# НОВОЕ ЕСТЕСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ

*под редакцией*

Уильяма Крейга

и

Джеймса Морленда

издательство ББИ

МОСКВА

ББК 20.1
УДК 215
Н 741

*Перевод:* Олег Агарков, Алексей Васильев, Алексей Гоманьков, Леонид Колкер, Анна Кондратова, Павел Лебедев

*Ответственный редактор:* Александр Горелов

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

Данный перевод с книги *The Blackwell Companion to Natural Theology*
*Edited by William Lane Craig and J.P. Moreland*
публикуется с согласия издательства
*John Wiley & Sons Ltd.*

**Новое естественное богословие под редакцией Уильяма Крейга и Джеймса Морленда** / Пер. с англ. (Серия «Богословие и наука»). – М.: Издательство ББИ, 2014. – xiv + 801 с.

ISBN 978-5-89647-292-6

Эта книга содержит статьи, охватывающие широкий спектр тем, характерных для нового естественного богословия, впервые заявившего о себе в 1970-х гг. в книгах Алвина Плантинги, Уильяма Крейга и других авторов. Каждая из включенных статей – например, оригинальная версия онтологического доказательства бытия Бога, совсем недавно предложенная Робертом Мейдолом, – представляет собой последнее слово в соответствующей области. Высокий уровень вошедших в книгу работ делает ее незаменимой для всех философов религии, а разнообразие ее тематики непременно привлечет внимание многих мыслящих людей.

*Редакторы*: Алексей Гоманьков, Елена Смирнова
*Верстка*: Виктор Столпянский
*Обложка*: Надежда Павлючик

*All Rights Reserved. Authorised translation from the English language edition published by Blackwell Publishing Limited. Responsibility for the accuracy of the translation rests solely with St Andrews Biblical Theological Institute and is not the responsibility of Blackwell Publishing Limited. No part of this book may be reproduced in any form without the written permission of the original copyright holder, Blackwell Publishing Limited.*

© Blackwell Publishing Ltd, 2009
© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2014
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316, Россия
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

# Содержание


| | | |
|---|---|---|
| | Предисловие к русскому изданию | vii |
| | Введение<br>Уильям Лейн Крейг и Дж. П. Морленд | ix |
| 1 | Проект естественного богословия<br>Чарльз Талиаферро | 1 |
| 2 | Лейбницианский космологический аргумент<br>Александр Р. Прусс | 28 |
| 3 | Каламический космологический аргумент<br>Уильям Лейн Крейг и Джеймс Д. Синклер | 121 |
| 4 | Телеологический аргумент: исследование тонкой настройки вселенной<br>Робин Коллинз | 237 |
| 5 | Аргумент от сознания<br>Дж. П. Морленд | 332 |
| 6 | Аргумент от разума<br>Виктор Репперт | 411 |
| 7 | Моральный аргумент<br>Марк Д. Линвилл | 467 |
| 8 | Аргумент от зла<br>Стюарт Гец | 538 |
| 9 | Аргумент от религиозного опыта<br>Куань Кхаймань | 594 |
| 10 | Онтологический аргумент<br>Роберт Мейдол | 657 |
| 11 | Аргумент от чудес: кумулятивное доказательство воскресения Иисуса из Назарета<br>Тимоти Макгрю и Лидия Макгрю | 700 |
| | *Указатели* | 785 |
| | *Список иллюстраций* | 799 |
| | *Сведения об авторах* | 800 |

# Предисловие к русскому изданию

Я очень рад, что могу представить русскому читателю книгу «Новое естественное богословие» издательства *Blackwell*. Естественное богословие – это исследование таких доказательств бытия Бога, которые основываются на очевидных свойствах естественного мира, признаваемых и верующими, и агностиками, и атеистами. Апостол Павел утверждал, что «невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим 1:21), а вина язычников в том, что они этого не признали. Вдохновляясь этим стихом (и другими замечаниями апостола Павла), многие богословы Восточной церкви, и среди них – Афанасий, Григорий Нисский и Иоанн Дамаскин, предложили более детальные доказательства, состоящие в том, что упорядоченность вселенной свидетельствует о бытии Бога, который ее создал и поддерживает ее существование. Согласно физическим представлениям, унаследованным этими богословами из греческой философии, Земля состоит из четырех основных видов материи: земли, воздуха, огня и воды, а небо – из пятой стихии, эфира. Следовательно, упорядоченность вселенной заключается, по мнению этих богословов, в том, что земля, воздух, огонь и вода организованы так, чтобы произвести Землю, на которой могли бы существовать растения, животные и люди, а эфирная материя небес движется регулярным образом, чтобы поведение Солнца, Луны, планет и звезд было полностью предсказуемо. Сегодня, конечно, мы усматриваем упорядоченность вселенной в том, что нейтроны, протоны, электроны и другие элементарные частицы, о которых говорит физика, организованы так, чтобы произвести как Землю, на которой могли бы существовать растения, животные и люди, так и предсказуемое поведение небесных тел. И все же новая физика и на йоту не приблизила к пониманию этой вопиюще невероятной ситуации – все части материи были организованы так, чтобы произвести упорядоченную вселенную, в которой люди и животные могли бы благополучно существовать, а растения – обеспечивать их пищей и делать Землю прекрасной. А значит, как рассуждали апостол Павел и позднейшие богословы, люди с помощью одного лишь разума способны постигнуть, что вселенная возникла и продолжает существовать волей благого Творца. Впоследствии в Средневековье западные богословы развили эту краткую идею естественного богословия, высказанную восточными богословами, особенно Иоанном Дамаскиным, и создали более пространные трактаты по естественному богословию. Все богословы признавали, что не каждый человек нуждается в естественном богословии, но утверждали, что оно доступно всем, кто в нем нуждается.

Однако философские доводы Юма и Канта, а также разработанная Дарвином теория эволюции путем естественного отбора поставили весь этот замысел естественного богословия под вопрос. На мой взгляд, доводы Юма и Канта несостоятельны, и некоторые основания в пользу такого мнения представлены в данном сборнике; если люди, животные и растения действительно возникли в результате эволюции путем естественного отбора, то это один из аспектов упорядоченности вселенной, а такая упорядоченность как раз и требует объяснения. Поэтому в ходе последних сорока лет многие философы из британских и американских университетов возродили традицию естественного богословия, а предлагаемая книга наглядно показывает, в чем состоит проделанная ими работа. Взятый в целом, настоящий сборник, как мне кажется, заключает в себе целый ряд чрезвычайно сильных доказательств бытия того Бога, в которого веруют христиане. Эти доказательства, разумеется, гораздо пространнее и сложнее, чем выдвинутые греческими отцами церкви. Но в современном мире, где грандиозные достижения сложной физической науки воспринимаются в качестве образца всякого знания, мы нуждаемся в столь же сложном естественном богословии, ибо только так мы сможем продемонстрировать, что существуют веские доказательства бытия Бога, отвечающие самым строгим стандартам современной науки. Главы этой книги можно читать независимо друг от друга, какие-то из них могут показаться читателю более полезными или более доступными для понимания, чем другие. В этой книге представлены на самом высоком уровне достижения англо-американского естественного богословия, и я надеюсь, что они послужат импульсом для подобной работы и в России – как на аналогичном уровне сложности, так и в виде более популярных изложений естественного богословия. Подготовка русской версии книги стала весьма серьезным предприятием, потребовавшим участия нескольких переводчиков. Я выражаю благодарность Фонду Джона Темплтона, предоставившему Обществу христианских философов (от имени которого я и содействовал осуществлению данного проекта) необходимые средства, сделавшие возможным выход в свет настоящего издания.

*Ричард Суинберн,*
*24 октября 2013 г., Оксфорд*

# Введение

## УИЛЬЯМ ЛЕЙН КРЕЙГ И ДЖ. П. МОРЛЕНД

Крушение позитивизма и связанного с ним принципа верификации значения, несомненно, было самым важным философским событием двадцатого столетия. Упадок этой системы знаменовал собой возвращение к метафизическим и другим традиционным проблемам философии, которые подавлял верификационизм. Вместе с этим произошло нечто новое и совершенно непредвиденное – ренессанс христианской философии.

Вследствие этого изменилось само лицо англо-американской философии. Теизм на подъеме; атеизм в упадке. Хотя атеизм, быть может, все еще является доминирующей точкой зрения в американских университетах, атеистическая философия сдает свои позиции. В недавней статье, опубликованной в журнале атеистической направленности *Philo* Квентин Смит сетует на то, что называет «десекуляризацией академической жизни, которая распространяется на философских факультетах с конца 60-х». Он с сожалением отмечает:

> Натуралисты пассивно наблюдали за распространением реалистических версий теизма... в философском сообществе, и сегодня, возможно, одна четвертая или даже одна третья часть преподавателей философии – теисты, большинство из которых – ортодоксальные христиане... Философы с какой-то невообразимой скоростью поддались «научной моде» на защиту теизма, а философия стала заветной дверью в научное сообщество для наиболее интеллектуально одаренных теистов[1].

Смит заключает: «О "смерти" Бога в научной жизни говорить не приходится; он ожил в конце 60-х и теперь живет и здравствует в своей последней академической цитадели – на факультетах философии»[2].

Ренессанс христианской философии, имевший место в последнюю половину столетия, послужил оживлению естественного богословия, той ветви богословия, которая занимается поиском основания веры в существование Бога помимо ресурсов откровения, выраженного в виде авторитетных утверждений. Сегодня, в противоположность середине прошлого столетия, естественное богословие является

---

[1] Smith (2001). Знамение времени: сам журнал *Philo*, не преуспев в качестве органа секулярной мысли, переключился на общие вопросы философии религии.

[2] Smith (2001, p. 4).

активно развивающейся областью исследований[3]. Все различные традиционные аргументы в пользу существования Бога, равно как и новые творческие аргументы, находят выдающихся сторонников среди современных философов. Кроме того, найдены новые подходы к традиционным проблемам, поднимаемым нетеистами, – таким, как проблема зла и непротиворечивости теизма.

На страницах этой книги мы собрали вместе выдающихся современных специалистов в области естественного богословия, чтобы дать им возможность подробно изложить свои доводы, а также ответить на их критику. Получившаяся книга представляет собой компендиум теистических аргументов, находящихся на переднем крае философских дискуссий.

Книгу открывает очерк *проекта естественного богословия* Чарлза Талиаферро. Автор не только рассматривает в исторической перспективе текущие дебаты относительно теистических аргументов, но, более того, также подчеркивает, что для естественного богословия жизненно важны результаты философии сознания. Всякий, кто не принимает понятия нематериальной ментальной субстанции, отличной от материального субстрата, сочтет проект естественного богословия бесплодным. Ибо Бог и есть такое нетелесное сознание, отличное от физической вселенной и являющееся ее Творцом. Талиаферро поэтому стремится показать, что у нас нет оснований с уверенностью утверждать невозможность субстанциального сознания, поэтому мы должны быть готовы рассуждать о проекте естественного богословия.

Александр Прусс исследует первый теистический аргумент, рассматриваемый в данном труде, а именно *аргумент от контингентности*[4], или вариант космологического аргумента, по традиции ассоциирующийся с Г.В. Лейбницем. Данный аргумент имеет целью укоренить существование контингентной реальности в необходимо существующем бытии. Среди видных современных приверженцев теистических аргументов такого рода – Ричард Тейлор, Тимоти О'Коннор, Роберт Кунс, Ричард Суинберн, Стивен Дейвис и Брюс Райхенбах. Прусс идентифицирует и подробно рассматривает четыре ключевых вопроса, с которыми должна иметь дело любая защита такого аргумента:

1 статус Закона достаточного основания;
2 возможность ухода в бесконечность в объяснениях;
3 применимость Закона достаточного основания к предельному объясняющему; и
4 богословское значение заключения аргумента.

Космологический аргумент иного рода, который до недавнего времени в значительной мере был забыт, – это так называемый *каламический космологический аргумент*. Опираясь на конечность временной последовательности событий прошлого, данный аргумент стремится доказать существование личностного Творца

---

3 Перемена не осталась незамеченной даже в массовой культуре. В 1980 г. журнал *Time* напечатал на своих страницах передовую статью под заголовком "Modernizing the Case for God" («Модернизируя рассмотрение вопроса о Боге»), в которой речь шла о движении среди современных философов, обновляющих традиционные аргументы в пользу существования Бога. *Time* изумленно констатировал: «Путем тихой революции в мышлении и аргументировании, которую всего лишь два десятилетия назад вряд ли кто-то мог предвидеть, Бог возвращается. И самое интригующее то, что это происходит не среди богословов или обычных верующих, а в интеллектуальных кругах академических философов, где по общему согласию Всемогущий был давно изгнан из плодотворного обсуждения» (*Time* 1980). В статье цитируются слова покойного Родерика Чисхолма, согласно которому атеизм имел такое влияние полвека назад потому, что самые блестящие философы были атеистами; но сегодня, по его мнению, многие из самых блестящих философов – теисты, использующие глубокий ум в защиту веры, которой прежде недоставало их стороне в споре.

4 Контингентный (англ. *contingent*, от лат. *contingens*) – не необходимый (*Прим. ред.*)

вселенной, который наделил вселенную бытием и потому ответствен за то, что она начала существовать. Такие философы, как Дж. Дж. Уитроу, Стюарт Хакетт, Дэвид Одерберг и Марк Новацки, внесли существенный вклад в разработку этого аргумента. В своей работе Уильям Лейн Крейг и Джеймс Синклер заново исследуют два классических философских аргумента в пользу конечности прошлого в свете современной математики и метафизики и рассматривают достойное внимания научное обоснование абсолютного начала существования вселенной во времени, предоставляемое астрофизической космологией. Этот аргумент помогает нам увидеть те тесные и удивительные связи естественного богословия с развитием современной науки, которые философы не вправе игнорировать.

Эти связи всесторонне рассмотрены в работе Робина Коллинза о *телеологическом аргументе*. В наши дни среди многих защитников этого аргумента – Джон Лесли, Пол Дейвис, Ричард Суинберн, Уильям Дембски, Майкл Дентон и Дел Рач. Заостряя внимание на идее тонкой настройки законов природы, констант и начальных условий, Коллинз задается вопросом о том, как лучше всего объяснить эту поразительно тонкую настройку. Отвечая на этот вопрос, Коллинз тщательно формулирует теорию вероятностей, которая служит основой его аргументации; при этом он затрагивает такие ключевые вопросы, как природа вероятности, принцип безразличия и сравнительные диапазоны допускающих жизнь значений в сравнении с приемлемыми значениями тонко настроенных параметров. Он утверждает, что факты убедительно свидетельствуют в пользу гипотезы теизма в противоположность атеистической гипотезе о единственной вселенной и, кроме того, что обращение к идее мультивселенной, или гипотезе о множестве миров, с целью спасти атеистическую позицию, в конечном счете, бесполезно. Наконец, ученый оценивает значение своих выводов для всей совокупности аргументов в пользу теизма.

Аргумент от тонкой настройки касается замысла вселенной, учитывающего наличие нравственных субъектов, облеченных в плоть. Мы рассуждаем о таких субъектах, перемещаясь из мира внешнего во внутренний мир человека в очерке *аргумента от сознания*, написанном Дж. П. Морлендом. Отвергая панпсихизм на том основании, что, во-первых, это лишь ярлык для проблемы происхождения сознания, а не ее решение, а во-вторых, теизм и натурализм – два единственных варианта решения проблемы, актуальных для большинства западных мыслителей, Морленд показывает онтологические ограничения натуралистического мировоззрения, по всей вероятности, вытекающие из натуралистической эпистемологии, этиологии и основной онтологии; эти ограничения состоят в том, что на всякой натуралистической онтологии, которая отваживается выйти за рамки строгого физикализма, лежит бремя доказательства. Морленд далее излагает и защищает основные посылки аргумента в пользу бытия Бога от существования сознания или его законоподобной корреляции с физическими состояниями (аргумент от сознания в пользу бытия Бога здесь и далее обозначается как АС). Учитывая, что АС противостоит натурализму, дополнительное бремя доказательства лежит на натуралистической онтологии, которая допускает эмерджентные свойства *sui generis*, в том числе, конститутивные для сознания. Эпистемически охарактеризовав диалектическую тяжесть этого бремени, в заключительном разделе Морленд опровергает три наиболее известные натуралистические теории сознания, а именно, взгляды Джона Серла, Колина Макгинна и Тимоти О'Коннора. Среди современных защитников этого аргумента – Чарлз Талиаферро, Ричард Суинберн и Роберт Адамс.

Отчасти вследствие теистической связи между конечным сознанием и Богом появились доморощенные версии физикализма, имевшие целью устранить сознание,

заменив его чем-либо физическим, либо каким-то образом свести сознание к чему-либо физическому. Хотя многие воспримут это как попытку навязать собственное мнение, следует подчеркнуть: существование и природу разума рассматривать таким образом непросто вследствие внутренних противоречий таких концепций. Поэтому Виктор Репперт развивает *аргумент от разума* в пользу существования Бога, основывающийся на наличии разума у человека. Подобные аргументы были разработаны К.С. Льюисом и Алвином Плантингой. Хотя данный аргумент принимает многие формы, во всех случаях, согласно Репперту, он стремится показать, что необходимые условия логического и математического рассуждения, лежащие в основе естественных наук как человеческой деятельности, требуют отказа от всякого материалистического (в широком смысле) мировоззрения. Репперт вначале изучает суть аргумента и выявляет главные особенности материалистического мировоззрения. Тем самым Репперт раскрывает главную проблему материалистического мировоззрения в целом и разъясняет, каким образом аргумент от разума указывает на один из аспектов этой более широкой проблемы. Далее Репперт изучает историю аргумента, включая известный спор Льюиса – Энском. При этом Репперт показывает, как аргумент от разума может преодолеть возражения Энском. Репперт также раскрывает трансцендентальную структуру аргумента. Затем Репперт исследует три составных части данного аргумента: аргумент от интенциональности, аргумент от ментальной причинности и аргумент от психологической значимости логических законов, показывая, что эти аргументы демонстрируют серьезные и нерешенные трудности для материализма. Наконец, Репперт представляет некоторые известные возражения и показывает, что они не опровергают данного аргумента.

После раскрытия двух особенностей антропологии, представляющих собой упрямые факты для натуралистов, но служащие обоснованием теизма, – речь идет о сознании и разуме, – третий благоприятный для теизма факт, связанный с людьми, состоит в том, что они являются нравственными субъектами, имеющие собственную ценность. Таким образом, мы переходим к метаэтическим проблемам: Марк Линвилл излагает *моральный аргумент* в пользу существования Бога. Среди современных философов, отстаивающих моральный аргумент в пользу теизма в различных вариантах, – Роберт Адамс, Уильям Олстон, Пол Копан, Джон Хеар и Стивен Эванс. Линвилл приводит доводы в пользу того, что натуралисты, верящие в бесцельное эволюционное развитие наших познавательных способностей в ответ на давление обстоятельств в силу необходимости выживания, не могут обосновать свои нравственные убеждения, в отличие от теистов, которые рассматривают наши нравственные способности как находящиеся во власти Бога. Линвилл также утверждает, что атеистические представления о нормативной этике, в отличие от теистических представлений, не могут служить прочным основанием веры в человеческое достоинство. Если мы доверяем своим нравственным убеждениям или верим в достоинство человека, то должны быть теистами.

Рассуждения о нравственности естественным образом приводят нас к *проблеме зла* в мире. В своей главе Стюарт Гец проводит различие между идеей защиты и идеей теодицеи, и защищает пример последней. В качестве пролегомена к своей теодицее Гец рассматривает вопрос о цели или смысле человеческой жизни. Хотя подавляющее большинство философов, включая тех, кто пишущих о проблеме зла, очень долго не проявляли особого интереса к этой теме, Гец полагает, что понимание цели, ради которой существует человек, дает нам главную интуицию в построении обоснованной теодицеи. Эта интуиция состоит в том, что человек существует для того, чтобы испытать великое благо совершенного счастья. Исходя из тезиса

о совершенном счастье как величайшем благе для человека, Гец аргументирует в пользу того, что именно это объясняет главную идею, лежащую в основе оправдания Бога, допускающего зло. В разработку теистической трактовки проблемы зла в наши дни внесли значительный вклад такие философы, как Алвин Плантинга, Уильям Олстон, Ричард Суинберн, Мэрилин Адамс, Питер ван Инваген, Стивен Викстра и многие другие.

Один из аспектов проблемы зла заключается в кажущейся бездеятельности Бога перед лицом зла и в обычной, повседневной жизни. С другой стороны, миллионы людей свидетельствуют о том, что сам Бог явил себя в их жизни и что они испытали на опыте Его присутствие и видели собственными глазами то, что мог совершить только Он. Люди являются не только нравственными, но и с неизбежностью, религиозными субъектами. Согласно Куаню Кхуайманю, *аргумент от религиозного опыта* убеждает нас в том, что при соответствующих предположениях мы можем вывести из религиозного опыта человечества значительную степень эпистемологического обоснования существования Бога. Куань не пытается привести здесь аргументы в пользу того, что верна только одна особая теистическая традиция (такая как христианство). Он заостряет внимание на особом типе религиозного опыта, на опыте, связанном с Богом, или теистическом опыте, и аргументирует в пользу того, что теистический опыт в значительной мере обеспечивает обоснование веры в Бога. Куань не утверждает, что его аргумент сам по себе является неопровержимым, но полагает, что это разумный аргумент, который может внести вклад в совокупную аргументацию в пользу существования Бога. Современные защитники аргументов от теистического религиозного опыта представлены такими философами, как Уильям Олстон, Джером Геллман, Уильям Уэйнрайт и Кит Янделл.

Вершиной естественного богословия является знаменитый *онтологический аргумент*, в котором бытие Бога выводится из понятия о Боге как величайшем мыслимом сущем. Этот аргумент, если он правилен, обосновывает существование Бога со всеми Его атрибутами величия и превосходства. Среди недавних сторонников этого аргумента в различных его вариантах такие философы, как Чарлз Хартсхорн, Курт Гёдель, Норман Малкольм, Алвин Плантинга, Клемент Дор, Стивен Дейвис и Брайен Лефтоу. В своем очерке Роберт Мейдол – один из философов, совсем недавно пополнивших список приверженцев онтологического аргумента, – исследует как классические формулировки данного аргумента, так и его современные модификации. По убеждению Мейдола, некоторые варианты онтологического аргумента не только убедительны, но и бесспорны, они не дают повода для пародирования, к которому часто прибегают противники этого аргумента.

В последнем очерке мы переходим от теизма вообще к собственно христианскому теизму: здесь Тимоти и Лидия Макгрю достаточно детально разрабатывают *аргумент от чудес*, и в данном случае под чудом подразумевается главное христианское чудо – воскресение Иисуса из Назарета. В разработку этого аргумента значительный вклад внесли такие философы, как Вольфгарт Панненберг, Н.Т. Райт, Джералд О' Коллинз, Уильям Лейн Крейг, Стивен Дейвис, Ричард Суинберн, Дейл Аллисон, Гэри Хабермас и целая плеяда историков Нового Завета. Вклад Макгрю в разработку данной темы состоит в тщательно продуманной формулировке аргумента в терминах теоремы Байеса. При этом показано, что, при всем уважении к Дэвиду Юму, чудеса могут быть положительно охарактеризованы как наиболее вероятная гипотеза несмотря на априорную невероятность утверждений о чудесах. Макгрю приводят доводы в пользу того, что в случае с предполагаемым воскресе-

нием Иисуса соотношение правдоподобия гипотезы о воскресении и правдоподобия конкурирующих гипотез явно в пользу гипотезы о воскресении.

Вышеупомянутые аргументы хотя и не исчерпывают всего спектра аргументов современного естественного богословия, все же репрезентативны в отношении самых важных достижениях в этой области в наши дни. Мы надеемся, что настоящий *Путеводитель* послужит стимулом к обсуждению и дальнейшей разработке этих аргументов.

## Цитируемая литература

Modernizing the case for God. *Time*, April 7, 1980, 65–66.
Smith, Q. (2001) The metaphilosophy of naturalism. *Philo* 4: 2, 3–4.

# 1

# Проект естественного богословия

ЧАРЛЬЗ ТАЛИАФЕРРО

Естественное богословие – это практика философского размышления о существовании и природе Бога независимо от подлинного или мнимого божественного откровения или священного писания. Обычно естественное богословие связывают с оценкой аргументов за и против существования Бога и противопоставляют *богооткровенному богословию*, которое может разрабатываться в контексте явленного откровения или Священного Писания. Так, богооткровенное богословие может принять в качестве авторитетных определенные утверждения Нового Завета об Иисусе, а затем построить философскую или богословскую модель для понимания того, каким образом Иисус может быть и человеком, и Богом. Естественное же богословие разрабатывает аргументы, касающиеся Бога, исходя из существования космоса, из самого понятия Бога и из различных черт природы космоса, таких как его явная упорядоченность и ценность. На Западе и на Ближнем Востоке естественное богословие часто разрабатывалось в связи с теистическим представлением о Боге, то есть в связи с Богом иудаизма, христианства и ислама. Но естественным богословием занимались также те, кто отвергал такие религиозные традиции (так, Вольтер (1694–1778) был сторонником теистического естественного богословия, однако не принимал христианского откровения); кроме того, философы пользовались естественным богословием, чтобы привести аргументы в пользу того, что естество и свойства Бога не вполне таковы или вовсе не таковы, какими рисует их ортодоксальная теология. Философское учение о Боге, разработанное Спинозой (1632–1677), служит примером естественного богословия, в котором Бог предстает совершенно отличным от теизма иудейских и христианских современников этого мыслителя.

Платон (428–348 гг. до н. э.), Аристотель (384–322 гг. до н. э.) и их последователи в античной и средневековой философии разработали веские аргументы в пользу существования Бога, не опираясь на откровение. Ансельм Кентерберийский (1033–1109), Фома Аквинский (1225–1274) и Дунс Скот (1266–1308) относятся к наиболее знаменитым западным мыслителям, внесшим вклад в естественное богословие. Мусульманская философия также была богатой почвой для естественного богословия, особенно для космологических теистических аргументов. Отчасти это, пожалуй, связано с тем, что такие философы, как Ибн Сина (или Авиценна, 980–1037), особенно подчеркивали тезис о необходимой, неконтингентной реальности Бога в отличие от контингентного космоса.

Естественное богословие играло большую роль в ранней философии нового времени. Ряд классических философских трудов нового времени, таких как «Размышления о первой философии» Декарта (1596–1650), «Опыт о человеческом разумении» Джона Локка (1632–1704), «Три разговора между Гиласом и Филонусом» Джорджа Беркли, «Теодицея» Лейбница (1646–1716), «Диалоги о естественной религии» Дэ-

вида Юма (1711–1776) и «Критика чистого разума» Иммануила Канта (1724–1804) составляют весомый вклад в оценку доводов за и против теизма без апеллирования к откровению. Обычно считается, что в последних двух упомянутых работах выдвинуты наиболее серьезные возражения против попыток построения естественного богословия в целом, но на деле они остаются трудами в русле естественного богословия, поскольку их авторы рассматривают достоверность мнения о существовании Бога, пользуясь аргументами, явным образом не апеллирующими к откровению. Сложно переоценить роль естественного богословия в истории философии нового времени. Первый значительный философский труд, опубликованный на английском языке, был трудом по естественному богословию, – «Истинная разумная система вселенной» Ральфа Кедворта (1617–1688).

В этой главе я рассмотрю перспективы использования естественного богословия в его традиционной роли – содействовать теистическому пониманию Бога. В первом разделе я приведу ряд аргументов в пользу того, что либо теистическое естественное богословие невразумительно, либо в принципе проигрывает натурализму. Эти возражения включают в себя критические доводы Юма и Канта против естественного богословия, используемого для оправдания теизма. Я рассматриваю каждое из этих возражений и раскрою основания возрождения интереса к вопросам естественного богословия в современной философии. Я завершу свои рассуждения некоторыми соображениями о роли естественного богословия для нетеистических представлений о Боге, а также небольшим рассуждением о ценностях исследования. Цель этой главы состоит в представлении общей панорамы естественного богословия, с тем чтобы подготовить почву для дальнейших глав, в которых речь пойдет об отдельных направлениях естественного богословия.

## Ошибочны ли основания теистического естественного богословия?

Согласно классическому теизму, существует Бог – творец и опора космоса, всеведущий, всемогущий, существующий с необходимостью, нефизический, благой по своей сути, вездесущий, безначальный или бесконечный во времени, пребывающий всегда или вечный. То, как именно надо понимать эти свойства, является предметом разногласий. Так, некоторые теисты понимают Бога не как существующего постоянно, но как находящегося за пределами хода времени (для Бога нет «до», «во время» и «после»), тогда как другие рассматривают Бога как находящегося во времени, а некоторые полагают, что «до» сотворения Богом времени Бог безвременно вечен, после же находится во времени. В дальнейшем я не буду рассматривать такие интереснейшие вопросы относительно божественных свойств (они подробно освещены в работах Wierenga 1989; Swinburne 1994; Taliaferro 1994, 1999; Hoffman & Rosenkrantz 2002).

В современной интеллектуальной атмосфере наиболее непосредственным конкурентом теизма и обычным основанием для аргументов антитеистического естественного богословия является натурализм. *Натурализм* определяют по-разному и иногда характеризуют настолько широко, что лишают это понятия содержания. Для наших целей мы можем охарактеризовать натурализм как научно ориентированную философию, которая исключает существование Бога и души. Некоторые натуралисты не отрицают, что существуют нефизические процессы или состояния

(например, сознание само по себе не является физическим процессом или состоянием), но большинство натуралистов являются приверженцами физикализма того или иного рода, утверждающего, что не существует вещи или процесса, которые были бы нефизическими. Вот современное описание натурализма согласно Ричарду Докинзу, которое, судя по всему, ограничивает реальность тем, что является физическим или «естественным».

> Философский натуралист – тот, кто убежден, что нет ничего вне естественного, физического мира, нет никакого *сверхъ*естественного творческого разума, скрывающегося за наблюдаемой вселенной, нет никакой души, которая переживет тело, и не бывает никаких чудес – не считая естественных явлений, которых мы еще не понимаем. Если есть нечто такое, что, как кажется, пребывает за пределами естественного и недостаточно хорошо постигаемого в настоящее время мира, то мы надеемся, в конечном счете, понять и осмыслить это в контексте естественного. Ведь когда мы расплетаем радугу, она не перестает нас удивлять (Dawkins 2006, p. 14).

Отнюдь не переставая удивлять, Докинз и некоторые (но не все) натуралисты приводят доводы в пользу того, что наше эстетическое восприятие естественного мира становится более точным и глубоким, когда мы отказываемся от теистического естественного богословия. Четыре из пяти нижеизложенных аргументов против теистического естественного богословия отражают некоторые разновидности натурализма, системы взглядов, которая преподносится как более изящная и мощная, чем теизм.

## *Аргумент I*

Для теизма логически нет места. Согласно Д.З. Филлипсу, теизму может быть поставлено в вину то, что он утверждает реальность, независимую от строения мира. Согласно Филлипсу, не имеет смысла думать о том, что лежит за пределами мира; более того, теизм может быть обвинен в том, что выдвигает, так сказать, теорию всего:

> Что это за теория – теория о строении мира? Если под словом «мир» вы подразумеваете «все», то нет такой теории. Конечно, в науке нет такой теории и быть не может. «Все» не есть именование одной большой вещи или темы, и потому не может быть никакой теории относительно вещи или темы такого рода. Говорить о какой-либо вещи означает признать существование многих вещей, поскольку всегда можно спросить, о какой именно вещи говорится. Наука занимается особыми положениями вещей, сколь бы широк ни был спектр ее вопросов. Какие бы объяснения она ни предлагала, о них можно задать дальнейшие вопросы. Не имеет никакого смысла говорить в науке о последнем ответе, который не допускает дальнейших вопросов. Наука не занимается «строением мира», и нет никаких научных исследований, предметом которых было бы это (Phillips 2005, pp. xv-xvi).

Критическое отношение Филлипса к теориям всего может также рассматриваться как выступление против натурализма, поскольку именно натурализм выдвигает теорию, охватывающую всю действительность. Как раз физикалистские разновидности натурализма, похоже, соответствуют приведенной характеристике, поскольку, к примеру, физикалисты считают, что все является физическим. Однако, поскольку натурализм включает в себя отрицательный тезис (нет Бога, кото-

рый не был бы идентичен с космосом), рассуждения Филлипса вполне согласуются с натуралистическим взглядом на мир.

Еще один вариант аргумента «*для теизма логически нет места*» мы можем найти в вызове, брошенном Каем Нильсеном:

> Что означает или что может означать выражение «трансцендентный по отношению ко вселенной»? Ну хорошо, – «пребывающий вне вселенной»? Но как это может не означать «еще больше вселенной»? А если вы не хотите так сказать, то попытайтесь, – хорошо вдумавшись в смысл слова «вне», – понять, что значит «выйти за пределы вселенной». Разве это не пустые слова? (Nielsen 2004, p. 474).

Если данное возражение достигает цели, то оно исключает любые доказательные доводы в пользу теизма, найденные естественным богословием. Кай Нильсен советует нам оставить поиски теистических доказательств, даже если бы таким явным доказательством было нечто фантастическое вроде надписи «БОГ СУЩЕСТВУЕТ», вдруг появившейся на небе.

> Если бы из звезды на небе выстроились в словосочетание «БОГ СУЩЕСТВУЕТ», нам от этого было бы не легче, чем если бы они составили фразу «ПРОМЕДЛЕНИЕ ПЬЕТ МЕЛАНХОЛИЮ». Мы знаем, что нечто потрясло наш мир [если надпись «БОГ СУЩЕСТВУЕТ» появилась на небе], но мы не знаем, что это; мы знаем – или думаем, что мы знаем (как бы мы могли знать с достоверностью, что это, в такой ситуации?), что мы услышали голос, нисшедший с небес, и мы знаем – или, опять-таки, думаем, что знаем, – что звезды несколько раз выстроились прямо у нас на глазах в надпись «БОГ СУЩЕСТВУЕТ». Но, наблюдая это, действительно ли мы стали лучше понимать, что означает слово «Бог» или что такое есть чистый бестелесный дух, трансцендентный по отношению ко вселенной, или чем может быть? В лучшем случае мы могли бы полагать, что, возможно, для тех религиозных людей происходит нечто – нечто такое, чего мы не знаем. Но мы также могли бы счесть, что это была некая большая мистификация или некое массовое заблуждение. Главное – мы не знали бы, что нам и думать (Nielsen 2004, p. 279).

## *Аргумент II*

Теизму недостает объяснительной силы. Некоторые считают теизм квазинаучной гипотезой. Такова позиция Ричарда Докинза:

> Я оказываю религиям честь, рассматривая их как научные теории, и... считаю Бога соперничающим объяснением фактов, касающихся вселенной и жизни. Разумеется, именно так воспринимало Бога большинство богословов минувших веков и именно так воспринимает его большинство обычных религиозных людей в наши дни... Нужно либо признать, что Бог – это научная гипотеза, и тогда следует подвергать его такому же суду, как и любую другую научную гипотезу, либо признать, что его положение ничем не лучше положения фей и водяных (Dawkins 1995, pp. 46–47).

Но если мы выдвигаем теизм как научный тезис, то, по-видимому, он совершенно не способен сделать то, что ожидается от научного построения. Это возражение сформулировал Ян Нарвесон:

> Главным затруднением естественного богословия должно быть признано то, что само представление о том, будто бытие вселенной «сотворено» неким разумным су-

ществом, является достаточно невообразимым, чтобы всякая попытка детально представить, как это могло бы произойти, непременно выглядела глупостью, либо мифом, либо смутной антропоморфической версией некоего известного физического процесса. В культурах человечества, как мы знаем, изобилуют истории о сотворении мира. В этих повествованиях сотворение мира приписывается различным мифическим существам, главным богам из состава великого совета богов, гигантским черепахам, исполинским курицам-наседкам и, так и хочется сказать, «бог весть кому». Иудео-христианское повествование о сотворении мира ничуть не лучше, а возможно и немного хуже, утверждая, что процесс сотворения вселенной длился «шесть дней».

Совсем не удивительно, что подробности того, *каким* именно *образом* все это, как предполагают, произошло, полностью отсутствуют, если не являются, как я уже сказал, глупостью или просто поэзией. Ибо основополагающая идея состоит в том, что некий бесконечно могущественный разум просто возжелал, чтобы это было так, и, как они говорят, вот, оно стало так! Если мы не готовы принять это в качестве объяснительного описания – а мы не должны быть готовы это принять, так как оно явно ничего не *объясняет* (а просто утверждает, что это произошло), – то что из этого следует? Куда ни глянь, здесь мы сталкиваемся с тайной. «Откуда нам знать пути безначального и всемогущего бога?» – звучит вопрос, – как будто это уничижение может послужить достойной заменой ответу. Конечно, не может. Если мы серьезно относимся к «естественному богословию», то должны быть готовы наполнить содержанием свои объяснения богословских гипотез, как поступаем с научными гипотезами. Такие объяснения несут главный удар объяснений. Почему вода кипит, когда ее нагревают? Научная теория предполагает анализ вещества в жидком состоянии под воздействием атмосферного давления и тепла, и т. д. – до тех пор, пока перед нами не откроется детальная картина того, как все происходит. Объяснение обретает право именоваться «научным» в значительной мере именно благодаря тому, что позволяет нам узнать такие детали (Narveson 2003, pp. 93–94).

Мэтью Баггер также убежден, что теистические объяснения должны быть признаны несостоятельными по сравнению с натуралистическими. Он считает, что не может возникнуть никакое обстоятельство, которое бы могло поставить под вопрос адекватность натурализма.

Мы никогда не можем утверждать, что то или иное событие в принципе не поддается натуралистическому объяснению. Вполне обоснованное аномальное событие не служит доказательством чего-либо сверхъестественного, а просто заставляет нас подвергнуть сомнению наше понимание того или иного закона природы. В современную эпоху эта позиция достаточно точно отражает отклик просвещенного человека на все новое. Вместо того, чтобы прибегать к идее сверхъестественного, в крайних случаях мы можем всегда уточнить свое знание естественного. В современных научных изысканиях мы никогда не оказываемся в состоянии, когда нам ничего не остается, кроме как поднять руки вверх и воззвать к божественному вмешательству для объяснения некоего локализованного события, подобного экстраординарному опыту (Bagger 1999, p. 13).

Позиция Баггера весьма напоминает точку зрения Дэвида Юма относительно чудес, хотя является более широкой, чем просто какое-то объяснение, вписывающее явления во вселенную. Баггер полагает, что не может быть в принципе никакого сверхъестественного или теистического описания вселенной. Описания существующего, согласно Баггеру, должны быть натуралистическими, что, по его убеждению, означает «поддающимися научному изучению». Поскольку теизм при описа-

ниях и объяснениях ссылается на реальность, которая сама не подлежит научному исследованию, он не может использоваться в объяснении ни событий, происходящих во вселенной (предполагаемые чудеса, или религиозный опыт), ни самой вселенной. И Нарвесон, и Баггер утверждают, что теизм несостоятелен по сравнению с объяснениями в естественных науках.

## *Аргумент III*

У этого направления расуждений есть по крайней мере две версии – теизм и антропоморфизм. Первая восходит к Юму и утверждает, что все правдоподобие теизма в естественном богословии проистекает из уподобления Бога человеку. В одной из версий аргумента от замысла, например, теисты приводят доводы в пользу того, что Бог должен быть похож на нас, потому что вселенная напоминает предметы, которые мы создаем намеренно. Однако, рассуждает Юм, разве не было бы проявлением вульгарного антропоморфизма (и антропоцентризма) предположение, что Творец, или причина вселенной, должен напоминать нас, тогда как есть множество других возможных источников причинного объяснения? В следующих строках косвенно выражен упрек в том, что в теизме слишком важное место отводится человеку:

> Но если даже допустить, что мы вправе принять воздействие одной части природы на другую за основание нашего заключения о происхождении целого (чего, разумеется, никак нельзя допустить), то почему мы должны выбирать именно такой незначительный, слабый, ограниченный принцип, каким является на нашей планете способность к разумным и целенаправленным действиям, наблюдаемая у животных? Какой особой привилегией обладают незначительные колебания мозга, называемые нами мышлением, чтобы его следовало сделать прообразом вселенной? Наше пристрастное отношение к самим себе постоянно выдвигает его вперед, но здравая философия должна тщательно оберегать нас от столь естественной иллюзии (Юм 1996, с. 401).

Согласно другой версии этого возражения, теизму должно быть поставлено в вину не только то, что он несколько высокомерно утверждает человечество в качестве образца для причины вселенной, но и более глубокое упущение: в точности подобно тому, как, согласно философии человеческой природы, нет никакого смысла считать человека обладателем нематериальной души, мы можем убедиться, что нет никакого смысла считать вселенную имеющей нематериального творца. Бид Рандл недавно разработал свою версию этого аргумента.

Согласно Рандлу, наш язык и наши понятия, описывающие и объясняющие намеренное действие, в сущности, указывают на поведение материального существа. Поскольку Бог нефизичен, представление о том, что Бог способен действовать, слышать или знать нечто о мире, непременно является ложным или внутренне противоречивым.

> Мы понятия не имеем, что значит говорить о вмешательстве Бога в дела мира... Нам, возможно, придется расширить свое представление о том, что включает в себя эта вселенная; почему не могло бы существовать множество видов существ умнее нас и почему некоторые из них не могли бы время от времени давать ощутить свое присутствие то здесь, то там? Однако, такая уступка все равно оставляет нас в пределах физической вселенной. Трудность, связанная со сверхъестественным действующим

субъектом, состоит в том, что он должен, так сказать, сидеть на двух стульях. Чтобы именоваться сверхъестественным, он должен быть вне пространственно-временных свойств, которые поместили бы его в наш мир, но чтобы мы осмысленно считали его объясняющим происходящие в мире изменения, он должен быть достаточно конкретным, чтобы взаимодействовать с материальными телами, и чем более убедительны доводы в пользу первого, тем более затруднительным становится доказать последнее (Rundle 2004, pp. 10, 27, 28).

Рандл утверждает, что само понятие нематериальных интенций, познания и т. д. является противоречивым, и он особенно критикует то, что, по его убеждению, представляет собой злоупотребление языком в теистической религии.

Тот, кто настаивает на том, что Бог, хотя у него нет глаз и ушей, постоянно наблюдает за ним и выслушивает его молитвы, безусловно, не употребляет слова «наблюдать» или «слушать» в привычном для нас смысле, так что сами слова могут быть по отдельности значимыми и сочетаться в соответствии с грамматикой, как если бы имели значение: здесь мы имеем неясное употребление ясной формы слов. Бог не от мира сего, но это не мешает нам говорить о нем так, будто бы он был от мира сего. Дело не в том, что у нас есть некая пропозиция, которая бессмыслена, потому что не поддается проверке, а в том, что мы просто злоупотребляем языком, высказывая утверждение, которое, в свете нашего понимания этих слов, оказывается совершенно необоснованным, утверждение, которое явно не соотносится с реальностью (Rundle 2004, p. 11).

Главное, чем обосновывает Рандл, столь решительное заключение, состоит в обыденном языке и материализме в широком смысле слова («если нечто вообще есть, то это должна быть материя» (Rundle 2004, p. ix)).

Обращение Рандла к обыденному языку может выглядеть надуманным перед лицом языковой и концептуальной гибкости современной науки с ее кварками, лептонами, темной материей, энергией и так далее. Но тезис Рандла может подкрепляться тем, что, судя по всему, представляет собой неявный *натурализм* в естественных науках. Науки не открыли явных знамений божественного, и теизм как гипотеза о действительности не помогает нам предсказаниями. Если теизм верен, то становится более или менее вероятным, что наше солнце претерпит коллапс через 4–5 миллиардов лет, превратится в красный гигант и испарит землю? Дэниел Деннет высоко оценивает физикалистские объяснения, с помощью которых можно ответить на такие вопросы в терминах материи и энергии, не прибегая к теизму или какой-либо схеме, предпочитающей ментальные объяснения, которые обращаются к опыту и интенциям. С точки зрения Деннета, Рандл рассуждает здраво. Теизм дискредитирован из-за того, что он выводит из естественного мира интенциональные, ментальные понятия (знание, мышление, любовь и так далее), а затем проецирует их на нефизический сверхъестественный субъект.

## *Аргумент IV*

Аргумент от единственности получил одну из наиболее известных версий в Юмовых «Диалогах о естественной религии». Согласно этому аргументу, проект теистического естественного богословия не может сдвинуться с мертвой точки, потому что нет контекста, в рамках которого мы могли бы проверить правдоподобие теизма по сравнению с альтернативными мировоззрениями. В «Диалогах» Юм рассуждает так: мы вполне можем прийти к определенным выводам о причине того

или иного объекта, такого как дом, потому что мы видели много домов, построенных в прошлом. Но если перейти к самой вселенной, то здесь у нас нет никакой точки отсчета, которая позволяла бы нам оценить альтернативные гипотезы.

> Но как может быть использован такой аргумент [от замысла], когда объекты, как это имеет место в данном случае, единичны, индивидуальны, лишены соответствия и специфического сходства, – объяснить это было бы очень трудно. И разве мог бы кто-нибудь всерьез утверждать, что упорядоченный мир должен быть результатом мышления и искусства, подобных мышлению и искусству человека, ибо нам это известно из опыта? Чтобы убедиться в истинности этого заключения, нам нужно было бы опытным путем изучить происхождение миров, и, конечно, для этого недостаточно видеть, как благодаря искусству и предначертанию человека возникают корабли и города (Юм 1996, с. 403).

Согласно Юму, когда мы сравниваем саму вселенную с предметами, созданными человеком, и рассуждаем о том, подобен ли космос тому или иному такому предмету, мы простодвижемся от того, о чем имеем бытовое знание, к построению своего рода аналогии с тем, что мы совершенно не способны должным образом оценить.

> Когда мы видим дом... мы с величайшей достоверностью заключаем, что он был создан архитектором или потому что знаем из опыта, что именно такого рода действие следует за такого рода причиной. Но конечно, ты не станешь утверждать, будто вселенная настолько похожа на дом, что мы можем с такой же достоверностью заключать от нее к аналогичной причине, т. е. не станешь утверждать, что мы имеем здесь дело с полной и совершенной аналогией. Несходство в данном случае столь поразительно, что крайнее, на что ты можешь здесь претендовать, – это догадка, предположение о подобной причине... (Юм 1996, с. 397)

Юм использует этот ход рассуждений, чтобы опровергнуть аргумент от замысла.

## *Аргумент V*

Естественного богословия недостаточно. И Дэвид Юм, и Иммануил Кант возражают теистическому естественному богословию на том основании, что Бога, предстающего перед нами в естественном богословии, недостаточно для оправдания веры в Бога теистической традиции. Так, хотя аргумент от замысла и впечатляет Канта, одно из его возражений состоит в том, что относительно Бога, постигаемый благодаря реализации его замысла, еще не доказано, что Он всеведущий, всемогущий, сущностно благой и так далее. Кант пишет:

> Следовательно, самое большее, чего может достигнуть физикотеологическое доказательство, – это доказать существование *зодчего мира*, всегда сильно ограниченного пригодностью обрабатываемого им материала, но не *творца мира*, идее которого подчинено все; между тем для великой цели, которая имелась в виду, а именно для доказательства вседовлеющей первосущности, этого далеко не достаточно. Если же мы захотели бы доказать случайность самой материи, то нам пришлось бы прибегнуть к трансцендентальному аргументу, между тем именно этого желательно было избегнуть здесь (Кант 1994, B655).

Юм также утверждает, что средствами естественного богословия невозможно разработать понятие «высшего бытия», которое отвечало бы божественному. До-

казывать бытие Бога, который напоминает человеческий разум, представляется делом безнадежным, учитывая ограниченный, неуловимый и непостоянный характер человеческого разума.

> Все чувства, свойственные человеческому духу, – благодарность, мстительность, любовь, дружба, одобрение, порицание, жалость, соревнование, зависть – имеют явное отношение к положению и состоянию человека и рассчитаны на поддержание жизни именно подобного существа и на побуждение его к деятельности именно при данных условиях. В силу этого неразумно, по-видимому, приписывать такие же чувства Высшему Существу или считать, что оно подвержено их влиянию, да и явления, наблюдаемые во вселенной, не могут подтвердить подобной теории. Все наши идеи, проистекающие из [внешних] чувств, по общему признанию, ложны и обманчивы, и поэтому нельзя предполагать, что они могут быть свойственны высшему интеллекту (Юм 1996, с. 410).

## Основание естественного богословия

Я убежден, что самый многообещающий ответ на эти аргументы должен начаться с сомнения по поводу физикализма, который составляет основание большинства (хотя и не всех) форм натурализма. Важно выдвинуть нефизикалистскую альтернативу, прежде чем браться за обсуждение *аргумента «для теизма логически нет места»* и так далее. Важность сопряжения философии сознания с философским размышлением о Боге отчетливо не просматривается *только* в аргументах Рандла и Нарвесона. Вот что отмечает Энтони Кенни:

> Если мы хотим приписать разумность какому бы то ни было существу – ограниченному или неограниченному, пребывающему во вселенной или вне ее, – мы должны взять за отправную точку наше понятие человеческой разумности: у нас просто нет никакого иного понятия об этом. Человеческая разумность относится к поведению человеческого тела и мыслям человеческого сознания. Если мы задумаемся о том, как мы приписываем предикаты активной мыслительной деятельности – такие как «знать», «полагать», «мыслить», «замышлять», «управлять», – людям, то мы осознаем, сколь затруднительно прилагать их к предполагаемому нематериальному, вездесущему и вечному существу. Мы не просто не знаем и не можем знать, что происходит в сознании Бога, – мы вообще не можем говорить о том, что Бог обладает сознанием. Язык, которым мы пользуемся для описания содержания человеческого сознания, функционирует в системе связей с телесным поведением и социальными институтами. Пытаясь прилагать этот язык к существу, пребывающему вне природного мира, к существу, чья сфера деятельности – вся вселенная, мы разрушаем эту систему и больше не знаем, о чем говорим (Kenny 2006, pp. 52, 53).

Если Кенни прав, то наиболее многообещающей отправной точкой для обоснования теизма должен быть вопрос, являются ли такие термины, как «сознание», «знание», «действие» и так далее, строго физическими либо сводимыми к телесным состояниям и поведению.

Учитывая бескомпромиссность физикализма, не следует ожидать, что доводы теизма будут выслушаны благожелательно. Для некоторых натуралистов теизм и само сознание – вещи одного порядка. Алисдэр Ханни справедливо отмечает, что современные физикалисты стремятся оттеснить сознание на задний план, призна-

вая за сознанием лишь вторичный или временный статус, который следует интерпретировать в категориях, с сознанием не связанных. А на приемлемость теизма физикалисты смотрят еще более отрицательно.

> Отношение большинства физикалистов [к сознанию] подобно отношению новых владельцев дома к бывшему арендатору, который вовремя не покинул помещения. Они предпочли бы выселить его, но, поскольку это не удается, они довольствуются тем, что распоряжаются имуществом насколько это возможно, когда он занят в других частях дома. Думаю, мы можем спокойно предположить, что современный образ сознания, кое-как перебивающегося изолированной ролью монитора или грубого сенсорного датчика, совершенно не соответствует фактам (Hannay 1987, p. 397).

Насколько тверды мы должны быть в уверенности, что сознание и другие состояния психики фактически являются вещами маргинальными или во всех отношениях физическими и идентичными телесной «системе связей»? В дальнейших рассуждениях я выдвигаю следующий тезис: как только мы признаем, что некоторые объяснения, связанные с сознательной, целенаправленной деятельностью, следует рассматривать как приемлемые концепции жизни человека (и, возможно, других животных), мы сможем осознать, что к теистическому апеллированию к сознанию и идее целенаправленного сотворения самой вселенной также необходимо относиться столь же серьезно.

Рассмотрим для начала проект оттеснения сознания на задний план. Проблематичность рассмотрения сознания как вторичного по отношению к наблюдаемым телесным процессам засвидетельствована деятельностью Дэниела Деннета. Деннет получил известность, стараясь заменить то, что может быть названо первенством сознания, терминами, касающимися уверенности. Философия нового времени началась с Декартова тезиса о несомненности самосознания. Одной из ранних попыток Деннета преодолеть картезианство стало выдвижение так называемой «гетерофеноменологии», метода, который не полностью с самого начала отвергал бы интроспекцию, однако рассматривал бы свидетельства людей относительно состояний их сознания как данные, требующие дополнительной научной проверки, без которой к ним нельзя относиться серьезно. С годами Деннет стал все более враждебно относиться к тем, кто приписывает сознательному опыту статус неустранимости, первичности. Недавно, полемизируя с оппонентом, Деннет заявил, что Дэвиду Чалмерсу нужно «независимое обоснование для того, чтобы усмотреть решительный шаг, а именно, добавление слова "опыт" к массе, электрическому заряду и пространству-времени» (Dennett 2000, p. 35). Чалмерс ответил: «Деннет призывает меня привести "независимые" данные (очевидно, имея в виду поведенческие или функциональные данные) для "постулирования" опыта. Но это значит не понять сути вопроса: сознательный опыт не "постулируется" для объяснения других явлений; скорее, это явление, которое требует объяснения само по себе...» (Chalmers 2000, p. 385)

Я думаю, что ответ Чалмерса абсолютно убедителен. Не может быть никакого «усмотрения» или наблюдения тех или иных данных, относящихся к поведению или функциям, и никаких теорий о массе, электричестве и пространстве-времени, если нет осознаваемого знания. Сознание предшествует науке и философии, и является их предпосылкой. Чтобы заострить внимание на первенстве сознания, обратим внимание на попытку Дрю Макдермотта защитить Деннета и опровергнуть Чалмерса. Макдермотт предлагает такую аналогию, по его мнению, иллюстрирующую несостоятельность доводов Чалмерса и правоту Деннета: «Предположим, сумасшедший утверждает, что он Иисус Христос. Мы объясняем, почему химические

вещества клеток его мозга заставляют его думать именно так. Но это его не убеждает. "Тот факт, что я Иисус, – вот моя отправная точка, грубый экспланандум; объяснить, почему я так думаю, мало". Единственное, что отличает его от нас, – то, что он не может перестать верить в то, что он Иисус, поскольку он болен, тогда как мы не можем перестать верить в феноменальное сознание, поскольку мы не больны» (McDermott 2001, p. 147). Разумеется, эта аналогия не по существу, поскольку в ней не учтена в высшей степени особенная, по сути своей основополагающая природа сознания и опыта. Без сознания мы не могли бы даже думать, что кто-то здоров или болен, безотносительно к Иисусу. Признание реальности осознаваемого знания – это не просто убежденность, граничащая с упрямством; реальность сознания, судя по всему, является предварительным условием всякого вопрошания. (Кстати, характерно, что, защищая Деннета, Макдермотт подразумевает, что мы не больны, поскольку верим в феноменальное сознание).

Когда существование сознания допускается как не менее несомненное, а быть может, даже более несомненное, чем «масса, электрический заряд и пространство-время» Деннета, то становится трудно понять, как сознание может оказаться тем же самым, что деятельность мозга или другие телесные состояния и поведение. Следующее замечание Майкла Локвуда говорит о многом:

> Позвольте начать с четкого изложения своей позиции. Я считаю себя материалистом, в том смысле, что рассматриваю сознание как вид мозговой деятельности. При этом, однако, мне представляется очевидным, что никакое описание соответствующего вида мозговой деятельности, выраженное в терминах современной физики, физиологии либо в категориях функциональных или вычислительных ролей, не может даже дать приблизительного представления о том, что составляет особенность сознании. Недостатки всех известных ныне программ, сводящих сознание к мозговой деятельности, видны невооруженным глазом, и я не могу поверить, что найдется человек, имеющий философское образование, который, беспристрастно рассмотрев эти программы, станет относиться к какой-либо из них даже с малейшей долей серьезности, – ну разве только вследствие глубокой убежденности в том, что современная физика, в сущности, дает точное описание реальности и, соответственно, *нечто* подобное тому, что предлагают редукционисты, *должно* быть правильным. В этом смысле само существование сознания, мне кажется, постоянно свидетельствует об объяснительной ограниченности современной физики (Lockwood 2003, p. 447).

Есть сильный, надежный аргумент против отождествления сознания и мозговой деятельности, аргумент, который в наши дни весьма популярен; он высвечивает ограниченность физикалистской трактовки сознания. Философы, представляющие достаточно большое разнообразие позиций, утверждают, что мы можем исчерпывающе проследить физиологию, анатомию, общее внешнее поведение и речевую деятельность человека, но при этом не знать, сознателен ли человек (защита этого аргумента и ответ на возражения даны в работах Taliaferro 1994, 2002; Swinburne 1997; Goetz & Taliaferro 2008; Moreland 2008).

Думаю, рано говорить о консенсусе в философии сознания, но в философском сообществе вызревает твердое убеждение, что «решение» проблемы сознания может потребовать революции в нашем способе восприятия как сознания, так и физического мира. Томас Нагель ставит этот вопрос следующим образом:

> Я считаю, что объяснительный разрыв [связи между сознанием и физическими процессами] в его теперешней форме преодолеть нельзя, что до тех пор, пока мы работаем с теперешними нашими ментальными и физическими понятиями, мы не смо-

> жем обнаружить никакой с очевидностью необходимой связи между физически описываемыми мозговыми процессами и чувственным опытом – связи того же логического типа, с каким мы знакомы по объяснению других естественных процессов путем разложения их на физико-химические составные части. У нас есть достаточные основания полагать, что ментальное супервентно по отношению к физическому, т. е. что нет ментальных различий без соответствующих физических различий. Но чистая, никак не объясненная супервентность – это не решение, а знак того, что мы не знаем чего-то фундаментального. Мы не можем рассматривать чистую супервентность как окончательный результат, потому что это значило бы признать, что физическое вызывает ментальное, но не получить ответа на вопрос, *как* оно это делает. Но *должно* быть какое-то «как», и наша задача – понять его. Очевидная систематическая связь, остающаяся для нас непостижимой, требует теории (Nagel 1998, сс. 344–345).

Убежденность Нагеля в том, что мы так или иначе преодолеем разрыв и поймем, как сознание может оказаться мозговой деятельностью, не внушает энтузиазма: «И все-таки, – пишет Нагель, – я не считаю неразумным надеяться, что когда-нибудь, когда мы все уже умрем, люди смогут наблюдать деятельность мозга и говорить с истинным пониманием: "Вот как снаружи выглядит ощущение вкуса шоколада"» (Nagel 1998, p. 338).

Трудность в объяснении упрямой реальности сознания и явная контингентность связи между сознанием и физическими процессами должны предостеречь тех, кто отвергает теизм, будучи уверен в какой-нибудь форме физикализма.

## *Ответ на Аргумент I*

Позднее я отвечу более подробно на довод Рандла о том, что теизм противоречив, но в ответе на первый аргумент я буду предполагать (предварительно), что сознание действительно существует и что существуют проблемы с объяснением, по-видимому, контингентного отношения между сознанием, с одной стороны, и физическими состояниями и процессами, с другой стороны. Судя по всему, мы можем воспринимать одно без другого и в настоящее время у нас нет объяснительной схемы, с помощью которой мы могли бы показать, что это вещи тождественные (см. Taliaferro 1994, 1997, 2002). Этим я не хочу сказать, что верна некая форма дуализма. Однако я утверждаю, что правота физикализма не доказана и что неправильно с самого начала голословно заявлять о бесперспективности нефизических объяснений. Исходя из этого, рассмотрим Аргумент I. Если мы не можем исключить, что сознание у людей – нечто нефизическое, то как мы можем обоснованно исключить, что может быть нефизический теистический способ сознания (некий Бог, который знает, действует и так далее)? Если возможно, что есть нефизический, способный выступать в роли причины и целесообразно действующий субъект, как это понимает теизм, то разве логически нет места теистическому вселенскому вопросу, который стремятся исключить Филлипс и Кай Нильсен?

Кроме того, основополагающий теистический вселенский вопрос формулируется не совсем так, как полагают Филлипс и Нильсен. В стандартных формах космологического аргумента теисты задаются вопросом о том, почему контингентный космос существует, вместо того, чтобы не существовать. Это не все равно, что вопрошать, почему *все* существует, допуская, что Бог (в соответствии с гипотезой) есть субстанциональная реальность или субъект, о котором говорилось бы (если Бог существует) как об одной из существующих «вещей». Так что вопрос космо-

логического аргумента (рассматриваемый в Главе 3) касается вселенной и ее происхождения и дальнейшего существования, а не вселенной вместе с Богом. Возражение Нильсена теизму также, судя по всему, имеет вес, только если под словом «вселенная» мы подразумеваем «все». Если, напротив, «вселенная» означает контингентный космос, который наблюдаем, то представляется совершенно разумным задаться вопросом, почему она существует и есть ли у нее поддерживающая, необходимо существующая, сознательная, нефизическая, целесообразно действующая причина. Последняя должна была бы пребывать «вне вселенной», поскольку такое существо не было бы тождественно контингентной вселенной. Стоит также отметить, что некоторые натуралисты склонны постулировать абстрактные объекты (пропозиции, свойства, множества), существующие с необходимостью и таким образом пребывающие «вне контингентной вселенной».

Опять-таки, обратимся к утверждению Нильсена о том, что слова «Бог существует» сродни фразе «промедление пьет меланхолию». Если мы не будем милосердно толковать последнюю как высказывание поэтическое, означающее, скажем, что склонность откладывать дела «на потом» порождает меланхолию (что, похоже, порой проявляется в моей жизни), то нужно будет признать, что последнее высказывание решительно отличается от первого. Пьют люди и животные, но не тенденции или состояния духа. По-моему, вторая фраза бессмысленна, а первая выражает пропозицию, которая, возможно, истинна и потому должна вызвать у нас интерес к той истине, которую выражает. Если у нас есть некоторое основание полагать, что человеческое сознание может не быть физическим и это делает возможным вопрос о том, может ли существовать нефизический божественный действующий субъект, то постановка вопроса о (человеческих или божественных) причинах событий в высшей степени важна. Тот, кто строго придерживается бихевиористских взглядов, отрицая возможность каких бы то ни было ментальных событий, может побудить нас отказаться от всяких поисков ментальной причины написания мною этого предложения. Но если мы откажемся от строгого бихевиоризма, то больше не будем так связаны в поисках причин (ниже в этой главе мы подробно рассмотрим рассуждения Филлипса о науке и «мироустройстве»).

## *Ответ на Аргумент II*

Прежде всего отмечу, что во многих из аргументов в естественном богословии теизм не рассматривается как научная гипотеза. Докинз, похоже, полагает, что если Бог существует, то существование Бога должно очевидным образом проявляться в гравитации, электромагнетизме, ядерных силах, скоплениях материи, скалах, астероидах и черных дырах. Но хотя теизм может служить (справедливо, я думаю) обоснованным объяснением некоторых событий во вселенной (я подписываюсь под теистическим аргументом от религиозного опыта), главное обоснование большей части теистического естественного богословия состоит в самом существовании и долговечности нашей контингентной вселенной как целого. Те из нас, кто принимает ту или иную версию космологического аргумента, считают, что для того чтобы исчерпывающе объяснить существование и долговечность этой вселенной, нужно обращаться к идее намеренной деятельности благого существа, существующего с необходимостью (см. Главу 10). Вопреки Докинзу и другим, теизм правильнее было бы рассматривать как философское объяснение *вселенной*, а не как научное описание событий *во вселенной*.

А теперь обратимся к аргументу Нарвесона. Нарвесон хочет получить научные детали *относительно того,* как осуществляется божественное действие. Он сравнивает работающие объяснения (вода кипит, потому что движутся молекулы) с объяснениями не работающими (Бог сказал «Да будет свет», и стал свет). Но рассмотрим пример с деятельностью человека: вы зажигаете свечу, чтобы увидеть вашего любимого человека. Большинство из нас полагают, что подобные действия прекрасно играют роль объяснений. Такое намеренное действие можно было бы разложить на целый ряд составляющих, провести различия между основными и неосновными действиями и дополнить описание рассказом о физиологических процессах – о работе мышц, мозга и так далее; но большинство из нас признает, что намерение увидеть любимого человека является частью объяснения (Searle 1983, 1992, 1997, 2004). По-моему, если намерения на самом деле могут объяснять действия, то в некотором смысле они не сводимы к детальным физиологическим объяснениям. Фраза «Я желаю видеть любимую», возможно, требует обоснования в терминах других интенций, таких как «я люблю смотреть на ее волосы, отливающие золотом», но я полагаю, что если действие на самом деле служит причиной, то в некотором смысле оно служит основной причиной, то есть не может быть в полной мере объяснено в других терминах (Danto 1965; Swinburne 1997). Если бы всякое объяснение в терминах намерений принималось только при условии, что оно имеет дальнейшее объяснение в терминах намерений (я намеревался включить свет (А), потому что намеревался совершить действие Б, и я намеревался совершить Б, чтобы совершить В, и так до бесконечности), то я никогда бы не был в состоянии совершить первое намеренное действие. Ниже в ответ на работу Рандла я дам положительное описание действия, но сейчас хотел бы привести еще один довод в противовес Нарвесону: в самих физических науках основные объяснения не есть нечто чужеродное. В современной физике элементарных частиц постулируются объекты без массы с элементарными зарядами или спинами, которые, как предполагают, служат базовым основанием для объяснения более сложных событий. Постулирование основополагающей силы, земной или божественной, само по себе не является бессодержательным в объяснительном смысле. В этом отношении процитированные выше рассуждения Филлипса о науке выглядят забавно. В науках мы вполне можем утверждать в связи с любым объяснением, что относительно такового можно задавать дальнейшие вопросы, но это не одно и то же, что утверждать, будто наука не постулирует или не может постулировать основополагающие силы и описания, которые сами не объясняются силами или научными описаниями более высокого порядка. Если науки могут допускать, что субатомные частицы обладают основополагающими силами, то почему мы можем исключать то, что интенциональные действующие субъекты обладают основополагающими силами (заявление Филлипса о том, что науку якобы «не занимается "строением мира"», также, выглядит забавным. Атомная теория материи представляется невразумительной, если ее не интерпретируют как дающую описание и объяснение строения мира).

Если Нарвесон неудачно аргументирует против теизма, то непонятно, как *априорное* неприятие теизма Баггером может сулить нечто лучшее. Это тем более справедливо, поскольку та разновидность натурализма, приверженцем которой является Баггер, судя по всему, не связана со строгим натурализмом либо той или иной формой редукционистского физикализма. В натурализме Баггера может найтись место чуть ли не всему, но только не теизму.

> Хотя здесь и в заключительной главе несколько раз упоминается о законах природы и о естественных науках, что может привести к ошибочным заключениям, я все же, используя слова «природа» и «естественный», не имею в виду (1) никакой поддержки физикалистской онтологии, (2) никакого предпочтения особым методам, терминам, постулатам или заключениям, характерным для естествознания, (3) никаких утверждений о сводимости ментального к физическому, (4) никакой позиции в отношении онтологического статуса логики или математики и (5) никакого отрицания возможности нравственного познания. Убеждения, ценности и логические истины, например, считаются естественными и наивными объяснениями, – следовательно, являются естественными объяснениями. Понятие естественного, в том смысле, в котором им пользуюсь я, фактически лишено иного содержания, кроме как в соотнесении со сверхъестественным, понимаемым здесь как трансцендентный порядок реальности (и причинности), отличный от мирского порядка, который обычно предполагается естествоиспытателями, а также всеми нами в наших повседневных делах (Bagger 1999, p. 15).

Представьте себе, однако, что физикалистская онтология оказывается ущербной и (как было сказано выше) что мы должны быть готовы допустить возможность существования нефизических состояний, процессов и тому подобного. Представьте себе, что ментальное не поддается сведению к физическому, что мы не отдаем первенства естественным наукам и что, далее, мы допускаем объяснения в терминах намерений и целей. Баггер, похоже, все это допускает; но если мы относимся серьезно к такой более широкому видению, то неясно, как можно (в принципе) быть уверенным, что теистические объяснения недопустимы.

## *Ответ на Аргумент III*

Для начала рассмотрим пренебрежительное замечание Юма об использовании человека как образца для представления о Боге[1]. То, как Юм принижает сознание, любопытно, поскольку он сам при этом прибегает к узкому антропоморфизму. К чему полагать, что если бы мысль была ключом к некой вселенской метафизике, такой как теизм, то мысль или божественное намерение были бы чем-то «незначительным»? Юм не говорит, что мысль должна быть чем-то незначительным, но в тексте подразумевается, что именно незначительность мысли (в человеческой жизни) должна разубедить нас в том, будто ее следует считать ключом к обретению всестороннего представления о природе. Мысль (человеческая или божественная) не была бы малой в физическом измерении, потому что нефизическая и божественная мысль (если классический теизм верен) не была бы ни «слабой», ни «ограниченной». Вселенские теистические объяснения апеллировали бы к безграничному знанию и беспредельному могуществу Бога. Может быть, при построении теистической метафизики мы применяем понятия намерения и сознания, которые используются при описании нашей контингентной и ограниченной жизни, но в теизме понятия намерения и сознания понимаются в связи с неконтингентным, безграничным, могущественным, действующим согласно намерениям и сознающим Творцом. Многие натуралисты, как мы видели, вос-

---

[1] Строго говоря, процитированный выше отрывок Юма из его «Диалогов о естественной религии» представляет собой утверждение одного из действующих лиц, а не непосредственное утверждение самого Юма. Учитывая это, я, вслед за большинством философов, считаю это действующее лицо, Филона, выразителем позиции Юма.

принимают это как необоснованную проекцию, но будь это чистая проекция или открытие, теистическая метафизика должна рассматриваться как широчайшая и мощная концепция самого существования и сохранения природы в треминах намерений.

Я полагаю, что основная мысль, которая в отрывке из работы Юма выражена не вполне ясно, заключается в том, каким образом должны быть противопоставлены соответствующие всеохватывающие концепции вселенной. В самом широком плане описания и объяснения теизм и натурализм представляют собой две наиболее многообещающих концепции вселенной. Одна из них зиждется на объяснениях, связанных с намерениями и целями и имеющих обоснование во всевышнем субъекте, тогда как другая объясняет появление цели и действия (если о таковых вообще можно говорить) в терминах причинного воздействия нецеленаправленных, несознательных сил. Если одна из точек отсчета для телеологических объяснений, связанных с сознанием, – человеческая жизнь, а одна из точек отсчета для натуралистических концепций – кипение воды (воспользуемся примером Нарвесона), то теистическое описание вселенной не в большей мере заслуживает отвержения. (Об этом более подробно будет говориться ниже в данной главе, в разделе, озаглавленном «Нетеистическое естественное богословие»).

А теперь рассмотрим доводы Рандла против теистического естественного богословия. Высказанная Рандлом критика к идеи божественной деятельности связана с его критикой идеи человеческой деятельности. Он не только считает непонятной мысль о том, что намерения Бога могут причинно обусловливать появление и дальнейшее существование света, но и сомневается в том, что человеческие намерения играют роль причин в человеческом действии. Я подозреваю, что, двигаясь в этом направлении, Рандл приходит к своеобразному «дуализму», в котором та очевидная роль, которую играют наши эмоции и намерения, *отсечена* от причинно-следственных отношений в мире. Из-за важности предлагаемой Рандлом некаузальной концепции человеческой деятельности и из-за того, что эта концепция существенным образом связана с нападками на теизм, я приведу пространную выдержку из работы Рандла.

> Предположим, вы радуетесь тому, что выиграли партию в бридж, или огорчены тем, что проиграли. Конечно, речь идет не о грубо-фактических отношениях, здесь наличествуют концептуальные связи: реакции *обретают смысл* в свете того, что вызвало их. Это действительно так, но имеют ли здесь место причинно-следственные отношения? Откуда вы знаете, что именно ваш проигрыш в бридже огорчил вас? Могут быть родственные огорчению чувства, об источнике которых вы можете только догадываться, но нет никаких оснований гадать о том, что расстроило вас, так что вы могли бы сказать: я думаю, что огорчился потому, что я проиграл в бридж, но, может быть, я просто нахожусь под впечатлением того, что не выиграл в лотерею. Неуместность простой догадки состоит не в том, что мы способны с абсолютной точностью указать причину в этой связи, а в том, что самые понятия причины и следствия, как их понимают в естественных науках, здесь неуместны.
>
> Рассмотрим эту ситуацию в терминах оснований для действия. Вы говорите, что открываете дверь, чтобы выпустить кошку. Если это объяснение вы даете со всей искренностью и с пониманием употребляемых слов, то указанное вами основание действительно является основанием вашего действия. Быть основанием вашего действия просто означает быть честно признанным в качестве такового, без допущения каких-либо альтернатив. Но не так обстоит дело с причинными пропозициями, где честные, но ни на чем не основанные утверждения не решают, что было причиной

чего, и где всегда в принципе возможно, что приписывание чему-то роли причины будет опровергнуто в ходе дальнейшего исследования. Сказать, например: «я думаю, что открываю дверь, чтобы выпустить кошку», означало бы перенести то, что обычно должно быть основанием действия, в совершенно иную сферу. Это означало бы рассматривать чье-то признание как предмет его собственных догадок, словно действие было непроизвольным, как в утверждении «я думаю, что чихаю из-за пыли». Такой подход уместен, когда речь идет о гипотезе по поводу причины, но это искажение нашего понятия основания для действия. Дело не в том, что причинные отношения, в конечном итоге, являются разновидностью логических отношений, а в том, что здесь нас интересуют основания действия, а не его причины (Rundle 2004, pp. 48–49).

Правдоподобна ли концепция Рандла?

Я так не думаю, и я полагаю, что, занимая такую позицию, он, как минимум, берет на себя огромное бремя доказательства. Прежде всего рассмотрим вновь приводимые Рандлом примеры. Конечно, вся идея, что вы огорчены из-за проигрыша партии в бридж, состоит в том, что осознание проигрыша и желание выиграть (наряду с другими факторами) вызывают (причинно обусловливают) ваше чувство огорчения. Рандл приводит в качестве альтернативы несерьезный пример (а именно, проигрыш в лотерее), чтобы заставить нас думать, будто здесь нет никакой причинной связи, но если воспользоваться примером, более близким к реальности (например, возможно, подлинная причина огорчения состоит в том, что вы можете потерять друга), то этот пример сопротивляется предлагаемому Рандлом некаузальному анализу. Разумеется, вы можете вполне обоснованно полагать, что ваше огорчение проистекает из мыслей о сложностях в отношениях с другом, и не путать это с огорчением по поводу того, что лотерейный билет не принес вам трехсот пятидесяти миллионов долларов (при вероятности выигрыша один к триллиону). Подумайте также о его примере с кошкой. Правдоподобные случаи можно легко описать даже тогда, когда мотивы действий человека неясны, и это отсутствие ясности связано с нашим незнанием того, что было основной, продуманной причиной нашего действия. Была ли дверь открыта для того, чтобы выпустить кошку, или для того, чтобы впустить посетителя, или для того, чтобы проветрить комнату, или для того, чтобы закончить собеседование при приеме на работу? Данная Рандлом некаузальная трактовка продуманного, мотивированного действия, что самое поразительное, ведет к какому-то неприемлемому дуализму, в котором человеческое действие отсекается от естественного мира. По крайней мере, с точки зрения здравого смысла или в дофилософском плане личность является причинно обусловливающим действующим субъектом, производящим изменения на разумных основаниях. Я с пониманием отношусь к тезису о том, что человеческая деятельность охватывает собой нечто большее, нежели «понятия причины и следствия, как их понимают в естественных науках», если под предметом последних Рандл подразумевает неинтенциональные, ментальные процессы. Но если в предмет «естественных наук» вы включаете, к примеру, желание действующего субъекта, чтобы был свет (и другие значимые желания и намерения), то понять, почему эти ментальные процессы не должны играть роль причин, становится сложнее.

Если данная Рандлом некаузальная трактовка человеческой деятельности оказывается несостоятельной, это не означает, что оказываются несостоятельными его доводы против божественной деятельности. Но если вдуматься в некоторые другие примеры, приводимые Рандлом, то все его доводы против теизма окажутся сомнительными. Вот, например, какие аргументы он приводит в опро-

вержение идеи божественной деятельности. Он допускает что *некоторый* интенциональный контроль над удаленными объектами может быть вообразимым или постижимым, но теизм тем не менее сталкивается с «неразрешимой трудностью»: определением масштабов и степени точности божественного причинного воздействия. Рандл выдвигает возражение против тезиса о том, что моделью рассуждений о божественной деятельности мог бы послужить психокинез.

> Те, кто верит в реальность психокинеза, считают, что те или иные изменения в мире можно произвести просто актом воли – мы можем отметить, что в таком случае произвольное действие, как его понимал Локк, равнозначно психокинезу, направленному на члены собственного тела. Не будет абсурдом полагать, что озвученное человеком приказание могло бы оказывать влияние на предметы окружающей его действительности и даже что, когда мы приказываем себе, наши слова, подобным образом, могли бы влечь за собой нечто во внешнем мире. Нервная деятельность, сопряженная с таким актом, возможно, использовала бы большие силы, влияющие на вещи, внешние по отношению к нашему мозгу. Произносится ли приказание вслух или про себя, – сложно объяснить специфичность оказываемого действия. Если солдат получает приказ «Смирно!» или «Вольно!», то его понимание смысла этих слов ставит его в положение, в котором он в состоянии исполнить их. Даже тогда, когда слова произносятся «про себя», мы можем вообразить, что сигнал некоторого рода достигает неодушевленного предмета, однако остается, судя по всему, непреодолимая трудность, связанная с упомянутым предметом: ему ведь не свойственно разумение, благодаря которому он, при соответствующем приказании, сместился бы влево или начал бы вертеться. Психокинез не является перспективной моделью для понимания того, как Бог воздействует на бессознательную вселенную или выполняет предполагаемую роль законодателя (Rundle 2004, p. 157).

Здесь есть о чем задуматься. Процитированный отрывок предполагает, что теистические концепции творческой силы Бога основываются на том, что творение понимает божественные повеления, а затем повинуется им. Ясно, что это не буквальная трактовка идеи божественной деятельности, хотя, быть может, замечание Рандла имеет отношение к рассуждениям о божественном откровении, когда не понятно, чего хочет Бог (или проявляет ли он свою волю вообще). Оставляя в стороне вышесказанное, спросим себя: если Рандл допускает, что действующий субъект может оказывать причинное влияние на удаленные объекты (Рандл говорит о «сигнале некоторого рода»), то почему было бы нелогично вообразить, что такое причинное воздействие непреодолимо (безусловно, если Бог хочет, чтобы был свет, то становится свет) и ни с чем не сравнимо по специфичности? Почему нужно полагать, что Бог в состоянии лишь привести в движение элементарные частицы, но не способен точно указать, в каком направлении – вправо или влево (относительно той или иной точки отсчета) ?

Рассмотрим теперь тезис Рандла о том, что нефизический субъект действия не может слышать молитв и т. д. Рандлов подход напоминает тактику Витгенштейна (которой также пользовались Дж. Л. Остин и Г. Райл) – заявлять о непонимании позиции оппонента; Рандл утверждает, что «не имеет понятия» о теистических тезисах. «У меня не укладывается в голове представление о том, что субъект может делать нечто, если это осуществление действия не протекает в определенный момент времени...» (Rundle 2004, p. 77) Можно вполне согласиться с тем, что он, Рандл, действительно не понимает метафизических тезисов, о которых пишет, и все же взять под сомнение утверждение Рандла о том,

что и другие также их не понимают. Разумеется, спорным представляется тезис (надо полагать, взятый у Витгенштейна), согласно которому если мы говорим, что Бог видит, то необходимо (с точки зрения грамматики) признать, что у Бога есть (в буквальном смысле) глаза. Не могу не спросить: с точки зрения чьей грамматики? Ансельм Кентерберийский и Ральф Кедворт (мыслители, жившие в разные эпохи и в целом не похожие друг на друга) утверждали, что Бог, познавая мир и все, что в нем, не нуждается в органах чувств. Возможно, они ошибались, однако сложно предположить, что ошибка их относится только к латинской или английской грамматике. Это тем более справедливо, если принять точку зрения Рандла на значение, согласно которой мы устанавливаем значение слова «Бог» и, предположительно, слов «видеть» и «глаза». Рандл пишет: «Как и в случае с любым другим словом, значение слова "Бог" – значение, которое сообщено ему нашим словоупотреблением, поэтому то, что в отношении Бога истинно с необходимостью – то есть в силу требуемого для применимости этого термина – в принципе нам известно» (Rundle 2004, p. 101). Но разве в семнадцатом веке Кедворт в своем сочинении «Истинная разумная система вселенной» не оперировал непротиворечиво терминами «Бог», «видение» и «глаза», когда утверждал, что Бог видит и знает, не нуждаясь в органах зрения? Может быть, данный тезис представляется сомнительным в свете «нашего словоупотребления» и теперь мы знаем, что не может быть нефизического познающего субъекта. Но какое научное описание (или концептуальное исследование) наших глаз, мозга и так далее дало нам основание полагать, что иная форма деятельности и знания метафизически невозможна? (Было бы сложно привести доводы в пользу того, что Кедворт неверно употреблял слово «теизм», поскольку, судя по всему, именно он ввел этот термин в английский язык).

Интересно отметить, что Рандл явно отвергает идею божественной деятельности не на основании современного физикализма в какой-либо его форме. Рандл пишет:

> Представление о том, что первичный источник бытия и становления следует искать в чисто мыслительном и нефизическом, не согласуется с концепцией сознания, поддерживаемой большинством современных философов. Принято считать, что ментальные состояния следует характеризовать в терминах их роли причин, но поскольку такие состояния считаются состояниями мозга, зависимость от физического не становится меньшей. Я обращаюсь не к этой позиции. Вне всякого сомнения, правда то, что мы не могли бы верить, желать и иметь в виду без мозга, но любая попытка истолковать верования и все остальное как состояния этого органа влечет за собой серьезное несоответствие между психологическими понятиями и физической действительностью. Верования могут быть упрямыми, непоколебимыми, иррациональными или безосновательными, но в голове человека нет ничего, что соответствовало бы таким характеристикам (Rundle 2004, pp. 76–77).

Но, принимая во внимание сомнения Рандла (полагаю, тут он прав) в тождестве ментальных состояний, с одной стороны, и состояний мозга, с другой, почему мы должны считать, что не может быть нефизических деятельности и познания? Все, что теисту нужно здесь, – всего лишь логическая стройность дуализма, а не его правдоподобие. И многие материалисты в философии сознания как минимум допускают, что дуализм – система понятная, хотя и ошибочная (Питер ван Инваген, Линн Бейкер).

## *Ответ на Аргумент IV*

В ответ на аргумент от единственности приводится довод, что современная астрофизика и космология не могли бы развиваться, если бы мы приняли Юмово возражение всерьез. Космологию Большого взрыва, судя по всему, не пугает то обстоятельство, что наша вселенная – единственная, которую мы воспринимаем; более того, похоже, мало кто беспокоится о научном использовании аналогий или об обращении к подобию, когда говорится о космосе как едином целом. Ричард Суинберн опровергает возражение, связанное с идеей единственности, так:

> Время от времени различные авторы говорят нам, что мы не можем прийти ни к какому заключению относительно происхождения или развития вселенной, поскольку она (логически или просто фактически) представляет собой уникальный, единственный в своем роде объект, но в разумном исследовании можно придти к заключению только относительно объектов, которые принадлежат к родам вещей, например, можно прийти к заключению о том, что произойдет с этим куском железа, поскольку есть другие куски железа, поведение которых может быть изучено. Это возражение, разумеется, влечет за собой неожиданное и для большинства из этих авторов неприятное следствие: физическая космология не может прийти к обоснованным заключениям относительно таких вопросов, как масштабы, возраст, скорость расширения и плотность вселенной как единого целого (поскольку это уникальный объект); а кроме того, физическая антропология не может прийти к заключениям относительно происхождения и развития человечества (потому что, насколько мы знаем, оно единственное в своем роде). Неправдоподобие этих следствий порождает у нас сомнения в обоснованности изначального возражения, которое в самом деле совершенно вводит в заблуждение (Swinburne 2004, p. 134).

Я предполагаю, что наиболее перспективный подход к сопоставлению концепций вселенной заключается в обращении к таким общим критериям, как количество объясняемых фактов, простота, совместимость с научными данными, совместимость с данными других областей исследования, включая этику или теорию ценностей, философию сознания и так далее. Здесь может оказаться полезной аналогия с ментальной жизни животных.

По убеждению многих философов, разумно полагать, что некоторые животные, кроме человека, также являются сознательными субъектами действия, и все же является общим местом, что никто из нас не подтвердит и не может подтвердить существование у них сознания на основании наблюдений за их анатомией и поведением. Никакое описание мозга животных, их физиологии, поведения и речевой деятельности (или сигналов) не принимается как решающее доказательство. Несмотря на поразительное сходство органических причин наших страданий и на глубокие аналогии в нашем поведении, когда мы страдаем, остается возможность быть скептиками, как Боб Бермонд, который утверждает, что у животных эмоции и поведение не сопровождается осознаваемыми чувствами (см. Bermond 1997). По словам Бермонда, у людей осознаваемые чувства коррелируют с определенными состояниями мозга (полностью сформированной префронтальной корой и правой новой корой головного мозга), которых нет у других животных. Учитывая эти недостающие корреляции и возможность отсутствия сознания у животных, мы не должны постулировать, что животные обладают сознанием. По-моему, это – обоснованная с разумной точки зрения позиция, но, учитывая такие глубокие аналогии между анатомией и поведением человека и животных, разумнее полагать, что

то, что представляется симптомами осознаваемых страданий у человекообразных обезьян, дельфинов и многих других видов животных, является следствием действительных страданий. Бермонд, со своей стороны, не приводит положительных оснований считать, что осознаваемые чувства имеют место тогда – и только тогда, – когда развились определенные отделы мозга. При отсутствии подтверждений столь громкому утверждению я полагаю разумным признать, что какое-то сознание у животных есть (Rollin 1990). Чтобы разрешить этот спор (если его вообще можно разрешить), нужно написать столь же длинную книгу, как эта. Вместо того, чтобы обосновывать мою позицию, я ограничусь следующим: дискуссия о сознании у животных может и должна продолжаться, даже если Юмово возражение относительно единственности подрывает основание этой дискуссии. Мы еще не достигли того уровня *осведомленности*, который позволил бы нам сопоставлять между собой животных и утверждать, что одни из них обладают сознанием, а другие нет. Бермонд не находит столь неопровержимых доказательств наличия сознания у животных, чтобы начать такое компаративное исследование. Но это не должно быть концом дискуссии. Какая трактовка обладает наибольшей объяснительной силой, точнее соответствует нашим независимым знаниям об эволюционной истории и так далее? Подобный вопрос о границах объяснения и объяснительной силе концепций отвечает характеру спора между теизмом и натурализмом.

## *Ответ на Аргумент V*

Рассмотрим три следующих тезиса в ответ на возражение Канта теистическому естественному богословию.

Во-первых, то, что Кант считает слишком скромным результатом естественного богословия, было бы недопустимым для многих натуралистов. Представьте такую картину: современные натуралисты, такие как Нарвесон, Баггер или Рандл, убеждаются в том, что философские аргументы приводят нас к «доказательству существования зодчего мира». Это не соответствовало бы их главным тезисам об объяснительной гегемонии натурализма.

Во-вторых, стоит отметить, что естественное богословие – это одна из областей знаний, в которых дается оценка обоснованности религиозных убеждений. Есть такие современные трактовки религиозных убеждений, которые не требуют естественного богословия для обоснования религиозных убеждений (Plantinga 2000). Пожалуй, некоторые религиозные люди не стали бы интересоваться естественным богословием, если оно может не полностью соответствовать какой-то религиозной традиции, но это скорее вопрос апологетики, а не философии. Я считаю, что, развивая любое философское учение о Боге, философы всех направлений должны развивать естественное богословие и следовать соответствующим аргументам, куда бы они ни вели. Более общие концепции оправданности и ценностей могли бы в дальнейшем оказаться полезными в рассуждениях о том, достаточно ли естественного богословия для определения убеждений человека относительно религиозных предметов.

В-третьих, хотя я начал эту главу с разграничения между естественным и богооткровенным богословием, это разграничение теперь не такое резкое. Хотя философский проект, базирующийся на авторитете Библии или Корана все равно не считался бы естественным богословием, философские аргументы на тему доказательной силы религиозного опыта в настоящее время рассматриваются в контексте есте-

ственного богословия. Это дает возможность теистам и натуралистам пользоваться более широким материалом в обосновании тезисов, которые могут или, наоборот, не могут соотноситься с религиозным понятием божественного (Wainwright 1981; Davis 1989; Alston 1991; Yandell 1993; Gellman 1997, 2001). Настоящее исследование о религиозном опыте не вторгается в сферу богооткровенного богословия, так же как тексты писания не трактуются как посылки исследования.

## Нетеистическое естественное богословие

Я завершу эту главу разделом о достоинствах исследовательской деятельности, поскольку надеюсь убедить читателей в том, что, по моему мнению, является золотым правилом в философии религии. Но прежде чем говорить о роли смирения в философском исследовании, важно отметить, что исторически философские изыскания на тему божественного без обращения к авторитетному писанию включали в себя нетеистические концепции божественной действительности. Я уже упоминал о Спинозе, который разрабатывал монистическую точку зрения на Бога (или, как говорил он сам, на Бога либо природу), согласно которой Бог не является субъектом, действующим намеренно, целенаправленно. В двадцатом и в начале двадцать первого века разрабатываются концепции божественного, использующие философию процесса, вдохновленную Алфредом Нортом Уайтхедом (1861–1947) и Чарлзом Хартсхорном (1897–2000). Философы феминистского направления разработали точки зрения на Бога, носящие явные пантеистические черты (Розмари Рютер). Полагаю, это знак того, что естественное богословие здравствует сегодня, это свидетельство растущего интереса к естественному богословию, каковы бы ни были его результаты специфически религиозного характера.

Разработка нетеистического естественного богословия – это также начало новой главы в диалоге о взаимоотношениях науки и религии. Авторы «Энциклопедии науки и религии», вышедшей в издательстве Макмиллан под редакцией Я. В.В. Ван Хайстена (J.W.V. Van Huyssteen 2003), отказываются от конфронтационной модели отношений между наукой и религией, и это свидетельство плодотворного взаимодействия теистического и нетеистического естественного богословия.

Я убежден, что по мере расширения поля исследований все больше философов сможет оценить значение *кумулятивных аргументов*, то есть сочетания независимых оснований в пользу некоторого заключения. Таким образом, пантеизм могли бы поддержать как обращение к религиозному опыту, так и принцип простоты. Ведущий специалист по философией религии Грэм Оппи недавно высказал предостережение относительно совокупных аргументов. Рассмотрим несколько сложный анализ, проведенный в замечательной книге Оппи «Рассуждая о богах» (*Arguing About Gods*):

> Если у нас есть два состоятельных аргумента, каждый из которых ведет к заключению о том, что определенный монотеистический бог существует, значит, мы можем сформулировать дизъюнктивный аргумент, который также ведет к этому заключению. В более общем случае, если у нас есть множество состоятельных аргументов, каждый из которых ведет к заключению о том, что определенный монотеистический бог существует, значит, мы можем сформулировать множественный дизъюнктивный аргумент, который также ведет к этому заключению. Однако не следует полагать, будто «совокупный» аргумент, сформулированный таким образом, непременно будет

> лучшим аргументом, чем отдельные аргументы, с которых мы начали (даже если мы вполне имеем право утверждать, что все аргументы, которыми мы оперируем, состоятельные). Ибо, с одной стороны, если все аргументы действенны, но не состоятельны, – например, потому, что имеют ложные посылки, или потому, что включают порочный круг, – значит, совокупный аргумент также будет ущербным. Но, с другой стороны, если даже один из аргументов, с которых мы начали, не является ущербным ни в каком ином отношении, значит, *он* является убедительным аргументом в пользу своего заключения, а совокупный аргумент явно хуже (так как длиннее и сложнее). Так что, как минимум, у нас есть серьезное основание сомневаться в совокупном аргументе в пользу существования или несуществования данного монотеистического бога, опирающемся на ряд (предположительно) состоятельных аргументов в пользу существования или несуществования этого бога (Oppy 2006, pp. 5, 6).

Разумеется, правильно, что если у нас просто больше аргументов в пользу одной позиции (теизма), чем в пользу другой (пантеизма), то это еще само по себе не дает преимущества. Большее число аргументов могжет вызвать большее число обоснованных возражений. Но анализ Оппи может привести нас к упущению того обстоятельства, что независимые направления рассуждений могут увеличить искреннюю убежденность в их общем заключении. Так что если религиозный опыт дает человеку некое основание быть приверженцем пантеизма и аргумент от простоты дает этому же человеку основание быть приверженцем пантеизма, то пантеизм представляется более обоснованным, чем если бы у этого человека был только один такой аргумент. И здесь дело не просто в дизъюнкции, а в том, что в данном случае один аргумент подкрепляет другой. А вот еще один пример: моральный теистический аргумент и онтологический аргумент концептуально различимы (можно принимать один, не принимая другого), но если и то и другое обладает некой доказательной силой, то доказательство заключения становится весомее, чем если бы доказательной силой обладал только один аргумент.

Рассмотрим конкретный случай, в котором пантеистический и теистический аргументы могли бы вместе образовать совокупный довод против натурализма. Не вдаваясь в подробности, отметим, что Джон Лесли выдвинул развернутый аргумент в пользу пантеизма на том основании, что вселенная наилучшим образом объяснима в терминах ценностей. Лесли принадлежит к платоновской традиции, согласно которой вселенная существует, поскольку ее существование является благом (в шестой книге «Государства» Платон утверждает, что Благо дает существование вещам). И далее Лесли приводит аргументы в пользу того, что сам мир отождествляем с «божественными мыслями-образцами» (Leslie 2007, p. 3). Представим себе, что аргумент Лесли обладает некоторым весом, но не решает дела. Представим также, что нравственный теистический аргумент обладает некоторым весом, но не решает дела. Что из этого следует? Возможно, здесь мы находимся в ситуации, когда доказательная сила аргументов в пользу теизма и пантеизма равная, но при прочих равных у нас оказывается больше оснований поставить под вопрос достаточность нерелигиозного натурализма. Нетеистический и теистический аргументы функционируют в таком случае как независимые основания для поиска ненатуралистской концепции вселенной.

Хотя мои предложения относительно философского исследования, приведенные в следующем разделе, имеют в виду, прежде всего, величайший в современном естественном богословии спор (между теизмом и натурализмом), однако в более широком плане они касаются растущего многообразия точек зрения, которые разрабатываются философами в естественном богословии сегодня.

## Достоинства и недостатки исследовательской деятельности

В недавних работах по эпистемологии религиозных верований особое внимание уделялось достоинствам исследовательской деятельности. Есть ли некое преобладающее достоинство, которое могут признать поистине достойным и теисты, и натуралисты, и которое побудит нас занять ту или иную позицию? Энтони Кенни недавно выдвинул любопытные доводы в пользу добродетели смирения, которая, по его убеждению, должна привести нас к агностицизму. Это и в самом деле позиция, которую занимает Кенни в настоящее время: он считает необоснованными как атеизм, так и теизм.

> Что до меня, то аргументы в пользу бытия Бога, представляются мне неубедительными, а исторические свидетельства, на которых зиждутся вероисповедные формулировки, ненадежными. Подходящей реакцией на ненадежность аргументов и свидетельств является не атеизм (принять который означало бы совершить, по крайней мере, столь же поспешный шаг, как и в случае с теизмом, которому он противостоит), а агностицизм, то есть признание, что мы не ведаем, есть ли Бог, который открыл себя миру (Kenny 2004, p. 109).

Далее Кенни, исходя из своего представления о смирении как добродетели, приводит следующий довод.

> Если мы рассмотрим это [спор теизма и атеизма] с точки зрения смирения, то окажется, что быть агностиком значит занимать более надежную позицию… Теист притязает на обладание неким благом, на обладание которым агностик не притязает; теист притязает на обладание знанием, агностик – только на неведение. Верующий скажет, что притязает не на знание, а только на истинную веру; но, по крайней мере, он притязает на получение некой информации, которой не владеет агностик. Можно сказать, что любое притязание на обладание дарами, которых нет у других, относится к той же категории, и все же мы признали, что такое притязание может быть высказано правдиво и без ущерба для смирения. Но в случае с такими дарами, как интеллект или физическая сила, те, кто наделен ими в меньшей мере, согласятся, что другие, более одаренные, превосходят их; в нашем же случае теист может опираться только на поддержку других теистов, а агностик ту информацию, о которой теист говорит как об истинной, вообще не считает информацией. Со времен Сократа философам было известно, что легче обосновать, притязание на незнание, чем на знание (Kenny 2004, p. 109).

Состоятелен ли этот довод? Не думаю, но благодаря ему открывается то, что, по моему убеждению, служит многообещающим направлением исследований, о котором стоит упомянуть в конце этой первой главы.

В своих рассуждениях Кенни основывается на том, что теист притязает на обладание неким благом (описываемым как дар или информация), которого нет у других, тогда как агностик на это не притязает. И все же агностики, как о том свидетельствует история, притязают на обладание благом, которого нет у теистов и атеистов, – благом интеллектуальной честности. Если хотите, они притязают на обладание той информацией, в обладании которой мы должны отказать и теизму, и атеизму. И если бы довод Кенни был состоятелен, он явно признал бы, что агностики обладают благом, которого нет ни у теистов, ни у атеистов, а именно – смирением. Тезис о том, что теистов поддерживают только сами теисты, также

проблематичен. Прежде всего, не только возможно, но и является общим местом, что атеисты восхищаются теистами, а теисты – атеистами. В этом смысле можно говорить о взаимной поддержке и активном сотрудничестве между этими двумя направлениями. Если под «поддержкой» Кенни подразумевает «согласие с убеждениями», то (как можно заключить) только агностики поддерживают агностиков, поскольку если вы поддерживаете агностиков в том смысле, что *верите в их правоту*, значит, вы сами агностик.

Думаю, смирение в контексте спора теизма и натурализма следует понимать скорее в связи с тем, что может быть охарактеризовано как золотое правило философии: относиться к философии других людей так, как вы хотели бы, чтобы другие люди относились к вашей философии. На мой взгляд, быть смиренным, среди прочего, означает, быть способным отступить от своей позиции и попытаться оценить и с пониманием рассмотреть спектр убеждений и доказательств, которые могут послужить поддержкой другой позиции. Если воспользоваться таким правилом в споре между натурализмом и теизмом, то, по моему мнению, философам-теистам следует искренне попытаться посмотреть на натурализм в лучшем свете, с разных сторон, учитывая различные способы, которыми можно описывать и объяснять сознание, ценности и саму природу вселенной. И наоборот, философу-натуралисту следует рассматривать теизм всесторонне. Так, вместо того чтобы с самого начала отметать мысль о том, что религиозный опыт мог бы послужить свидетельством божественной действительности, натуралисту следует рассмотреть такое очевидное свидетельство в свете всеохватывающей теистической концепции контингентности вселенной, ее видимой упорядоченности, ее возникновения и ценностей. Притязания на опыт встречи с Богом выглядят совершенно ненадежными, если не принимать всерьез всю систему образцов подобного опыта в различных культурах и оценивать их правдоподобие не в свете всестороннего рассмотрения теизма или какой-либо иной религиозной философии.

Значение того, что я называю золотым правилом философии, возможно, станет еще более очевидным, если мы примем во внимание, что сфера естественного богословия охватывает не только теизм и натурализм, но и растущую литературу по нетеистическому естественному богословию.

## Литература

И. Кант, «Критика чистого разума», в *Собрание сочинений в 8 т.* Т. 3. Пер. Н.О. Лосского. М.: Чоро, 1994.

Д. Юм, «Диалоги о естественной религии» (пер. С.И. Церетели), в *Сочинения в 2 т.* Т. 2. М.: Мысль, 1996, сс. 379–482.

Alston, W. P. (1991) *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Bagger, M. (1999) *Religious Experience, Justification, and History.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bermond, B. (1997) The myth of animal suffering. In M. Dol, S. Kasanmoentalib, S. Lijmbach, E. Rivas and R. vandenBos (eds.), *Animal Consciousness and Animal Ethics Perspectives from the Netherlands.* Assen, The Netherlands: Van Gorcum, 125–143.

Chalmers, D. J. (2000) Moving forward on the problem of consciousness. In J. Shear (ed.), *Explaining Consciousness – The "Hard Problem"*, 379–412. Cambridge, MA:

MIT Press. Danto, A. C. (1965) Basic actions. *American Philosophical Quarterly* 2, 141–148.
Davis, C. F. (1989) *The Evidential Force of Religious Experience.* Oxford: Clarendon Press.
Dawkins, R. (1995). *River Out of Eden: A Darwinian View of Life.* London: Phoenix.
Dawkins, R. (2006) *The God Delusion.* Boston: Houghton Mifflin Co.
Dennett, D. (2000) Facing backwards on the problem of consciousness. In J. Shear (ed.), *Explaining Consciousness – The "Hard Problem"*, 33–36. Cambridge, MA: MIT Press.
Gellman, J. I. (1997) *Experience of God and the Rationality of Theistic Belief.* Ithaca, NY: Cornell University Press. Gellman, J. I. (2001) *Mystical Experience: A Philosophical Inquiry.* Aldershot, UK: Ashgate.
Goetz, S. and Taliaferro, C. (2008) *Naturalism.* Grand Rapids, MI: Eerdmans.
Hannay, A. (1987) The claims of consciousness: a critical survey. *Inquiry* 30, 395–434. Hill, D. J. (2005) *Divinity and Maximal Greatness.* London: Routledge.
Hoffman, J. and Rosenkrantz, G. S. (2002) *The Divine Attributes.* Oxford: Blackwell Publishing.
Kenny, A. (2004) *The Unknown God: Agnostic Essays.* London: Continuum.
Kenny, A. (2006) *What I Believe.* London: Continuum International Publishing Group. Leslie, J. (2001) *Infinite Minds: A Philosophical Theology.* Oxford: Oxford University Press.
Leslie, J. (2007) *Immortality Defended.* Malden, MA: Blackwell Publishing.
Lockwood, M. (2003) Consciousness and the quantum worlds. In Q. Smith and A. Jokric (eds.), *Consciousness: New Philosophical Perspectives*, 447–467. Oxford: Clarendon.
McDermott, D. (2001) *Mind and Mechanism.* Cambridge, MA: MIT Press.
Moreland, J. P. (2008) *Consciousness and the Existence of God: A Theistic Argument.* London: Routledge.
Nagel, T. (1998) Conceiving the impossible and the mind-body problem. *Philosophy* 73: 285, 337–352.
Narveson, J. (2003) God by design? In N.A. Manson (ed.), *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, 88–104. London: Routledge.
Nielsen, K. (2004) *Naturalism and Religion.* New York: Prometheus Books.
Oppy, G. (2006) *Arguing about Gods.* Cambridge: Cambridge University Press.
Phillips, D. Z. (2005) *The Problem of Evil and the Problem of God.* Minneapolis: Fortress Press.
Plantinga, A. (2000) *Warranted Christian Belief.* New York: Oxford University Press.
Rollin, B. E. (1990) *The Unheeded Cry: Animal Consciousness, Animal Pain, and Science.* Oxford: Oxford University Press.
Rundle, B. (2004) *Why There is Something Rather Than Nothing.* New York: Clarendon Press.
Searle, J. R. (1982) *Intentionality.* Cambridge: Cambridge University Press.
Searle, J. R. (1992) *The Rediscovery of Mind.* Cambridge, MA: MIT Press.
Searle, J. R. (2004) *Mind: A Brief Introduction.* New York: Oxford University Press.
Searle, J. R. (1997) *The Mystery of Consciousness.* New York: The New York Review of Books.
Swinburne, R. (1994) *The Christian God.* Oxford: Oxford University Press.
Swinburne, R. (1997) *The Evolution of the Soul.* Oxford: Clarendon Press.
Swinburne, R. (2004) *The Existence of God*, 2nd edn. Oxford: Clarendon Press.
Taliaferro, C. (1994) *Consciousness and the Mind of God.* Cambridge: Cambridge University Press.

Taliaferro, C. (1997) Possibilities in the philosophy of mind. *Philosophy and Phenomenological Research* 57, 127–137.

Taliaferro, C. (1999) *Contemporary Philosophy of Religion*. Oxford: Basil Blackwell.

Taliaferro, C. (2001) Sensibility and possibilia: a defense of thought experiments. *Philosophia Christi* 3, 403–420.

Taliaferro, C. (2005) *Evidence and Faith*. Cambridge: Cambridge University Press.

Van Huyssteen J. W. V. (ed.) (2003) *Encyclopedia of Science and Religion*. New York: Macmillan.

Wainwright, W. J. (1981) *Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value and Moral Implications*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Wierenga, E. R. (1989) *The Nature of God*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Yandell, K. E. (1993) *The Epistemology of Religious Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.

# 2

# Лейбницианский космологический аргумент

АЛЕКСАНДР Р. ПРУСС

## 1. Введение

Для построения космологического аргумента обычно используется некоторое свойство вселенной – к примеру, наличие контингентных вещей или движения, – и доказывается, что это свойство объясняется действием Первопричины, которая и есть Бог. Как правило, космологический аргумент сталкивается с четырьмя основными проблемами. Если эти проблемы решены, аргумент достигает своей цели.

Первая проблема заключается в том, что хотя некоторые свойства вселенной, в частности, то же наличие контингентных вещей, *требуют* объяснения, остается спорным, существует ли это объяснение. Я называю эту проблему Глендауровой в честь одного из героев Шекспировской хроники «Король Генрих IV»:

> Глендаур: Я духов вызывать из тьмы умею.
> Готспер: И я, как, впрочем, всякий человек.
> Все дело в том лишь, явятся ли духи.
> (Шекспир 1989, с. 602)

Типичное решение Глендауровой проблемы предполагает причинный или объяснительный принцип, например, утверждение, что все вещи имеют причины или что все контингентные факты, возможно, имеют объяснения, а также довод, заключающийся в том, что такого рода принцип можно применить к обсуждению вышеуказанного свойства вселенной и что он подразумевает существование объяснения этого свойства.

Вторая проблема, с которой сталкиваются сторонники космологического аргумента – это Проблема ухода в бесконечность: что делать с бесконечной последовательностью причин или объяснений. Юм утверждал, что если бы у нас обнаружилась бесконечная последовательность объяснений – $E_1$ объясняется через $E_2$, $E_2$ через $E_3$, $E_3$ через $E_4$ и т. д., – то в конце концов все в этой последовательности было бы объяснено, хотя среди этих объяснений не было бы *окончательного* объяснения, постулирующего существование Первопричины.

Третья трудность имеет название «Проблема такси» и ведет свое начало от одного колкого замечания А. Шопенгауэра, как-то сказавшего, что в космологическом аргументе Закон Достаточного Основания (ЗДО) подобен такси, которое после использования отсылают прочь. Трудность здесь заключается в вопросе, что получится, если объяснительный принцип, используемый для решения Глендауровой проблемы, применить к Первопричине. Популярная формулировка этой проблемы

следующая: «Если Бог является причиной мироздания, то что является причиной Бога?» Типичные решения состоят в обосновании того, что Первопричина каким-то образом, не просто ad hoc, отлична от тех случаев, к которым приложим данный объяснительный принцип.

Последняя трудность космологического аргумента – это Проблема разрыва[1]. Даже если принять существование Первопричины, может ли это принести хоть какую-нибудь реальную пользу религии? Ведь существует глубочайшая пропасть между утверждениями «Первопричина существует» и «Бог существует». Фома Аквинский в своих пяти доказательствах бытия Божьего доказывает существование «неподвижного двигателя», а затем говорит: «et hoc omnes intelligent Deum» («и все понимают, что это Бог»). Некоторые критики видят в этих словах Аквината попытку обойти сложность перехода от Первопричины к Богу; однако такое прочтение ошибочно, поскольку последующие разделы «Суммы теологии» предлагают тщательно разработанные аргументы в пользу того, что Первопричина является чистым актом, неизменной, простой, единой, нематериальной, благой и разумной. Скорее, Аквинат просто констатирует тот факт, что *теист* признáет в неподвижном двигателе Бога. Аквинат сознает, что наличие у Первопричины, по крайней мере, некоторых атрибутов Бога западного монотеизма нуждается в обосновании, и предлагает его.

Решения Глендауровой проблемы и Проблемы ухода в бесконечность связаны друг с другом, и, возможно, лучше всего классифицировать космологические аргументы исходя из того, как они решают эти проблемы. Существует три типа космологических аргументов: каламический[2], томистский и лейбницианский. Каламический и томистский аргументы основываются на принципе причинности (ПП), согласно которому всякий объект какого-то типа – например, событие, контингентное сущее, возникновение чего-либо или движение – имеет причину. Эти два аргумента расходятся между собой в способах решения проблемы ухода в бесконечность. Каламический аргумент доказывает на основаниях *a priori* или *a posteriori*, что прошлое имеет границу и поэтому уход в бесконечность в самом деле невозможен. Томистский аргумент, вариантами которого являются три из сформулированных Фомой Аквинским доказательств, не исключает допущения неограниченности прошлого, но разными способами доказывает несостоятельность предположения, что существует бесконечная последовательность причин и нет Первопричины. Наиболее замечательный из этих способов – это попытка показать, что есть существенное различие между вспомогательными и другими причинами. Здесь *C* – причина события *E* – является вспомогательной, если есть какая-то другая причина того, что *C* является причиной *E*, и это различие таково, что причинное действие вспомогательчных причин, по необходимости, находится в зависимости от невспомогательных причин, которые таким образом кладут конец последовательности причин.

Лейбницианские аргументы, в свою очередь, применяют такой объяснительный принцип очень общего характера, как ЗДО, – он в данном случае прилагается ко всей вселенной или к некоторому всеобъемлющему положению вещей во вселенной, – или же нелокальный ПП, который может быть применен к цепи зависимостей неопределенной длины или ко вселенной как целому.

В версиях, основанных на ЗДО, для решения проблемы ухода в бесконечность показывается, что бесконечная цепь причин без Первопричины не дает никакого

---

[1] Это наименование я заимствовал у Ричарда Гейла – *А. П.*

[2] Об этой версии космологического аргумента подробнее см. ниже, гл. 3.

объяснения собственного существования *в целом*. Главной задачей лейбницианских аргументов является необходимость обосновать, что объяснительный принцип или ПП (а) правдоподобен; (б) применим к рассматриваемому положению вещей во вселенной и (в) не так строг, чтобы приводить к таким неправдоподобным следствиям, как например, отрицание контингентности или свободной воли. В этой главе я буду защищать некоторые лейбницианские аргументы.

Основной лейбницианский аргумент содержит следующие шаги:

(1) Всякий контингентный факт имеет объяснение.
(2) Существует контингентный факт, который включает все остальные контингентные факты.
(3) Следовательно, существует объяснение этого факта.
(4) Это объяснение подразумевает необходимое сущее.
(5) Это необходимое сущее и есть Бог.

Мы увидим, однако, что первый шаг, утверждение ЗДО, может быть различными способами модифицирован; при этом получающийся аргумент сохранит особенность лейбницианского аргумента, состоящую в том, что нужный объяснительный принцип или ПП применяется к глобальному состоянию вещей или к глобальной пропозиции.

## 2. ЗДО

### *2.1. Границы ЗДО*

Для простоты я условно буду использовать термин «факт» для обозначения истинной пропозиции. ЗДО утверждает, что каждый факт или каждый контингентный факт имеет объяснение, и это стандартный ход в лейбницианских аргументах для решения Глендауровой проблемы или проблемы ухода в бесконечность.

Некоторые авторы ограничивают ЗДО контингентными фактами. Такое ограничение имеет то преимущество, что мы мало знаем о том, как возможно объяснение необходимых истин, а в результате мы не в состоянии обосновать ЗДО в отношении к ним. Предположительно, чтобы объяснить теорему Пифагора, я должен доказать ее, исходя из определенных аксиом. Но какие из доказательств считаются объясняющими? И с каких аксиом при этом надо начинать? И возможно ли вообще в данном случае разрешить все эти трудности?

С другой стороны, может быть, случай необходимых фактов – не повод для беспокойств, потому что, возможно, некоторая необходимая истина $p$ объяснима посредством ссылки на ее необходимость: $p$ верно, ибо $p$ верно по необходимости. Это уводит в бесконечность, так как то, что $p$ верно по необходимости, представляет собой также необходимую истину, согласно Аксиоме S4 модальной логики; при этом данная бесконечность некоторым образом может быть отличена от дурной бесконечности.

В другом варианте, поборник неограниченного ЗДО может сказать, что, хотя мы до сих пор не знаем, как осуществляется объяснение необходимых истин, однако нам известно некоторое количество такого рода объяснений. Например, может быть, что пропозиция «1=1» сама себя объясняет, тогда как пропозиция «1=1 с необходимостью» объясняется пропозицией «1=1» вместе с тем фактом, что матема-

тические истины – это необходимые истины. Необходимая истина «Все собаки млекопитающие» (в предположении, что это в самом деле метафизически необходимо) объясняется генетической близостью собак и первых млекопитающих вместе с некоторыми необходимыми истинами относительно биологической классификации. Необходимая истина, что давать ложные обещания плохо, может быть объяснена тем фактом, что ложно обещающий расценивает того, кому дает обещание, просто как средство. Иными словами, несмотря на то, что мы не имеем общей схемы объяснения необходимых истин, у нас есть много примеров такого рода объяснений. В любом случае, требование, что должна существовать общая схема для объяснения, также составляет проблему для ЗДО, ограниченного контингентными пропозициями, так как неясно, есть ли у нас общая схема для объяснения контингентных пропозиций, при том, что мы имеем множество ясных примеров.

## *2.2. Почему мы должны полагаться на ЗДО?*

### 2.2.1. Самоочевидность

Многие принимают ЗДО без размышлений, потому что считают его самоочевидным. Я не думаю, что существует сколько-нибудь веский аргумент против этой самоочевидности. У нас есть вполне законное эпистемологическое право принимать Закон исключения третьего (ЗИТ), а именно, утверждение, что для всякой пропозиции *p* выполняется либо *p* либо *–p*, из-за самоочевидности ЗИТ, которая не требует никаких дополнительных доказательств. Однако противники ЗДО или ЗИТ обычно не заявляют, что законы, которые они отрицают, являются самоочевидными для нас. Очень вероятно, что эти законы не являются для них самоочевидными: существует много такого, что люди *принимают* за самоочевидность, но что в действительности ложно. Поэтому, называя некоторое утверждение самоочевидным, мы еще не даем его оппонентам особых оснований для его принятия. Можно было бы допустить, что называемое самоочевидным, фактически, более правдоподобно, чем его отрицание, но такое допущение часто легко опровергается.

По-видимому, разногласия среди философов в отношении ЗДО показывают, что он *не* самоочевиден или, по крайней мере, что те из нас, кто такую самоочевидность признает, не должны оценивать это обстоятельство как достаточное основание для доказательства истинности ЗДО. Но с другой стороны, возникает вопрос, как могли компетентные философы, например, Давид Юм или Грэм Оппи, не увидеть его самоочевидности? Или, что еще хуже, как так случилось, что некоторые из этих философов утверждали в качестве самоочевидных высказывания, *несоовместимые* с ЗДО?

Если мы думаем, что, несмотря на блестящие аргументы математиков-интуиционистов, мы обязаны принимать ЗИТ из-за его самоочевидности, то едва ли это будет сколько-нибудь достойной защитой ЗИТ. Вместе с этим, остается непонятным, на каком основании мы имеем возможность принимать ЗИТ помимо его самоочевидности. Может быть, было бы достаточно индуктивного умозаключения такого рода: «Для множества пропозиций *p* верен ЗИТ. Следовательно, ЗИТ верен для всех пропозиций *p*»? Я в этом сомневаюсь. Трудность здесь состоит в том, что индуктивное доказательство в форме «Многие *Fs* суть *Gs*, следовательно *Fs* суть *Gs*», с точки зрения эпистемологии, почти никуда не годится. Многие собаки пятнистые, следовательно, все собаки пятнистые? Было бы немного лучше, если бы мы

могли показать, что большинство *Fs* суть *Gs*, хотя даже этот вывод был бы слабым («Большинство людей женщины, следовательно все люди женщины»). Но как удостовериться, что ЗИТ верен для большей части пропозиций? Удостовериться в том, что ЗИТ верен для какой-либо пропозиции, значит, вероятно, определить, что она истинная или что она ложная, так как в любом из двух предложенных вариантов ЗИТ будет истинен. Однако большинство пропозиций таковы, что мы не в состоянии определить, истинны они или ложны.

В любом случае, аргумент, являющийся предметом разногласий среди философов, слаб. Может быть, наши суждения о том, что является, а что не является самоочевидным, небезошибочны, и Юм с Оппи просто не правы в своих суждениях. Или, может быть, вполне возможно говорить об узрении чего-то как самоочевидного, так же, как возможно (оправдано или нет) говорить о присущем всем людям здравом смысле и основанных на нем убеждениях. В конце концов, может быть, что оппонентам ЗДО из-за их собственных принципиальных позиций просто не удается ухватить одну или более идей, заключающихся в нем. Так, Юмово отождествление постоянной связи с причинностью, предполагает, что его концепция причинности отлична от моей, то есть что он говорил о чем-то другом; тот факт, что он думал, будто *так понятая* причинность что-то объясняет, как и его убежденность в том, что и уход в бесконечность имеет объяснительную силу, свидетельствуют, что понятие Юма об объяснении радикально отлично от моего. Также значимы и наши различия во взглядах на модальность. В результате мне неясно, понимал ли Юм ЗДО в том смысле, который я приписываю этому закону. А если нет, то отрицание Юмом самоочевидности ЗДО значения не имеет.

Что-то подобное можно сказать о рассмотрении Юмом в качестве самоочевидных таких пропозиций, которые несовместимы с ЗДО, – например, «ничье существование не является необходимым»[3]. Понятие Юма о необходимости *p* заключается в том, что из отрицания *p* можно вывести противоречие. Если ЗИТ истинен, то это эквивалентно отождествлению необходимости с доказуемостью. Однако защитники лейбницианского космологического аргумента, когда называют Бога необходимо сущим, обычно говорят о *логической* необходимости *в широком смысле*, а такая необходимость слабее, чем доказуемость.

На данном этапе наших рассуждений может показаться, что отстаивание самоочевидности ЗДО уничтожает какую-либо возможность философской коммуникации. Ведь если философы обозначают одними и теми же терминами совершенно разные вещи, то как они могут хотя бы даже расходиться друг с другом? Здесь важно выделить два момента. Первый заключается в том, что во многих случаях философы, употребляя некоторое слово, например, «причина», имеют в виду *как* его значение в обыденном языке, *так и* то значение, которое, по их мнению, соответствует обыденному языку. И если это правда, то, когда один философ говорит «*A* – причина *B*», а другой – «*A* не причина *B*», то здесь обнаруживается подлинное расхождение между ними независимо от различий их трактовок идеи причинности, потому что первый философ считает, что *A* – причина *B* в самом обыкновенном смысле русского слова «причина» (который он, правильно или неправильно, считает соответствующим его трактовке этого термина), а второй философ отрицает это. Второй момент: разногласие возможно из-за того, что несмотря на различное использование философами термина «причина», они могут соглашаться в некоторых выводах; к примеру, если *A* – причина *B*, то и *A*, и *B* реальны и реальность *B*

[3] Что это несовместимо с ЗДО, показывают другие части космологического аргумента.

может быть объяснена, по крайней мере отчасти, посредством реальности *A*. Итак, различия в значениях не препятствуют философской коммуникации, но наносят немалый урон идее самоочевидности.

Тем из нас, для кого ЗДО самоочевиден, эта самоочевидность может дать хорошее основание, чтобы придерживаться ЗДО. Однако если мы хотим убедить других, нам понадобятся аргументы.

### 2.2.2. Эпистемологический аргумент

Этот аргумент основан на идеях Роберта Кунса (Koons 1997), хотя я упростил их. Начнем с наблюдения, что если мы допускаем, будто некоторые контингентные положения вещей не имеют объяснений, можно сконструировать совершенно новый скептический сценарий: никакой злой демон не вводит тебя в заблуждение, но твои восприятия возникают совершенно без оснований, без какой-либо предшествующей причины.

Кроме того, объективные вероятности связаны с законами природы или объективными тенденциями; таким образом, если некоторому контингентному факту может быть приписана объективная вероятность, то это можно объяснить с помощью законов природы или объективных тенденций. Следовательно, если ЗДО ложен в отношении некоторых контингентных фактов, то этим фактам нельзя приписать объективной вероятности.

Таким образом, мы не можем даже сказать, что если ЗДО ложен, то его нарушения невероятны. Следовательно, тот, кто не утверждает ЗДО, не может сказать, что скептический сценарий Кунса объективно невероятен. Отсюда можно вывести, что если бы ЗДО был ложен или даже непознаваем *a priori*, то мы не узнавали бы никаких истин из опыта. Однако мы узнаем истины из опыта, а следовательно ЗДО истинен и, может быть, даже познаваем *a priori*.

### 2.2.3. Эволюция

Один из моих аспирантов предложил обсудить такой тезис: если отрицается ЗДО, то наше знание об эволюции может быть ниспровергнуто. Мы можем использовать эту идею для того, чтобы сформулировать аргумент типа *ad hominem* в защиту ЗДО. Большинство атеистов и агностиков (и многие теисты тоже, однако этот аргумент адресован именно атеистам и агностикам) убеждены, что существует целостное натуралистическое эволюционное объяснение развития человеческого рода от одноклеточного организма до нынешнего состояния. Я утверждаю, что такая убежденность не может быть оправдана без принятия ЗДО.

Давайте рассмотрим, что могло бы служить аргументом в пользу существования такого объяснения. Мы могли бы попытаться привести индуктивный довод: некоторым свойствам некоторых организмов может быть дано натуралистическое эволюционное объяснение. Следовательно, всем свойствам всех организмов может быть дано натуралистическое эволюционное объяснение. Но этот довод так же плох, как индуктивные умозаключения вообще. Ошибка в том, что мы делаем обобщающий вывод на основании ограниченного количества примеров, в данном случае – на основании тех свойств, для которых мы уже нашли объяснения. Такого рода свойства представляют собой лишь небольшую часть всей совокупности свойств живых организмов, существующих в природе, – и это так характерно для науки, ведь то, чего мы не знаем, намного больше того, что мы уже знаем.

Раз мы допускаем, что пошли по шаткому пути, наше рассуждение принимает следующее направление: «Все свойства живых организмов, имеющие, как мы знаем, объяснение, могут быть объяснены натуралистическим эволюционным образом, а следовательно, вообще все свойства живых организмов могут быть объяснены натуралистическим эволюционным образом». Имеется по крайней мере два момента, которые делают приведенное умозаключение неправильным. Первый из них заключается в том, что натуралистические объяснения проще найти, нежели ненатуралистические; поэтому нас не должно удивлять, что обнаруживаются в первую очередь именно натуралистические объяснения. Но если данное соображение можно было бы как-то обойти, то ничего нельзя поделать с необходимостью учитывать ЗДО. Ведь данное рассуждение дает нам, в лучшем случае, основание утверждать, что все свойства, *которые имеют объяснения*, имеют натуралистические эволюционные объяснения. Данные для индукции заключаются в том, что все объяснения биологических свойств, обнаруженные нами, являются натуралистическими и эволюционными. Единственный вывод, к которому мы способны прийти без ЗДО, состоит в том, что все *существующие* объяснения биологических свойств являются натуралистическими и эволюционными, но никак не в том, что все биологические свойства имеют натуралистические эволюционные объяснения.

Другой подход мог бы состоять в предположении, что природные явления имеют натуралистические объяснения и что эволюция – это единственная известная нам натуралистическая форма интерпретации биологических свойств; вследствие этого прадоподобно, что развитие человеческого рода имеет натуралистическое эволюционное объяснение. Но насколько правдоподобно утверждение, что природные явления обладают натуралистическими объяснениями, если мы не принимаем ЗДО в отношении контингентных пропозиций? Кроме этого, если возможно, что у контингентной пропозиции просто нет объяснения, на каком основании мы можем быть уверены, что по крайней мере те контингентные пропозиции, которые говорят о природных явлениях, имеют объяснения? Если «природные явления» воспринимать как *подразумевающие* существование натуралистического объяснения, то аргументация в пользу эволюционного объяснения развития человечества вызывает вопрос, действительно ли это развитие было природным явлением. Но если «природное явление» трактовать более широко – как физическое явление или процесс, независимо от наличия для него природного объяснения, тогда природный характер данного явления не дает нам оснований считать, что это явление имеет объяснение, тем более натуралистическое, при отсутствии ЗДО. Но если бы мы принимали ЗДО, мы могли бы по крайней мере попытаться использовать принцип, возможно, опровержимый, согласно которому причина онтологически подобна следствию, так что если следствие имеет природный характер, то и причина тоже. (Примечательно, что этот принцип мог бы быть полезен теистам в связи с Проблемой разрыва – см. аксиому совершенства в Разделе 5.4.).

Наконец рассмотрим последний способ обоснования тезиса об эволюции. У нас есть хорошее индуктивно полученное основание считать, что все физическое подчинено законам физики. Однако все, управляемое физическими законами, имеет натуралистическое объяснение. Следовательно, развитие человеческого рода имеет натуралистическое объяснение, а эволюционное объяснение – лучший кандидат на эту роль из тех, что у нас имеются.

Утверждение, что все, подчиненное законам физики, обладает натуралистическим объяснением, все же не было обосновано. Это утверждение было более правдоподобным, когда считалось, что все может быть объяснено в категориях ньюто-

новской физики, но даже тогда это утверждение вполне могло быть опровергнуто. Рассмотрим в качестве примера шар-на-куполе, предложенный Джоном Нортоном (Norton 2003). Имеется твердый купол, на самую вершину которого помещен абсолютно круглый шар, а купол находится в постоянном направленном вниз гравитационном поле с ускорением $g$. Купол симметричен относительно поворотов и зависимость его высоты от расстояния $r$ между точкой купола и центральной осью вычисляется по формуле $h = (2/3g)r^{3/2}$. Оказывается, что, согласно ньютоновской физике, в отсутствие внешней силы шар должен оставаться в состоянии покоя на вершине купола или начать катиться в каком-либо направлении. Может показаться странным, что это движение с ускорением без внешней силы соответствует второму закону Ньютона. Оказывается, однако, что из-за формы купола в первый момент движения шара его ускорение равно нулю, а после этого ускорение задается гравитационной силой. Физика оставляет без объяснения, будет ли шар пребывать в покое на вершине купола *или* двигаться в том или ином направлении, – это не объясняется ни детерминистским, ни стохастическим образом. Таким образом, даже ньютоновской физики недостаточно для утверждения, что все, подчиняющееся физическим законам, может быть объяснено в терминах самих же физических законов.

Но я сомневаюсь, что дела обстоят лучше с неньютоновской физикой. Кроме того, мы в действительности не можем на данный момент знать, *что* собой будет представлять истинная физика и, в частности, способна ли будет эта истинная физика сделать истинным утверждение, что все подчиненное физическим законам может быть объяснено в терминах этих законов. Более того, совершенно неправдоподобным выглядит утверждение, что обоснование тезиса об эволюционном пути развития человеческого рода зависит от спекуляций о будущей истинной физике.

У меня нет обоснования того, что не существует никаких других способов доказательства эволюционного тезиса при отсутствии ЗДО. Однако, руководствуясь интуицией, я предполагаю следующее: если бы мы не доверяли чему-то очень похожему на ЗДО, то было бы очень сложно обоснованно полагать, что никакие биологические свойства человеческого рода не возникли *без какой-либо на то причины*, – например, что совершенно немыслимо, будто человекообразная обезьяна гуляла-гуляла по болотам и вдруг совершенно необъяснимым образом превратилась в человека.

### 2.2.4. Подступы к наилучшему объяснению

Предположим, у нас имеется некий феномен и несколько правдоподобных объяснений. В таком случае мы резонно можем предположить, что наилучшее из этих объяснений, вероятно, будет правильным, по крайней мере в том случае, если оно будет значительно лучше остальных. Критерии оценки объяснения, конечно, остаются предметом споров: кандидатами на роль этих критериев являются априорная вероятность, простота, объяснительная мощь и так далее. Или, если мы исключим все объяснения кроме одного, мы тем самым признаем оставшееся истинным (White 1979) – в соответствии с максимой «отбросьте все невозможное, то, что останется, и будет ответом, *каким бы невероятным он ни казался*», восходящей к реальной практике Шерлока Холмса (Дойль 1966, с. 189; курсив в оригинале).

Но предположим, что вопреки ЗДО некий изучаемый феномен не может быть никак объяснен. Какое основание тогда у нас есть для предположения, что лучшее или единственное объяснение также истинно? Чтобы аргументировать в пользу

этого объяснения, мы сравниваем его с конкурирующими объяснениями. Но в действительности нам не известно, как сравнить эту гипотезу с ее соперниками. Гипотеза, согласно которой не существует никакого объяснения, в некотором смысле, проще, чем любое объясняющее объяснение. С другой стороны, эта гипотеза одновременно лишена объяснительной мощи. И все же неправильно исключать эту гипотезу только потому, что она лишена объяснительной мощи, если только мы не принимаем ЗДО.

Конечно, необъяснительная гипотеза может быть исключена, не потому, что она невозможна, как хотят это представить защитники ЗДО, но скорее из-за того, что она просто менее вероятна, нежели конкурирующие гипотезы. Но может ли иметь смысл приписывать *вероятность* гипотезе, согласно которой кирпич возник *ex nihilo*[4] в воздухе прямо перед нашими глазами без какой-либо причины, в предположении, что это возможно? Мы, конечно, не можем приписать вероятность, основанную на законах природы, процессу возникновения кирпича *ex nihilo* подобно тому, как мы можем это сделать в отношении движения электрона вверх в опыте Штерна-Герлаха, так как возникновение кирпича, возможно, не управляется законами, если оно происходит «без какой-либо причины».

Но, может быть, мы способны доказать, что такого рода возникновение *ex nihilo* невозможно, так как противоречит законам. Однако, законы природы описывают только то, что происходит в отсутствие внешних воздействий. Этими законами, таким образом, не исключается возможность того, что возникновение кирпича обусловлено силой нефизического сущего, например, Бога. Но если не придерживаться ЗДО, интуитивно представляется, что любые законы, которые не отрицают возможность возникновения кирпича благодаря нефизическому сущему, не должны исключать возможности возникновения кирпича *ex nihilo*. Возможность того, что нефизическое бытие производит кирпич, показывает, что нет внутреннего противоречия между возникновением кирпича и существованием того или иного закона природы. И было бы по настоящему странно, если бы из законов природы следовало, что любое возникновение кирпича должно иметь причины какого бы то ни было характера, *естественного или нет*. Кроме того, если принимать данную аргументацию всерьез, то мы едва ли смогли бы иметь надежное основание, прежде всего, для доверия законам природы (естественно, без ЗДО) – поскольку феномены, которые мы пытались объяснить в их терминах, могли быть вообще лишены объяснения.

Допустим, однако, что законы природы существуют и из них следует, что у физических явлений всегда есть причины, естественные или какие-то еще, но мы продолжаем игнорировать ЗДО в полном объеме, так как не уверены, должны ли нефизические факты иметь объяснения. Тогда, по крайней мере на вероятностном основании, мы не можем исключить следующую объяснительную гипотезу, подходящую к любому феномену *F*: возникло *ex nihilo* и без какой-либо причины некое нефизическое сущее, чье единственное основное неформальное свойство заключалось в том, чтобы стать причиной *F*, как только это сущее возникло; причем указанное свойство этого нефизического сущего является существенным для него, и возникло это сущее ровно на такое время, чтобы проявить это свойство. Почему Иванов заснул? Потому что возникло без какой-либо причины нефизическое сущее, существенно характеризующееся своей *dispositio dormitiva*[5] и ничем иным. Ги-

[4] из ничего (лат.) – *Прим. ред.*

[5] "усыпительная способность" (лат.).

потезе о возникновении такого нефизического сущего не могут быть приписаны никакие вероятности, связанные с законами природы. (Возможно, имеется некое доказательство, что только Бог может творить *ex nihilo*, а указанное сущее не может сотворить кирпич *ex nihilo*. Допустим, однако, что оно, по крайней мере, должно иметь способность творить его из воздуха).

Можно было бы попытаться приписать не связанные с законами природы вероятности необъяснительной гипотезе, а также гипотезе сотворения *ex nihilo* неприродным существом. Но тогда необъяснительная гипотеза уравнялась бы со всеми объяснительными объяснениями. И открылась бы возможность для конструирования бесконечного количества объяснительных гипотез, с разными вариантами неприродных существ, возникающих *ex nihilo*, так как мы могли бы предположить, что эти существа наделены (в добавление к их способности быть причиной феномена *F*) и рядом других сущностных свойств (например, счастьем или красотой), которыми и отличаются друг от друга. Почему же тогда мы предпочитаем всем этим объяснениям «нормальное» научное объяснение?

В следующем рассуждении предпринимается попытка ответить на этот вопрос. «Ведь мы не знаем ничего о правдоподобии этих таинственных гипотез, противоречащих ЗДО. Поэтому необходимо просто отвергнуть их все». В качестве практического совета для как можно лучшего получения предсказаний это может годиться. Однако если мы надеемся получить научное *знание*, такого совета, конечно, будет недостаточно. *Полная* неспособность оценить правдоподобие альтернативных гипотез представляет собой, конечно, огромную проблему.

Легко не воспринимать эти странные гипотезы всерьез. И это вполне возможно, потому что мы, фактически, глубоко убеждены в ЗДО и, возможно, даже в другом часто пренебрегаемом принципе, согласно которому причины подобны их следствиям. Если я прав, то ЗДО существенен для занятий наукой, даже за пределами эволюционной биологии.

### 2.2.5. Почему не происходит повсеместного нарушения ЗДО?

Если бы ЗДО был неверен, то мы бы могли наблюдать огромное количество явлений, которые, по-видимому, не соответствовали бы никакому причинному порядку, связанному с законами природы. Более того, для каждого способа, которым вещи могут находиться в согласии с законами природы, имеется бесчисленное множество – *произвольной мощности* – *способов*, которыми вещи могут, без всякой на то причины, противоречить законам природы. Например, если мы отвергаем ЗДО, то совершенно беспричинно облако фотонов числом $\aleph_{9314}$ способно вдруг появиться *ex nihilo* прямо рядом с луной, в небе над Сан-Франциско. (Так как их количество так велико, то некоторые из фотонов могут иметь одинаковое квантовое состояние; однако фотоны являются бозонами, поэтому они должны быть способны так себя вести). Но если ЗДО не выполняется, то число способов, которыми такие вещи могут случаться, как кажется, ничем не ограничено. Или, быть может, может возникнуть $\aleph_{9314}$ неприродных существ, каждое из которых затем могло бы создать один фотон.

Наши эмпирические наблюдения подсказывают, что вероятность таких событий очень низкая. С другой стороны, если мы получим априорные вероятности на основании некоторого принципа безразличия, предполагая, что все последовательности событий равновероятны, то беспорядочные последовательности, нарушающие ЗДО, могут показаться гораздо более вероятными. Как объяснить тот факт,

что кирпичи и фотонные облака не возникают в воздухе без какой-либо видимой причины? Я думаю, что лучшее объяснение состоит в том, что ЗДО выполняется и любое существо (к примеру, Бог), способное стать причиной появления кирпичей или фотонных облаков в воздухе без какой-либо видимой причины, в действительности не расположено поступать таким образом. Для объяснения нужны обе части: без ЗДО возможность того, что это событие произойдет совершенно беспричинно, исключить невозможно, а без утверждения, что маловероятно, будто реальные существа вызовут его, ЗДО окажется недостаточным (это предполагает, что если при помощи космологического аргумента можно установить существование Первопричины, то ёсть основания считать Первопричину склонной к порядку, – это важно для Проблемы разрыва).

Может показаться, что я в данном случае попал в порочный круг. Я указал на явление – а именно, на отсутствие странных, по-видимому беспричинных, событий, – и предположил, что его объяснение нуждается в привлечении ЗДО. Но разве я не обращаюсь к ЗДО, предполагая, что здесь есть объяснение? Нет. Я обращаюсь только к выводу по поводу лучшего или единственного объяснения, к синтетическому принципу, который необходимо принять. И я применяю этот принцип не к некоторому необычнному факту, такому как конъюнкция всех контингентных состояний вещей. Я применяю этот принцип к обыденному факту, что кирпичи или облака фотонов не возникают в воздухе *ex nihilo*. А лучшим объяснением этого факта будет то, что они просто не могут это сделать, если отсутствует причина для этого, и что, вероятно, не существует причин, вызывающих такие следствия.

Можно было бы предположить, что один из физических законов, скажем, закон сохранения энергии, мог бы сработать здесь в качестве объяснительного средства, а это другой закон, нежели ЗДО. Однако логическая возможность чудес показывает, что для неких сверхъестественных существ должно быть возможно выступить в качестве причины возникновения фотонных облаков *ex nihilo*, и если ЗДО является ложным, такие сверхъестественные существа могли бы возникать все время, вызывая странные явления. Лучшее же объяснение того, почему *этого* все-таки не происходит, на мой взгляд, заключается вот в чем: в реальности нет ничего такого, что, по всей вероятности, могло бы быть причиной для возникновения этих сверхъестественных существ, а согласно ЗДО они не могут возникать беспричинно.

### 2.2.6. Аргумент от природы модальности

#### *2.2.6.1. Алетическая модальность*

Алетическая модальность – это довольно загадочный феномен. В чем заключается различие между золотой горой и квадратным кругом? Почему необходимо, чтобы было 2+2=4, и совершенно контингентно, что лошади существуют? Я мог бы стать биологом, однако никогда не мог бы стать числом или точкой в пространстве. От чего это зависит?

Проблема здесь заключается в выявлении основания истинности для фактов этого рода. Дело не в том, чтобы объяснить, *почему* эти факты таковы, каковы они есть. Это легко по крайней мере в некоторых случаях. Квадратный круг, к примеру, противоречив, а пойди эволюция несколько иначе, ниша, занятая лошадьми, была бы занята быстрыми рептилиями среднего размера. Но какие свойства действительности поддерживают эти алетические модальные факты?

Пять основных видов неревизионистких теорий, думается, могут быть предложены здесь: строго логическая, льюисовская, платоновская, аристотелевско-

эссенциалистская и аристотелевско-причинная. Я покажу, что первые три из них неудовлетворительны, и останутся только аристотелевские теории. Что касается их, то с аристотелевско-эссенциалистской теорией связаны некоторые непростые проблемы и, более того, она, как представляется, требует теизма, так что агностики и атеисты не могут признать ее в качестве альтернативной по отношению к аристотелевско-причинной. Эта последняя, как оказывается, предполагает ЗДО в форме, достаточно сильной для построения космологического аргумента (при некоторых дополнительных правдоподобных предположениях). Следовательно, от нас потребуется признание ЗДО, если у нас не будет лучшей теории алетической модальности.

Теперь я покажу неудовлетворительность первых четырех теорий. У меня нет аргумента в пользу того, что не может существовать лучшей теории, нежели аристотелевско-причинная. Но пока хороший соперник не обнаружен, мы должны следовать этой теории, а значит, и ЗДО.

### *2.2.6.2. Строго логическая теория модальности*

У ряда мыслителей раннего периода Нового времени встречается следующая «строго логическая» теория модальности, вероятно, наиболее развитая Лейбницем. Пропозиция *p* необходима тогда и только тогда, когда из ее отрицания может быть выведено противоречие. Принимая классическую логику, как эти мыслители и делали, можно показать, что *необходимость* здесь эквивалентна *доказуемости*. И пропозиция возможна тогда и только тогда, когда из нее не может быть выведено противоречие.

Существуют контрпримеры к этой теории.

Во-первых, мы знаем из Гёделя, что при любой аксиоматизации доступной нам реальности (при любом множестве аксиом, которое мы можем генерировать рекуррентно) найдутся истины арифметики, которые мы не сможем вывести из этих аксиом. Таким образом, с точки зрения строго логической теории, существуют контингентные истины арифметики. Это представляется абсурдным. (Ведь что может гарантировать их истинность?)

Во-вторых, необходимо, что все лошади суть млекопитающие. Но это эмпирическое открытие. Мы не можем *доказать* это строго логическими средствами. *Апостериорные* необходимости вроде этой обеспечивают огромное количество контрпримеров.

В-третьих, невозможно, чтобы что-то было причиной самого себя. (Если, вслед за Декартом, вы не согласны с этим, изберем другой пример – может быть, утверждение «необходимо, чтобы нечто могло быть причиной самого себя»). Однако каким образом это обосновать? Можно было бы начать с некоторого частичного анализа причинности. Например, причина должна предшествовать следствию (сомнительный, на мой взгляд, тезис, однако то, что я говорю, приложимо к любым метафизическим утверждениям, которые мы могли бы привести здесь). А ничто не может по времени предшествовать самому себе. Но как возможно *доказать*, что причина по времени должна предшествовать следствию, и как возможно обосновать, что ничто не может по времени предшествовать самому себе?

Думаю, двумя способами. Первый состоит в том, что мы можем вывести рассматриваемые утверждения из некоторых *определений*, скажем, причинности или предшествования по времени. Однако, оставляя в стороне несколько неправдоподобное предположение, что *оба* понятия «причинность» и «предшествование по времени» могут быть определены, – как нам *доказать*, что эти определения в действительности правильны? Это выходит за пределы возможностей логики

в строгом понимании, если только определения не являются условными, в каковом случае доказательство тривиально. Однако путь принятия условных определений неудовлетворителен по двум причинам. Во-первых, утверждение, что ничто не может быть причиной самого себя, – это *не* просто утверждение, использующее условное понятие «причины». Во-вторых, даже если я оперирую условным определением, мне понадобится принцип, согласно которому если *D* условно определяется как *E* (где *E* некое языковое выражение), тогда необходимо, чтобы нечто, соответствующее *D*, соответствовало и *E*. Но что лежит в основании этой необходимости? Если я скажу, что смогу вывести это, исходя из определения «условного», то я хожу по кругу – так как или определение понятия «условный» не является условным, и тогда, по-видимому, нам понадобится выйти за пределы строго логического понимания, чтобы доказать, что определение «условного» правильно, или наше определение «условного» условно, и чтобы доказать, что соответствующее *D должно* соответствовать *E* всякий раз, когда *E* является условным определением *D*, мне требуется знать, что, с необходимостью, все условное имеет свойства, благодаря которым слово было определено.

Таким образом, получается, что условный подход к обоснованию утверждения «ничто не является причиной самого себя», не срабатывает. Есть еще только один подход, согласно которому среди наших *аксиом* имеются сущностные аксиомы, описывающие природу причинности, или в нашей логике существуют сущностные *правила вывода*. Без таких аксиом или правил вывода мы ничего не сможем достичь, если имеем дело не с условным контекстом. Но теперь отметим, что с точки зрения строго логической теории любая аксиома с очевидностью оказывается необходимой. Так что же создает положение дел, при котором среди аксиом имеется в наличии утверждение вроде «причины по времени предшествуют следствиям», или любая другая истина, на основании которой мы могли бы доказать, что ничто не может быть причиной самого себя, хотя в то же самое время истинное утверждение «лошади существуют» не является аксиомой? Интуитивный ответ состоит в том, что утверждение о причинности является, скорее всего, необходимо истинным, а утверждение, касающейся лошадей, – явно контингентным; однако это было бы порочным кругом. Подобным образом, если в нашей логике есть сущностные правила вывода, например, дающие нам возможность из того, что *x является причиной y*, а *y является причиной z*, вывести, что *x не тождественен z*, – то вопрос, что делает приемлемыми именно эти сущностные правила вывода, а не другие (например, правило, которое из любого утверждения позволяет вывести, что *лошади существуют*), остается так же проблематичным, как и вопрос о том, что нас заставляет считать аксиомы аксиомами.

Итак, строго логическая теория помогает мало – то, что делает пропозицию аксиомой, частично связано с ее необходимостью, а то, что делает пропозицию правилом вывода, частично связано с тем, что она представляет собой необходимую импликацию. Более того, необходимость здесь – этот тот же тип необходимости, который мы пытаемся объяснить, а может, даже определить, так что в действительности мы слабо продвинулись. Алетическая модальность остается необоснованной.

Последний из приведенных примеров показал общую проблему строго логических теорий модальности: основной акцент в них просто смещается на вопрос выбора аксиом и/или правил вывода, а ответить на этот вопрос не представляется возможным с помощью тех средств, которые сами поставлены под вопрос.

В ранний период Нового времени можно было попытаться дать следующий ответ: в качестве аксиом принимаются те и только те утверждения, которые являются

ясными и отчетливыми. Анахроническое возражение состоит в том, что это не разрешает проблему Гёделя. Ответ, основанный на контрпримере, заключается в том, что утверждение «я существую» кажется ясным и отчетливым, как никакое другое, и все же оно контингентно. Более того, правдоподобно выглядит тезис, что существуют необходимые истины, которые выходят за пределы наших познавательных способностей и не могут быть выведены из ясных и отчетливых истин, ограниченных рамками человеческих способностей познания. (Если допускать существование Бога, то этот тезис становится очень правдоподобным: безусловно, существует огромное количество фактов о нем, выходящих за пределы возможностей человеческого познания). Кроме того, теперь у нас больше нет средств для выявления ясных и отчетливых утверждений, и использовать их для обоснования необходимости означало бы смешивать факты, касающиеся наших способностей догадываться, с метафизикой.

Таким образом, строго логическая точка зрения на алетические модальности является отчетливо неудовлетворительной. Продолжим наш обзор.

### *2.2.6.3. Льюисовская теория модальности*

Льюисовская теория, известная также под названием Крайний модальный реализм (КМР), утверждает, что пропозиция является возможной тогда и только тогда, когда она выполняется в некоем возможном мире, и является необходимой тогда и только тогда, когда она выполняется во всех возможных мирах. Это может помочь нам лишь в том случае, если у нас есть независимая теория возможных миров, и действительно, КМР подразумевает это. Возможный мир – это некая максимальная связная в пространстве и времени система вещей. (Можно также условиться, что абстрактные сущности признаются в качестве существующих в каждом мире.) Мы живем в одном из таких миров, *действительном мире*, но существует еще бесконечное множество других миров. Тот или иной способ, которым могут обстоять вещи, – это способ, которым они обстоят в одном из миров. Благодаря этому возможно провести различие между *существованием* и *действительностью*. Нечто *существует*, если оно существует в том или ином мире. Нечто является *действительным*, если оно существует в действительном мире.

КМР имеет ряд проблематичных следствий. Например, если выполняется КМР, то полностью рушатся умозаключения консеквенциалистской этики[6], так как в этом случае не имеет значения, что я делаю, поскольку любые последствия в реальности остаются теми же, ибо реальность всегда уже содержит все возможные миры. Льюис полагает, что мы можем ограничить свой интерес лишь теми, кто существует в нашем мире, и считать важным только то, что происходит с ними. Однако он пренебрегает значением всех последствий. Даже деонтологи[7] нуждаются в умозаключениях консеквенциалистской этики. Если я должен пожертвовать деньги одному из двух благотворительных учреждений, то при прочих равных я должен выбрать то из них, пожертвования в которое будут иметь лучшие последствия.

Льюис, однако, считает, что этически значимы не просто последствия, а то, что *я их осуществил* (Lewis 1986, p. 127). Я не могу воздействовать на то, что происходит в других мирах, но в состоянии стать причиной благ в нашем мире. Конечно,

---

[6] Направление в этике, в рамках которого правильность или неправильность действия определяется его хорошими или плохими последствиями. – *Прим. пер.*

[7] *Здесь* – сторонники деонтологической этики, то есть направления в этике, в рамках которого правильность действия определяется соответствием некоторым принципам. – *Прим. ред.*

это не вносит никакого различия в пространство всех возможных миров – в бесконечно многих из них люди, очень похожие на меня, являются причиной благ, но в бесконечно многих других мирах люди, очень похожие на меня, не являются причиной благ, и мои действия не оказывают на распределение миров никакого воздействия. Но зато эти действия *оказывают влияние* на мое отношение к благам.

Однако, в этом рассуждении неприемлемо упрощается моральная значимость последствий. Предположим, что вам или мне предоставлена возможность оперировать больного. Операция совершенно безопасна, однако я лучше вас справляюсь с ней, и в результате больной выздоровеет быстрее после хирургического вмешательства, если его произведу я. Таким образом, когда речь зайдет о том, кому из нас выполнять операцию, у меня будут хорошие основания настаивать на своей кандидатуре. И если я выполню ее удачно, то я достигну дополнительного блага, относящегося к действующему субъекту: это благо состоит в том, что это *я* стал причиной выздоровления пациента. Но это последнее соображение явно имеет не очень большую моральную значимость. Более того, соображение того же рода может дать вам основание произвести хирургическое вмешательство, однако это основание явно будет более слабым, нежели благо пациента. Даже если мое мастерство в рассматриваемой операции лишь *немного* лучше вашего, так что больной после нее поправится немного лучше, а все остальное будет тем же, один этот факт превысит имеющееся у вас основание стать причиной выздоровления пациента. Таким образом, основание, относящееся к действующему субъекту, а именно, желание быть причиной блага, в случае, сходном с разбираемым здесь, имеет очень небольшую значимость, – а последствия остаются *основным* предметом анализа.

Это не относится ко всем случаям без исключения. Когда существуют близкие отношения между мной и кем-то еще, то может иметь очень большое значение, что именно я оказываю поддержку этому человеку. Однако это не имеет значения или имеет очень малое значение, когда между нами нет особенно обязывающих в нравственном плане отношений, – а чистая пространственно-временная связь весьма мало значима с точки зрения моральных обязательств.

С точки зрения Льюиса, однако, основание, побуждающее меня помогать незнакомцам, – это *лишь* основание, относящееся к действующему субъекту: оно побуждает меня стать причиной благ, так как последствия всегда одни и те же. Но поскольку такое основание имеет весьма небольшую значимость, получается, что КМР сильно понижает значимость оснований для оказания помощи незнакомцам. Если мы придерживаемся более традиционной позиции в оценке значимости этих оснований, то нам придется отвергнуть КМР.

Вместо того, чтобы перечислять остальные проблемы, порождаемые КМР, я хотел бы высказать, с моей точки зрения, одно из наиболее серьезных критических замечаний, которым я обязан ван Инвагену. Замечение состоит в том, что существование бесконечно большого количества максимальных связных во времени и пространстве систем не имеет никакого отношения к модальности. Если бы выяснилось, что реальность содержит в себе бесконечно большое количество максимальных связных во времени и пространстве систем, то мы просто узнали бы, что *действительный* мир богаче, чем мы думали, – что он заключает в себе все эти островные вселенные, – но не узнали бы ничего о пространстве возможностей.

Вот вариант этого возражения. Предположим, что существует бесконечно много максимально связанных во времени и пространстве систем и некоторые из них

содержат золотые горы, но не содержат единорогов.[8] Из этого следовало бы, что золотые горы возможны – просто потому, что все действительное также является и возможным, однако из этого совсем не следовало бы, что единороги невозможны. И если бы существовала только *одна* связная в пространстве и времени система, а именно, наша, это совсем не значило бы, что модальный фатализм истинен – то есть что всякая действительная истина является необходимой. И все же с точки зрения Льюиса, если бы единорогов не нашлось в какой-нибудь островной вселенной, из этого бы следовало, что единороги невозможны, а если бы существовала только одна островная вселенная, то из этого следовало бы, что каждая действительная истина является необходимой, так как вещи не могут обстоять иначе, чем обстоят.

Льюис, естественно, полагал, что существует более одной вселенной, и что в самом деле существует вселенная, в которой имеются единороги. Он был уверен в этом, потому что принимал принцип рекомбинации, согласно которому если можно вычленить составные части одного из миров и заново упорядочить их в новую геометрически возможную конфигурацию, то результаты этого нового упорядочения будут иметь место в каком-нибудь из миров. Однако, хотя Льюис принимал принцип рекомбинации, этот принцип, по его мнению, не является частью того, что делает алетические модальные утверждения истинными. Их, с его точки зрения, делают истинными просто факты относительно вселенных, а мы видели, что это неверно.

Мы должны отвергнуть КМР и продолжить поиск лучшей теории модальности.

### *2.2.6.4. Платоновская теория модальности*

Самая многообещающая современная реалистическая альтернатива льюисовской теории возможных миров – это теории абстрактных миров, выдвинутые Робертом М. Адамсом (Adams 1974) и Алвином Плантингой (Plantinga 1974). Согласно этим теориям, миры оказываются абстрактными платоновскими сущностями, из которых ровно одна представлена вселенной; здесь под вселенной понимается система всех существующих или встречающихся сущностей, и это тот мир, который является абсолютно действительным. Прежде всего, я хотел бы рассмотреть вариант этой теории, предложенный Адамсом.

Итак, мы начинаем с введения *пропозиций* как теоретических абстрактных сущностей, которые могут быть истинными либо ложными и которые нужны для объяснения, что именно выражают данные предложения, каковы предметы верования или пропозиционные отношения, и что сохраняется при перефразировках, подобно тому, как электроны нужны для объяснения различных физических явлений. Некоторые пропозиции, а именно, истинные, находятся в таком отношении с вещами и событиями во вселенной, что эти вещи и события *делают* эти пропозиции *истинными*, или же эти пропозиции *репрезентируют* эти вещи и события. Если бы вещи во вселенной обстояли бы иначе, чем они обстоят, то другие предложения находились бы в этих отношениях к вещам во вселенной – например, если бы существовали единороги, то пропозиция «единороги существуют» стояла бы с некоторыми вещами (а именно, с единорогами в этой вселенной) в таком отношении, что они ее *делали бы истинной*[9].

[8] Чтобы избежать беспокойства в стиле Крипке относительно точного вида, к которому принадлежит единорог, условимся определять единорога как млекопитающее, подобное лошади, с одним рогом.

[9] Льюис (Lewis 1986) обеспокоен тем, что отношение между пропозициями и вещами носит несколько магический характер, однако, как заметил ван Инваген (van Inwagen 1986), оно не более магическое (хотя и не менее), чем отношение между множествами и их элементами, которое Льюис принимает.

Замечу, что теоретические основания для того, чтобы принять эти платоновские пропозиции, по большей части, не зависят от проблемы модальности. Адамс далее конструирует возможный мир, понимая его как максимальная совместимая совокупность пропозиций. (Нужно доказать, что такие совокупности существуют, однако опустим этот вопрос.) Только один мир в таком случае абсолютно действителен – это единственный мир, все пропозиции которого истинны. Пропозиция может называться истинной *в* каком-либо мире при условии, что она является элементом той совокупности пропозиций, которая тождественна указанному миру. Заметим, что раз эти миры суть платоновские сущности, то следует проводить различие между конкретной *вселенной*, в которой мы физически обитаем, и действительным *миром*, который представляет собой совокупность всех истинных пропозиций.

Можно возражать этому платоновскому подходу на том основании, что он вводит странные сущности. От нас требуется верить не только в платоновские сущности, но и, как замечает Льюис, в то, что существует магическоеотношение репрезентации между платоновскими сущностями, такими как пропозиции, и конкретными сущностями, которые делают их истинными, при этом какие именно пропозиции входят в такие отношения, является контингентным, поскольку является контингентным, какие пропозиции истинны. Тогда возникает вопрос, что за принцип в рамках платоновского космоса отбирает одно, а не другое отношение в качестве Отношения репрезентации?

Сторонники этих платоновских миров могут сказать, однако, что они не обязаны давать ответ на этот вопрос. Отношение репрезентации – это одно из исходных понятий данной теории, и в качестве исходного оно взято не *ad hoc* для объяснения возможных миров, но это нужно для других объяснительных целей, в частности, для придания смысла нашим действиям, состоящим в том, чтобы что-то утверждать, во что-то верить и что-то перефразировать. Тем не менее, если бы у нас был способ указать на данное отношение среди платоновской вселенной всех отношений, мы как теоретики чувствовали бы себя лучше.

Такого рода платоновские теории явно нередуктивны в отношении возможности, в отличие от теории Льюиса. По Адамсу, некоторый возможный мир представляет собой максимальную совместимую совокупность пропозиций, которую одновременно можно назвать максимальной *совозможной* совокупностью пропозиций. Согласно данной теории, существует исходное абстрактное свойство возможности или совместимости, которая прилагается к отдельным пропозициям и к совокупностям пропозиций. Можно также принять необходимость в качестве исходного понятия, но это ничего по существу не изменило бы.

Нередуктивность этих платоновских теорий – это только одна из проблем, если доступна редуктивная теория возможности. Однако, самая правдоподобная редуктивная теория – это льюисовская, слишком парадоксальная, чтобы ее принять. Но хотя полная редукция, вероятно, невозможна, была бы желательна по крайней мере частичная редукция, при которой можно было бы считать, что вся область алетической возможности укоренена в некотором более понятном подмножестве. Напротив, примером неправдоподобной теории, обеспечивающей такую редукцию, могла бы быть теория, согласно которой пропозиция возможна тогда и только тогда, когда Алвин Плантинга способен постичь, что она истинна; вся модальность в таком случае была бы редуцируема к значительным способностям воображения Алвина Плантинги. Утверждения о способностях Плантинги все еще являются модальными утверждениями, однако более понятными, нежели утверждения о воз-

можностях единорогов и зомби. Но этим платоновским теориям не удается осуществить даже еще более ограниченную редукцию.

Теория Адамса является *актуалистской*. Его возможные миры состоят из действительных («актуальных») вещей. Эти абстракции существуют в действительности – и, соответственно, также по необходимости, – а актуалистская теория обосновывает возможность действительно существующей реальностью. С другой стороны, Льюисовы другие миры не являются действительными, согласно его индексикальному критерию, так как они не являются мирами, в которых встречается то, что я обозначаю словом «действительный». Если мы понимаем возможные миры как возможности для нашей вселенной, то существует смысл, в котором Адамс и Плантинга обосновывают возможности действительностью, что отвечает Аристотелевой максиме «действительность первична по отношению к возможности».

Несмотря на это, на более глубоком уровне платоновский подход не согласуется с тем, что утверждается в приведенной только что Аристотелевой максиме. Когда аристотелики говорят, что возможность укоренена в действительности, они имеют в виду, что действительность включает в себя некие силы или предрасположенности, способные осуществить эту возможность, которая, будучи однажды осуществленной, конечно, впредь не остается простой возможностью. Это наиочевиднейшая вещь для той парадигмы, в рамках которой действительность по времени предшествует возможности. Любимый пример Аристотеля – действительность одного человека делает возможным будущее существование другого человека посредством способности первого производить потомство. Если мы находим привлекательной идею, что возможности должны быть укоренены в действительности в более строгом, аристотелевском, смысле, то платоновский подход окажется неудовлетворительным, так как платоновские сущности в силу их абстрактности обычно рассматриваются как категориально неспособные вступать в причинные отношения, а следовательно, непригодные для того, чтобы делать возможности возможными посредством способности их осуществить. Если же они делают возможности возможными посредством способности их осуществить, то речь идет о варианте аристотелевско-причинной теории.

Более того, аристотелик может привести доводы в пользу того, что фактически *существуют* способности и предрасположенности, достаточные для обоснования истинности, по крайней мере, *некоторых* возможных утверждений. Истинность того что я мог бы стать биологом, по-видимому, создают мои способности и предрасположенности, а также разные люди и вещи в моем окружении. Эти способности и предрасположенности являются конкретными вещами реального мира, хотя некоторые из них имеют модальную силу. Следовательно, фактически нам не нужен платоновский космос, чтобы сделать по крайней мере некоторые утверждения о возможностях истинными. И действительно, факты о платоновском космосе – о том, обладают ли пропозиции некоторым исходным свойством – в данном случае совершенно излишни. Утверждение, что я мог бы стать биологом, делают истинным не мои двойники в льюисовских других мирах; точно так же это утверждение делают истинными не абстрактные свойства платоновских абстракций. Здравая интуиция, выходящая за пределы этих двух вариантов, говорит о том, что данное утверждение делается истинным благодаря чему-то во мне и в моем конкретном окружении.

Это, однако, порождает большую проблему для платоновского подхода. В рамках этого подхода утверждение, что я биолог, делается истинным благодаря тому, что абстрактная пропозиция (сущность платоновского космоса) «я биолог» имеет аб-

стрaктное свойство возможности. Но, как мы уже видели, во вселенной существуют конкретные способности и предрасположенности, сами по себе достаточные для того, чтобы сделать возможным, что я биолог. Таким образом, существует два различных способа охарактеризовать возможность: первый – посредством конкретных относящихся к этому миру аристотелевских свойств конкретных вещей, которые реально существуют в действительности, – и платоник не сможет этого отрицать; а второй – посредством абстрактных платоновских исходных свойств абстракных объектов. Кроме того, все возможное на аристотелевской основе, будет физически возможным и, следовательно, также логически возможным, а значит, возможным на платоновской почве (хотя и не наоборот, – по крайней мере, на первый взгляд). Однако теперь мы можем спросить: почему это так? Почему существует такое явное совпадение, а именно, почему нечто, ставшее возможным благодаря относящимся к нашему миру силам, способностям и предрасположенностям, оказывается соответствующим пропозиции в платоновском космосе, имеющей некоторое абстрактное свойство? Платоник неспособен объяснить это совпадение между силами нашей вселенной и абстрактными фактами, относящимися к платоновскому космосу, в отсутствие причинного взаимодействиямежду этими двумя мирами.

### *2.2.6.5. Аристотелевско-эссенциалистская теория модальности*

Собственная теория модальности Аристотеля, кажется, основывалась на идее, что высказывание с необходимостью истинно тогда и только тогда, когда оно всегда выполняется. В таком случае высказывание, возможно, истинно, если оно выполняется иногда. Я не буду в дальнейшем изложении рассматривать данную теорию. Если кто-то таким образом трактует слово «необходимость», то неясно, говорит ли он о том же самом, о чем говорим мы, когда утверждаем, что *с необходимостью* не существует квадратных кругов. Когда мы говорим, что не может существовать квадратных кругов, мы, конечно, подразумеваем нечто большее, чем просто утверждение, что квадратных кргуов никогда не было, нет и не будет. При условии, что мы принимаем своего рода принцип разнообразия, согласно которому за бесконечное время любая возможность реализуется, мы могли бы получить из этого аристотелевского положения теорию, во многом приемлемую. Однако, эта теория должна еще столкнуться со множеством тех же проблем, что и льюисовская – и действительно, данная Аристотелева интерпретация во многом походит на льюисовскую, однако в ней временные слои заменяют вселенные. В частности, возражение, согласно которому эта теория вообще не говорит о модальности, будет и здесь вполне уместно. Если окажется, что прошлое, настоящее и будущее нашего мира не содержат золотых гор, то это еще ничего не говорит о том, возможны ли золотые горы.

Но хотя собственная Аристотелева теория модальности неудовлетворительна, две несколько отличных друг от друга теории вытекают из элементов аристотелевской онтологии. Одна из этих теорий основывает модальность на *сущностях* вещей и рассматривает необходимость в качестве исходного понятия. Другая теория основывает модальность на *причинных силах* и рассматривает в качестве исходного понятия *возможность*. Я начну с обсуждения теории, основанной на сущностях (ср. O'Connor 2008).

Все существующие вещи имеют сущности. Эти сущности, согласно разбираемой теории, обуславливают свойства, которые эти вещи могут иметь. Таким образом, лошадь не может быть нематериальной, а собака не может стать котом. Если пропозиция невозможна, то она утверждает нечто противоречащее сущностям вещей.

Существует несколько возражений этому грубому наброску данной теории. Во-первых, может быть правдоподобным, что сущность лошади подразумевает необходимость занятия лошадью определенного места в пространстве. Но что делает необходимым, чтобы лошадь «занимала какое-то место или была зеленой»? Неужели мы действительно хотим предположить, что для любого свойства *P* сущность лошади содержит в себе детализацию, согласно которой лошадь «занимает некоторое место или обладает свойством *P*»? Утвердительный ответ кажется неправдоподобным. Почему сущность лошади должна включать в себя детализацию, согласно которой лошади «занимают место или являются котами»?

Это возражение проистекает не просто из скептитизма. Лошади, несомненно, могли бы существовать без того, чтобы существовали коты. Но сущность лошади, согласно такой точке зрения, в некотором смысле предполагает котовость. Из этого следует, что имеет смысл говорить о котовости – сущности котов, – безотносительно к котам, так как лошади могли бы существовать безотносительно к котам и сущность лошади могла бы существовать безотносительно к котам. Аристотелик, однако, не мог бы этого допустить, *если* он не является аристотеликом-теистом, который принимает тезис, что все сущности каким-то образом существуют в уме Бога. Таким образом, если не принимать теизм, теория представляется неудовлетворительной.

Но, может быть, я сделал слишком поспешные выводы? Может, сущность лошади совсем не включает все необходимые истины, касающиеся лошадей, но все необходимые истины, касающиеся лошадей, могут *выведены* из сущности лошади в сочетании со всеми остальными сущностями, какие только существуют. То, что каждая лошадь «занимает место в пространстве или является котом», может быть выведено из сущности лошади и из сущности кота.

Однако «быть выведенным», конечно, значит «быть логически выведенным». Таким образом оказывается, что аристотелику-эссенциалисту нужны элементы строго логической точки зрения. И опять встает тот же вопрос: каковы основания для выбора аксиом или правил вывода? Однако позиция аристотелика лучше, чем позиция просто сторонника строго логической точки зрения, так как истины, содержащиеся в сущностях вещей, обеспечивают богатое множество аксиом, не являющихся произвольными.

Аристотелики-эссенциалисты, таким образом, могли бы, скажем, предложить некоторую правдоподобную детализированную версию логики (например, некую квантифицированную модальную логику второго порядка), и утверждать, что наше мышление и язык предполагают истинность этой логики. Они могли бы затем сказать одну из двух вещей относительно статуса этой логики. Во-первых, они могли бы сказать, что основные правила этой логики укоренены в некоторых или во всех сущностях. Например, возможно, каждая сущность подразумевает правила логики, или, возможно, можно было бы высказать суждение теистического характера: сущность Бога подразумевает указанные правила. Тогда правила логики имели бы равные права с другими истинами в сущностях вещей, такими, как то истинное утверждение, что лошади занимают место в пространстве, подразумеваемое сущностью лошади. Такое построение правил логики могло бы обеспечить правила вывода в приложении к фактам и пропозициям, вписанным в сущности, например:

(6) Для всех *p* и *q*, если верно, что если *p*, то *q*, и если верно *p*, то верно и *q*.

Однако правила логики не могут быть таким образом построены без потерь коечего существенного для них, а именно, их *применимости*. Если модус поненс – это просто факт (6) или, возможно, необходимая истина (6), то как применить модус поненс? У вас есть *p*, у вас есть «если *p*, то *q*», и в результате вы знаете, что антецедент большого кондиционала в (6) выполняется. Но откуда вам известно, что консеквент этого большого кондиционала в (6) верен, то есть, что верно в данном случае *q*? Вам это известно благодаря модус поненс? Однако модус поненс – это просто истина (6), так что вам снова приходиться возвращаться к (6), чтобы применить его к случаю, где обнаруживается (6) и антецедент (6). Другими словами, чтобы применить модус поненс, вам нужен модус поненс, если модус поненс – это просто истина вроде (6), и в результате получается уход в дурную бесконечность. Применимость требует, чтобы истины логики представляли бы собой нечто большее, чем просто утверждения[10].

Лучшим решением для сторонников аристотелевско-эссенциалисткой теории модальностей могло бы состоять в том, чтобы принять, что логика в строгом смысле представляет собой нечто более глубокое, нежели необходимости, укорененные в сущностях. Можно было бы, например, придерживаться линии рассуждения трактарианцев[11], согласно которой строго логические невозможности не могут быть помыслены.

Но мы еще не исчерпали всех возражений аристотелевско-эссенциалисткой точке зрения. Рассмотрим истины, касающиеся каких угодно вещей независимо от того, какие у них могли бы быть сущности. Ничто не имеет одновременно и форму квадрата, и форму круга (в одно и то же время и в одном и том же отношении), и ничто не является причиной самого себя. Что делает *эти* утверждения необходимыми истинами?

Предположим, из сущности каждой вещи, существующей в действительности, может следовать, что никакой объект, имеющий такую сущность, не может быть квадратным кругом, или *causa sui*[12], или существовать в мире, где некоторое (в действительности истинное) гёделевское недоказуемое арифметическое утверждение не выполняется. Но, как кажется, истинно и более сильное утверждение: не может существовать *ничего*, имеющее одну из этих сущностей или какую-то другую сущность, что было бы квадратным кругом, или *causa sui*, или существовало бы в мире, где некоторое отдельно взятое (в действительности истинное) гёделевское недоказуемое арифметическое утверждение не выполняется. Может быть, случай квадратного круга можно рассмотреть со строго логической точки зрения, как это было описано выше. Однако едва ли правдоподобно, чтобы то же самое можно было сказать о случае *causa sui*, хотя, возможно, существуют какие-нибудь трактарианские доводы, согласно которым такого рода самопричинность не может быть даже помыслена. Но в любом случае, трактарианский ход мысли вряд ли может сильно помочь в связи с Гёделевской проблемой.

Более того, рассмотрим вопрос, какие сущности могут существовать (в уме или в реальности). Согласно до сих пор излагавшейся точке зрения, нечто возможно, если его существование не противоречит истинам, заключенным в тех сущностях,

---

[10] Этот довод восходит, по меньшей мере, к Сексту Эмпирику (1976, раздел II.11, параграф 114).

[11] Трактарианское движение (то же, что Оксфордское движение), богословское движение, существовавшее в Оксфордском университете в XIX веке и получившее свое название от "Трактатов для нашего времени" (*Tracts for the Times*), периодически публиковавшихся основателями этого религиозного движения. – *Прим. пер.*

[12] причина самого себя (лат.) – *Прим. ред.*

которые существуют. Это, однако, может быть допущено, по-видимому, для такого огромного количества сущностей, что вызывает определенный скептицизм. Например, представляется, что будет существовать возможный мир *w*, который полностью сходен с нашим, за единственным исключением: в этом мире *w* не существует сущности человека, но вместо этого в нем имеются сущности, которые физически ведут себя точно так же, как люди, но только они составляют из себя не единый естественный вид, а разделены на два естественных вида, определяемых разными сущностями, а именно, у одних четное количество волос на теле, а у других нечетное. Как только одно из этих существ приобретает или теряет один волос, оно перестает существовать, а появляется новое существо, физически и психологически в точности подобное ему, не считая этого волоса. Иначе говоря, все как в нашем мире. При этом, существование такого рода существа и такого рода сущностей, видимо, не противоречит истинам, содержащимся в той или иной существующей сущности, например, в сущности дуба или фотона. Но если однажды допустить возможность существования мира *w*, появится ли у нас основание считать, что это не наш мир и что в нашем мире нет различия в сущностях между людьми в зависимости от того, имеют ли они четное количество волос или нечетное?

Проблема, таким образом, заключается в том, чтобы наложить ограничения на то, какие сущности могут существовать. Первый ответ, навеянный статическим характером аристотелевского универсума, мог бы быть следующим: все сущности, которые могут существовать, в действительности существуют, или, по крайней мере, существовали, существуют или будут существовать. Однако остается главная трудность: что могло бы здесь значить слово «могут». Что ограничивает *возможность* сущностей к существованию?

Некоторые из этих проблем можно решить, только идя по пути теизма. Возможно, существует Бог, чья сущность обусловливает необходимые истины не только о нем самом, но и другие, например, что не может существовать квадратных кругов и что не может существовать некоторых странных сущностей.

Фактически, думаю, можно привести доводы в пользу того, что только необходимо экземплифицируемая сущность может разрешить указанные трудности; так как, на данный момент нашего рассуждения, кажется весьма правдоподобным, что сущность ни в коем случае не может накладывать ограничение на происходящее в каком-либо из миров, в которых эта сущность не экземплифицируется. Некая сущность *E* может не допускать, чтобы некоторые миры, содержащие ее экземплификации, заключали в себе что-либо несовместимое с *E*, однако не позволяет нам сказать что-либо о том, как обстоят дела в мирах, где нет экземплификаций *E*.

Предположим теперь, что ни одна из сущностей, экземплифицированных в нашем мире, не экземплифицирована по необходимости. В таком случае мы должны быть в состоянии описать мир, наполненный действительно очень странными вещами – существами, сущности которых определяет количество волос, существами, которые были бы причинами самих себя, и так далее – если только мы придерживаемся строго логических норм и стараемся не включать сюда ни одно из сущих нашего мира. И такой мир будет возможен, так как сущности, которые существуют в нашем мире, не будут иметь значения для того, что происходит в том мире, где сущности нашего мира не экземплифицированы. Также был бы возможен совершенно пустой мир – мир, в котором не экземплифицированы никакие сущности. В *этом мире* будет истинным, что все, возможное строго логически, возможно и метафизически, так как никаких накладывающих ограничение сущностей не будет вообще. В частности, в этом мире будет возможна ложность Гёделевых арифмети-

ческих утверждений, истинных в нашем мире. И, конечно, при таком положении дел S5 оказалось бы ложным, но аристотелик-эссенциалист, возможно, не имеет в виду этого следствия.

Если мы думаем, что пространство всех возможных миров – это не такая помойка, чтобы включать все подобного рода миры, то мы должны полагать, что, по крайней мере, одно из сущих нашего мира, таково, что его сущность экземплифицирована *с необходимостью*, и что сущности необходимых сущих налагают ограничения на то, какого типа сущности могут существовать, какого типа арифметические истины могут существовать и так далее.

Теперь остается еще две проблемы. Во-первых, что означает «сущность некоторого сущего экземплифицирована *с необходимостью*» ? Если сущность *E* не может накладывать ограничения на то, что происходит в мирах, где ее не существует, то неясно, как *E* могла бы препятствовать действительности миров, которые не заключают в себе экземплификаций *E*. Во-вторых, *как именно* та или иная сущность накладывает столь глобальное ограничение на миры и на то, какие сущности экземплифицированы в них?

Первая проблема, как мне кажется, заставляет нас модифицировать теорию. Пусть *N* – это некая с необходимостью экземплифицированная сущность. Даже если некоторые необходимости укоренены в сущностях, необходимость того, что *N* экземплифицирована, может быть укоренена в какой-либо сущности только в том смысле (в лучшем случае), что сущности исключают возможность своей экземплификации одновременно с чем-то несовместимым, потому что при этом сущности не исключают своей *не*экземплифицированности. Таким образом, существует некоторый другой вид необходимости, чем тот, который предполагает экземплификация *N*. В общем и целом это не будет строго логическая необходимость, так как недоказуемые арифметические истины будут следовать из экземплификаций всех необходимо проявляющихся сущностей.

Теперь данная теория становится не такой уж привлекательной. Она постулирует *три* типа модальностей, которые, вместе взятые, дают метафизическую алетическую модальность: необходимость проявления определенных сущностей; необходимости, содержащиеся в сущностях; и строго логическую необходимость. Вдобавок ко всему этому, в наилучшей из наших трактовок необходимо экземплифицированная сущность, которая налагает ограничение на реальность, находящуюся за ее пределами, очень сходна с сущностью Бога, так что это не то прибежище, которое атеист, по-видимому, хотел бы иметь. И у нас еще нет никакой трактовки того, в чем укоренена необходимая экземплифицированность.

Существует способ произвести нечто подобное этой трактовке. Если мы постулируем, что все контингентно экземплифицированные сущности должны происходить из чего-то, то мы могли бы получить идею сущности, которая сама по себе не происходит ни из чего и которая с необходимостью экземплифицируется, так что контингентно экземплифицированные сущности становятся реальными благодаря, по крайней мере, одной необходимо экземплифицированной сущности или экземплификатору такой сущности (в случае Бога, если имеет место божественная простота, эти два варианта приведут к одному и тому же). Также было бы правдоподобным, что если сущности происходят из чего-то, то же самое касается и их экземплификаций; с аристотелевской точки зрения, сущности не полностью независимы от их экземплификаций. Все это, однако, побуждает к тому, чтобы обратить внимание на причинность, и ведет нас к последней, причинной, теории модальности.

Другой момент, уводящий нас от аристотелевско-эссенциалистской теории модальности, – это интуиция, которую я использовал для критики платоновской позиции. Можно дать простое объяснение, почему я мог бы стать биологом, учитывающее мои способности и свойства разных сущих в моем окружении. С платоновской точки зрения, я мог бы удивляться, откуда взялось это соответствие между тем, что происходит в платоновском космосе, и земными способностями и возможностями. Здесь же можно удивляться, почему имеется соответствие между способностями и сущностями. Почему так получается, что я не в состоянии сделать что-либо, противоречащее сущности некоего существующего сущего? Возможно, что данный вопрос менее сложен, нежели в случае платоновской позиции. Кроме того, не исключено, что мои способности основаны на моей сущности. Однако до сих пор остается неясным, почему нечто не может быть способно действовать таким образом, который противоречит его сущности[13].

### *2.2.6.6. Аристотелевско-причинная теория модальности*

Критика платоновской и аристотелевско-эссенциалистской теорий указывает путь к теории, в которой центральное место занимает причинность. Вот набросок этой теории. Будем называть нереальное положение вещей *S* просто возможным, если существует (в смысле, не учитывающем времени: существовало, существует сейчас, существует всегда или будет существовать) нечто – скажем, событие, или субстанция, или совокупность событий или субстанций, – обладающее способностью быть причиной *S* или обладающее способностью быть причиной чего-то, обладающего способностью быть причиной *S*, или обладающее способностью быть причиной чего-то, обладающего способностью быть причиной чего-то, обладающего способностью быть причиной *S*; или, в более общем плане, если существует нечто, способное начать цепь осуществлений причинных способностей, которая в конце концов способна привести к *S*. Тогда мы можем сказать, что какое-то положение вещей возможно, если оно реально или просто возможно, и что оно необходимо, если его неосуществление невозможно. Далее, пропозиция возможна при условии, что она описывает возможное положение вещей, и необходима, если она описывает необходимое положение вещей.

Эта теория имеет то преимущество, что она сводит метафизическую возможность к причинной. Кто-то мог бы подумать, что это не так уж и много: мы до сих пор не можем отделаться от некой исходной модальности. Да, однако эта исходная модальность, оставшаяся у нас, – это такая модальность, с которой мы можем лучше оперировать и которой мы можем дать лучшее эпистемологическое описание. Мы сами постоянно осуществляем наши причинные способности и претерпеваем причинные способности других сущих. Наши научные наблюдения предоставляет нам информацию о том, к чему вещи способны, а к чему неспособны. К примеру, нам

[13] Между прочим, стоит также отметить, что сущности в аристотелевско-эссенциалистской теории функционируют иначе, чем в средневековом аристотелизме и, вероятно, даже у самого Аристотеля, хотя это не является возражением против аристотелевско-эссенциалистской теории. Аристотелики Средних веков, говоря о сущностях, не рассматривали их как подразумевающие модальные выводы, которые приписывает им аристотелевско-эссенциалистская теория. Например, на христианском Западе принималось как само собой разумеющееся, что для второго лица Троицы возможно принять человеческую природу. Но человеческая природа – это сущность. И таким образом, по крайней мере, в одном случае – в случае со вторым лицом Троицы – обладание человеческой сущностью не было «сущностным свойством» в современном, крипкеанском смысле свойства, которым сущее обязательно должно обладать, а именно этот современный смысл требуется в аристотелевско-эссенциалистской теории.

известно, что единороги[14] возможны, так как мы знаем, что вполне в силах естественного отбора и вариаций произвести единорогов.

Более того, нам, вероятно, понадобятся причинные способности, или что-то подобное им, в нашей метафизике, даже если у нас есть независимое описание метафизической алетической модальности. Далее, тот факт, что сущие могут производить действия, кажется свойством мира. Таким образом, посредством сведения метафизической модальности к причинной мы, судя по всему, в состоянии получить реальное преимущество в плане элегантности и простоты теории.

Кроме того, эта теория позволяет нам единообразно использовать целый спектр модальностей посредством ограничения на сущие в причинных цепях, определяющих простую возможность, и на отношения причинности между ними. Например, нереальное положение вещей является чисто возможным с точки зрения физической причинности при условии, что оно может быть создано посредством причинной цепи, состоящей только из физических сущих и начинающейся с чего-то физического. Положение вещей просто возможно со временем при условии, что оно не является реальным, но может быть создано в результате цепи осуществлений причинных способностей, начинающейся с чего-то настоящего или будущего.

Но наиболее важно для данной главы то, что при некоторых правдоподобных предположениях аристотелевско-причинная теория подразумевает (возможно, неожиданно) вариант ЗДО: у любого контингентного положения вещей есть причинное объяснение, то есть объяснение, которое основывается на фактах относительно контингентных осуществлений причинных способностей, может быть, в сочетании с некоторыми необходимыми истинами.

Для обоснования мне понадобится некая на первый взгляд более слабая версия аксиомы Брауэра. Аксиома Брауэра, вообще говоря, утверждает, что если выполняется $p$, то является необходимой истиной, что $p$ возможно. Более слабый вариант этой аксиомы, который нам нужен, состоит в следующем:

(7) Если $p$ выполняется и контингентно, то для $p$ возможно быть одновременно возможным, и ложным.

Это вытекает из полной аксиомы Брауэра, так как если $p$ выполняется контингентно, то $p$ возможно, а значит и с необходимостью возможно, но так как оно контингентно, то оно может быть и ложным, так что возможно, что оно одновременно и возможно, и ложно. А аксиома Брауэра, в свою очередь, вытекает из S5.

Допустим противное: контингентное положение вещей $E$ не имеет причинного объяснения. Пусть $E^*$ будет таким положением вещей, при котором $E$ возникает без причинного объяснения. В таком случае $E^*$ – контингентное положение вещей. Согласно слабой версии аксиомы Брауэра возможно, что $E^*$ не возникает, тем не менее, оно является возможным. Предположим, что в возможном мире $w$ такое случается. Здесь использование возможных миров не так уж и важно, однако оно помогает построить более ясную аргументацию. В рамках $w$ положение вещей $E^*$, хотя и не возникает, но возможно. Таким образом, имеется причина $C$ в рамках $w$, которая могла бы начать цепь осуществлений причинных способностей, способную привести к возникновению $E^*$. Но это абсурдно, поскольку в этом случае эта цепь могла бы дать причинное объяснение $E$, которое в то же время не имеет причинного объяснения!

[14] См. выше, прим. 8.

Можно отрицать аксиому Брауэра, как и ее более слабую версию (7), и придерживаться аристотелевско-причинной теории без ЗДО[15]. Однако аксиома Брауэра интуитивно правдоподобна: даже если бы дела могли обстоять иначе, чем обстоят, все же было бы истинным, что они могли бы обстоять так, как они в действительности обстоят.

Без аксиомы Брауэра мы можем привести альтернативную аргументацию в пользу ЗДО, основанную на следующем в высшей степени правдоподобном материальном кондиционале:

(8) Если ЗДО верен во всех возможных мирах кроме, может быть, действительного мира, то ЗДО фактически верен во всех возможных мирах.

Было бы невероятной неудачей для нас жить в единственном мире, в котором ЗДО ложен, если бы такой мир существовал. Более того, если (8) ложно, то это влечет за собой следующие абсурдные выводы: ЗДО ложен, но если бы я сегодня утром не позавтракал, он был бы истинен (ведь он истинен во всех возможных мирах, в которых я не завтракал сегодня утром, так как истинен во всех возможных мирах кроме действительного, а в действительном я завтракал). И даже тот, кто разделяет этот абсурдный вывод, должен принять и космологический аргумент, так как этот последний мог бы выполняться в мире, где я не позавтракал сегодня утром, и было бы еще более абсурдным предполагать, что Бог на самом деле не существует, но мог бы существовать, если бы я не позавтракал этим утром. И это было бы настоящим противоречием, а не просто абсурдом, если Бог является необходимым сущим.

Чтобы показать, что ЗДО выполняется при условии (8), предположим противное: существует возможный мир *w*, отличный от действительного мира, но в котором ЗДО не выполняется. Пусть *E* – это такое положение вещей в *w*, для которого нет причинного объяснения. Если *E* не возникает в действительном мире, то пусть *F*=*E*. В противном случае, пусть *F* будет конъюнкцией *E* с некоторым другим положением вещей, возникающим в *w*, которое не возникает в действительном мире – и такое положение вещей должно существовать, так как *w* не является действительным миром, и, следовательно, там возникают положения вещей, которые не возникают в действительном мире. В каждом из этих двух случаев, *F* является таким положением вещей в *w*, которое не имеет причинного объяснения. Пусть *F** – это такое положение вещей, при котором возникновение *F* не имеет никакого причинного объяснения. Тогда *F** является возможным положением вещей, но не действительным, так как *F* не возникает в действительном мире. Однако в таком случае существует нечто, могущее начать цепь причин, приводящую к *F**, а это, как и в аргументации, основанной на аксиоме Брауэра, является абсурдным, так как указанная цепь причин будет вести к возникновению *F*, в то время как *F* не имеет причинного объяснения.

Таким образом, аристотелевско-причинная теория модальных понятий ведет к ЗДО, тогда как главные ее альтернативы неудовлетворительны и/или требуют чего-то подобного теизму. Все это дает нам веский повод принять ЗДО.

[15] В более ранних работах (например, Pruss 2006, раздел 19.5.2) я утверждал, что S5, а значит и аксиома Брауэра, может быть выведена из аристотелевско-причинной теории возможности. Набросок аргументации, который я привел, теперь не кажется мне пригодным, пока не предполагается чего-то похожего на ЗДО.

### 2.2.7. Философская аргументация

Морально приемлемо перенаправить несущийся на полной скорости троллейбус с пути, на котором находятся пять человек, на путь, на котором находится только один человек. С другой стороны, несправедливо расстреливать одного невинного человека для спасения пяти. В чем морально значимая разница между этими двумя ситуациями? Если бы мы отвергли ЗДО, то мы могли бы с легкостью сказать: «Кого это беспокоит? Оба этих моральных факта – просто грубые факты, без всякого объяснения». И действительно, зачем предполагать, что должно существовать какое-то объяснение различий в моральной оценке, если мы отвергаем ЗДО и, следовательно, принимаем, что существуют факты вообще без объяснения?

Почти все моралисты-теоретики принимают вторичность морального по отношению к неморальному. Но без ЗДО действительно ли мы, имеем основания принимать это? Мы могли бы просто постулировать грубые контингентные факты. В этом мире применять пытки дурно. В этом мире, как и в любом другом, применять пытки – это наша обязанность. Почему? Нипочему, просто контингентные грубые факты.

Отрицание ЗДО, таким образом, должно завести значительную часть философской аргументации в тупик.

Примечательным в связи с этой аргументацией является то, что она показывает необходимость ЗДО не только для контингентных, но и для необходимых истин.

### 2.2.8. Обоснование посредством чувства Божества

Если Бог существует, то ЗДО в отношении контингентных суждений истинен. Почему? Потому что деятельность Бога в конечном итоге объясняет все. Это наиболее очевидно, если считать, что *одна только* деятельность Бога все и объясняет; это наиболее правдоподобно с позиции кальвинистского типа; но то, что деятельность Бога в конечном итоге объясняет все, представляется правильным и в той богословской теории, которая содержит представление о подлинном согласовании божественной и тварной деятельности. Более того, является в высшей степени правдоподобным умозаключение от того, что Бог все сотворил и все поддерживает в бытии, к тому, что Божественная деятельность обеспечивает объяснение всему контингентному или, по крайней мере, всему тому контингентному, что иначе необъяснимо (этот вариант мог бы потребоваться для учета свободной воли творений). Таким образом, тот, у кого есть веские основания принять теизм, имеет веские основания и для принятия ЗДО.

Теперь можно было бы подумать, что это бесполезное обоснование для ЗДО, если мы собираемся использовать ЗДО для построения космологического аргумента, так как тогда данный аргумент будет содержать порочный круг: заключение будет обосновывать ЗДО, в то время, как ЗДО является посылкой аргумента.

Однако недавно Дэниел Джонсон в работе, готовящейся к публикации, предложил довольно остроумную теорию, показывающую, что космологический аргумент, базирующийся на ЗДО, еще мог бы быть эпистемологически полезен, даже если ЗДО принимается из-за существования Бога (Джонсон также применяет эту точку зрения к возможной посылке онтологического аргумента). Предположим, вместе с Кальвином и Плантингой, что существует *sensus divinitatis* (SD) – чувство Божества, которое без всяких выводов вызывает в людях знание о существовании Бога – по крайней мере, в отсутствие тех, кто пытался бы это опровергнуть, – и сообщает нечто о возможностях и природе Бога.

Предположим, что некто Иванов посредством SD знает, что Бог существует. Из этого Иванов делает вывод, что ЗДО истинен, – этот вывод может не подразумевать явного рассуждения и вполне соответствует способностям среднего верующего. Итак, Иванов *знает*, что ЗДО истинен. Далее, Иванов грешным образом и без эпистемологического обоснования подавляет SD в самом себе и подавляет веру в то, что Бог существует. Если Кальвиново прочтение первой главы Послания к Римлянам правильно, такого рода инцидент вполне может произойти, и именно поэтому нетеист несет ответственность за то, что он отвергает теизм. Однако история продолжается, и это подавление неполно. К примеру, благочестивое отношение Иванова к Богу трансформируется в идолопоклонническое отношение к какой-либо части тварного мира. Могло вполне случиться, что Иванов фактически не подавил свою убежденность в ЗДО, хотя забыл, что принятие им ЗДО было обусловлено, в первую очередь, верой в Бога. И действительно, такого рода ситуации, насколько нам известно, могут быть вполне обычными.

Согласно Джонсону, убеждение Иванова в ЗДО остается обоснованным, подобно тому, как остается обоснованным наше убеждение в истинности теоремы Пифагора даже после того, как мы забыли, от кого мы ее узнали и каким образом она доказывается. Таким образом, Иванов остается со знанием ЗДО. Космологический аргумент, в таком случае, позволяет Иванову аргументировать в пользу существования Бога, опираясь на ЗДО, и Иванов вполне оправданно может заключить, что Бог существует. Конечно, если у Иванова нет дополнительных источников обоснования убежденности в ЗДО, его убежденность в том, что Бог существует, будет не более обоснованной, чем когда он узнал о Боге при помощи SD. Так что космологический аргумент не обеспечивает Иванову дополнительной ясности, но восстанавливает то знание, которое он утерял.

Выходит, что мы оказываемся в круге, но он не является порочным в отношении эпистемологической полезности аргумента. Иррациональное подавление некоторой части сети убеждений может быть неполным, при этом сохранившееся убеждения могут быть достаточными, чтобы позволить востановить подавленные убеждения. Подобные вещи нередко случаются с памятью. Допустим, например, что я пытаюсь запомнить 314 – номер моей комнаты в гостинице. Я замечаю, что цифры этого номера совпадают с первыми тремя цифрами числа π. Позже я могу забыть номер моей комнаты, но вспомнить, что он идентичен первым трем цифрам числа π, из чего я в состоянии сделать вывод, что это номер 314. Основанием для моей убежденности в том, что номер комнаты идентичен первым трем цифрам числа π, была убежденность в том, что это номер 314, но затем, после того, как я в результате нерационального процесса забывания потерял знание того, что нужный мне номер – это 314, я могу восстановить это знание, используя логическое следствие оставшейся части знания. Делая это, я пришел к результату не с большей обоснованностью моей убежденности, связанной с номером комнаты, чем была у меня в начале, но я закончил эту историю с тем же знанием, с каким ее начал.

Это значит, что аргумент, в котором посылка обоснована заключением, *может* быть полезным для противодействия результатам нерациональной или иррациональной потери знания. Это значит, что космологический аргумент мог бы пригодиться, даже если бы ни одни из доводов в пользу ЗДО, рассмотренных выше, не работал, и даже если бы ЗДО не был самоочевидным, так как некоторые люди могут знать, что ЗДО истинен, поскольку некогда они знали, что Бог существует. Они потеряли знание, что Бог существует, однако сохранили тень этого знания – вывод из него, согласно которому истинен ЗДО.

## *2.3. Возражения, относящиеся к ЗДО*

### 2.3.1. Аргумент от возможностей воображения

Можно, по-видимому, вообразить, что кирпич внезапно возник беспричинно. Отсюда можно заключить, что вполне возможно, чтобы кирпич возник беспричинно, и, следовательно, ЗДО не является необходимой истиной. Так выглядит популярный аргумент Юма против ЗДО.

Конечно, защитники ЗДО могут просто утверждать, что умозаключение от воображаемого к возможному поддается опровержению. В конце концов, можно вообразить, что некое построение циркулем и линейкой осуществляет трисекцию угла[16], и если бы умозаключение от воображаемого к возможному не поддавалось опровержению, то из этого следовало бы, что данное построение, *возможно*, осуществляет трисекцию угла. Однако математическое построение, *возможно* (в метафизическом смысле), осуществляет трисекцию угла тогда и только тогда, когда оно ее *в действительности* осуществляет, а фактически мы знаем, что трисекцию угла нельзя осуществить линейкой и циркулем. Так что предложенное умозаключение, скорее всего опровержимо. И тогда защитник ЗДО может утверждать следующее: доводы в пользу ЗДО настолько серьезны, что аргумент на основании вообразимости нарушения ЗДО, будучи опровержимым, не в состоянии даже в малой степени пошатнуть нашу уверенность в ЗДО.

Однако существует и более удачный прием защиты ЗДО, заключающийся в том, чтобы поставить вопрос, действительно ли оппонент вообразил кирпич, внезапно возникший без причины. Одно дело вообразить нечто, не воображая одновременно его причину, а другое – вообразить нечто, не имеющее причины. Фактически, задача по воображению отсутствия *как такового* довольно сложна. Если я прошу обычного человека вообразить совершенно пустую комнату, то он, видимо, представит обычную комнату со стенами, но без мебели. Однако действительно ли он вообразит *пустую* комнату? Видимо, нет. Скорее всего, воображаемая комната будет пониматься как содержащая *воздух*. Например, мы можем спросить этого человека, что будет, если просидеть в этой пустой комнате в течение 8 часов, и его ответ вряд ли будет такого типа: «Вы бы умерли бы в этой комнате, так как в ней нет ничего, а значит, также и кислорода».

Нельзя ли при некоторой направленности усилий представить комнату без воздуха в ней? Я не уверен в этом. Хотя у нас есть *понятие* вакуума как отсутствия чего-либо вообще, остается не совсем ясным, можно ли вообразить вакуум. Наш язык сам может служить средством разоблачения того, что мы воображаем, когда мы воображаем, как мы говорим, комнату, «наполненную» вакуумом, – вероятно, мы на самом деле воображаем не совершенно пустую комнату, а наполненную каким-нибудь веществом без цвета, вязкости и давления. Более того, скорее всего, мы воображаем комнату, находящуюся во вселенной, подобной нашей. Но комната во вселенной, подобной нашей, должна быть заполнена квантовым вакуумом, электромагнитным и другими полями, а вероятно, также точками пространства или пространства-времени. Можно ли все перечисленные «составляющие» считать вещами или нет, однозначно сказать трудно, но, по крайней мере, совсем неясно, представили мы в действительности поистине пустую комнату.

[16] В действительности, очень многие люди представляли себе именно это (см. Dudley 1987).

Да, философы иногда утверждают, что они состоянии вообразить мир, который содержит в себе, скажем, только два железных шара (Black 1952). Однако это утверждение проблематично. Во-первых, воображение типичного зрячего человека имеет визуальный характер. Вышеупомянутые шары, по всей вероятности, воображаются зримо. Но в таком случае неявной частью воображаемого являются фотоны, отскакивающие от шаров. Кроме того, если не попытаться уточнить – а я не представляю себе, как можно уточнить это в воображении, – что шары подчиняются законам, весьма отличным от имеющих место в нашем мире, то постоянно некоторые случайные атомы будут уходить с поверхности шаров и, следовательно, шары будут окружены высоко разреженным газом. Предположим, что все эти моменты, связанные с физикой, будут тщательно учтены тем, кто воображает эти шары. И снова – мы действительно вообразили мир, состоящий только из двух шаров? А что делать с собственными *частями* биллиардных шаров – или воображаемый мир не содержит их? И как насчет свойств, таких как округлость, или по крайней мере их отдельных случаев, таких как округлость данного шара? А разве не существует, в частности, пространственных или других отношений между шарами? Мы видим, что если мы не придерживаемся радикально номиналистической точки зрения, содержание воображаемого мира будет гораздо богаче, чем мы сказали в начале. В воображаемой ситуации есть подробности, которые мы опустили.

Однако может существовать способ представить пустоту. Мы, вероятно, можем представить отсутствие отдельных типов вещей в отдельных областях пространства-времени. Конечно, я могу вообразить комнату, в которой нет говорящих ослов, или даже никаких ослов. Более того, я, вероятно, могу вообразить комнату без частиц или электромагнитных полей. Но это не то же самое, что представить поистине пустую комнату. В такой комнате вообще нет полей никакой природы, по крайней мере, если поля – это вещи; в ней также нет точек пространства или пространства-времени; и конечно, в ней нет ни ангелов, ни демонов, ни привидений. Но никакой список типов вещей, которые можно воображать отсутствующими в этой комнате, не дает нам уверенности в ее буквальной и совершенной пустоте, так как всегда за пределами сил нашего воображения может найтись еще один тип вещей, чье отсутствие в этой комнате нам не удалось вообразить. Нельзя воображать «невообразимые вещи», так как эти «невообразимые вещи» являются, в подлинном смысле, не типом вещей, а смесью очень несходных друг с другом типов возможных вещей: представляется весьма правдоподобным, что существует много типов возможных вещей, выходящих за пределы нашей самой буйной фантазии.

Подобным же образом мы можем представить возникновение кирпича в отсутствие его изготовителя; кирпич, появившийся не в результате обжигания глины; кирпич, не созданный ни ангелом, ни демоном, ни привидением. Однако это не то же самое, как если бы мы представили себе кирпич, возникший совершенно без причины. Чтобы представить такое, нам понадобилось бы вообразить все возможные типы причин – включая и невообразимые – как отсутствующие. Но это явно превышает наши возможности. Мы можем, конечно, *произнести слова* «Это беспричинно» вслух или в уме, представляя этот кирпич; однако утверждение, согласно которому если некто может представить *F* и сказать о нем (вслух или в уме), что это *G*, то из этого следует, что, возможно, существует *F* и оно есть *G*, – так вот, это утверждение не только вполне опровержимо, но и с очевидностью вообще не попадает в цель. Я могу представить себе круг и одновременно сказать о нем «Это квадрат».

Более того, вообще, когда мы представляем какую-то ситуацию, мы представляем себе не тот или иной возможный мир целиком, но часть его, и нашему воображению безразлично, существует ли основа, поддерживающая и дальше то, что мы воображаем. Например, я представляю себе три биллиардных шара на столе для биллиарда. Вероятно, частью воображаемого мною является наличие силы тяжести. Тогда должно быть нечто, поддерживающее стол, но это не является частью воображаемой ситуации. Но я не представляю при этом стола, чудесным образом подвешенного в гравитационном поле – нет, я просто не представляю того, что находится за пределами этой ситуации и, по видимому, должно поддерживать то, что меня в ней интересует.

Может быть, если сильно постараться, то можно представить себе ситуацию, включающую кирпич и некоторые воображаемые детали, достаточные для того, чтобы с уверенностью можно было сказать, что в этой ситуация не только рядом с кирпичом нет его обычных причин, но и нигде во вселенной нет никаких причин для кирпича и нет также нефизических причин для него. Но теперь мы видим, что данная воображаемая ситуация требует гораздо большего усилия; приведенные примеры того, что воображаемая ситуация может содержать в себе много больше, чем думалось вначале, должны серьезно уменьшить уверенность в том, что кто-то успешно решил задачу воображения беспричинного кирпича. И даже если он ее успешно решил, вывод о возможности беспричинного кирпича все равно остается опровержимым.

Мне хотелось бы завершить это рассуждение сравнением двух аргументов, основанных на воображении, – аргумента в пользу беспричинного кирпича и аргумента против платонизма. Кто-нибудь мог бы утверждать, что возможно представить себе кирпич, который не является частным случаем никаких других сущностей. Тогда из этого якобы следует, что для кирпича возможно не быть частным случаем других сущностей. Но это, конечно, противоречит платонизму, согласно которому кирпичи с необходимостью являют собой частные случаи кирпичности. Хотя я и не платоник, но приведенный довод против платонизма кажется мне крайне слабым. Платоник может ответить так, как это несколько раньше сделал я: мы действительно вообразили кирпич, который не является частным случаем другой сущности или мы вообразили просто один кирпич без того, чтобы вообразить, что он является частным случаем чего-то?

Но платоник может дать еще один ответ, а именно: «Насколько известно, воображая нечто как *кирпич*, вы неявно воображаете ситуацию, в которой оно соотносится с кирпичностью, хотя ваше описание того, что вы вообразили, противоречит этому». Это сравнимо с возражением, которое можно было бы высказать тому, кто утверждает, что представил себе куб без пространства или пространственных отношений: конечно, воображая нечто кубом, мы неявно представили его как занимающее пространство или как подразумевающее пространственные отношения (скажем, между вершинами).

Может ли защитник ЗДО высказывать возражение подобного рода? Вероятно. Кирпич, о котором мы, как утверждается, воображаем, что он возникает *ex nihilo*, – это контингентный кирпич. Но, может быть, природа контингентности предполагает причинную обусловленность (см. выше, Раздел 2.2.6.6). Кроме того, кирпич существует. Но представляется неправдоподобным утверждение, что мы постигли глубинную суть существования. Возможно, например, что *быть* – это значит или *быть с необходимостью*, или *быть причинно обусловленным*, то есть что *esse*, существование, контингентного сущего – это его причинная обусловленность (воз-

можно, так думал Фома Аквинский; я изучаю эту точку зрения в Pruss 2006, chap. 12). Может быть даже, что *esse* контингентного сущего – это его обусловленность определенным рядом причин, которые его, обусловливают – а это вполне согласуется с существенностью происхождения и объясняет ее.

Вариант аргумента, основанного на возможностях воображения, гласит, что можно без открытого логического противоречия утверждать беспричинное существование некоторого кирпича:

(9) $\exists x$(кирпич($x$) & ~$\exists y$(причина($y$,$x$)).

Однако это плохой аргумент. То обстоятельство, что нечто можно утверждать без *открытого* противоречия, не предполагает, что здесь нет *скрытого* противоречия. В конце концов, сравним (9) со следующим утверждением:

(10) $\exists$x(скульптура($x$) & ~$\exists$y(причина($y$,$x$)).

Это утверждение невозможно, так как является необходимой истиной, что у скульптур есть скульпторы – именно это и делает их скульптурами. В случае с (10) противоречие лежит почти на поверхности. Но откуда мы знаем, что в (9) нет более глубинного противоречия? Может быть, есть скрытая сложность даже в идее, выражаемой квантором существования.

### 2.3.2. Аргумент ван Инвагена, основанный на модальном фатализме

#### *2.3.2.1. Основной аргумент*

Питер ван Инваген (Inwagen 1983, pp. 202–204) сформулировал впечатляющее и изящное сведение ЗДО к абсурду. Пусть $p$ является конъюнкцией всех контингентных истин. Если $p$ имеет объяснение, скажем, $q$, то $q$ само будет контингентной истиной, а следовательно, входит в конъюнкцию $p$. Но тогда $q$ будет в конечном итоге объяснять само себя, а это абсурдно. Мы можем четко сформулировать это следующим образом:

(11) Никакая необходимая пропозиция не объясняет контингентную пропозицию. (Посылка)
(12) Никакая контингентная пропозиция не объясняет сама себя. (Посылка)
(13) Если пропозиция объясняет конъюнкцию, то эта пропозиция объясняет каждую пропозицию, вхдящую в эту конъюнкию. (Посылка)
(14) Пропозиция $q$ объясняет пропозицию $p$, если $q$ истинна. (Посылка)
(15) Существует Большой Конъюнктивный Контингентный Факт (БККФ), который представляет собой конъюнкцию всех контингентных пропозиций, может быть, за исключением логических излишков, и этот БККФ является контингентным. (Посылка)
(16) Допустим, что ЗДО верен. (предположение, обратное доказываемому)
(17) Тогда БККФ имеет объяснение $q$. (из (15) и (16))
(18) Пропозиция $q$ не является необходимой. (из (11) и (15) и так как конъюнкция истинных контингентных пропозиций является контингентной)
(19) Следовательно, $q$ – это контингентная истинная пропозиция. (из (14) и (18))
(20) Таким образом, $q$ входит в БККФ. (из (15) и (19))
(21) Таким образом, $q$ объясняет саму себя. (из (13), (15), (17) и (19))

(22) Но $q$ не объясняет саму себя. (из (12) и (19))
(23) Следовательно, $q$ и объясняет, и не объясняет саму себя, что является противоречием. Итак, ЗДО ложен.

Версии этого аргумента защищали Джеймс Росс (Ross 1969, pp. 295–304), Уильям Роу (Rowe 1975, 1984), и, ближе к нашему времени, Франкен и Гейрссон (Francken and Geirsson 1999).

Аргумент, очевидно, логически правилен. Таким образом, остается только один вопрос – истинны ли посылки. Посылка (14) абсолютно верна[17].

Посылка (13) несколько спорна. В ее пользу можно было бы отметить, что объяснение конъюнкции могло бы содержать больше сведений, чем нужно для объяснения только одной из пропозиций, входящих в конъюнкцию, однако если она содержит достаточно сведений для объяснения конъюнкции, то она также содержит достаточно сведений для объяснения пропозиций, входящих в конъюнкцию. Мы, однако, можем обеспокоиться по поводу замечания Салмона, что несущественные сведения портят объяснения (Salmon 1990, p. 102). В этом случае мы можем заменить слово «объяснять» на выражение «обеспечить материалом, достаточным для объяснения» во всем аргументе, и то, что раньше было правдоподобным, останется правдоподобным. Или же мы можем сказать, что если $q$ объясняет конъюнкцию, то единственное основание, по которому $q$ могла бы не быть объяснением пропозиции $r$, входящей в конъюнкцию, заключается в том, что $q$ могла бы содержать в себе несущественные сведения. Однако если $r$ идентично самой $q$, это беспокойство едва ли будет оправдано – как может $q$ содержать сведения, несущественные для самой $q$? Так что даже если (13) остается под вопросом, весьма правдоподобно, что (21) следует из (15), (17) и (19).

Еще остаются техническая посылка (15), касающаяся существования БККФ, и два содержательных утверждения, (11) и (12), относящиеся к объяснению. Для лейбницианского космологического аргумента, основанного на ЗДО, нужно нечто вроде БККФ, так что постановка (15) под вопрос, вероятно, не будет плодотворной для защиты лейбницианского космологического аргумента (см. более подробное обсуждение ниже, в Разделе 4.1.1.3, а также Pruss 2006, sec. 6.1).

Однако мы *не* обязаны принимать (11). Мы увидим, что основной повод для доверия к (11) связан с непониманием того, как действует объяснение. Кроме того, я приведу доводы в пользу того, что тот, кто признает логическую возможность свободы воли, должен отвергать, по крайней мере, одну из посылок (11) или (12).

### *2.3.2.2. Истинна ли посылка (11)?*

Посылка (11), согласно которой никакая необходимая пропозиция не может объяснять контингентную, нуждается в некотором обосновании. Главное основание для принятия (11) содержится в идее, что если необходимая пропозиция $q$ объясняет контингентную пропозицию $p$, то существуют миры, в которых $q$ истинна, а $p$ ложна, а значит, $q$ не может представлять основания для истинности $p$. Этот набросок доказательства может быть формализован следующим образом:

(24) Если возможны истинность $q$ и ложность $p$, то $q$ не объясняет $p$. (Посылка)
(25) Если $q$ необходимо, а $p$ контингентно, то возможна истинность $q$ при одновременноц ложности $p$. (теорема в любой правдоподобной модальной логике)

[17] То, что иностранцы застрелили Джона Ф. Кеннеди, *было бы* хорошим объяснением его смерти, *если бы было верным*, но так как это ложно, это не объяснение. Ложные пропозиции могут быть *предполагаемыми* объяснениями, но не *действительными*.

(26) Следовательно, если *q* необходима, а *p* контингентна, то *q* не объясняет *p*.

Вместо того, чтобы критиковать (11) напрямую, я сосредоточусь на критике (24). Без (24) посылка (11) в аргументе, основанном на модальном фатализме, не кажется обоснованной. Теперь допустим, что кто-то мог бы некогда обнаружить сильный довод в пользу (11), независимый от (24); в этом случае необходимо было бы проделать бóльшую работу; однако (24), кажется, охватывает все содержание интуиции, лежащей в основе (11).

По контрапозиции (24) эквивалентно следующему:

(27) Если *q* объясняет *p*, то из *q* следует *p*.

Давайте начнем с простого довода *ad hominem*, направленного против (27). Объяснение того, почему собака не лаяла, заключающееся в том, что мимо нее не проходило ни одного незнакомца и не было никакого другого подходящего повода для лая, представляется вполне хорошим. Но экспланандум здесь следует из эксплананса только если мы предположим, что утверждение «если собака лаяла, то это обязательно имело причину» с необходимостью является истинным. Однако противники ЗДО вряд ли считают его необходимо истинным, если у них нет принципиальных аргументов в пользу того, что для собачьего лая метафизически требуются причины, но некоторые другие вещи не нуждаются ни в каких объяснениях – ни в причинных, ни в каких-то других. Но я сомневаюсь, что надо проводить такую разделительную линию между лаем и другими положениями вещей (27) кажется совершенно приемлемым для многих концептуальных объяснений. Они объясняют некоторое положение вещей, говоря, чем оно образовано или в чем состоит. Например, в «Метафизике», в книге Z, Аристотель предлагает объяснение солнечного затмения, отмечая, что солнечное затмение *идентично* вхождению Земли в тень Луны. Подобным же образом можно было бы объяснить то, что нож горячий, заметив, что его свойство быть горячим состоит в том (или, может быть, образовано тем), что его молекулы имеют высокую кинетическую энергию.

Однако (27) опровергается почти всеми современными научными *неконцептуальными* объяснениями, какие мне известны. Научные причинные объяснения, вообще говоря, просто не называют условий, из которых следовал бы *экспланандум*. Это очевидно в случае статистических объяснений, так как в них эксплананс представляет законы природы и положения вещей, из которых не следует экспланандум, но которые делают его более вероятным, чем он мог бы быть в другом случае, или по крайней мере объяснительно значимы по отношению к экспланандуму. Почему сливки распространились по чашке с кофе? Потому что случайное движение молекул, по всей вероятности, распространило бы сливки именно таким образом.

Однако ложность (27) имеет место и в случае нестатистических объяснений. Почему планеты двигаются по приблизительно эллиптическим орбитам? Потому что основное гравитационное воздействие на них оказывает приблизительно точечная масса (Солнце), а второстепенное гравитационное воздействие на них со стороны других объектов, включая и другие планеты, слабое. Но из того, что я сейчас сказал, совсем не следует, что планеты двигаются по приблизительно эллиптическим орбитам. Только из *отсутствия* других воздействий следует, что планеты двигаются по приблизительно эллиптическим орбитам.

Вероятно, мы можем ввести эту оговорку в объяснение. Почему планеты двигаются по приблизительно эллиптическим орбитам? Потому что основное грави-

тационное воздействие на них исходит от приблизительно точечной массы *и нет других значимых воздействий.* Однако слово «значимый» является здесь ключевым, так как, конечно, существует множество других воздействий, таких, как электромагнитные. Слово «значимый» здесь, по-видимому, имеет смысл «значимый в плане влияния на приблизительную форму планетных орбит». Но это не совсем точно. Электромагнитные воздействия такого типа, как те, которым подвергаются планеты, вообще говоря, значимы в плане влияния на приблизительную форму планетных орбит. Просто они не значимы *в данном случае*, так как гравитационное воздействие Солнца существенно превосходит другие воздействия.

Вот что мы на самом деле имеем в виду, когда делаем оговорку, согласно которой основное гравитационное воздействие оказывает приблизительно точечная масса *и никакие другие воздействия не мешают орбитам иметь эллиптическую форму.* Однако есть ли у нас теперь логическое следствие? На самом деле противник ЗДО не должен был бы это утверждать. Так как если ЗДО ложно, то, конечно, вещи могут возникать вообще без оснований и подобгным образом могут внезапно исчезать также вообще без оснований. Таким образом вполне возможно, что все вышесказанное истинно, а все же планеты внезапно исчезают и тем самым вообще перестают иметь какие-либо орбиты.

Тогда не добавить ли нам к нашему экспланансу слова «и планеты продолжают существовать»? Может быть, таким образом у нас могло бы получиться логическое следствие, хотя даже в этом случае не все ясно. Ведь если ЗДО ложен и если законы природы имеют отношение к такого рода природе, которая не исключает возможности воздействия извне, то, по всей видимости, законы природы не могут исключить возможности грубого, необъяснимого отклонения от законов природы.

Или, быть может, критики ЗДО допустят, что и с их точки зрения (27) ложно, но будут настаивать, что защитники ЗДО придерживаются (27)? Тогда довод против ЗДО становится аргументом *ad hominem.* Я ничего не имею против аргументов *ad hominem*, однако нужно предложить аргумент в пользу того, что в то время как противники ЗДО обоснованно отвергают (27), сторонники ЗДО должны были бы принять (27). Но тогда нужен аргумент, в пользу того, что сторонники ЗДО должны принять теорию природы объяснения, которая требует (27), просто потому, что думают, будто все контингентные факты имеют объяснение. Однако, учитывая, что ЗДО несовместим с (27), это было бы довольно трудно сделать!

В любом случае, предположим, что проделав большую кропотливую работу, мы так или иначе сумеем достичь экспланса, из которого следует: планеты имеют приблизительно эллиптические орбиты. Самое простое, что я мог бы сказать в этой связи, – полученное объяснение непохоже на *стандартные* научные объяснения в нескольких аспектах.

Во-первых, отметим, что из-за оговорок, которыми мы нагрузили экспланс, объяснение становится, с логической точки зрения, странным. То, к чему мы пришли в конце концов, выглядит, в сущности, так: планеты двигаются по приблизительно эллиптическим орбитам, потому что гравитационное воздействие приблизительно точечной массы движет их по приблизительно эллиптическим орбитам. Все оговорки сводятся к тому, что гравитационному воздействию Солнца *удается* двигать планеты по эллиптическим орбитам. Но в результате экспландум содержится в экспланансе, и наше объяснение подобно такому: «Он умер потому, что он умер от ножевого ранения». Но это совсем не тот способ, которым мы даем объяснения. Он умер, *потому что был ранен ножом.* Планеты движутся по приблизительно эллиптическим траекториям, потому *что Солнце оказывает на них гравитацион-*

*ное воздействие.* Он умер не потому, что он умер от ножевого ранения, и планеты двигаются по приблизительно эллиптическим траекториям не потому, что Солнце движет их по приблизительно эллиптическим траекториям.

Во-вторых, защитники ЗДО имеют эпистемологическое право отвергать нагружение экспланаса оговорками: это право зиждется на основаниях, по-видимому, независимых от необходимости отвергать аргумент ван Инвагена. Наше объяснение с оговорками, по существу, заключалось в следующем: «Планеты движутся по приблизительно эллиптичеким траекториям, потому что Солнце оказывает на них гравитационное воздействие, будучи приблизительно точечным источником, и ничто не препятствует их движению по приблизительно эллиптическим траекториям». Однако если ЗДО является необходимой истиной, то из того, что ничто не препятствует планетам двигаться по приблизительно эллиптическим траекториям, *следует*, что они фактически движутся по приблизительно эллиптическим траекториям, ибо если бы они этого не делали, то было бы какое-то основание, из-за которого они этого не делали бы. Однако это странный способ объяснения, при котором одной из частей экспланаса самой по себе достаточно для того, чтобы из нее следовал экспланандум. Удивительно, почему вообще мы побеспокоились об упоминании гравитационного воздействия Солнца! Фактически, это беспокойство могут разделить даже противники ЗПД, если одна из оговорок должна иметь вид вроде «и ЗДО не нарушается значимым образом в этом случае».

В-третьих, утверждение, что *ничто* не препятствует планетам двигаться по приблизительно эллиптическим траекториям, подразумевает использование квантора «все» в отношении всех существующих сущностей, природных или других. Утверждается, что каждая из этих сущностей не препятствует движению планет по эллипсам. Но несмотря на то, что у научных утверждений существуют *следствия*, касающиеся неприродных сущностей (например, из движения планет по приблизительно эллиптическим траекториям следует, что Бог не заставляет их двигаться по логарифмической спирали), эти утверждения не используют кванторов по неприродным сущностям. Таким образом, наше тяжело нагруженное объяснение, по-видимому, больше не является научным.

Я закончу этот раздел следующим аргументом в пользу (27). ЗДО подразумевает лучшую трактовку слову «объяснить» как «дать достаточное основание». Однако достаточное основание – это, несомненно, *логически* достаточное основание, то есть основание, из которого следует обосновываемое. И действительно, Лейбниц считал, что из существующих, согласно ЗДО, оснований следует обосновываемое.

Простой ответ на это заключается в том, что я защищаю ЗДО не в том смысле, в котором понимал его Лейбниц, а в том, который достаточен для космологического аргумента. Для этого аргумента мы фактически не нуждаемся в основаниях, из которых следует обосновываемое, как станет понятно при обсуждении космологических аргументов. Более полный ответ заключается в том, что когда я говорю о ЗДО, под «достаточными основаниями» я подразумеваю основания, которые достаточны, чтобы *объяснить* экспланандум. Лейбниц мог ошибочно полагать, будто основание достаточно для объяснения лишь того, что из него следует, однако нам нет нужды следовать за философом в его ошибке – и мы не должны этого делать, так как это ведет к модальному фатализму. Но если читатель не убежден, я могу просто переименовать защищаемый закон в «Закон Приемлемого Объяснения».

### *2.3.2.3. Свободный выбор*

Теперь давайте рассмотрим довод, согласно которому всякий, кто признает возможность свободы воли, *должен* отвергать аргумент ван Инвагена. Так как ван Инваген является сторонником концепции свободной воли, он тоже должен отвергнуть свой собственный аргумент. Чтобы показать это не только с помощью аргумента *ad hominem*, нужно обосновать возможность (или реальность) свободы воли, для чего, конечно, здесь мне не хватит места.

Свободная воля не детерминистична. Из состояния сознания человека, стоящего перед выбором, невозможно вывести, какой выбор будет сделан. Это дало повод критикам концепции свободы воли сформулировать возражение от *случайности*: свободный, с точки зрения концепции свободы воли, выбор в действительности не обусловлен личностью, а является просто *случайным*, как, по мнению некоторых, квантовые события. Мы не должны бы считать человека свободным, если акты его воли происходят *случайно* в его сознании или мозге.

Сторонники концепции свободы воли, естественно, отвергают возражение от случайности. Однако, чтобы справиться с ним, они должны опровергнуть утверждение, что свободные, с их точки зрения, действия случайны, – к примеру, сторонники концепции свободы воли могут настаивать, что эти действия не случайны, потому что их причина – сам действующий субъект. Теперь предположим, что сторонник концепции свободной воли допустил следующее: в ситуации, в которой возможен свободный выбор между *A* и *B*, где в реальности было выбано *A*, не существует достаточного объяснения того, почему было выбрано *A*. Такой сторонник концепции свободной воли стал жертвой возражения от случайности. Если не существует объяснения, почему было выбрано *A*, то этот выбор является необъяснимым, беспричинным грубым фактом – *случайным* фактом. Следовательно, защитник концепции свободной воли не может допустить, чтобы не существовало объяснения, почему было выбрано *A*.

Но взглянем на это с другой стороны. Предположим, что всякий человек внешне предопределен выбрать *A*, а не *B*; таким образом, объяснение выбора *A* состоит в том, что некий внешний кукловод заставляет действующего субъекта выбрать *A*, а не *B*. В данном случае, действительно, существует объяснение того, почему было выбрано *A*, а не *B*, – а именно, причинное воздействие кукловода. Защитник концепции свободной воли будет настаивать на том, что в этом случае нет свободной воли. Но давайте рассмотрим эту ситуацию и *устраним* кукловода, ничего не добавляя взамен. В таком случае мы получим ситуацию, в которой нет объяснения выбора *A* вместо *B*. Мы получим подлинный пример случайности, в котором кукловод заменен на совершенное ничто. И это чистое удаление кукловода не даст свободы действующему субъекту. С точки зрения концепции свободы воли предполагается, что эта свобода является не чем-то чисто отрицательным, отсутствием кукловода, но чем-то положительным вроде самоопределения. Чтобы от выбора, предопределенного кукловодом, перейти к подлинному свободному выбору (в рамках данной концепции), нельзя просто устранить объяснение действия в терминах кукловода: нам придется кое-что *добавить* к этой ситуации. Звучит правдоподобно, что нам понадобится заменить кукловода свободным действующим субъектом и/или его свободной волей: действие должно быть объяснено теперь в терминах действующего субъекта, а не в терминах чего-то внешнего. Основная интуиция защитников концепции свободной воли состоит в том, что детерминизм помещает окончательный источник решения за пределы действующего субъекта, в окружающий мир, который формирует субъекта и воздействует на него. Чтобы получить свободу, надо

не только устранить этот внешний детерминизм, но и заменить его чем-то в самом действующем субъекте, чем-то причинным, хотя и индетерминистическим в случае действующих субъектов, существование которых имеет причину[18].

Таким образом, с точки зрения сторонников концепции свободной воли, существует объяснение, почему свободно осуществлен выбор одного, а не другого. Кроме того, возражение от случайности в их адрес достигает цели. Оно заставляет их сказать, что (a) некоторое описание сознания в состоянии, совместимым с каждым из двух действий, *A* или *B*, может быть использовано для объяснения того, почему фактически было свободно выбрано *A*, – и тогда получается отрицание (27) – или же (b) утверждение «действие *A* было выбрано свободно», или, быть может, «свободно выбрано на основании *R*», – это «почти» самообъясняющее утверждение (несмотря на его контингентность), содержащее в себе только одну необъясненную вещь, – почему действующий субъект существовал, был свободен и, может быть, находился под впечатлением от *R*. Если этот субъект был бы существом, которое существует с необходимостью и с необходимостью свободно и всеведуще, то в случае (b), ничего не осталось бы необъясненным, и мы получили бы контрпример к (12).

Тем не менее, как может существовать объяснение проявлений свободной воли, остается таинственным. Я здесь буду защищать позицию (a), согласно которой выбор *A* может быть объяснен в терминах совместимого с выбором *B* состояния сознания. Я буду защищать эту позицию путем выдвижения гипотезы о том, как действует свободная воля. Если моя гипотеза окажется ложной, то, возможно, ту же роль сможет сыграть другая, однако я нахожу свою гипотезу правдоподобной. Для простоты, я предположу, что выбор осуществляется между двумя возможностями – *A* и *B*. Согласно моей гипотезе, свободный выбор осуществляется на основаниях, одно из которых «производит впечатление», то есть принимается во внимание при осуществлении решения. Одни основания будут в пользу одного выбора, другие – в пользу другого. Нейтральные основания не берутся в расчет действующим субъектом при выборе между *A* и *B*.

В данном случае я предполагаю, что когда действующий субъект *x* избирает *A*, существует подмножество *S* оснований в пользу *A* и против *B*, которые производят такое впечатление на субъекта, что *x* свободно избирает *A* с учетом *S*. Моя объясняющая гипотеза, таким образом, заключается в том, что *x* свободно избирает *A*, так как *x* делает свободный выбор между *A* и *B*, находясь под впечатлением оснований *S*. С точки зрения моей гипотезы, далее, если бы субъект избрал *B*, он все еще мог бы находиться под впечатлением оснований *S*, но избрание *B* могло бы объясняться свободным выбором *x* между *A* и *B*, под впечатлением оснований *T*, где *T* – это множество оснований в пользу *B* и против *A*. Более того, в действительном мире, где избрано *A*, субъект также находится под впечатлением *T*. Однако в действительном мире субъект действует под впечатлением оснований *S*, а не *T*.

Данное объяснение вполне соответствует тому, как действующие субъекты фактически описывают свой выбор. Они говорят примерно так: «Я выбираю магистратуру в этом вузе, так как для меня важно, чтобы моя жена имела возможность учиться в том же учебном заведении, что и я». Конечно, другой институт мог бы

[18] Основание для этой оговорки следующее: если действующий субъект *x* существует по причине *y* и внутренне детерминирован совершить действие *A*, то *y*, будучи причиной существования *x*, является причиной для совершения им действия *A*. Но если у существования действующего субъекта *x* нет причины, то этот аргумент больше не работает, и внутренний детерминизм может быть совместим со свободой. Это имеет значение для вопроса, можно ли признавать Бога, который не может выбирать зло, свободным (см., например, Pruss 2003).

лучше подойти для их академической карьеры, и это также могло быть важным для них. Но несмотря на то, что это соображение произвело на них впечатление, фактически они сделали выбор не на его основе, и в результате оно не вошло в объяснение.

Замечу, что я не утверждаю, будто одно и то же объясняет выбор *A* и могло бы объяснить выбор *B*. Тождество объяснительных утверждений могло бы показаться абсурдным, так что критик мог бы попытаться принудить меня к допущению, что существует единое объяснение в обоих случаях. Так, он мог бы сказать: если *p* (пропозиция о выборе, сделанном под впечатлением оснований *S*) объясняет выбор *A*, а *q* (пропозиция, подобная *p*, но с *T* вместо *S*) истинна, то *p*&*q* также объясняет выбор A. Однако, «незначимое безобидно в доводах, но фатально в объяснениях» (см. Salmon 1990, p. 102). Таким образом, даже несмотря на то, что *p* объясняет выбор *A*, а *q* истинна, можно логически непротиворечиво отвергнуть тезис, что *p*&*q* объясняет выбор *A*. Но если, с другой стороны, это суждение отвергается, я выразился бы тогда иначе, а именно: идея того, что одна и та же пропозиция должна объяснять выбор *A* в нашем мире и несовместимый с ним выбор *B* в другом мире вполне имеет право на существование. Салмон (Salmon 1990, pp. 178–179) аргументирует в пользу следующего положения: *необходимо* принять возможность того, что одни и те же типы обстоятельств могут объяснять одно событие в одной ситуации и несовместимое с ним событие в другой ситуации, если сохраняется надежда на объяснение стохастических исходов[19]. Например, если канцероген вызывает рак в 12 процентах случаев, при этом в 60 процентах из них имеет место рак типа *A*, а в 40 процентах – типа *B*, то эти статистические факты могут объяснить как возникновение ракового заболевания типа *A* у одного больного, так и возникновение рака типа *B* у другого больного.

Для космологического аргумента наиболее важным примером свободного выбора является выбор Бога, какой мир сотворить. В этом случае, я сейчас думаю, является *необходимой* истиной, что Бог находился под впечатлением оснований *S*, с учетом которых он сотворил действительный мир, точно так же, как является необходимой истинной, что Бог находился под впечатлением другого множества оснований, с учетом которых он мог бы сотворить другой мир. Кроме того, необходимо, чтобы всеведущий и нравственно совершенный Бог был под впечатлением всех благих оснований и только их. Основания, по которым Бог сотворил этот мир, выходят за рамки моего понимания, хотя мы можем сказать несколько стандартных вещей о ценности участия в жизни Бога.

Модифицируя свою гипотезы, я отметил бы, что, возможно, для объяснения имеет значение не только сам факт впечатления, производимого основаниями на действующего субъекта, но также и степень этого впечатления. Легко модифицировать теорию, принимая это во внимание и давая объяснение не просто в терминах множества оснований, но и в терминах множества пар «основание и его вес».

Все же еще остается некое неудобство, касающееся предложенного объяснения действия в рамках концепции свободной воли. У читателя, я думаю, может возникнуть ощущение такого типа: хотя было бы корректным сказать, что выбор магистратуры мог бы быть объяснен благом супруга (даже если при наличии такого основания остается выбор не опираться на него, а поступить по-другому), такого

[19] Заметим, что данное Салмоном (Salmon 1990, p. 67) определение статистически значимого объяснения того или иного факта, формулируемое в терминах простой совокупности статистически значимых фактов предполагает утверждение, что объяснение *p* в одном мире будет объяснением ~*p* в другом, если мы добавим к этому наблюдение, что иногда, а может быть даже и всегда, все, значимое для *p*, значимо и для ~*p*.

рода объяснение предстает в объяснительном смысле менее ценным, нежели, скажем, детерминистское причинное объяснение или объяснение на основе метафизической необходимости. Может быть. Однако для признания ЗДО не нужно говорить, что всегда существует *наилучший* вид объяснения: ЗДО, который я защищаю, просто утверждает, что у каждой контингентной пропозиции существует *какое-то* объяснение. И это все, что мне нужно для космологического аргумента.

### 2.3.3. Вероятностный вариант аргумента ван Инвагена

Но даже если аргумент ван Инвагена несостоятелен, существует его вероятностный вариант, не опирающийся на (11). Этот аргумент вдохновлен несколькими замечаниями, сделанными Питером Форрестом. Вместо (11) аргумент использует следующее утверждение:

(28) Если $q$ объясняет $p$, то $P(p|q) > 1/2$.

Вместо вывода том, что БККФ *в действительности* не имеет объяснения, из данного аргумента следует, что в некоторых мирах БККФ не имеет объяснения. Докажем это так. Используя все остальные посылки аргументации ван Инвагена, обобщенные на все миры, мы получаем утверждение, что в каждом возможном мире есть объяснение БККФ, а эксплананс является необходимой пропозицией. Теперь, если $q$ – это необходимая истина, то $P(p|q) = P(p)$. Опора на необходимую истину не добавляет ничего к априорной вероятности. Следовательно, в неком мире $w$, если БККФ $p$, относящийся к $w$, объясняется необходимой истиной, то $P(p) > 1/2$ согласно (28). Таким образом, что БККФ любого возможного мира имеет вероятность, превышающую 1/2. Но БККФ различных миров взаимно друг друга исключают, так как любые два мира различаются значением истинности некоторой контингентной пропозиции, и тогда БККФ одного из этих миров будет содержать эту пропозицию, а БККФ другого из них – ее отрицание. Следовательно, если $p_1$ и $p_2$ – это БККФ двух различных миров, то $P(p_1 \text{ или } p_2) = P(p_1) + P(p_2) > 1/2 + 1/2 = 1$. Однако никакая вероятность не может быть больше 1, и снова получается абсурд.

Защитники ЗДО, конечно, могли бы отрицать посылку (12), которую предполагает рассматриваемый вариант аргументации, так как в противном случае мы могли бы получить самообъясняющие контингентные объяснения БККФ. Безнадежная, однако не совсем лишенная обоснованности альтернативная мера могла бы состоять в отрицании предположения, что если $q$ необходимо, то $P(p|q) = P(p)$, при вероятном допущении, что это истинно, если $q$ – тавтология, и, может быть, даже любая строго логическая необходимая истина, но не в том случае, когда это сущностно необходимая истина, например, «лошади – это млекопитающие», «вода – это $H_2O$» или «Бог ценит единство и счастье». Тогда, возможно, $p_1$ имеет вероятность, превышающую 1/2, при условии одной необходимой истины $q_1$, тогда как пропозиция $p_2$, несовместимая с $p_1$, имеет вероятность больше 1/2 при условии другой необходимой истины $q_2$. Например, возможно, вселенная, состоящая только из одной частицы, имеет высокую вероятность при условии, что Бог ценит единство, а вселенная, заключающая в себе бесконечное множество счастливых людей, имеет высокую вероятность при условии, что Бог ценит счастье, даже если является необходимой истиной, что Бог ценит *и* единство, *и* счастье.

Наилучшим выходом для защитников ЗДО, однако, как кажется, была бы критика (28). Во-первых, укажем, что теории статистически значимого объяснения

отвергают (28), и более того, (28) может быть проявлением ошибочного смешения объяснения с прогнозом; такое смешение – бич как дедуктивно-номологических (Гемпель 1998), так и индуктивно-статистических (Hempel 1962) моделей объяснения. Стандартный контрпример для данных моделей – это случай с сифилисом и парезом (Scriven 1959; см. также обсуждение в Salmon 1990, sec. 2.3), одновременно служащий контрпримером и для (28). Мы можем объяснить, почему у некоторого человека парез тем, что у него ранее был скрытый сифилис, который не вылечили; это объяснение годится, даже несмотря на то, что скрытый невылеченный сифилис приводит к парезу лишь в меньшинстве случаев.

Во-вторых, правдоподобно, что ссылка на значимую реальную причину события объясняет это событие. Действительно, называние причин является образцовым способом объяснения. Однако причинность может не пройти фильтр при недетерминистских событиях с вероятностью меньше 1/2. Это особенно ясно в случае судебных объяснений. К примеру, Дмитрий злонамеренно столкнул Михаила с очень высокой скалы в море. Михаил упал в море и утонул. Однако Дмитрию было неизвестно, что Михаил хороший ныряльщик, так что с вероятностью 75 процентов он, упав в море, остался бы жив. Тем не менее, злонамеренный поступок Дмитрия погубил Михаила и то, что Дмитрий столкнул Михаила, объясняет, почему Михаил погиб. Понятно, что это не *полностью* объясняет, почему Михаил погиб. Это, к примеру, не объясняет, почему Михаил не смог выплыть или почему нехватка кислорода убивает сухопутных позвоночных. Но все же это очень хорошее объяснение. В любом случае, даже после ответа на все эти вопросы, эксплананс вполне мог бы давать экспланандуму вероятность, меньшую 50 процентов – возможно, недетерминистические квантовые события в мозге Михаила ответственны за то, что он не смог выплыть.

В-третьих, если концепция свободной воли соответствует действительности и если правдоподобная теория действия требует, чтобы свободный выбор объяснялся основаниями, которыми руководствуется действующий субъект, то у нас есть основание отвергнуть (28), поскольку кажется правдоподобным, что свободно действующий субъект может действовать, руководствуясь основаниями, которые имеют менее чем 50-процентную вероятность быть учтенными при совершении действия.

### 2.3.4. Квантовая механика

Распространенное возражение в адрес ЗДО заключается в том, что индетерминистические квантовые эффекты не имеют достаточных оснований. Однако защищаемый мною ЗДО касается объяснения, которое предоставляет основания, достаточные для того, чтобы *объяснить* экспланандум, а не для того, чтобы логически вывести экспланандум.

Квантомеханические события имеют свое объяснение. Экспериментальная установка, в которой они происходят, обладет свойством производить излучение с определенными вероятностями (такое предположение выдвигает Джон Холдейн в Smart & Haldane 2003, p. 126). В рамках индерминистской интерпретации квантовой механики из такого объяснения не следует вывод, оно будет только статистическим объяснением, вероятно, включающим малые вероятности, но как в случае с сифилисом и парезом в предыдущем разделе, это не должно быть проблемой.

Все же кто-нибудь мог бы остаться несколько неудовлетворенным квантомеханическими объяснениями. Он мог бы сказать: да, они объясняют, но в них нет некоторых черт, характеризующих лучшие объяснения. Но это вполне согласуется

с защитой ЗДО. ЗДО не утверждает, что для всякой контингентной пропозиции существует самое лучшее из возможных объяснений, а утверждает только то, что существует *некоторое* объяснение, «достаточное объяснение», как называет его Холдейн (Smart & Haldane 2003, p. 126). И тип объяснения, обеспеченный нашим ЗДО, окажется, как мы увидим, достаточным для обоснования космологического аргумента, а именно это важно для нас.

### 2.3.5. Сопоставительное объяснение и ЗДО

Вероятно, тем не менее, что мы можем изложить позицию неудовлетворенности статистическими квантомеханическими объяснениями и объяснениями в рамках концепции свободы воли следующим образом. Допустим, что мы имеем дело с электроном в смешанном состоянии |вверх> + |вниз>, который в соответствующем магнитном поле будет двигаться вверх или вниз с равной вероятностью. Предположим, что он движется вверх. Почему он движется вверх? Из-за своего состояния, экспериментальной установки и законов природы. Возможно, это прекрасное объяснение, но это, видимо, не *сопоставительное* объяснение. Оно не объясняет, почему электрон движется вверх, *а не* вниз.

Простейшей реакцией на это было бы отрицать это возражение и сказать, что одни и те же факты могут объяснить, почему он движется вверх, а не вниз, как могли бы объяснить, почему он движение вниз, а не вверх. Или же можно было бы различить случаи, с одной стороны, касающиеся квантовой механики, а с другой, касающиеся свободы воли. Вероятно, можно принять детерминистскую интерпретацию квантовой механики, а в случаях свободы воли привести сопоставительные объяснения в терминах различных множеств оснований, как в Разделе 2.3.2.3.

Другой реакцией, доступной защитнику ЗДО, было бы допущение несостоятельности сопоставительных объяснений. Однако ЗДО утверждает, что любая контингентно истинная пропозиция $p$ имеет объяснение, но ничего не говорит о том, что для каждой пары пропозиций $p$ и $q$, где $p$ контингентно истинно, а $q$ – значимая альтернатива к $p$, существует объяснение, почему выполняется $p$, а не $q$. Вполне может быть такая концепция объяснения, которая сделала бы объяснение трехчленым отношением, но существует и вполне приемлемая концепция объяснения, которая делает объяснение двучленным отношением, и именно последнее предполагается в ЗДО.

Некоторые, однако, уверены, что все объяснения являются сопоставительными (ср. Dretske 1972; van Fraassen 1980). Стандартный пример – что-то вроде следующего. Дмитрий ест банан, а не апельсин, потому что любит бананы. Дмитрий ест банан, а не кладет его в рюкзак, потому что голоден. Без уточнения термина для сопоставления мы не можем сказать, какое объяснение требуется.

Доводы подобного рода, однако, не доказывают, что объяснение *всегда* является сопоставительным. Если мы не уточним термин для сопоставления, мы можем дать объяснение в каждом из двух предполагаемых направлений. Дмитрий ест банан, потому что любит бананы и решил поесть. Дмитрий ест банан, потому что голоден и решил поесть. Ни одно из приведенных объяснений не представляет всю ситуацию. Однако мы можем узнать о ней больше, если снова применим ЗДО. Почему Дмитрий любит бананы и решил поесть? Предположим, мы можем сказать: «Потому что он любит сладкие, но не сочные фрукты и решил поесть», – оставив эту последнюю часть конъюнкции без объяснения. Но если процесс объяснения движется в направлении окончательного объяснения, мы не сможем *просто* продолжить объяснение первой части – очевидно, мы должны будем иметь дело и с другой

стороной, и требование дальнейшего объяснения заставит нас заняться вопросом, почему Дмитрий решил поесть.

Еще одной реакцией было бы утверждение, что тот вариант ЗДО, который я отстаиваю, *сам по себе* требует сопоставительного объяснения. Более того, он требует объяснения любой контингентной пропозиции, а то, что электрон движется вверх, а не вниз, или то, что Дмитрий ест банан, а не апельсин – это вполне приемлемые пропозиции.

Тем не менее, здесь есть еще простор для неуверенности, так как можно было бы привести доводы в пользу того, что когда мы делаем сопоставительное утверждение, мы делаем две вещи: высказываем пропозицию с логическим соединительным элементом «а не», например: электрон начал двигаться вверх, а не вниз; и в то же время обращаем внимание слушающего на контраст между двумя утверждениями, соединенными этим элементом. Высказанная пропозиция, однако, не является сопоставительной по своей сути и может быть объяснена непосредственно. Мы просто можем дать статистическое объяснение тому, что электрон движется вверх, и объяснить, что раз он движется вверх, то он не может в то же самое время двигаться вниз, посему он начал двигаться вверх, а не вниз.

Есть основания считать, что это и есть верный способ понимания сопоставительных утверждений. Во-первых, заметим, что если мы говорим «выполняется $p$, а не $q$», то какая бы пропозиция при этом ни высказывалась, необходимо, чтобы она была истинной тогда и только тогда, когда $p$ истинно, а $q$ ложно. Чтобы это увидеть, начнем с наблюдения, что если $p$ не истинно или $q$ не ложно, то, что бы утверждение «выполняется $p$, а не $q$» ни выражало, оно должно быть ложным.

Обратное доказать намного более сложно. Конечно, существуют случаи, когда утверждение «выполняется $p$, а не $q$» невозможно высказать, даже если можно сказать, что «$p$ выполняется» и «$q$ не выполняется». Это случаи, в которых между $p$ и $q$ нет никакого значимого контраста. Следовательно, в типичных контекстах невозможно сказать «Истинно, что Луна шарообразная, а не что Юпитер кубический». Однако отсутствие возможности высказать это связано не с объективной ситуацией, о которой идет речь, а с интересами и эпистемологической позицией говорящего. Существуют эпистемологичекие контексты, которые не содержат ошибок, но в которых при этом можно сказать «Истинно, что Луна шарообразная, а не что Юпитер кубический». Например, предположим, что Дмитрий не видел никогда ни Луны, ни Юпитера, и ничего о них не слышал ни от кого, за исключением следующего: определенный эпистемологический авторитет засвидетельствовал ему, что *или* Луна шарообразная, или Юпитер кубический. Однажды услышав, что Юпитер шарообразный, Дмитрий справедливо заключил: «Истинно, что Луна шарообразная, а не что Юпитер кубический!». Если известно, что $p$ и что не-$q$, возможность утверждать «выполняется $p$, а не $q$» зависит от вещей, не имеющих алетического характера, а следовательно, все, что нам нужно для того, чтобы удостовериться в *истинности* этого утверждения, – это $p$ и не $q$.

Можно возразить, что «выполнятся $p$, а не $q$» *утверждает* нечто о состоянии ума говорящего, то есть что это пропозиция, зависящая от сознания. Однако это совершенно ошибочно, ибо в таком случае любое утверждение с элементом «а не» предполагало бы существование говорящего, который высказывает это утверждение, но из того, что Луна является шарообразной, а не Юпитер кубическим, не следует ничего о говорящем, который утверждает, что Луна является шарообразной, а не Юпитер кубическим.

Таким образом, если пропозиция $r$ выражается в форме «выполняется $p$, а не $q$», то с необходимостью $r$ истинно тогда и только тогда, когда $p\&\sim q$. Я думаю, самым простым будет предположить, что $r$ и в самом деле та же пропозиция, что и $p\&\sim q$.

Но предположим, что это отвергается, и говорится, что в пропозиции «выполняется $p$, а не $q$» имеется «нечто большее» (но, в любом случае, не меньшее), нежели в $p\&\sim q$. Тем не менее, аргумент от сопоставительного объяснения может быть поставлен под вопрос. То, что $p$, а не $q$ выполняется тогда и только тогда, когда выполняется $p\&\sim q$, – это не совпадение, а необходимая истина, ввиду изложенного довода, что это всегда имеет место. Фактически, представляется правильным сказать так: $p$, а не $q$, выполняется просто из-за истинности $p$ и ложности $q$. Факт, что $p\&\sim q$, кажется более фундаментальным, более первичным, так как факт выполнения $p$, а не $q$, содержит как первый факт, так и это таинственное «нечто большее». Но тогда это обеспечивает концептуальное объяснение, почему имеет место выполнение $p$, а не $q$: выполняется $p$, а не $q$, потому что выполняется $p\&\sim q$, а $p\&\sim q$ является онтологически более фундаментальным, и с необходимостью всякий раз, когда выполняется $a\&\sim b$, также выполняется $a$, а не $b$. Допустим, это не сопоставительное объяснение; но это лишь показывает неудачу попытки уподобить сопоставительные объяснения объяснениям сопоставительных пропозиций.

## 3. Нелокальные ПП

### *3.1. От локальных к нелокальным ПП*

Локальный ПП – это принцип, согласно которому всякий локализованный контингентный объект определенного рода имеет причину. Таким образом, локальный ПП, относящийся к контингентным субстанциям, гласит, что всякая *субстанция* имеет причину. Космологический аргумент, использующий локальный ПП, должен исключать уход в бесконечность. С другой стороны, любой нелокальный ПП не содержит ограничения, согласно которому объекты должны быть локализованы в качестве субстанций и событий, и это позволяет избежать ухода в бесконечность. Использование ПП вместо ЗДО имеет преимущество, которое состоит в том, что при этом проще обойти проблему ван Инвагена и ей подобные.

Я собираюсь обосновать тезис о том, что интуиции, которые, как правило, делают локальные ПП правдоподобными, точно так же применяются и к нелокальным ПП. Ограничения, связанные с локальностью, вызывают возражения *ad hoc*, и если бы мы приняли локальный ПП, мы бы приняли и нелокальный ПП. Затем я должен привести доводы в пользу некоторого сильного ПП.

Рассмотрим сперва ограничение ПП (локализованными) субстанциями, противопоставляемыми субстанциеподобным агрегатам, таким как кучи песка, или мереологическим совокупностям всех контингентных субстанций, существующих в данный момент. Исходная интуиция, лежащая в основании этих ПП, заключается в том, что кирпичи или другие объекты не могут возникнуть без причины. Но, предположим, мы узнали из истинной метафизики, что кирпичи – это не реальные субстанции, а нечто вроде кучи (так на самом деле говорит о кирпичах метафизика Аристотеля). Это не повлияло бы на нашу убежденность в невозможности для кирпичей возникнуть *ex nihilo*.

Теперь, видимо, мы могли бы аргументировать в пользу того, что ПП, ограниченный субстанциями, достаточен, чтобы показать наличие причин и у несубстанциальных объектов, таких как кирпичи, сделанных из конечного числа субстанций (возможно, элементарные частицы – это субстанции, даже если кирпичи субстанциями не являются). Ведь мы могли бы просто применить ПП по отдель-

ности к каждой из субстанций-компонент; хотя некоторые из них могли бы быть причинами других, не может быть истинным, что причинами всех субстанций-компонент были бы другие субстанции-компоненты, так как это потребовало бы или замкнутого круга причин, или бесконечности субстанций-компонент. Следовательно, данный ограниченный ПП достаточен для того, чтобы обосновать нашу интуицию, что кирпичи внезапно не возникают беспричинно, даже если кирпичи представляют собой кучи.

Но этот довод срабатывает, только если кирпичи произведены из конечного числа субстанций. И все же, допустим, мы узнали, что кирпич, фактически, был произведен из бесконечного числа частиц. Ныне не выглядит правдоподобным, чтобы физика двигалась в направлении постулирования бесконечного количества частиц в обычных материальных объектах, но такая возможность не абсурдна, если только нет никаких логических проблем, связанных с актуальной бесконечностью – проблем, которые были бы темой для сторонников каламического аргумента, так что атеист, вероятно, не захотел бы учитывать этот вариант. Однако даже если бы мы узнали о бесконечном числе частиц в кирпиче, это, я думаю, не поколебало нашу убежденность в том, что кирпич не может внезапно возникнуть. Могло бы это быть, если большему числу частиц труднее внезапно возникнуть? Но разве не произвело бы на нас впечатление, если бы нам сказали, что кирпич, сделанный из бесконечного количества частиц, внезапно возник вот каким образом. В момент времени $t_0$ + 1 секунда частица № 1 возникла по причине частицы № 2; в момент времени $t_0$ + 1/2 секунды частица № 2 возникла из-за частицы № 3; в момент времени $t_0$ + 1/3 секунды частица № 3 возникла по причине частицы № 4, и так далее, причем ни одна частица не существовала в момент времени $t_0$. Это беспричинное внезапное возникновение кирпича должно было бы вызвать возражения. Однако если кирпичи не являются субстанциями, то описанной возможности нельзя исключать на основе ПП, ограниченного субстанциями. Но наша интуиция требует исключения этой возможности.

Вероятно, мы можем ограничить ПП сущностями, которые не включают в свой состав полную совокупность всех контингентных сущих. Но это ничего не дало бы противнику глобальных ПП. Например, пусть $S_0$ – это простая частица, имеющая контингентную причину (фактически таких существует много), и пусть $S_1$ – это совокупность всех других контингентных сущих, которые сейчас существуют. Пусть $C_1$ – это причина $S_1$, с учетом ограниченного ПП. Так как контингентная причина $S_0$ находится вне самой $S_0$ (поскольку частица не может быть причиной самой себя), эта причина должна быть частью $S_1$, а следовательно, возникать по причине $C_1$. По транзитивности $C_1$ также будет причиной $S_0$. Если простых частиц не существует, то аргументация требует небольшой доработки, что предоставляется читателю в качестве упражнения (намек: пусть $S_0$ – это кот; заметим, что кот, несомненно, имеет причину вне самого себя).

И, конечно, не следует ограничивать ПП в плане размера, ведь было бы абсурдным, если бы объекты меньше 10 метров в диаметре нуждались в причинах, а большие объекты, например, вселенная, не нуждались бы. Здесь стоит вспомнить предложенный Тейлором пример вселенной, похожей на грецкий орех (Taylor 1974, chap. 10). Если мы принимаем, что *тогда* она должна иметь причину, мы должны также принять это, когда она много больше.

Другого типа ограничения по своей природе являются диахроническими. Вероятно, ПП может быть применим только к сущностям, которые существуют все одновременно, и не может быть применим к причинным цепям сущностей или,

по крайней мере, к бесконечным цепям. Однако, повторимся, такому ПП не удастся исключить события с кирпичом, интуитивно рассматриваемого как его беспричинное внезапное возникновение. Предположим, что мы видим, как кирпич внезапно возникает в воздухе. Мы оказались бы крайне озадаченными. Чтобы рассеять наше недоумение, ученый мог бы сказать нам, что в результате исследования данного феномена было установлено следующее. Кирпич возник в момент времени $t_0$ + 1 миллисекунда. Никаких причин в момент времени $t_0$ не существовало. Однако в момент времени $t_0$ + 1/2 миллисекунды частицы кирпича имели в качестве своих причин более ранние частицы, составлявшие кирпич, которые затем почти сразу самоуничтожились (или быть может, подверглись субстанциальному изменению в новые). В момент времени $t_0$ + 1/3 миллисекунды более ранние частицы имели своими причинами еще более раннее множество. И так далее, до бесконечности. Вся эта бесконечная последовательность причин целиком заняла лишь 1 миллисекунду, но, тем не менее, каждая синхронная совокупность частиц имеет более раннюю причину[20]. Конечно, это все еще вызывало бы возражение, что таким образом кирпич внезапно возникает без причины. Однако то, что в эту миллисекунду существовала бесконечная последовательность кирпичей, или множеств частиц, кажется, не влияет на тезис о том, что этого не могло произойти.

Таким образом, чтобы исключить внезапное возникновение кирпичей *ex nihilo*, нам понадобиться ПП, не исключающий бесконечные цепи. Подобные соображения исключают ПП, касающиеся событий, но не обобщаемые на бесконечные цепи событий. Пожар мог бы разгореться без причины благодаря бесконечной цепи событий, каждая временная часть которой имела бы причиной предшествующую временную часть пожара, и так далее, причем вся бесконечная цепь заняла бы лишь одну секунду; в результате продолжительный пожар оказался бы не имеющим причины. Это абсурд, и ПП для событий должны это исключать.

Но, возможно, существует какое-то различие между бесконечными цепями, которые занимают бесконечное количество времени, и бесконечными цепями, занимающими конечное количество времени, подобно цепи в вышеприведенных примерах. Возможно, мы можем ограничить ПП цепями причин, которые занимают конечное количество времени?

Я не думаю, что это правдоподобно, поскольку интервал от минус бесконечности до определенного конечного числа изоморфен конечному интервалу с сохранением порядка. К примеру, функция $f(t) = -1/(t - 1)$ отображает полубесконечный интервал[21] $(-\infty, 0]$ на полуоткрытый интервал $(0, 1]$, причем сохраняет отношения порядка, так что $t_1 < t_2$ тогда и только тогда, когда $f(t_1) < f(t_2)$ для $t_1$ и $t_2$ в $(-\infty, 0]$.

Но, может быть, между бесконечными количествами времени, с одной стороны, и конечными количествами времени, с другой стороны, есть нечто неаналогичное, причем метафизически значимое. Одно различие имело бы место, если бы бесконечные количества времени были бы невозможны. Но если это так, то снова на первый план выходит каламический аргумент, и в любом случае, если бесконечное количество времени невозможно, то ограничение ПП цепями, занимающими конечное количество времени, вообще не является ограничением.

Другое потенциальное различие, состоит, возможно, в том, что конечному временному интервалу или предшествует некоторое время, или, по крайней мере, *могло бы*

[20] Примеры, подобные приведенному, восходят, как минимум, к Лукасевичу (1999), который пытался, используя их, показать, как свободная воля может быть примирена с детерминизмом (см. также Shapiro 2001).

[21] Здесь я использую стандартное обозначение, где $(a, b] = \{x : a < x \leq b\}$.

предшествовать некоторое время (если время началось в начале интервала), однако временному интервалу, нижней границей которого является бесконечность, *не могло бы* предшествовать никакое время. Это было бы доводом в пользу ограничения ПП цепями причин, которые не являются бесконечными в направлении прошлого.

Сперва рассмотрим следующий вариант этого несходства: интервалу $(-\infty, 0]$ не предшествует более раннее время, тогда как конечному интервалу $(0, 1]$ оно предшествует. Но предположим, что мы имеем дело с цепью причин, располагающейся в полуоткрытом конечном интервале, которому *не* предшествует никакое более раннее время, так как время начинается как раз с этого полуоткрытого конечного интервала. В таком случае нужна причина для этой последовательности как целого точно так же, как в случае, когда полуоткрытому конечному интервалу предшествует более раннее время. Предположим, что у нас есть цепь причин, заключенная в интервале $(0, 1]$, стремящаяся к 0 в направлении, обратном времени, и предположим, что «момента 0» не существует. Конечно, несуществование времени, предшествующего рассматриваемому интервалу, делает, в любом случае, «более трудным» возникновение цепи причин без внешней причины. Кроме того, если не существует времени, предшествующего цепи причин, то это даже в большей мере является случаем возникновения цепи *ex nihilo*, так как здесь она даже короче. Отсутствие более раннего времени не делает для вещей более легким беспричинное возникновение.

Может быть высказана, тем не менее, идея, что мы должны потребовать причин там, где в причинах есть разумная необходимость. Но, продолжая аргументацию, в причине может быть разумная необходимость, лишь если есть предшествующее время, так как причины должны по времени предшествовать их следствиям. Однако, этот последний тезис сомнителен. Содержащийся у Канта пример металлического шара, который постоянно является причиной давления на мягкий материал, показывает, что одновременность причины и следствия мыслима. И помимо полных или частичных редукций причинности к чему-то подобному Юмовой регулярности и временному предшествованию, я не думаю, что есть серьезное основание предполагать, что причина следствия, существующего во времени, тоже должна существовать во времени.

Теперь давайте рассмотрим второй вариант: даже если не существует «момента времени 0», он все же *мог бы* существовать. Конечный интервал $(0, 1]$ мог бы предваряться неким временем, тогда как интервал $(-\infty, 0]$ не мог бы. Но здесь неясно, почему это предполагаемое модальное различие вообще значимо для существования причины цепи. Невозможность более раннего времени не кажется значимой, если только, может быть, кто-то не думает, что причинность требует предшествования по времени, однако этот тезис, как мне кажется, должен быть отвергнут.

Имеется и другое, более спорное, возражение на таким образом ограниченный ПП. Бесконечный интервал $(-\infty, 0]$ может быть помещен в рамки более широкого временного порядка $[-\infty, 0]$, получаемого путем присоединения точки, которую мы можем назвать $-\infty$ и которая находится в отношении $-\infty < x$ к каждой точке $x$ интервала $(-\infty, 0]$. Весьма возможно, что такого рода порядок мог бы быть временным порядком некого возможного мира. А в этом случае интервал $(-\infty, 0]$ *мог бы* предваряться более ранним временем, и несходство устраняется.

Таким образом, становится очевидным, что локальные ПП ограничиваются лишь *ad hoc*. Если мы имеем сильные интуиции в пользу локальных ПП, то мы также должны признать неограниченные ПП, которые могли бы быть применены к бесконечным цепям глобальных совокупностей сущностей.

## *3.2. Модальный аргумент в пользу ПП*

### 3.2.1. Основополагающий довод

#### *3.2.1.1. Невозможность следствия без причины*

Я попробую сформулировать довод, вынесенный в заголовок, в терминах причины некоторого контингентного положения вещей. Под «положением вещей» в данном случае я понимаю конкретные вещи, которые могут стоять в причинных отношениях друг с другом, а не абстракции; эти конкретные вещи существуют тогда и только тогда, когда они откуда-то получаются. Кроме того, я буду предполагать, что положения вещей определены таким образом, что в каждом из миров, где Сократ сидит в момент $t_0$, то, что он сидит в момент $t_0$, является одним и тем же положением вещей, как и пропозиция, что он сидит в момент $t_0$, – это одна и та же пропозиция во всех мирах. Положения вещей являются, тем самым, детальными, и существенность происхождения в духе Крипке не имеет места для них – положение вещей, при котором Сократ сидит в момент $t_0$, одно и то же безотносительно к тому, что является причиной этого сидения.

На этом этапе данный довод прокладывает себе путь от возможности причины к ее действительности. Томас Салливан (Sullivan 1994) попытался найти аргумент в пользу ПП, который основывался бы на идее, что причина – это необходимое условие следствия. Несмотря на то, что такое требование является слишком сильным, должно быть истинным что-то вроде следующего:

(29) Из того, что *C* является причиной *E*, следует, что если бы не было *C*, то не имело бы места и *E*.

Утверждение (29) не стоит принимать за исчерпывающий анализ причинности, и, как бы то ни было, оно требует, чтобы в случаях причинной переопределенности мы описывали *C* тщательно, к примеру, как дизъюнктивное положение вещей. Но нечто вроде этого контрфактуального утверждения, несомненно, представляют собой часть нашего понятия о причинности. Дэвид Льюис считал, что эти контрфактуальные утверждения находятся в основе всего анализа причинности, но это спорное утверждение нам не понадобится[22].

Допустим теперь, что самолет терпит крушение из-за усталости металла в элероне. Тогда истинен следующий сложный контрфактуал:

[22] Можно было бы следующим образом аргументировать против этого общего суждения Льюиса. Недавно было показано, что льюисовской семантике контрфактуалов не удается исключить абсурдные случаи контрфактуалов с обратной силой, консеквент которых предшествует антецеденту (Elga 2001; Pruss 2004b), – эта неудача явно подводит нас к тому, что имеющаяся у нас семантика контрфактуалов предполагает асимметрию между прошлым и будущим. Можно было бы еще аргументировать в пользу того, что не существует естественнонаучных асимметрий, дающих достаточное основание для столь философски важной асимметрии, и это могло бы привести к кантианской точке зрения, согласно которой асимметрия времени производна по отношению к асимметрии причинности: прошлое – это просто область времени, в которой находятся причины событий настоящего (или по крайней мере большинство из этих причин), а будущее – это просто область времени, в которой находятся следствия событий настоящего (или по крайней мере большинство из этих следствий). Но если асимметрия времени предполагается в семантике контрфактуалов, а асимметрия между причиной и следствием предполагается в асимметрии времени, то без впадения в порочный круг невозможно анализировать причинность в терминах контрфактуалов.

(30) Если бы самолет ранее был сбит ракетой класса «земля-воздух», то он бы потерпел крушение и имел бы место случай, при котором, если бы он не был сбит ракетой класса «земля-воздух», то он, тем не менее, по крайней мере, мог бы потерпеть крушение.

Самолет или потерпел бы, или все же мог бы потерпеть крушение из-за усталости металла в элероне. Аналогичным образом, можно было бы сказать так. Допустим, что самолет потерпел крушение совершенно без оснований. Тогда должен быть истинным следующий сложный контрфактуал, параллельный (30):

(31) Если бы самолет был сбит ракетой класса «земля-воздух», то он потерпел бы крушение и имел бы место случай, при котором, если бы он не был сбит ракетой класса «земля-воздух», то он, тем не менее, по крайней мере, мог бы потерпеть крушение.

Предположительно, из-за консеквента этого внутреннего контрфактуала можно было сказать, что самолет потерпел бы или мог бы потерпеть крушение совершенно без оснований. Однако это привело бы к следующему абсурдному заключению: в контрфактуальном мире *w*, где самолет сбит ракетой класса «земля-воздух» и где нет других причин, вызывающих крушения (поскольку контрфактуал, побудивший нас на рассмотрение этого мира, предполагает только одну добавочную причину – ракету класса «земля-воздух»), имел бы место случай, при котором, если бы ракета не сбила самолет, то он бы потерпел или мог потерпеть крушение, вопреки тому, что ракета является причиной крушения самолета в мире *w*. Поэтому мы должны отвергнуть возможность допущения, что самолет потерпел крушение совершенно без какого-либо основания.

Можно было бы подумать, что данный довод опирается на ошибочное сближение ситуации, при которой самолет терпит крушение без каких-либо на то оснований, с ситуацией, при которой он терпит крушение на каком-то особом основании. В последней ситуации, если мы переходим к контрфактуальному миру, постулируя новую причину, мы создаем случай переопределенности и, следовательно, случай, при котором следствие еще имело бы место даже без новой причины, создающей переопределенность. Однако в случае, когда самолет терпит крушение без каких-либо на то оснований, контрфактуальный мир, в котором постулируется причина, – это мир, где имеется только одна причина, и, следовательно, контрфактуал, согласно которому, если бы не было причины, то не имело бы места и следствие, остается незатронутым.

### *3.2.1.2. То, что может иметь причину, имеет ее*

Мы увидим, однако, что у нас есть возможность превратить предложенный довод в правильный и правдоподобный довод в пользу ПП. Нам потребуется некоторая точная версия наблюдения, согласно которому если бы причина не имела места, то и следствия не было бы. Эта версия гласит, что если положений вещей *E* фактически имело бы своей причиной *C*, то *E* не возникло бы, если бы не существовало никакой причины *E*:

(32) (*C* – причина *E*) ⇒ ((~∃*D* (*D* – причина *E*)) $\Box\!\!\rightarrow$ *E* не возникает),

где «*p* $\Box\!\!\rightarrow$ *q*» означает «если бы выполнялось *p*, то выполнялось бы *q*», и где «⇒»

обозначает логическое следование. Нам также понадобится оператор *возможности*: «p $\Diamond\!\!\rightarrow$ q» будет обозначать «если бы выполнялось *p*, то могло бы выполняться *q*». Эти два оператора соотносятся друг с другом следующим образом: $(p \mathrel{\Box\!\!\rightarrow} q) \Leftrightarrow \Leftrightarrow \sim (p \mathrel{\Diamond\!\!\rightarrow} \sim q)$.

Посылка (32) учитывает возможность переопределенности, когда имеет место более одного положения вещей, каждого из которых достаточно, чтобы быть причиной *E*. Эта посылка также учитывает возможность того, что, вероятно, если бы *C* не возникло, то некоторое другое положение вещей *D* стало бы причиной *E*. Например, если некую группу просят добровольно предать казни предателя, то вполне могло бы случиться, что выстрел Иванова в предателя станет причиной смерти этого последнего, хотя если бы Иванов не выстрелил в предателя, то это сделал бы кто-то другой и, следовательно, предатель все равно умер бы.

Я буду теперь аргументировать в пользу того, что если *E* – это положение дел, которое *может* иметь причину, то *E* – это положение дел, которое *действительно* имеет причину. Так как каждый шаг в аргументации будет концептуальной истиной, если аргументация работает, из этого будет вытекать, что если *E* имеет причину в одном из возможных миров, то в каждом мире, в котором *E* имеет место, у *E* есть причина.

Дэвид Льюис предложил следующий анализ контрфактуалов для возможной пропозиции *p*: $p \mathrel{\Box\!\!\rightarrow} q$ выполняется при условии, что существует мир, в котором выполняется $(p\&q)$ и который больше похож на действительный, нежели любой мир, в котором выполняется $(p\&\sim q)$ (Lewis 1986, sec. 1.3). Несмотря на то, что этот анализ, несомненно, не во всех деталях является правильным[23], интуитивная идея связи между контрфактуалами и возможными мирами должна сохраниться. Когда мы пытаемся выяснить, истинно ли $p \mathrel{\Box\!\!\rightarrow} q$, мы переходим к мирам, существенно схожим с нашим, но в которых *p* выполняется, и смотрим, выполняется ли *q* во всех таких мирах. Какие характеристики действительного мира нам нужно перенести на контрфактуальный мир, чтобы он считался «существенно схожим», – это трудный вопрос. Можно было бы сказать, что в той степени, в какой допускает *p*, необходимо перенести законы природы и прошлое *p*, хотя Льюис настаивает на том, что «существенное сходство» должно иметь отношение к такому большому сходству с действительным миром, какое только возможно. Если же, с другой стороны, мы считаем, что существует некий существенно схожий с нашим мир, в котором *p* выполняется, а *q* нет, то мы говорим, что если *p* выполняется, то *q* может не выполняться.

В модальной логике аксиома Брауэра, которая следует из S5, гласит, что если пропозиция *p* действительно истинна, то является необходимым, что она возможна. В терминах доступности миров это значит, что если бы мы перешли к миру, доступному из действительного, то действительный мир был бы из него доступным: отношение доступности симметрично. Но, вероятно, лучшим интуитивным способом трактовки аксиомы Брауэра будет понимание ее как заключающей в себе наблюдение, согласно которому в любой недействительной ситуации мы могли бы считать, что события действительного мира остаются вполне значимыми как альтернативные возможности.

В случае контрфактуалов существует аналог этого наблюдения:

(33) $(q \,\&\, p \,\&\, M{\sim}p) \supset (\sim p \mathrel{\Box\!\!\rightarrow} (p \mathrel{\Diamond\!\!\rightarrow} q))$,

[23] См., например, Edgington (1995), Elga (2001), и Pruss (2004b, 2007). См. также ниже, раздел 3.2.2.1.

где M обозначает метафизическую возможность. Если действительно выполняются $p$ и $q$ и мы переходим к относительно схожему с нашим миру $w$, в котором $p$ не выполняется, с тем, чтобы оценить контрфактуалы с антецедентом $\sim p$, то события действительного мира должны быть значимыми для оценки контрфактуалов в $w$. Следовательно, если бы мы в рамках мира $w$ поставили вопрос о том, что было бы, если бы выполнялось $p$, то нам нужно было бы сказать, что $q$ могло бы случиться, так как оно на самом деле имеет место в действительном мире.

Теперь рассмотрим, как (33) функционирует в некоторых образцовых случаях. Предположим, $p$ утверждает, что Иванов свободно решил поджечь зернохранилище, а $q$ утверждает, что Иванов был арестован. В таком случае, если бы Иванов не поджег зернохранилище, то, несомненно, было бы истинным, что если бы он все-таки поджег зернохранилище, то он, по крайней мере, *мог бы* быть арестован. В случае, когда $p$ сообщает о некоем произошедшем или не произошедшем в какой-то момент событии, мы можем представить пространство возможностей в виде разветвленной структуры. Если бы $p$ не произошло, то мы перешли бы на ветвь, отличную от той, на которой фактически находились. Не если бы мы перешли на ту ветвь, то было бы истинным, что если бы $p$ произошло, то вещи *могли бы* обстоять так, как они *действительно* обстоят. Тот факт, что дела *шли* определенным образом, свидетельствует об их существенной возможности идти таким образом. В этом смысле (33) аналогично аксиоме Брауэра.

Нам, кроме того, понадобятся еще две очевидные аксиомы, касающиеся контрфакуталов, где «⇒» обозначает логическое следование:

(34) $(p \Rightarrow q) \Rightarrow (p \mathrel{\square\!\!\rightarrow} q)$

(35) $((p \mathrel{\square\!\!\rightarrow} q) \,\&\, (p \mathrel{\square\!\!\rightarrow} \sim q)) \Rightarrow \sim \mathrm{M}p.$

Отношения следования сильнее, нежели контрфактуальные кондиционалы, и невозможно, чтобы и $q$ выполнялось, если бы выполнялось $p$, и $\sim q$ выполнялось, если бы выполнялось $p$, если только не в случае, когда $p$ само по себе невозможно.

Но теперь (33)-(35) предполагают, что нечто, могущее иметь причину, действительно имеет причину. Пусть $q$ будет истинной пропозицией, согласно которой событие $E$ происходит, и предположим, что $E$ может иметь причину. Далее, предположим противное: пусть $p$ – истинная пропозиция, согласно которой ничто не является причиной $E$, то есть, $\sim \exists D$ ($D$ – причина $E$). Однако, так как $E$ может иметь причину, $\mathrm{M}\sim p$. Таким образом, согласно Брауэрову аналогу (33), у нас выходит следующее:

(36) $\sim p \mathrel{\square\!\!\rightarrow} (p \mathrel{\Diamond\!\!\rightarrow} q).$

Допустим, что $w$ – это возможный мир, в котором $\sim p$ выполняется. Тогда $w$ является миром, в котором $E$ имеет причину. Так как несуществующие и не имеющие места вещи не могут ни быть причинами, ни иметь причин, $E$ имеет место в $w$, как и причина $E$, назовем ее $C$. Используя (32), мы видим: в мире $w$ истинно, что если бы никакой причины $E$ не существовало, то $E$ не имело бы места, то есть в $w$ истинно, что $p \mathrel{\square\!\!\rightarrow} \sim q$. Так как это последнее истинно в каждом мире, в котором $E$ имеет причину, то есть в каждом мире, в котором истинно $\sim p$, получается вот что:

(37) $\sim p \Rightarrow (p \mathrel{\square\!\!\rightarrow} \sim q).$

Но $p \Box\!\!\rightarrow \sim q$ эквивалентно $\sim(p \Diamond\!\!\rightarrow q)$. Таким образом, согласно (34):

(38) $\sim p \Box\!\!\rightarrow \sim(p \Diamond\!\!\rightarrow q)$.

Согласно (35) и (36) получается, что $\sim Mp$. Но мы предположили, что $p$ истинно, а истинные пропозиции являются возможными, и следовательно, одновременно $\sim Mp$ и $Mp$, что абсурдно.

Выходит, предположение $p$ является ложным. Таким образом, у $E$ есть причина.

Этого достаточно, чтобы показать, что последователи Юма ошибаются, полагая, будто кирпич мог бы возникнуть без какой-либо причины. Очевидно, что *может* существовать причина такого положения вещей, как возникновение кирпича в момент времени $t$, следовательно, согласно изложенному аргументу, такая причина *существует*.

Правдоподобно, что для любого типа физических объектов, определенных *de dicto*[24] и положительным образом (например, *галактика, заключающая в точности n звезд и имеющая полную массу M*), положение вещей, состоящее в том, что объект этого типа существует, может иметь причину, и, следовательно, имеет ее. Сходным образом, если у нас есть положительная *de dicto* дескрипция $D$ всего физического наполнения вселенной, то, по-видимому, должно быть возможным, чтобы существовала причина положения вещей, описанного в $D$. К примеру, мы могли бы представить, что дескрипции $D$ удовлетворяет нечто в большем мире $w^*$, а именно, составная часть $P$ содержания мира $w^*$, причиной которой является другая составная часть $Q$ содержания $w^*$; при этом $Q$ могло бы не существовать в действительном мире. То, что дескрипция $D$ является положительной, важно, так как неположительная дескрипция могла бы исключать существование $Q$, например, если бы говорилось, что за пределами описываемого в $D$ ничего не существует.

Исходя из этих соображений мы получаем ПП как для физических объектов, так и, в результате такого же рассуждения, для причинных цепей физических объектов (естественно, могла бы существовать причина всей цепи). И это может вести к космологическому аргументу для нефизического сущего (см. ниже, раздел 4.2).

Однако давайте немного повременим и попробуем получить еще более широкий результат.

### *3.2.1.3. Какие контингентные положения вещей могут иметь причины?*

Если бы я мог привести довод в пользу того, что все контингентные положения вещей могут иметь причины, то ПП для контингентных положений вещей следовал бы из заключения предыдущего раздела. Однако, имеется несколько важных моментов, связанных с этой идеей.

Вероятно, нельзя ожидать возможности того, что контингентное положение вещей, часть которого необходима, имела причину. Мы не ожидаем, чтобы положение вещей, состоящее в том, что Сократ существует в мире, в котором нет квадратных кругов, имело причину. Рассмотрим теперь идею совершенно контингентного по-

[24] Дословно «в соответствии со сказанным» (лат.). Пара терминов *de dicto* / *de re* используется для интерпретации некоторых неоднозначных выражений. В примере, приведенном здесь, – «галактика, заключающая в точности *n* звезд и имеющая полную массу *M*» – данное описание *de dicto* относится к любой галактике в любой возможной ситуации (любом "возможном мире"), если только она обладает перечисленными характеристиками. Если в реальности этими характеристиками обладает, предположим, только галактика *A*, то приведенное описание *de re* относится к галактике *A* в любой возможной ситуации, независимо от того, сколько – в этой ситуации – в данной галактике было бы звезд и какова была бы ее масса. – *Прим. ред.*

ложения вещей, то есть не содержащего в себе никакой составной части, которая была бы необходимой. Тогда положение вещей, при котором Сократ существует, является совершенно контингентным, а положение вещей, при котором Сократ существует в мире, не содержащем квадратных кругов, не является совершенно контингентным. На основании правдоподобного множества мереологических аксиом для положений вещей, можно утверждать следующее: каждое контингентное положение вещей *S* содержит наибольшую совершенно контингентную часть *S**, такую, что с необходимостью *S* имеет место тогда и только тогда, когда имеет место *S**[25]. Мы теперь можем с определенными основаниями ожидать возможности того, что совершенно контингентные части положений вещей будут иметь причины.

Вторая проблема состоит в следующем. Если имеет место существенность происхождения, то *возможность* наличия причины у положения вещей, заключающегося в существовании Сократа, *непосредственно* предполагает, что это положение вещей *действительно* имеет причину, так как причина данного положения вещей должна будет, предположительно, быть причиной Сократа и, следовательно, должна будет существовать в каждом из миров, где Сократ существует. Таким образом, если имеет место существенность происхождения, атеист, по-видимому, не допускает, что все контингентные положения вещей *могут* иметь причины. (Заметим, что существенность происхождения могла бы, в принципе, иметь место и для беспричинного сущего – такое сущее было бы тогда *существенно* беспричинным).

Подобным образом, убежденный атеист не допускает, думается, что, в общем неположительные контингентные положения вещей могут иметь причины, так как такое допущение очень быстро привело бы к выводу о существовании необходимо существующего, причинно обуславливающего сущего. Например, атеист, видимо, думает так: имеется возможный мир, который состоит только из одного фотона, без каких-либо необходимо существующих, причинно обуславливающих сущих. Но тогда рассмотрим положение вещей, при котором существует один фотон и ничего более. Такое положение вещей *не может* иметь причину, так как данная при-

---

[25] Кунс (Koons 1997, Lemma 2) показывает, что каждое контингентное положение вещей («факт» в его терминологии), содержит совершенно контингентную часть. Пусть *S** – объединение всех совершенно контингентных частей *S*. Заметим, что *S** само должно быть совершенно контингентным. Предположим противное: оно содержит в себе необходимую часть *N*. Тогда *N* должна пересекаться, по крайней мере, с одной из совершенно контингентных частей *S*, так как каждая часть объединения должна пересекаться, по крайней мере, с одним из множеств, образующих объединение. Таким образом, *N* будет иметь общую часть с совершенно контингентной частью *S*; назовем эту последнюю *P*. Тем самым, будет существовать общая часть *N* и *P*; назовем ее *Q*. Любая часть необходимого положения вещей является необходимой (Koons 1997, Lemma 1), и поэтому *Q* тоже необходима, вопреки утверждению, что *P* совершенно контингентна; тем самым это предположение приведено к абсурду. Таким образом, *S** совершенно контингентно. Более того, *S** является наибольшей совершенно контингентной частью *S*. Остается только один вопрос, верно ли, что с необходимостью *S* имеет место тогда и только тогда, когда имеет место *S**. Одно направление очевидно: с необходимостью, если некоторое положение вещей имеет место, то имеют место и его части, так что, с необходимостью, если имеет место *S*, то имеет место и *S**. И наоборот, пусть *N* – это объединение всех необходимых частей *S*. Понятно, что *N* и само является необходимым. Пусть *S*** – это объединение *N* и *S**. Так как *N* необходимо, с необходимостью выполняется, что если имеет место *S**, то имеет место и *S***. Если мы можем показать, что *S*** = *S*, то из этого будет следовать, что, с необходимостью, если *S** имеет место, то имеет место и *S*. Предположим противное: *S*** не равно *S*; тогда существует *U*, которое пересекается с одним из них, но не с другим (Koons 1997, Axiom 3). Так как *S*** – это часть S, то необходимо, чтобы *U* пересекалось с *S*, но не с *S***. Но тогда пусть *V* – это общая часть *S* и *U*. Если *V* является контингентным, то оно будет включать совершенно контингентную часть (Koons 1997, Lemma 2), а эта часть будет тогда частью *S*** и, таким образом, *V* будет пересекаться с *S***, а следовательно, и с *U*, но это противоречит тому, что уже было сказано. Таким образом, *V* должна быть необходимой. Но тогда *V* является частью *N* и, следовательно, пересекается с *S***, а значит, *U* пересекается *S***, что снова противоречит уже сказанному.

чина не могла бы быть фотоном из-за угрозы порочного круга, и не могла бы быть чем-то другим из-за угрозы противоречия.

Теперь разберем следующую пару утверждений:

(39) Если все совершенно контингентные положительные положения вещей, *de re*[26] не включающие в себя сущностей, для которых имеет место существенность происхождения, имеют причины, то все совершенно контингентные положительные положения вещей имеют причины.

(40) Каждое совершенно контингентное положительное положение вещей, *de re* не включающее в себя контингентных сущностей, для которых имеет место существенность происхождения, *может* иметь причину.

Утверждение (40) представляет собой обобщение наблюдения, согласно которому все положения вещей, заключающиеся в существовании *de dicto* описанных физических сущностей, могут иметь причины. Нет основания ограничивать данное наблюдение физическими объектами. Если может существовать привидение ростом в два метра, то может существовать и двухметровое привидение с причиной.

Теперь приведу доводы в пользу (39). Скажем, что сущности некого рода являются сущностями, происхождение которых существенно, если для сущностей данного рода имеет место существенность происхождения. Я утверждаю, что любое контингентное положение вещей $S$, включающее *de re* объекты, происхождение которых существенно, имеет ассоциированное положение вещей $S\dagger$, которое не включает таких объектов. Мы получаем $S\dagger$ путем канонической дескрипции положения вещей $S$ (назовем эту дескрипцию $D$) на некотором идеальном языке и путем рамсификации эту дескрипцию следующим образом. Если дескрипция $D$ указывает на сущности $e_1, e_2, \ldots$, происхождение которых существенно, так что $D = D(e_1, e_2, \ldots)$, то пусть $E_i$ будет максимально детальной, положительной дескрипцией сущности $e_i$, не включающей в себя *de re* упоминаний любых объектов, происхождение которых существенно (я буду предполагать, что существует единственная максимальная дескрипция, так как мы можем просто соединить все дескрипции, соответствующие другим критериям кроме максимальности). Положительная дескрипция – это такая дескрипция, что положение вещей, удовлетворяющее этой дескрипции, – это положительное положение вещей. Дескрипции, использующие слова вроде «единственный» не являются положительными. А теперь мы можем рамсифицировать[27] посредством обозначения $D\dagger$:

(41) $\exists x_1 \exists x_2 \ldots (D(x_1, x_2, \ldots) \,\&\, E_1(x_1) \,\&\, E_2(x_2) \,\&\, \ldots)$.

И в завершение, пусть $S\dagger$ – это положение вещей, описанное при помощи $D\dagger$.

Назовем мир «прекрасным», если каждая пара различных объектов, происхождение которых существенно, в этом мире отличаются друг от друга максимально детальными, положительными, определенными дескрипциями, которые не включают в себя *de re* упоминаний каких-либо сущностей, происхождение которых существенно. Согласно правдоподобной интерпретации учения Лейбница о тождестве неразличимых, любой мир, в котором имеет место тождество неразличимых

[26] «в соответствии с самой вещью» (лат.). Ср. *de dicto*. – *Прим. пер.*

[27] Рамсификация (по имени Ф.Р. Рамси) – *здесь* – перевод предложения естественного языка на определенного типа формальный язык. – *Прим. ред.*

вещей, – это прекрасный мир. Весьма правдоподобно, что наш мир прекрасен, – очень похоже на то, что в нем, фактически, нет неразличимых.

Теперь является правдоподобным, что в прекрасном мире причина $S$† (назовем эту причину $C$) также будет причиной $S$. Во-первых, $C$ будет причиной всего, что содержит в себе $S$, за исключением, быть может, численных тождеств сущностей, которые удовлетворяют $D$, будучи тем, что они есть, так как, возможно, различные индивиды могли бы играть одну и ту же роль и удовлетворять дескрипции $D(x_1, x_2, \ldots)$. Но, по-видимому, не существует никакого *следующего* шага, в смысле причин того, что отдельные индивиды играют указанные роли. Софрониск и Фенарета были причинами существования философа, казненного посредством цикуты. Больше не было ничего, что они сделали бы, чтобы стать причиной существования *Сократа*. Более того, если мы включаем *все* причины $S$† в $C$, то численные тождества индивидов, происхождение которых существенно, также нужно будет учитывать, так как правдоподобно, что тождество сущностей, происхождение которых существенно, объяснимо, если даны их полные причины.

Следовательно, (39) выполняется в прекрасных мирах, а наш мир, кажется, прекрасен.

Для усиления этого довода заметим, что, по-видимому, существует три типа сущностей (в широком смысле слова «сущность»), происхождение которых могло бы быть существенно: субстанции, события и некоторые естественные виды. Несколько большее беспокойство могли бы вызвать естественные виды. Если бы происхождение *всех* естественных видов было существенно, то максимальные описания, введенные при рамсификации, не могли бы включать отсылок на естественные виды, а это могло бы сделать дескрипции недостаточно детальными для того, чтобы гарантировать прекрасность нашему миру. Однако, по-видимому, только у *некоторых* естественных видов происхождение существенно. Идея существенности происхождения естественных видов в высшей степени неправдоподобна, для таких основополагающих видов, как *электрон*, *звезда* и *организм*. Допустим, что первый электрон, звезда или организм могли бы возникнуть благодаря действию причины, отличной от той, из-за которой они возникли в действительности. Тогда они, вероятно, были бы электроном, звездой или организмом, численно отличными, соответственно, от первых в нашем мире электрона, звезды или организма, но это были бы, тем не менее, все же электрон, звезда или организм. Давайте предположим, что электроны появились в результате столкновений между определенными другими частицами. В таком случае независимо от того, произошли ли эти столкновения раньше или позже, и какие индивиды были вовлечены в эти столкновения, возникли бы все же *электроны*. Единственные естественные виды, для которых существенность происхождения правдоподобна, – это биологические таксоны, определяемые в эволюционных терминах. Есть что-то правдоподобное в том, что если бы животное с такой же ДНК, как первая лошадь, имело иную эволюционную историю, оно не было бы лошадью. Но ограничение дескрипциями, не включающими в себя таксоны, определяемые в эволюционных терминах, не является ограничением с точки зрения наших целей – мы вместо этого можем использовать фенотипические или генотипические дескрипции, и если они будут максимально детальными, то мы охватим достаточное количество деталей для целей, связанных с прекрасностью.

Кажется, что типичные для нашего мира субстанции и события также могут быть вполне охвачены посредством положительных *de dicto* дескрипций. Они могут не охватить их численное тождество, но дают максимальные дескрипции, до-

статочно строгие для того, чтобы можно было сказать: причины того, что дескрипции удовлетворяются, являются причинами сущностей.

Теперь, имея в виду заключение предыдущего раздела и (39) для прекрасных миров, как и (40), мы получаем утверждение, что все совершенно контингентные положительные положения вещей в прекрасных мирах имеют причины. Но в высшей степени правдоподобно, что если ПП выполняется в прекрасных мирах для совершенно контингентных положительных положений вещей, то он выполняется и в непрекрасных мирах. Условие прекрасности – это вариант тождества неразличимых. В самом деле, было бы странным, если бы не могло существовать мира, состоящего из одного-единственного беспричинного кирпича, но при этом мог бы существовать мир, состоящий из двух неразличимых беспричинных кирпичей. Следовательно, правдоподобно, что ПП для совершенно контингентных, положительных положений вещей выполняется во всех мирах.

Одно из возражений по отношению к приведенной аргументации состоит в том, что если справедлива концепция свободы воли, то, видимо, положение вещей, при котором Дмитрий свободно выбирает *A*, совершенно контингентно и положительно, но не может иметь причину. Можно обеспокоиться вопросом, является ли *свободный* выбор частью положительного положения вещей, ибо, вероятно, он подразумевает отсутствие внешнего принуждения; но непонятно, является ли это беспокойство хорошим ответом на возражение, так как многие сторонники концепции свободы воли могут считать, что свобода – это свойство, *внутренне присущее* некоторому действию, и отсутствие внешнего принуждения значимо лишь настолько, насколько это принуждение устранило бы что-то во внутреннем характере действия. Однако сторонник концепции свободы воли *может* сказать, что положение вещей, при котором Дмитрий свободно выбирает *A*, имеет причину. Возможно, Дмитрий и является этой причиной. Или, может быть, причиной является осуществление Дмитрием выбора между *A* и *B*, совершенное под впечатлением мотивов *R*. Обеспечивает ли эта причина достаточное *объяснение* свободного выбора Дмитрием варианта *A* – это вопрос для дальнейшего изучения (см. выше, Раздел 2.3.2.3), однако простой тезис о существовании причины правдоподобен.

### 3.2.2. Возвращение к ЗДО

Если мы действительно соглашаемся с тем, что причины всегда обеспечивают объяснения, то мы можем сформулировать даже большее, чем некоторый ПП с данными допущениями, – мы можем получить ЗДО, предполагая, что прежде изложенные доводы позволяют нам сформулировать следующее утверждение:

(42) Все совершенно контингентные, положительные положения вещей с необходимостью имеют причины.

Это не только один из ПП, но, по-видимому, отсюда следует необходимая истинность ЗДО для положительных пропозиций, то есть пропозиций, говорящих о положительных положениях вещей. Ведь если *p* является пропозицией о положительном положении вещей *S*, то мы можем назвать *S** максимальную совершенно контингентную часть *S*. Вспомним, что, по необходимости, *S* имеет место тогда и только тогда, когда имеет место *S**, и на основании (42) *S** имеет причину *C*. Следовательно, мы можем объяснить наличие *S** таким образом: *S* имеет место потому, что *S** имеет причину *C*, а также потому, что контингентные положения вещей

имеют место тогда и только тогда, когда имеют место их максимальные совершенно контингентные части. Если выдвигается возражение, что неконтингентные части *S* не объяснены, то мы можем вместо этого сказать, что их наличие объясняется необходимостью их наличия, или что они объясняют сами себя, или условиться, что мы говорим об объяснении вещей *по модулю* необходимых истин, или, возможно, выразить надежду на то, что существует некоторый способ, при помощи которого, в конечном счете, даже все необходимые истины имеют объяснения в терминах самообъясняющих необходимых истин (таких, как тождество каждой вещи с самой собой).

Но теперь из необходимой истинности ЗДО для положительных контингентных положений вещей следует необходимая истинность ЗДО для отрицательных контингентных пропозиций, где отрицательная пропозиция – это отрицание положительной. Ведь если *p* – это отрицательная контингентная пропозиция, то мы можем объяснить, почему *p* выполняется, следующим образом: *p* выполняется, потому что (а) нет ничего, что объясняло бы, почему выполняется не-*p*, и (б) не-*p* – это положительная контингентная пропозиция, тогда как (в) все выполняющиеся положительные контингентные пропозиции имеют объяснения. Эта объяснительная схема представляет собой вариант следующей схемы: *E* не имело место, так как нет причины для того, чтобы *E* имело место (см. обсуждение примера с собакой, которая не лаяла, в Разделе 2.3.2.2).

В конечном счете, правдоподобно, что раз мы объяснили все положительные и отрицательные контингентные пропозиции, то тем самым все контингентные пропозиции будут объяснены, так как их значение истинности должно основываться (способом, сохраняющим объяснения) на значениях истинности положительных и отрицательных контингентных пропозиций

Этот аргумент имеет интересное следствие. Я привел доводы (Pruss 2004a) в пользу того, что если мы отвергаем ЗДО из-за якобы имеющихся у него контрпримеров, таких как БККФ, согласно аргументу ван Инвагена, – то мы должны вместо ЗДО принять ограниченный ЗДО (О-ЗДО):

(О-ЗДО) Каждое суждение, которое, возможно, имеет объяснение, действительно, имеет объяснение.

Теперь, так как утверждается, что О-ЗДО – это метафизический принцип, мы должны расценивать его как необходимую истину. Однако в данном случае мы находимся в положении, в котором можно ясно видеть, что из необходимости О-ЗДО в действительности следует ЗДО, *если* доводы предыдущего раздела имеют силу. Доказательство простое. В предыдущем разделе было показано, независимо от любого ПП, что каждое совершенно контингентное положение вещей может иметь причину. Следовательно:

(43) Необходимо, чтобы каждая пропозиция о совершенно контингентном, положительном положении вещей дел могла иметь объяснение.

Из О-ЗДО тогда следует, что она действительно имеет объяснение. Однако тот же самый аргумент, который показывает, что из (42) следует ЗДО, также показывает, что и из (43) тоже следует ЗДО.

Для сторонника космологического аргумента в этом есть и хорошая, и плохая новости. Плохая новость состоит в том, что, если существуют контрпримеры к ЗДО, то будут существовать и контрпримеры к О-ЗДО, и, таким образом, О-ЗДО не делает возможным космологический аргумент, который действовал бы, даже если бы

ЗДО был ложен. Хорошая новость заключается в том, что тем, чьи интуиции ведут их к признанию существования объяснений у всего объяснимого, нужно также признать ЗДО для объяснения всех контингентных пропозиций.

С другой стороны, если аргументация, изложенная в предыдущем разделе, *не* имеет силы, то кажется возможным признать О-ЗДО безотносительно к ЗДО. В Разделе 4.4 я постараюсь показать, как строить космологический аргумент в пользу Первопричины на основании только О-ЗДО.

### *3.2.2.1. Брауэров аналог*

Самые большие трудности в изложенном модальном аргументе в пользу ПП связаны с (33). Первая проблема состоит в том, что (33) не может быть концептуальной истиной в свете льюисовской семантики контрфактуалов. Согласно Дэвиду Льюису, $p \mathrel{\Box\!\!\rightarrow} q$ истинно тогда и только тогда, когда либо $p$ необходимо ложно, либо существует $p\&q$-мир (то есть мир, где $p\&q$ выполняется), который ближе к реальному миру, чем $p\&\sim q$-мир (то есть мир, где p&~q выполняется).

Обозначим $Aw$ пропозицию, истинную в $w$ и только в $w$. Мы могли бы в качестве $Aw$ рассматривать БККФ, относящийся к $w$, или пропозицию, согласно которой $w$ реален. Пусть $q = Aw_0$, где $w_0$ – это действительный мир. Пусть $w_1$ – любой другой мир, и пусть $p = \sim Aw_1$. Тогда выполняется $q$ & $p$ & M~$p$. Рассмотрим консеквент (33). Он утверждает, что существует $\sim p$-мир $w$, в котором $p \mathrel{\Diamond\!\!\rightarrow} q$ и которой ближе к действительному миру, чем любой такой $\sim p$-мир, в котором выполняется $\sim(p \mathrel{\Diamond\!\!\rightarrow} q)$. Фактически существует только один $\sim p$-мир, а именно $w_1$. Таким образом, консеквент (33) просто утверждает, что $p \mathrel{\Diamond\!\!\rightarrow} q$ выполняется в $w_1$. При этом $p \mathrel{\Diamond\!\!\rightarrow} q$ эквивалентно $\sim(p \mathrel{\Box\!\!\rightarrow} \sim q)$. Пропозиция $p \mathrel{\Box\!\!\rightarrow} \sim q$ выполняется в $w_1$ тогда и только тогда, когда существует $p\&\sim q$-мир, который ближе к $w_1$, чем любой $p\&q$-мир. Далее, существует только один $p\&q$-мир, а именно, $w_0$, и любой $p\&\sim q$-мир – это просто мир, отличный от $w_0$ и $w_1$. Таким образом, p $\mathrel{\Box\!\!\rightarrow}$ ~q выполняется в $w_1$ тогда и только тогда, когда существует отличный от $w_0$ и $w_1$ мир, который ближе к $w_1$, чем $w_0$. Таким образом, $\sim(p \mathrel{\Box\!\!\rightarrow} \sim q)$ выполняется тогда и только тогда, когда нет другого мира, который был бы ближе к $w_1$, чем к $w_0$.

Мы показали, что если (33) выполняется, то для любого мира $w_1$, отличного от действительного мира $w_0$, ближайший мир к $w_1$ – это $w_0$. Однако это совсем неправдоподобно. Более того, (33) представлено как концептуальная пропозиция. Если это так, то изложенная аргументация должна действовать во всех возможных мирах. Следовательно, для каждой пары миров $w$ и $w_1$, нет другого мира, более близкого к $w$, чем $w_1$. Это эквивалентно утверждению, что никогда не образуется цепи из трех различных миров $w_1$, $w_2$ и $w_3$, такой что $w_2$ ближе к $w_1$, чем $w_3$. Но, несомненно, такого рода цепи существуют, и, таким образом, это заключение абсурдно. Следовательно, предположение, что (33) является концептуальной истиной, ведет к абсурдности льюисовской семантики.

Впрочем, (33) нам нужно только в особом случае, когда $q$ говорит о совершенно контингентном, положительном положении вещей, а $p$ – о несуществовании положения вещей, описанного определенным образом (а именно, как причина положения вещей, о котором говорит $q$), и вполне могло бы быть, что в таких случаях (33) могло бы еще выполняться в льюисовской семантике. Приведенные контрпримеры были созданы посредством использования очень специальных пропозиций – пропозиция $q$ предполагалась истинной ровно в одном мире, а пропозиция $p$ – ложной также ровно в одном мире. Контрфактуалы обычного языка не имеют дела с такими специальными пропозициями и, следовательно, могло бы так получиться, что

интуиции, поддерживающие (33), не требуют, чтобы (33) выполнялось для таких пропозиций, а значит, в значимых случаях эти интуиции не опровергаются данным контрпримером.

Однако, все это весьма неустойчивая конструкция. Вероятно, обоснованным было бы использование (33) для того, чтобы вывести из него опровержение семантики Льюиса. В любом случае, известно, что эта семантика ненадежна, особенно когда ее применяют к пропозициям вроде представленных в рассмотренных контрпримерах. Чтобы убедиться в этой ненадежности, предположим, что $w_0$ – это действительный мир, и у нас есть бесконечная последовательность миров $w_1$, $w_2$,$w_3$, …, так что $w_{n+1}$ ближе к действительному миру, чем $w_n$. Например, эти миры могли бы быть похожими на действительный мир за исключением уровня фонового излучения во вселенной, причем при $n$ стремящемся к бесконечности этот уровень все сильнее приближался бы к действительному уровню. Пусть $p$ будет бесконечной дизъюнкцией $Aw_n$ при $n > 0$. Возьмем любое $n > 0$. На основании льюисовской семантики получается следующее:

(44) $p \mathrel{\Box\!\!\rightarrow} \sim Aw_n$.

Это так, поскольку $Aw_{n+1}$ – это $p\&\sim Aw_n$-мир, который ближе к действительному, чем любой $p\&Aw_n$-мир, так как существует только один $p\&Aw_n$-мир, а именно, $w_n$, и $w_{n+1}$ ближе к действительному миру, чем он. Это подразумевает, что для каждой пропозиции, входящей в дизъюнкцию $p$, истинно, что если $p$ истинна, то указанная пропозиция ложна! Но, конечно, должна существовать некоторая пропозиция, входящая в дизъюнкцию $p$, которая могла бы быть истинной, если $p$ была бы истинной.

Подобно контрпримеру из (33), рассматриваемый контрпример имеет дело с пропозициями, истинными в небольшом множестве миров (в случае данного $p$ в бесконечном, однако все же только в счетном и, следовательно, гораздо «меньшем», чем собрание возможных миров, которое не только не счетно, но даже не является множеством[28]). Это показывает, что есть что-то неправильное в льюисовской семантике – или вообще, или при использовании таких пропозиций (см. также Pruss 2007).

Чтобы увидеть еще более ясно (хотя при этом будет использовано чуть более сильное допущение относительно последовательных приближений к действительному миру), что существует некая общность между проблемой льюисовской семантики и льюисовским контрпримером к (33), предположим выполнение следующего принципа плотности: для любого недействительного мира $w$ существует недействительный мир $w^*$, который ближе к действительному миру, чем $w$. По крайней мере, это должно быть эпистемологической возможностью: наша семантика контрфактуалов не должна исключать такой возможности. Пусть $w_0$ – это действительный мир и пусть $p = \sim Aw_0$. Тогда, на основании принципа плотности, в рамках льюисовской семантики, не существует вероятного мира $w$ такого, что, если бы $p$ была истинной, то $w$ мог бы быть действительным, то есть такого, что $p \mathrel{\Diamond\!\!\rightarrow} Aw$. Чтобы убедиться в этом, предположим, что имеется некий мир $w$. Во-первых, заметим, что выглядит совершенно безнадежным начинать со случая, при котором $w$ – это $w_0$, так как $p$ и $Aw_0$ логически несовместимы. Во-вторых, обратим внимание, что если $w$ не $w_0$, то $p \mathrel{\Box\!\!\rightarrow} \sim Aw$. В самом деле, пусть $w^*$ – это мир, более близкий к действительному, чем $w$. Тогда, $w^*$ – это $p\&\sim Aw$-мир, более близкий к действительному, чем любой

[28] Pruss (2001).

$p$&$Aw$-мир, причем существует только один $p$&$Aw$-мир, а именно, $w$. Однако если $p \mathrel{\Box\!\!\rightarrow} \sim Aw$ и $p$ возможно, то не выполняется $p \mathrel{\Diamond\!\!\rightarrow} Aw$.

Но интуитивно понятно, что если $p$ возможно, то существует *некий* мир, который мог бы быть действительным, если бы $p$ выполнялось. льюисовская семантика несостоятельна из-за ее несовместимости с этим утверждением, основанным на вышеизложенном принципе плотности, который не является невероятным и не должен исключаться семантикой возможных миров. Заметим также, что эта несостоятельность в данном случае связана именно с кондиционалом возможности $p \mathrel{\Diamond\!\!\rightarrow} q$, где $p$ имеет форму $\sim Aw_1$, а $q$ – форму $Aw_2$, а это именно тот вид кондиционалов возможности, который выявился при анализе предполагаемых контрпримеров к (33). В рамках семантики Льюиса признается истинными слишком мало такого рода кондиционалов возможности, и именно из-за неудачи с признанием их истинными возникают контрпримеры к (33).

Таким образом, моя аргументация ориентировалась не на льюисовскую семантику возможных миров, а на интуитивное понимание контрфактуалов, а эти интуиции поддерживают (33). Было бы прекрасно, если бы у нас была полная удовлетворительная семантика контрфактуалов. Семантика Льюиса иногда действительно полезна: она представляет собой модель, приемлемую во многих случаях. Однако, как мы видели, она не всегда работает. Другие виды семантики встречаются с другими трудностями. Вероятно, по крайней мере, на данный момент мы не можем обойтись без более интуитивного подхода.

Если мы хотим несколько большей точности, мы могли бы сказать следующее. Чтобы оценить истинность $p \mathrel{\Box\!\!\rightarrow} q$ и $p \mathrel{\Diamond\!\!\rightarrow} q$ в мире $w$, нам нужно посмотреть на некое множество $R(w, p, q)$, состоящее из «$q$-значимых $p$-миров, относящихся к $w$» и определить, выполняется ли $q$ во всех этих мирах, в некоторых или ни в одном из них. Если $q$ выполняется во всех их них, то $p \mathrel{\Box\!\!\rightarrow} q$ и $p \mathrel{\Diamond\!\!\rightarrow} q$; если не выполняется ни в одном, то ни один из этих кондиционалов не является истинным; если же выполняется только в некоторых из этих миров, то $\sim(p \mathrel{\Box\!\!\rightarrow} q)$ и $p \mathrel{\Diamond\!\!\rightarrow} q$. Проблема здесь связана[29] с уточнением, каковы должны быть $q$-значимые $p$-миры. Пропозиция (33) тогда следует из утверждения, что действительный мир – это $q$-значимый $p$-мир по отношению к каждому миру $w$, который является значимым $\sim p$-миром по отношению к действительному миру. Это правдоподобно и в некоторой степени аналогично аксиоме Брауэра. И все же, это не позволяет нам использовать при обсуждении точную семантику, потому что у нас нет теории того, каково $R(w, p, q)$.

Дэвид Манли (Manley 2002) выступил со следующим кажущимся контрпримером к (33), который я немного изменю. Предположим, что наша футбольная команда победила со счетом 20:0. Тогда будет истинным, что эта команда убедительно победила в действительном мире $w_0$. Что бы случилось, если бы наша команда не победила? Вероятно, счет был бы другим, например, 20:20, или 0:5, или что-нибудь в этом роде. Предположим, что счет какой-нибудь такой, то есть что мы находимся в возможном мире $w_1$, где наша команда проиграла. Тогда *не* будет истинным, что если бы наша команда победила, то она бы убедительно победила. Если нашей команде, фактически, не удалось победить, как в $w_1$, то миры, где она *убедительно* победила, более удалены от нашего мира, чем те, где она победила с небольшим перевесом. Следовательно, в $w_1$ будет истинным, что если бы наша команда победила, она победила бы с легким разрывом в счете. Учитывая все это, мы заключаем, что если наша команда не победила, то, если бы она победила, она бы победила с легким

[29] Pruss 2001.

разрывом в счете. Однако это не согласуется с (33), которое утверждает, что если бы наша команда не победила, то, если бы она победила, она *могла бы* победить с легким разрывом в счете.

Однако такое рассмотрение ситуации также основывается на семантике Дэвида Льюиса, и снова в контексте, в котором его семантика *оказывается несостоятельной*. Ведь, согласно этому рассуждению, если мы находимся в мире, где наша команда не победила, тогда мы сказали бы, что если бы она победила, то она бы победила с перевесом в одно очко. Но это не обязательно так. Вероятно, если бы она получила бы преимущество в одно очко в какой-то момент игры, то другая команда была бы обескуражена и стала бы еще больше проигрывать. Мы даже можем лучше понять проблему в льюисовском рассуждении, если заменим футбол на игру, очень похожую на него, за исключением того, что счет может быть равен любому действительному числу: вероятно, вместо того, чтобы получать ровно одно очко за гол, команда добавляет к своему счету действительное число, зависящее от того, насколько близко к центру ворот пришелся удар. Тогда, согласно приведенному рассуждению, если бы наша команда не победила, то было бы истинным, что если бы она победила, то она выиграла бы не более 1/10 очка. Миры, где побеждают с перевесом не более 1/10 очка, ближе к действительному миру, чем миры, где побеждают с бóльшим разрывом в счете. Однако это рассуждение очень общее, и «1/10» может быть заменена на любое положительное число, независимо от его малости. Но это абсурд. Абсурдно предполагать, что если бы наша команда не победила, то было бы истинным, что если бы она победила, то она победила бы с разницей в счете не превышающей $10^{-1000}$ [30].

## *3.3. Возражение: причинная обусловленность причинной обусловленности*

В то время, как возражение ван Инвагена относятся главным образом к ЗДО, существует сходное возражение и в адрес разных ПП. Предположим, что наш ПП применим ко всем совершенно контингентным конкретным положениям вещей. Также предположим, что положение вещей *C* является причиной положения вещей *E*. Может быть, *C* является необходимым (например, *C* могло бы быть существованием Бога, имеющего такие-то и такие-то ценности) и в результате нельзя уйти в бесконечность, спрашивая о причине *C*, однако возможен и другой подход. Мы можем образовать третье положение вещей $C_1$, состоящее в том, что *C* причинно обусловливает *E*; и затем можно спросить, в чем причина $C_1$. Кажется правдоподобным, что если *C* совершенно контингентно, то таково же и $C_1$. Цель этого вопроса состоит в порождении ухода в бесконечность. Если мы привели причину $C_1$, то мы бы образовали положение вещей, состоящее в том, что она причинно обусловливает $C_1$, и так далее.

Обозначенная проблема выглядит труднопреодолимой, однако настоящая трудность заключается в выбора из множества возможных решений. К примеру, в литературе содержится решение Кунса (Koons 1997), согласно которому $C_1$ не является *еще одним* положением вещей. Напротив, $C_1$ заключается просто в мереологической сумме *C* и *E*. Или можно было бы привести доводы в пользу того, что $C_1$ лишь частично контингентно, так как в том случае, который нас интересует, *C* необходимо

[30] Это похоже на пример с похитителем пиджаков из Edgington 1995.

и некоторым образом входит в $C_1$, а совершенно контингентная часть последнего, обозначаемая как $C_1$*, могла бы в действительности не отличаться от *E*. Далее, схоласты, похоже, говорили о том, что действительностью причины *qua* причина является ее следствие. Подходящим переводом выражения «действительность причины *qua* причина» может быть «причинное действие причины», так что если они правы, то причинное действие причины не может в действительности отличаться от *E*.

Другое решение состоит в том, чтобы допустить уход в бесконечность, но утверждать, что эта бесконечность не является дурной бесконечностью. Не всякий уход в бесконечность – это уход в дурную бесконечность. Если *p* истинно, то истинно, что *p* истинно, и так далее. Видимо, нет никакого философского консенсуса насчет того, какой уход в бесконечность является уходом в дурную бесконечность. Правдоподобное предположение состоит в том, что уход в бесконечность является уходом в дурную бесконечность, если подразумевает зависимость, будь то зависимость от объяснения, причины или основания. Таким образом, мы должны отвергнуть теорию истины, если в этой теории истинность пропозиции обеспечивается истинностью того, что она истинна, поскольку тогда уход в бесконечность истин был бы уходом в бесконечность оснований. Однако пока мы не принимаем такую теорию истины, уход в бесконечность истин не является уходом в дурную бесконечность.

Теперь можно было бы подумать, что уход в бесконечность в причинах – это уход в бесконечность причинной или объяснительной зависимости, на который следует возразить. Почему *E* произошло? Благодаря *C*. Но почему *C* причинно обусловило *E*? Благодаря $C_1$. Но почему $C_1$ причинно обусловило то, что *C* причинно обусловило *E*? Благодаря $C_2$. И так далее. Однако ошибкой будет считать, что такого рода рассуждения всегда ведут в дурную бесконечность. Следующая концепция, по-видимому, является последовательной. Примем в качестве гипотезы, что причиной *E* является *C*. В частности, причиной *E* не является обусловливание *E* причиной *C*, по крайней мере, если это обусловливание – не событие, отличное от *C* (а если это не событие, отличное от *C*, то проблема исчезает). При переходе от *C* к *E* имеет место обусловливание *E* причиной *C*. Это не тот случай, когда обусловливание *E* причиной *C* представляет собой более фундаментальную причину, нежели *C*. Фактически, можно было бы с определенным основанием утверждать, что *C* причинно обусловливает обусловливание *E* причиной *C* и что *C* причинно обусловливает обусловливание причиной *C* обусловливания *E* причиной *C*, и так далее. Однако, эти надстроенные друг над другом события (epi-events) не являются частью причинного объяснения *E*.

Конечно, мы иногда можем давать такое объяснение: *E* произошло не просто из-за *C*, но из-за обусловливания *E* причиной *C*. И все же, мы могли бы поставить вопрос, всегда ли это будет подходящим выражением объяснений – вспомним тот факт, что мы не говорим: «Он умер, потому что он умер от ножевого ранения» (см. выше, Раздел 2.3.2.2).

Поскольку этот вопрос наиболее интересен в предельном случае причинной обусловленности, то есть в случае с Первопричиной, а сторонник космологического аргумента считает, что в этом случае имеет место причинная обусловленность действующим субъектом, было бы хорошо теперь рассмотреть, как, в свете указанной интерпретации фразы «*C* выступает причиной *E*», это будет относиться к действующему субъекту. Предположим, что *x* совершает *A*, поскольку принимает во внимание основание *R*. Тогда причиной *A* является *x*-осознавший-важность-*R*, или, быть может, осознание деятелем *x* важности *R*. Мы можем теперь спросить, почему именно *R* побудило *x* к действию или почему именно *x*, осознавший важность *R*, со-

вершает *A*. Помимо этого, *x* вполне может осознавать важность других оснований, оснований в пользу некоторого другого действия, скажем, *B*. Мы могли бы спросить, почему именно основание *R* фактически побуждает *x* к действию, и один из способов постановки этого вопроса состоит в том, чтобы спросить о причине причинного обусловливания действия *A* таким деятелем, как *x*-осознавший-важность-*R*.

Этот вопрос, по крайней мере, иногда бывает содержательным, и на него возможен содержательный ответ. Иван присоединился к антарктической экспедиции, потому что высоко ценил научные открытия. Но почему так произошло, что его высокая оценка научных открытий подвигла его присоединиться к антарктической экспедиции, вместо того, чтобы его же высокая оценка подходящего ему климата смогла подвигнуть его остаться в Таганроге? Вероятно, это произошло по основаниям более высокого характера. Может быть, он рассудил, что тепло – это частное телесное благо, а научное исследование – это общественное интеллектуальное благо, и ценил жертву частными телесными благами ради общественных интеллектуальных благ. В этом случае существует содержательный ответ на содержательный вопрос: ценность научного открытия подвигла Ивана присоединиться к антарктической экспедиции из-за его высокой оценки жертвования примитивными телесными благами ради общественных интеллектуальных благ. И, конечно, можно было бы задать следующий вопрос – почему это основание второго порядка подвигло Ивана на участие в экспедиции.

Однако ясно, что такое объяснение должно будет иметь завершение. В самом деле, мы не имеем бесконечной последовательности оснований для каждого действия, будучи конечными созданиями. И, фактически, правдоподобно, что иногда *x* совершает *A* руководствуясь *R*, и нет ответа на последующий вопрос, почему случилось так, что *x* совершил *A*, руководствуясь *R*, почему именно *x*-осознавший-важность-*R* совершил *A*, помимо того факта, что *x* осознал важность *R*. Примером этого служит кантовский идеал деятельности, побуждаемой уважением к долгу. Почему Ксения, совершенный деятель в духе Канта, держит свое обещание? Из-за ее уважения к долгу. А почему Ксению побуждает к действию ее уважение к долгу? Потому, что ее уважение к долгу требует от нее, чтобы ее побуждало к действию такое основание, как долг. Это звучит как логический круг, но фактически мы можем наблюдать здесь случай, в котором уважение к долгу побуждает кантианского субъекта не только выполнять обещания, но и выполнять их исходя из уважения к долгу. Это было бы случаем, подобным рассмотренному выше, в котором *C* причинно обусловливает обусловливание *E* причиной *C*: уважение к долгу причинно обусловливает то, что уважение к долгу является причиной действий Ксении. Здесь не получается никакого ухода в дурную бесконечность, так как помимо уважения к долгу больше нет ничего, что объясняло бы, почему уважение к долгу побудило Ксению к действию. Уважение к долгу причинно обусловливает то, что ее уважение к долгу является причиной ее конкретного действия, а именно в уважении и благодаря уважению, причинно обусловливающему это действие при отсутствии других причин.

Кантианские моральные поступки – не единственный тип случаев, в рамках которого такое происходит. Предположим, что Дмитрий сделал что-то из любви к своему ребенку. Кажется вполне правдоподобным, что любовь подвигла его не только облагодетельствовать своего ребенка, но также и облагодетельствовать своего ребенка из любви. Таким образом, случаи, в которых присутствует действующий субъект, могут, видимо, иметь структуру, которая избегает Проблемы ухода в бесконечность.

Существует окончательный ответ на эту рассматриваемую нами Проблему ухода в бесконечность, – ответ, который мне кажется наилучшим: он заключается в том, чтобы отождествить обусловливание следствия *E* его причиной *C*, с одной стороны, и причинную активность *C*, с другой стороны. Теперь в некоторых случаях мы можем спросить о дальнейшей причине причинного действия *C*, то есть спросить, что двигало двигатель. Но что, если причинная активность *C* является необходимым сущим? Тогда причинная активность *C* сама по себе не попадает в область ПП. Видимо, это признают те, кто признает Божественную простоту с утверждением, что Бог есть активность Бога . Ведь если Бог является простым и необходимым сущим, то его активность сама должна быть необходимой, будучи тождественна Ему .

Можно было бы сказать, что это не может быть верно, по крайней мере, в случае, близком к самому центру космологического аргумента – в случае, касающемся причинного обусловливания этой вселенной Богом. Ведь если причинная активность Бога необходима, тогда причинное обусловливание этой вселенной Богом необходимо и, следовательно, эта вселенная является необходимым сущим, а это абсурд и, кроме того, противоречит посылкам типичных космологическим аргументов. Однако это возражение содержит ошибку *de re/de dicto*. Рассмотрим этот аргумент, записанный подробно:

(45) $C_1$ – это причинная активность Бога, которая является необходимым сущим. (Посылка)
(46) $C_1$ – это причинное обусловливание *E* Богом. (Посылка)
(47) Следовательно, причинное обусловливание *E* Богом является необходимым сущим.
(48) Следовательно, Бог с необходимостью причинно обусловливает *E*.

Ошибка заключается в этом последнем шаге, который, по сути дела, имеет следующую логическую форму:

(49) *F* является необходимым сущим.
(50) Следовательно, с необходимостью *F* существует.

Однако это будет ошибкой, если «*F*» в (50) читать *de dicto*, как это должно быть в случае, когда *F* – это «причинное обусловливание *E* Богом». Количество глаз у самого высокого человека равняется, предположим, двум, и, выскажем еще одно предположение, число два является необходимым платоновским сущим. Но неверно заключить, что с необходимостью число глаз самого высокого человека существует, так как из этого следовало бы, что с необходимостью существует и самый высокий человек (могло бы быть так, что ни у какого человека нет высоты или что высота у всех одинакова).

Вывод (50) из (49) требует, чтобы *F*-ость была сущностным свойством *F*. Не является сущностным свойством числа два, что оно составляет число глаз самого высокого человека, и, следовательно, вывод в таком случае терпит неудачу. Подобным образом в случае с Богом, довод работает только если причинное обусловливание *E* Богом является сущностным свойством действия Бога. Однако это сторонники Божественной простоты должны отрицать. Вместо этого они должны настаивать на том, что одна и та же активность рассматривалась бы как причинная обусловленность *E* Богом в тех мирах, где Бог выступает в качестве причины *E*, и как причинная обусловленность *F* Богом в тех мирах, где Бог выступает в качестве причины *F*. Очень несовершенная аналогия этому состоит в том, что одно и то же действие

по написанию числовой последовательности в одних мирах является заполнением выигрышного лотерейного билета, а в других мирах – заполнением проигрышного лотерейного билета. Основанием несовершенства этого примера является то, что в случае с лотереей это не зависит от действия по вытягиванию билета, но все, в некотором смысле, зависит от действия Бога. Однако не должно быть неожиданностью, что у учений, основанных на идее Божественной простоты, не существует тесного аналога.

Основание многочисленности ответов на данное возражение состоит в некоторой неясности того, что понимается под выражением «обусловливание *E* причиной *C*». Под ним можно понимать мереологическую сумму *C* и *E*, или просто *E*, или нечто, причинно вытекающее из *C*. До некоторой степени эти детали будут зависеть от тонких деталей учения о причинности, а до некоторой степени могут быть просто предметом выбора того, что подразумевать под неоднозначным выражением «обусловливание *E* причиной *C*».

# 4. По направлению к Первопричине

## *4.1. Преодоление Проблемы ухода в бесконечность и Проблемы такси*

Я защитил три принципа, каждого из которых достаточно для преодоления Глендауровой проблемы: ЗДО для контингентных пропозиций, ПП для совершенно контингентных положительных положений вещей и ПП не просто для индивидуальных событий/субстанций, но для цепей событий/субстанций. Теперь вопрос состоит в том, достаточны ли эти три принципа для преодоления Проблемы ухода в бесконечность и Проблемы такси и обеспечивают ли они существование Первопричины. Я буду аргументировать в пользу положительного ответа на этот вопрос посредством вариантов трех космологических аргументов, сформулированных Лейбницем, Кунсом (Koons 1997) и Мейером (Meyer 1987). После этого я предложу четвертый аргумент, восходящий к Уайту (White 1979), и еще один аргумент, основанный на идеях в Pruss 2004a; оба эти последних аргумента основаны на ограничениях ЗДО.

### 4.1.1. ЗДО

#### *4.1.1.1. Основополагающий довод*

Рассмотрим еще раз БККФ *p*, который является конъюнкцией всех контингентно истинных пропозиций, быть может, с устраненными логическими излишками. Благодаря ЗДО *p* имеет объяснение, которое обозначим *q*. Каково это *q*? Существует две общих возможности: *q* или необходимо, или контингентно. Если *q* контингентно, то оно входит в *p*, а так как *q* объясняет *p*, из этого следует, что *q* само себя объясняет. Таким образом *q* должно быть необходимым или же контингентным и самообъясняющим. (Здесь мы, конечно, повторяем отчасти довод ван Инвагена из Раздела 2.3.2.1.)

Далее, отметим правдоподобность того, что контингентные экзистенциальные пропозиции в конечном итоге могут быть объяснены только причинным образом. Так как *p* включает в себя много контингентных экзистенциальных пропозиций,

*q* должно утверждать существование одной или нескольких причин. Если все эти причины являются контингентными субстанциями или событиями, то существование этих причин будет находиться среди контингентных экзистенциальных пропозиций в *p*, которое нуждаются в объяснении. Но если дано множество контингентных сущностей, то эти сущности ни вместе, ни врозь не могут причинным образом объяснять свое собственное существование. Ничто не может быть причиной самого себя, что бы ни говорил Декарт. Существование причины объяснительно предшествует существованию следствия, однако ничто не может объяснительно предшествовать самому себе.

Итак, причина должна быть чем-то необходимым, по-видимому – или необходимо существующей субстанцией, или необходимо происходящим событием. Правдоподобно, что не может быть событий без субстанций: события – это то, что происходит с субстанциями. Необходимо существующее событие происходит с необходимо существующей субстанцией. Тем самым, мы, действительно, получаем необходимо существующую субстанцию.

Более того, насколько мы можем утверждать, имеется три возможных способа объяснения чего-либо. Во-первых, это концептуальное объяснение, объясняющее один факт благодаря другому связанному с ним факту, из которого он вытекает объяснительно значимым образом. Так, мы можем сказать, что поступок Полины был неправильным потому, что он был нарушением обещания, или нож горячий, потому что его молекулы имеют высокую кинетическую энергию. Концептуальное объяснение контингентных пропозиций само будет включать другую контингентную пропозицию, поэтому нужно неконцептуальное объяснение. Мы можем сказать, что королева Англии существует потому, что Елизавета Виндзорская является королевой Англии, это концептуальное объяснение; однако объяснение существования Елизаветы Виндзорской будет включать гаметы герцога и герцогини Йоркских, а это уже не будет концептуальным объяснением. Так как *q* – это окончательное объяснение всех контингентных пропозиций, то оно не будет концептуальным объяснением, по карйней мере, полностью.

Во-вторых, можно объяснять вещи научным образом посредством упоминания законов природы и начальных условий. Теперь, согласно ряду трактовок законов природы, эти последние являются контингентными и несамообъясняющими. Они, таким образом, должны войти в экспланандум *p*, но не в эксплананс *q*. Кроме того, наиболее правдоподобная интерпретация законов природы, делающая их необходимыми, укореняет их в сущностях природных объектов. Но природные объекты контингентны. Следовательно, даже хотя законы природы будут необходимыми, ответ на вопрос, какие законы будут *применимы* к данной ситуации, будет зависеть от контингентного ответа на вопрос о том, что́ из контингентно существующих природных объектов участвует в данной ситуации. Окончательное объяснение *q* не может включать в себя законы, укорененные в сущностях контингентно существующих природных объектов, так как *q* объясняет существование контингентно существующих природных объектов. Кроме того, начальные условия, приводимые в научных объяснениях, являются контингентными и несамообъясняющими. Таким образом, *q* не может быть научным объяснением.

Последний тип объяснения, который нам известен, подразумевает причинную активность действующего субъекта или, в более общем плане, субстанции. Эта субстанция должна быть необходимым сущим или же, хотя это абсурдно, должна быть *causa sui*, то есть чем-то, причинным образом объясняющим свое собственное существование (так как она объясняет все, относящееся к БККФ). Следовательно,

окончательное объяснение подразумевает одно или несколько причинно действующих необходимых сущих, которые мы можем назвать Первопричинами. Если бы это не вело к Проблеме разрыва, то мы могли бы теперь сказать: *et hoc dicimus deum*.

#### *4.1.1.2. Возражение 1: объяснения с помощью некоего принципа*

Главное возражение здесь заключается в том, что, видимо, существует *еще* некоторый способ объяснения, не являющийся ни концептуальным, ни научным, ни связанным с действующим субъектом. Основная действительно предлагаемая альтернатива – это объяснение с помощью некоторого метафизического принципа. Этот принцип отличался бы по своему типу от хорошо известных метафизических принципов, таких как Принцип тождества неразличимых или Принцип невозможности круговой причинной цепи; это должен быть принцип, способный объяснить существование, как кажется. контингентных обитателей нашего мира.

Лучший кандидат на звание такого принципа обязан своим появлением или обоснованием Джону Лесли (Leslie 2001) и Николасу Решеру (Rescher 2000). Я хотел бы обсудить здесь формулировку Решера. Идея состоит в том, чтобы объяснить БККФ с помощью Принципа оптимальности: исходя из метафизической необходимости, наилучший строго логически возможный мир является действительным.

Однако предложение Решера не должно слишком беспокоить защитников космологического аргумента, так как правдоподобно, что наилучший строго логически возможный мир – это мир, содержащий Бога, понимаемого как величайшее сущее. Так считает и сам Решер. Таким образом, в любом случае мы получаем существование Бога, хотя несколько более окольным путем. Лесли с этим не согласен – он, вместо этого, выбирает бесконечное количество обладателей божественного знания. Я подозреваю, что Решер прав, предполагая единое божество – ведь любое определенное число божеств, отличное от единицы, показалось бы оптимальным только *ad hoc*, тогда как мир с одним божеством обладает изящным и драгоценным единством. Это верно независимо от того, будет ли число божеств конечным, скажем, 117, или бесконечным, скажем, $\aleph_{117}$. А если это число – Канторова «абсолютная бесконечность», то представляется, что это не имеет никакого смысла.

Более того, правдоподобно (хотя Решер это отрицает), что принципы должны стать истинными благодаря чему-то, и это что-то должно иметь бытие. Принцип не может сам по себе вытащить сущее в существование посредством метафизической волшебной шляпы, так как сам принцип должен быть истинным *из-за* чего-то и в силу чего-то.

#### *4.1.1.3. Возражение 2: можем ли мы сформулировать БККФ?*

Формулирование БККФ может представлять теоретико-множественную проблему. Не всякая конъюнкция пропозиций имеет смысл, как было показано Дейви и Клифтоном (Davey and Clifton 2001). Слегка модифицируя их построения, допустим, что $p$ – это конъюнкция всех истинных пропозиций, которые не содержат себя самих в качестве субформул. Тогда $p$ истинно. Пусть $q$ – это пропозиция, *что $p$ истинно*. Далее, или $q$ – это субформула самой себя, или нет, и в любом из этих двух случаев получается противоречие. Ведь если $q$ является своей субформулой, то она не входит в конъюнцию $p$. Но $q$ только в одном случае может быть субформулой самой себя – если она является субформулой $p$, так как все субформулы $q$ являются субформулами $p$. Так как $q$ не является конъюнкцией, $q$ может быть субформулой

$p$, только будучи субформулой одной из пропозиций, входящих в конъюнкцию $p$. Как мы сказали, $q$ не входит в конъюнкцию $p$. Следовательно, $q$ должно быть субформулой одной из пропозиций, входящих к конъюнкцию $p$, – скажем, пропозиции $p_1$. Но $p$ – это субформула $q$, а $p_1$ – субформула $p$, из чего, таким образом, следует, что $p_1$ – это субформула самой себя и, следовательно, не входит в конъюнкцию $p$, вопреки изначальному предположению. Теперь, напротив, предположим, что $q$ – не субформула самой себя. Тогда она входит к конъюнкцию $p$ и, следовательно, является субформулой самой себя, что приводит снова к абсурду.

Этот довод представляет собой вызов: если некоторые конъюнкции не имеют смысла, откуда мы знаем, что БККФ имеет смысл? Одним из способов принять этот вызов мог бы состоять в том, чтобы попробовать переложить бремя доказательства на оппонента. Должно быть допущено, что конъюнкция пропозиций имеет смысл, если не доказано обратное.

С другой стороны, здесь можно было бы использовать стратегию Гейла и Прусса (Gale and Pruss 2002). Заменим БККФ на БККФ*, который является конъюнкцией следующих пропозиций:

(a) всех истинных контингентных атомарных пропозиций,
(b) завершения «это все», которое гласит, что любая истинная контингентная атомарная пропозиция – это одна из данных пропозиций (это завершение будет подразумевать бесконечную дизъюнкцию такого типа: «для всех $p$, если $p$ является истинной контингентной атомарной пропозицией, то $p$ – это $a_1$ или $a_2$ или …»),
(c) всех истинных пропозиций, появляющихся в экспланандумах контингентных атомарных пропозиций или их конъюнкций,
(d) всех истинных фундаментальных пропозиций, указывающих на причинные отношения,
(e) завершения «это все», которое гласит, что все действительные объяснительные отношения основываются на фактах, указанных в вышеупомянутых пропозициях, входящих в данную конъюнкцию. (Gale & Pruss 2002, p. 95)

Здесь «фундаментальные пропозиции» можно рассматривать как истинные не из-за истинности некоторых более фундаментальных пропозиций, в отличие, например, от пропозиции «Дмитрий – это человек или носорог», которая истинна из-за истинности более фундаментальной пропозиции, согласно которой Дмитрий является человеком. Правдоподобно, что истинность БККФ основывается на истинности БККФ* и мы, вероятно, можем использовать в нашем космологическом аргументе БККФ* вместо БККФ.

Кроме того, некоторые космологические аргументы, основанные на ЗДО, не затрагивает данное возражение. К примеру, мы могли бы задать вопрос, почему существуют некие контингентные сущие. В высшей степени правдоподобно, что пропозиция «существуют контингентные сущие» сама является контингентной. Однако, если бы то, что существуют контингентные сущие, было бы необходимым, то у нас были бы странные необходимые истины, например: если не существует контингентных неединорогов, то существуют контингентные единороги. Более того, объяснение того, почему существуют контингентные сущие, не может основываться на том, что их причинами являются контингентные сущие. Однако правдоподобно, что экзистенциальная пропозиция может быть объяснена только указанием на действие какой-то причины, а следовательно, необходимого сущего.

Заметим, при этом, что если невозможно сформулировать что-то значимым образом похожее на БККФ, то возражение ван Инвагена, которое представляет собой самую главное возражение по отношению к ЗДО, не достигает цели. Таким образом, если бы нельзя было сформулировать ничего похожено на БККФ, это могло бы сыграть хорошую службу защитникам ЗДО, хотя одновременно потребовало бы большего труда при построении космологического аргумента, – возможно, в русле стратегии Гейла и Прусса (Gale & Pruss 2002).

#### *4.1.1.4. Возражение 3: закон Юма-Эдвардса-Кампбелла*

Юм утверждает:

> Если я указал тебе частные причины каждой единичной частицы материи, которые в совокупности составляют двадцать частиц, то было бы весьма неразумно с твоей стороны если бы ты после этого спросил меня, какова причина всех двадцати частиц, вместе взятых. Это уже выяснено в достаточной степени в ходе выяснения отдельных причин (Юм 1996, с. 443).

Пол Эдвардс (Edwards 1959) иллюстрирует приведенный тезис ситуацией с пятью эскимосами, стоящими на углу одной из улиц Нью-Йорка. Если для каждого эскимоса мы бы дали объяснение того, почему он там оказался, то мы тем самым объяснили бы, почему все они там.

Обобщив это утверждение, мы можем получить закон Юма-Эдвардса (ЗЮЭ):

(51) (ЗЮЭ) При объяснении всех пропозиций, входящих в конъюнкцию, происходит объяснение всей конъюнкции.

Если ЗЮЭ истинен, то основанный на ЗДО космологический аргумент может быть блокирован. Для возражения на него можно просто предположить, что одна контингентная пропозиция объясняется другой, эта другая – третьей, и так далее до бесконечности, и, следовательно, весь БККФ объяснен.

Однако ЗЮЭ ложен. Первое возражение ему состоит в следующем: он не учитывает, что объяснение всей конъюнкции может быть больше, чем объяснение всех входящих в нее пропозиций. Если бы было на углу ньюйоркской улицы стояло сто эскимосов, отдельные объяснения присутствия каждого из них не объяснили бы, почему там стоит *сто* эскимосов. Здесь имеется совпадение, которое тоже требуется объяснить. На такого рода возражении настаивал, в частности, Гейл (Gale 1999, p. 254).

Этот ответ, однако, недостаточен. Прежде всего, хотя *иногда* объяснение пропозиций, входящих в конъюнкцию не удовлетворительно в качестве объяснения всей конъюнкции, иногда оно вполне удовлетворительно. Если на углу улицы стоят два эскимоса, то сказать, что один из них там, поскольку идет делать доклад о космологическом аргументе на конференции в отеле, стоящем на этом углу улицы, а второй находится там, поскольку предпочитает нью-йоркскую зиму икалуитской, – значит, видимо, дать замечательное объяснение конъюнкции. От сторонника космологического аргумента могло бы, в таком случае, потребоваться показать, что БККФ – это фактически тот случай, когда объяснение пропозиций, входящих в конъюнкцию, не является удовлетворительным объяснением всей конъюнкции. Существуют подходы и к этой тяжелой задаче, однако для сторонника космологического аргумента лучше, если это возможно, обойти ее.

Вторая проблема с вышеизложенным ответом заключается в том, что хотя он предоставляет контрпример для ЗЮЭ, существует более слабый вариант ЗЮЭ, сформулированный Кампбеллом (Campbell 1996), не отменяемый данным ответом. Кампбелл соглашается с тем, что иногда для объяснения целого нам требуется сделать нечто большее, нежели дать объяснение частей. Действительно, здесь может быть более сложная ситуация, скажем, заговор эскимосов. И все же *могло бы* быть так, что объяснение отдельных частей исчерпывает ситуацию и служит объяснением целого. Если на углу улицы стоит сто эскимосов, то кажется *очень вероятным*, что требуется дальнейшее объяснение помимо объяснений, относящихся к отдельным эскимосам. Но его *может и не быть*. Это могло бы быть просто совпадением, и целое тогда правильно бы объяснялось в терминах отдельных частей.

Это предполагает следующий закон Юма-Эдвардса-Кампбелла (ЗЮЭК):

(ЗЮЭК) Для любой конъюнкции $p$ пропозиций, то, что объясняет каждую пропозицию, входящую в конъюнкцию, могло бы тем самым объяснять всю конъюнкцию.

Мы можем рассматривать это «могло бы» как выражение эпистемологической возможности отсутствия очевидной необходимости в дальнейшем объяснении. ЗЮЭК достаточен для того, чтобы блокировать основанный на ЗДО космологический аргумент. Ведь сторонники ЗЮЭК могут утверждать, что мы *могли бы* объяснить весь БККФ посредством объяснения одной пропозиции в терминах другой и так до бесконечности. Тогда на защитников космологического аргумента легло бы бремя доказательства того, что у БККФ есть еще одно объяснение. Но если кто-то может это доказать, то он, вероятно, не нуждается в основанном на ЗДО космологическом аргументе.

Но у ЗЮЭК также есть контрпример, а любой контрпример для ЗЮЭК будет автоматически контрпримером и для более сильного ЗЮЭ. Вероятно, простейшим контрпримером будет следующий (Pruss 1998). В полдень пушечное ядро оставалось без движения, а затем начало свой полет. Оно пролетело немалое расстояние и в 12:01 упало на землю. Таким образом, ядро летело от 12:00 до 12:01, в обоих случаях – не включая концы промежутка.

Пусть $p_t$ – пропозиция, сообщающая о состоянии ядра (его импульсе и моменте импульса, ориентировке, местоположении и проч.) в момент времени $t$. Пусть $p$ – это конъюнкция всех $p_t$ при 12:00 < $t$ < 12:01. Я утверждаю, что $p$ не объяснено, если мы не скажем, что́ было причиной всего полета ядра, например, не укажем на выстрел пушки. Это кажется очевидным. Если Юм прав и возможно, что может произойти нечто беспричинное, то могло бы не существовать причины у полета как целого. Но как раз в этом случае $p$ не было бы объяснено. Утверждать, что у полета ядра нет причины, но при этом объяснять полет иначе, значит заниматься софистикой.

Но если ЗЮЭК истинен, то могло бы существовать объяснение $p$, не упоминающее никакой причины полета ядра. Рассмотрим какую-нибудь пропозицию $p_t$, входящую в конъюнкцию $p$. Так как 12:00 < $t$, мы можем выбрать время $t^*$ так, что 12:00 < $t^*$ < $t$. В таком случае $p_t$ объясняется посредством $p_{t^*}$, законов природы и значимых внешних условий, не включая причин самого полета как целого. При помощи ЗЮЭК мы *могли бы* объяснить все в $p$, приведя эти объяснения. Сле-

довательно, при помощи ЗЮЭК мы могли бы объяснить полет пушечного ядра без указания на причину этого процесса. Но это абсурд[31].

Возможно, защитник ЗЮЭК мог бы сказать, что здесь важно наличие момента времени, который предшествовал моментам времени, описанным посредством $p_t$, то есть полудня: именно существование этого момента времени дает нам уверенность в наличии дальнейшего объяснения. Однако это ошибка, так как если бы не было полудня – если время начиналось с открытого интервала, с интервала, открытого в его начале, в полудне – то данное объяснение конъюнкции $p$ в терминах входящих в нее пропозиций, а также законов природы и внешних обстоятельств не сделало бы объяснение лучше.

ЗЮЭК, таким образом, является ложным. Но в нем заключено кое-что истинное. В случае с пушечным ядром мы имели уход в бесконечность, при котором всякое объяснение включало в себя другую пропозицию, входящую в ту же конъюнкцию. Такая ситуация граничит с тем, чтобы подразумевать уход в дурную бесконечность. ЗЮЭ и ЗЮЭК не достигают цели в том случае, когда отдельные объяснения соединяются так, что в результате получается уход в дурную бесконечность или же порочный круг. Если в каком-то случае можно было бы осмысленно сказать, что Борис присутствует на вечеринке из-за того, что там присутствует Евгения, а она присутствует на вечеринке, потому что там присутствует Борис, это, однако, не объясняло бы, почему оба они присутствуют на вечеринке. Здесь требуется дальнейшее объяснение (например, потому, что вечеринка устроена в честь дня рождения Дмитрия, а Дмитрий – друг Бориса), и если, вопреки ЗДО, такого объяснения нет, то присутствие Бориса и Евгении на вечеринке не объяснено. Подобным же образом, если бы мы могли объяснить, что Мария сконструировала машину времени указаниями, полученными ею от самой себя будущей, и сказать, что будущая Мария дала ей эти указания, потому что у Марии была машина времени, на которой основывались эти указания и которая позволила ей осуществить путешествие в прошлое, – все это не объясняло бы эту причинную петлю как целое. Как объяснить эту петлю как целое, остается непонятным – может быть, Бог мог бы пожелать, чтобы она существовала – однако без объяснения, преодолевающего порочный круг из двух причин, петля как целое не объяснена.

Таким образом, ЗЮЭК не только вообще ложен, но он ложен именно в тех случаях, к которым Юм, Эдвардс и Кампбелл хотели его применить: он ложен в случае ухода в бесконечность объяснений, когда каждое новое объяснение дается посредством предыдущего.

Интересно, что ЗЮЭ *может* быть истинным в конечных случаях, в которых нет порочного круга. Действительно, если мы можем объяснить каждую из 20 частиц и если при этом нет порочного круга, то мы должны в какой-то момент в нашем объяснении указать хотя бы одну причину за пределами 20 частиц, и это дало бы великолепное объяснение всем 20 частицам. Конечно, можно обеспокоиться совпадениями, а также тем, может ли быть объяснено *целое*, – однако, на мой взгляд, подобное беспокойство можно отбросить. Если я объяснил отдельно, почему

[31] Этот контрпример, относящийся к ЗЮЭК, использует плотность времени. Многие самые лучшие поводы для сомнений в плотности времени предполагают разнообразные обсуждения бесконечности, которые составляют самую сердцевину концептуальных версий каламического аргумента (самым важным исключение является Парадокс Мрачного Жнеца). Таким образом, некоторые люди, отвергающие плотность времени, должны будут обеспокоиться каламическим аргументом, обсуждаемым в Главе 3 данной книги.

каждый из сотни эскимосов находится на углу улицы, и сделал это, не используя порочного круга, то, таким образом, я объяснил, почему там находится сотня эскимосов. Далее, мое объяснение может быть не самым лучшим. Оно может сообщить мне не все то, что надо знать о том, как эта сотня эскимосов оказалась там, – к примеру, благодаря действиям какого-нибудь умного видеооператора, который хотел бесплатно получить эскимосов для фильма, – но это будет *некоторым* объяснением. Однако это будет объяснением, потому что выйдет за пределы контингентной сотни эскимосов, если отсутствует порочный круг.

Здесь также важно было бы отметить следующее: любой человек, допускающий возможность того, что уходящая в бесконечность последовательность контингентных пропозиций объясняется уходящими в бесконечность объяснительными отношениями между этими пропозициями, также должен допускать (хоть это и абсурдно), что у нас могут быть две различных пропозиции *r* и *q*, такие что *r* способна объяснить *q*, *q* способна объяснить *r*, и эти объяснительные отношения способны объяснить конъюнкцию *r*&*q*. Предположим, что у нас есть бесконечная последовательность объяснений: $p_1$ объясняется через $p_2$, $p_2$ через $p_3$ и так далее. Пусть *r* – это конъюнкция всех пропозиций $p_i$ с нечетными номерами и пусть *q* – это конъюнкция всех пропозиций $p_i$ с нечетными номерами. Так как конъюнкция всех $p_i$ объяснена в терминах индивидуальных объяснительных отношений, в том же самом смысле мы можем сказать, что *r* объяснена посредством объяснительных возможностей, содержащихся в *q*, так как каждая пропозиция, входящая в конъюкцию *r*, объясняется посредством пропозиции, входящей в конъюнкцию *q* ($p_7$ объясняется через $p_8$ и так далее), а *q* объясняется при помощи средств, содержащихся в *r*, так как каждая пропозиция, входящая в конъюнкцию *q*, объясняется посредством пропозиции, входящей в конъюнкцию *r* ($p_8$ объясняется через $p_9$ и так далее). И эти соотношения, благодаря которым *r* способна объяснить *q*, а *q* – объяснить *r*, также достаточны для того, чтобы объяснить *r*&*q*.

Квентин Смит привел доводы в пользу того, что вселенная может быть причиной своего существования, путем или ухода в бесконечность, или причинного круга. Однако, хотя он утверждал, что такого рода утверждения о причинах обеспечивают ответ на вопрос «почему вселенная существует?» (Smith 1999, p. 136), Смит, по-видимому, не представил аргумента, который бы заставил принять это заключение. Следовательно, возможно согласиться со Смитом в том, что вселенная может быть причиной самой себя благодаря уходу в бесконечность или замкнутому кругу причин, в то же время отрицая, что это может обеспечивать *объяснение* того, почему вселенная существует. Естественно, в нормальных случаях причинной зависимости назвать причину значит дать объяснение. Однако, когда мы говорим, что вселенная является «причиной своего существования» благодаря уходу в бесконечность или замкнутому кругу причин, мы, безусловно, используем слово «причина» не в исходном, а в производном смысле. Единственная *реальная* причинность здесь состоит в отношениях между отдельными элементами, составляющими бесконечную последовательность или круг. Если ситуация такова, то, возможно, мы можем сказать, что вселенная является причиной своего существования в производном смысле слова «причина»; вероятно, мы используем при этом принцип, согласно которому если каждая часть в *A* существует по причине некоторой части в *B*, то на основании этого мы можем сказать, что *A* существует по причине *B*, но этот производный тип причинности – не тот тип при-

чинности, который должен приводить к объяснению. Ведь, фактически, уходы в бесконечность и круги не объясняют целого[32].

### *4.1.1.5. Возражение 4: может ли существовать необходимое, причинно воздействующее сущее?*

Представляется, что необходимое сущее невозможно. Такие абстрактные вещи, как пропозиции или числа, однако, дают многим философам непосредственные контрпримеры к этому тезису. И все же, кое-кто мог бы привести аргументы в пользу того, что невозможно необходимое сущее, которое бы действовало в качестве причины, в то время как не вызывающие проблем абстракции, например, пропозиции или числа, не выступают в качестве причин.

Радикальный ответ на это состоял бы в том, чтобы поставить под вопрос догму, согласно которой пропозиции и числа не выступают в качестве причин. А почему бы и нет? Платоновская идея Блага выглядит весьма похоже на эти абстракции, но в диалогах среднего периода она рассматривается как действующая в качестве причины; так, в «Государстве» ее роль уподобляется солнцу, порождающему жизнь. Может показаться смешением категорий говорить о пропозиции или числе как о причине чего бы то ни было, однако почему бы и нет? Как известно, пропозиции и числа часто рассматриваются как находящиеся вне пространства и времени. Но откуда взялась идея, что для того, чтобы быть причиной, нужно находиться в пространстве и времени? Если мы согласимся с Ньютоном, вопреки Лейбницу утверждавшим, что действие на расстоянии является, по крайней мере, метафизически возможным (хотя современная физика может не подтверждать его реальность), то настойчивое требование рассматривать пространственный или даже пространственно-временной характер причинности как ее сущностную характеристику, может быть, исчезнет: ограничение, требующее пространственно-временных

[32] Стоит отметить, что аргументация Смита в пользу круговой причинности слаба. Один из аргументов связан с квантовыми смешанными состояниями. Смит, видимо, считает, что одновременные и вместе пространственно удаленные друг от друга измерения смешанных состояний могли бы включать взаимную причинную связь между состояниями. Но это далеко не ясно; круговая причинность – это лишь одна из возможных интерпретаций имеющихся данных, и насколько она хороша, во многом зависит от того, возможна ли круговая причинность. Предлагаемый Смитом более классический пример с точки зрения ньютоновской теории тяготения просто оказывается несостоятельным: «В некоторый момент *t* имеется мгновенное гравитационное притяжение между двумя движущимися телами. Бесконечно малое состояние движения каждого тела в момент времени *t* является следствием мгновенного действия гравитационной силы, с которой действует другое тело в тот же момент времени *t*. В таком случае это бесконечно малое состояние движения первого тела – следствие мгновенно действующей гравитационной силы второго тела, а бесконечно малое состояние движения второго тела – следствие мгновенно действующей гравитационной силы первого тела. Это случай, в котором причина существования состояния *S*1 – это другое состояние *S*2, причем одновременно причина существования состояния *S*2 – это *S*1» (Smith 1999, pp. 579–580). В действительности это просто не является случаем круговой причинности. Бесконечно малое движение каждого тела в момент времени *t* не является причиной бесконечно малого движения другого тела в момент *t*. И бесконечно малое движение каждого тела в момент времени *t* не является причиной гравитационной силы другого тела. И гравитационная сила каждого из тел не является причиной гравитационной силы другого тела. Скорее, гравитационная сила каждого из тел отчасти является причиной бесконечно малого движения другого тела. Теперь, если мы включим в состояние каждого тела *и* его бесконечно малое движение, *и* гравитационную силу этого тела, то мы получим случай, когда часть состояния каждого тела является причиной части состояния другого тела. Но это в действительности не является круговой причинностью, если не в качестве манеры говорить, также как не было бы круговой причинностью сказать, что если я толкаю вас в плечо, в то время как вы ударили меня по лицу, то часть моего полного состояния (движение моей руки) является причиной части вашего целостного состояния (боль в вашем плече), а часть вашего полного состояния (движение вашей руки) является причиной части моего целостного состояния (боль от удара по лицу). Ведь здесь участвуют четыре разные части целостного состояния, в то время как при круговой причинности их было бы только две.

связей между причиной и следствием, столь же ничем не оправдано, как ограничение, требующее их непосредственного физического соприкосновения.

Общеизвестная трактовка причинности сторонниками Юма, согласно которой причинность является просто-напросто постоянной связью, работает только для вещей, находящихся во времени, так как сторонник Юма отличает причину от следствия лишь благодаря предшествованию во времени. Но если мы не придерживаемся догматически этой трактовки, которая заставляла бы нас отрицать *a priori* возможность существования божеств и прочих сущих, находящихся вне пространства и времени, то она не должна нас сильно волновать.

Более того, имеются некоторые реальные основания предполагать, что пропозиции и числа входят в причинные отношения. Проблема первостепенной важности в эпистемологии математики заключается в том, как мы можем получить знание о чем-то вроде числа, если число не способно быть причиной какого-либо нашего ощущения или мнения. Правдоподобно, что наше мнение о существовании некоторого предмета $x$ может стать знанием только в том случае, если или $x$ сам выполняет роль причины формирования у нас этого мнения, или эту роль играет некоторая причина $x$. Первый случай имеет место, когда мы благодаря дыму мы узнаем, что был огонь, второй – когда по звуку чиркающей спички мы узнаем, что будет огонь. Однако если нечто не входит в причинные отношения, то, видимо, ни оно, ни что-то с ним связанное не влияет на наше мнение о нем, а следовательно, если наше мнение и совпадает с действительностью, то это только совпадение, поэтому наше мнение не является знанием. Конечно, предпринимаются попытки решить эту загадку. Однако эта головоломка дает нам некоторое основание переосмыслить догматическое утверждение, что числа якобы не могут ни быть причинами, ни иметь причины.

Но даже если абстракции вроде чисел и пропозиций не действуют в качестве причин, почему мы должны считать, что не может существовать некого неабстрактного сущего, которое может выступать в качестве причины? Один ответ отчасти уже был намечен: кое-кто будет настаивать на том, что только пространственно-временные сущие могут выполнять роль причины и неправдоподобно, чтобы необходимое сущее было пространственно-временным. Но сложно понять, почему требуется, чтобы причинные связи были именно пространственно-временными. (См. также Главу 5 этой книги, рассматривающую аргумент от сознания.)

Другой ответ мог бы быть дан в виде недоумения: как может существовать неабстрактное необходимое сущее. Традиционный способ выражения этого недоумения присутствует у Финдлея (Findlay 1948), хотя Финдлей с тех пор смягчил свою позицию. Необходимое сущее должно быть таким, чтобы было аналитической истиной утверждение, что оно существует. Но никогда не бывает аналитическим утверждение о том, что нечто существует. Если $\exists x(Fx)$ логически связно, то таково же и $\sim\exists x(Fx)$. В своей основе это недоумение вызвано юмовским принципом, согласно которому если о чем-то может быть помыслено как о существующем, о нем также может быть помыслено и как о несуществующем. Однако ни в коем случае не очевидно, почему приведенный принцип должен быть ограничен, если не *ad hoc*, неабстрактными сущим.

И действительно, почему только абстрактным сущностям должно быть позволено быть необходимыми? Почему нужно признать необходимую истинность того, что $\exists x(x$ – божество), более абсурдной, чем необходимая истинность того, что $\exists x(x$ – число)? Может быть, ответ на это состоит в том, что мы в состоянии *доказать* существование числа. Фактически математики постоянно доказывают существование

чисел. Уже в древности было показано, что существует бесконечно много простых чисел.

И все же эти доказательства предполагают аксиомы. Доказательство того, что существует бесконечно много простых чисел, предполагает формальную систему числовых аксиом, скажем, включающую аксиомы Пеано или теорию множеств. Но одна из аксиом Пеано утверждает, что *существует* число, обозначаемое «0», а также функция следования *s*, такая что для любого числа *n* *sn* – это тоже число. Подобным образом, аксиоматизация теории множеств будет включать в себя аксиому, утверждающую существование некоторого множества, например, пустого. Если наши математические заключения говорят о существовании, то по крайней мере одна из аксиом тоже должна говорить о существовании. Математическая теория, согласно которой $\sim\exists x(x = x)$ вполне состоятельна в качестве математической теории, если у нас нет аксиом, говорящих о существовании. Следовательно, если мы являемся сторонниками реализма в отношении чисел, то мы допускаем нечто существующее с необходимостью, причем не только в силу доказательства, основанного на аксиомах, не говорящих о существовании.

Конечно, никто не обязан быть реалистом в отношении абстракций. Можно вполне считать, что мы не обязаны верить в необходимое существование пропозиций, свойств или чисел, чтобы быть в состоянии говорить о необходимо истинных пропозициях или необходимо истинных отношениях между числами или свойствами. Однако если критик ЗДО вынужден был бы заходить, так далеко, чтобы сделать этот сомнительный шаг, аргумент против ЗДО не был бы очень правдоподобным.

В любом случае не любая необходимость доказуема. Мы уже видели, что работа Гёделя ставит под вопрос тезис о доказуемости или аналитичности всякой необходимости (Ср. выше, Раздел 2.2.6.2). Крипке (Kripke 1980) тоже поставил под вопрос тот же самый тезис, но на других основаниях. Пропозицию, согласно которой лошади – млекопитающие, мы устанавливаем эмпирически, а не доказываем *a priori*. Но, тем не менее, это *необходимый* тезис. Так же обстоит дело и с пропозицией, согласно которой каждая собака в некоторый момент своей жизни несет в себе атом углерода.

На сегодняшний день общепризнано, что необходимости у Крипке не относятся к *существованию* той или иной вещи. Однако они дают нам образец необходимо истинных, но не аналитических пропозиций. Другими такими образцами могли бы служить истины правильной метафизики, например: невозможно, чтобы существовали так называемые тропы (индивидуальные варианты общих свойств); или же необходимо, чтобы тропы существовали в любом мире, содержащем по крайней мере два материальных объекта, которые чем-то отличаются друг от друга; или существуют свойства; или не существует свойств. Однако, подобным же образом могло бы получиться, что из истинной системы онтологии вытекает существование Бога.

Другой способ защиты эпистемологической возможности необходимого существования божества предоставляется онтологическим аргументом. Этот аргумент пытается показать, что из понятия Бога можно вывести необходимость существования Бога. Необходимое сущее тогда могло бы быть тем, для чего существует достигающий своей цели онтологический аргумент, хотя, вероятно, он выходит за пределы наших логических способностей. Несмотря на то, что общеизвестные онтологические аргументы могли бы потерпеть неудачу (впрочем, см. Главу 10 этой книги), наилучшие из таких аргументов надежны. Основная критика в их адрес

сводится к тому, что они исходят из положений, которые сами пытаются доказать. Осмысление этих аргументов дает нам понимание того, что требовалось бы для удачного онтологического аргумента в пользу существования чего-либо. Таким образом, могло бы получиться так, что фактически Бог существует с необходимостью в силу онтологического аргумента, который выходит за пределы нашего понимания, или же, вероятно, в силу обоснования, избегающего доказательства собственных посылок, выходящих при этом за пределы нашего понимания, в то же время мы знаем, что Бог существует необходимым образом, благодаря космологическому аргументу, находящемуся в пределах нашего понимания. Кроме того, на настоящий момент мы не располагаем ни одним принципиально действенным возражением, направленным против возможности того, что некогда будет найден корректный онтологический аргумент (ср. Oppy 2006, chap. 2).

#### *4.1.1.6. Возражение 5: Проблема такси.*

Поскольку Первопричина, к которой приходит космологический аргумент, является необходимым сущим, в то время как ЗДО в защищавшемся здесь виде применим только к контингентным положениям вещей, проблемы применения ЗДО к существованию необходимого сущего не возникает. И даже если кто-либо защищает ЗДО, применимый также к необходимым сущим, то можно было бы просто предположить, что существование этого сущего объясняется необходимостью его существования, или что существует корректный онтологический аргумент, который мы еще не нашли из-за недостатка изобретательности.

Однако, другой способ сформулировать Проблему такси заключается в том, чтобы спросить, что случится, если применить ЗДО к пропозиции, которая, как предполагается, объясняет БККФ? Но этот вопрос уже обсуждался нами в процессе разбора возражения ван Инвагена в адрес ЗДО. Здесь существует два варианта ответа. Пропозиция, объясняющая БККФ, могла бы быть контингентной, но объясняющей саму себя. Например, пропозиция «необходимо существующий действующий субъект свободно выбрал действие *A* на основании *R*», возможно, объясняет саму себя в следующем смысле. Как только мы постигаем эту пропозицию, мы постигаем, что она уже объяснена: выбор объясняется указанным основанием и тем фактом, что выбор свободен, а необходимость существования действующего субъекта, вероятно, объясняет саму себя, или, может быть, объяснение понимается «по модулю необходимых пропозиций». Другой вариант, который мне представляется предпочтительным, состоит в том, что БККФ объясняется необходимой пропозицией следующего вида: «необходимо существующий Бог свободно выбрал, что сотворить, под впечатлением основания *R*».

По отношению к этому второму мнению можно было бы продолжать настаивать на некотором варианте возражения, связанного с Проблемой такси, используя аргумент Росса (Ross 1969). Допустим, необходимо, чтобы Бог свободно выбрал, что сотворить, под впечатлением основания *R*. Пусть *q* – данная необходимая пропозиция, а *p* пусть будет БККФ. В таком случае, даже если *q* необходима, то, что *q* объясняет *p*, является контингентным (или даже то, что *q* объясняется что угодно еще – так как если Бог сотворил нечто еще, то, видимо, это объясняется впечатлением не от основания *R*, а от какого-то другого основания). И, таким образом, мы можем спросить, почему *q* объясняет *p*.

Но, по крайней мере, один возможный ответ на это не так уж сложно дать. Этот вопрос сводится к вопросу, почему Бог осуществил *p* на основании *R*. Однако Бог действовал на основании *R* под впечатлением *R*. И осуществление *p* Богом на осно-

вании *R* объясняется Его решением, хотя и под впечатлением *R*; при этом является необходимой истиной, что действие Бога объясняется *R* и всеми остальными благими основаниями. Таким образом, в конечном счете, *q* объясняет не только *p*, но и почему *q* объясняет *p*. Если бы Бог действовал на некотором другом основании *S*, под впечатлением от которого он осуществил не-*p*, то мы могли бы сказать: это произошло потому, что он действовал под впечатлением *S*. (См. выше, Раздел 2.3.2.3).

Таким образом, основанный на ЗДО аргумент обходит Проблему ухода в бесконечность и Проблему такси.

### 4.1.2. ПП для совершенно контингентных положений

Следуя Кунсу (Koons 1997), предположим, что каждое совершенно контингентное положение вещей имеет причину. Рассмотрим максимальное совершенно контингентное положение вещей *M*, являющееся мереологической суммой всех совершенно контингентных положений вещей. Тогда *M* согласно ПП имеет причину *C*. Кроме того, правдоподобно, что *C* не пересекается с *M*. В самом деле, предположим, что *C* и *M* частично пересекаются в некотором положении вещей *J*. В таком случае причиной *J* была бы *C*. Однако *J* – это часть *C*, и хотя субстанция может быть причиной какой-то своей части, например, при отращивании новой ветви, абсурдно предполагать, чтобы положение вещей как целое может быть причиной своей части. Различие состоит здесь в том, что положения вещей являются не чем иным, как суммой составляющих их положений, в то время как субстанции могут быть причинами своих частей, потому что являются чем-то большим, нежели суммы своих частей. Таким образом, *C* и *M* не пересекаются.

Но если *C* и *M* не пересекаются, то *C* не может быть контингентной. Ведь если бы она была бы контингентной, то она имела бы непустую совершенно контингентную часть (см. аргументацию в Koons 1997), и эта часть тогда была бы частью *M*.

Таким образом, причиной *M* является необходимое положение вещй. Как и в случае с ЗДО, правдоподобно, что только экзистенциальное положение вещей может быть причиной экзистенциального положения вещей. Следовательно, *C* включает существование чего-то. Но было бы лучше, если бы она включала существование необходимого сущего. В альтернативном случае *C* включала бы положение вещей с кванторами, состоящее в существовании некоторого сущего, удовлетворяющего дескрипции *D*, причем необходимой истиной является, что некоторое сущее удовлетворяет *D*, однако не существует такого сущего *b*, что необходимой истиной является «*b* удовлетворяет *D*». Но такие положенитя вещей с кванторами едва ли являются настоящими причинами, подобно тому, как дизъюнкции положений вещей не являются причинами. Такой вариант не станет правдоподобным, если он предусматривает необходимость существования того или иного контингентного сущего.

Следовательно, мы опять получаем необходимое сущее. Если, помимо этого, мы считаем, что причины могут проявлять себя только через причинное воздействие того или иного сущего, то мы получаем причинно действующее необходимое сущее, Первопричину.

Проблема такси в данном случае принимает форму вопроса, по какой причине *C* является причиной *M*, но этот вопрос уже разбирался нами в Разделе 3.3.

Можно также модифицировать этот аргумент принятием ПП только для *положительных* совершенно контингентных положений вещей. Принимая, что причина

положительного положения вещей состоит в положительном положении вещей, мы можем снова получить необходимое сущее.

## *4.2. ПП для цепей*

В этом аргументе мы предполагаем, что имеем дело с таким типом причинности, при котором причинное отношение транзитивно (если $x$ – причина $y$, а $y$ – причина $z$, то $x$ – причина $z$) и нерефлексивно ($x$ не причина $x$). *Причинная цепь* причинно связанных между собой объектов – это множество $S$, полностью упорядоченное *причинным* отношением. Другими словами, если $x$ и $y$ – элементы $S$, то или $x = y$, или $x$ является причиной $y$, или $y$ является причиной $x$. Членами причинного отношения могут быть конкретные вещи, или события, или конкретные положения вещей – все их далее я буду обозначать словом «объекты». Далее, подходящий ПП гласит, что если $S$ – это причинная цепь контингентных объектов, то существует причина всех объектов этой цепи. Если $S$ – конечная цепь, это следует из ПП для индивидуальных объектов; мы просто берем первый в этой цепи объект и ставим вопрос о его причине, которая в таком случае является причиной всех объектов цепи.

Теорема 1. При принятии данного ПП, транзитивной и нерефлексивной причинности и Аксиомы выбора (АВ), если существует множество всех объектов $U$, то для любого контингентного объекта $e$ существует необходимое сущее $G$, такое что $G$ является причиной $e$.

Эта теорема была доказана Робертом К. Мейером (Robert K. Meyer 1987) на основе предположения Патнэма. АВ – это техническое допущение, нужное для доказательства. АВ утверждает, что если $B$ – непустое множеством непересекающихся непустых множеств, то существует, по крайней мере, одно множество $C$, содержащее ровно по одному элементу из каждого элемента $B$. АВ очевидна для конечных множеств. Если $B$ = {{1,2}, {3,4}, {0,7,8,9}}, мы можем просто положить C = {0,2,3}. Другая формулировка АВ состоит в том, что декартово произведение непустых множеств всегда непусто. АВ также эквивалентна утверждению, что любое множество можно вполне упорядочить, то есть наделить его таким тотальным порядком, при котором каждое подмножество имеет наименьший элемент. В одном направлении доказать эту эквивалентность легко, и это доказательство наглядно показывает, как АВ работает: если дано некоторое множество $B$ непересекающихся непустых множеств, то пусть $B^*$ – это объединение всех элементов $B$; предположим, что существует полное упорядочивание B*; тогда в качестве $C$ возьмем множество, каждый элемент которого является наименьшим элементом одного из элементов $B$.

АВ представляет собой допущение, которое большинство практикующих математиков стараются считать интуитивно очевидным, хотя математики как таковые скорее доказывали бы что-либо без применения АВ, если это возможно. АВ не зависит от других аксиом теории множеств Цермело–Френкеля, так что мы не можем ожидать доказательства АВ. Трудность АВ заключается в том, что не существует процедуры для построения $C$ по данному $B$: все, что мы получаем, – это факт, что существует $C$, удовлетворяющее предъявленным требованиям.

Теорема 1 быстро выводится из Леммы Цорна, которая эквивалентна АВ. Лемма Цорна гласит, что если каждая непустая цепь (т. е. вполе упорядоченное подмножество) $S$ в непустом частично упорядоченном множестве $V$ имеет верхнюю грань (т. е. элемент $y$ множества $V$ такой, что $x \leq y$ для всех $x$ в $S$), то $V$ имеет максимальный

элемент. Чтобы увидеть, что Теорема 1 отсюда следует, напишем «$x \leq y$» при условии, что или $y$ является причиной $x$, или $y = x$. Пусть $U(e)$ – множество всех объектов в $U$, которое является причиной $e$. Предположим, вопреки доказываемому, что все элементы $U(e)$ контингентны. Согласно ПП, каждая непустая цепь $S$ объектов в $U(e)$ имеет причину $y$ в $U$. Однако каждый объект в $U(e)$ является причиной $e$, и следовательно, из-за транзитивности это $y$ будет причиной $e$, а значит, элементом $U(e)$. Следовательно, каждая непустая цепь в $U(e)$ имеет верхнюю грань. Таким образом, $U(e)$ имеет максимальный элемент. Назовем этот элемент $c$. Так как каждый элемент $U(e)$ контингентен, то $c$ тоже контингентен. Таким образом, согласно ПП, $c$ имеет причину, скажем, $b$. Тогда из-за транзитивности $b$ также является причиной $e$, а следовательно, элементом $U(e)$. Но тогда $c < b$, а следовательно, $c$ не является максимальным элементом, вопреки предположению. Таким образом, утверждение, что все элементы $U(e)$ контингентны, должно быть отвергнуто. Таким образом, $e$ имеет неконтингентную причину.

Как и прежде, если Проблема такси состоит в вопросе о причине $G$, то эта проблема может не иметь основания, так как мы допустили только, что контингентные вещи имеют причины. В случае, когда в качестве объектов взяты события, если рассматривать в качестве события причинное обусловливание $e$ со стороны $G$, то мы можем спросить о причине того, что $G$ причинно обусловливает $e$. Для ответа на этот вопрос мы можем вернуться к Разделу 3.3.

## *4.3. Принцип единственного объяснения (ПЕО)*

Уайт (White 1979) предложил принцип, согласно которому, если для некоторого феномена может быть дано только одно предположительное объяснение, то это объяснение правильно. Как уже упоминалось выше, такое суждение сходно с тем, что имел в виду Шерлок Холмс, говоря: «отбросьте все невозможное, то, что останется, и будет ответом, *каким бы невероятным он ни казался*» (Дойль 1966, с. 189; курсив в оригинале). Но только причинное воздействие необходимого сущего может объяснить глобальные экспланандумы, сходные с БККФ. Следовательно, необходимо существующая Первопричина существует.

Трудность, связанная с этим принципом, заключается в том, что неясно, какие предположительные объяснения *считаются*. Предположим, следователь, расследующий убйство, видит женщину с раной и исключает все объяснения, кроме того, что она заколота ножом. Применятся ли в данном примере ПЕО? Прежде всего, можно было бы сказать, что здесь все-таки возможно более одного объяснения. Может быть, женщина была заколота ножом с целью ограбления или из мести. Если принять, что эти два объяснения считаются альтернативными и делают невозможным применение ПЕО, то ПЕО нельзя использовать и в случае с космологическим аргументом, т. к. Первопричине может быть приписано более одного множества мотивов.

Предположим, что ПЕО все-таки применим в примере с убийством. Тогда ПЕО должен пониматься следующим образом. Если на некотором особом уровне обобщения может быть дано только одно предположительное объяснение, то это единственное объяснение должно быть правильным. На одном уровне обобщения мы имеем закалывание ножом. Какие-либо альтернативы исключены. Следовательно, мы должны принять, что произошло закалывание ножом.

Однако, теперь ПЕО становится гораздо более спорным, и неясно, в чем его преимущество перед вариантами ПП. Фактически, для широкого класса объектов ПЕО предполагает ПП. На очень высоком уровне обобщения то, что «некоторая причина обусловила *E*», представляется объяснением, и для значительного класса объектов *E* правдоподобно предположение, что никакие другие объяснения невозможны. Это последнее утверждение требует исключения концептуальных объяснений. Чтобы сделать это, мы должны оперировать с онтологически наиболее фундаментальными объектами, для которых невозможны дальнейшие концептуальные объяснения, а возможны лишь причинные. В таком случае можно сказать, что если наиболее фундаментальные объекты имеют причины, то и менее фундаментальные тоже их имеют.

Может быть, требуется нечто более специфическое, нежели просто «некоторая причина обусловила *E*». Возможно, что «необходимое сущее обусловило *E*» обладает такой специфичностью, или, быть может, мы можем доказать, что только деятельность *Бога* могла бы объяснить БККФ. Однако для этого потребовалось бы произвести некоторую работу.

Кроме того, неясно, почему тот, кто принимает ПЕО, мог бы отрицать ЗДО. Допуская, что следователь при расследовании скоропостижной смерти исключает все объяснения кроме отравления или сердечного приступа, вывод отсюда утверждения, что женщина была либо отравлена, либо умерла от сердечного приступа, был бы столь же правилен, как и вывод утверждения о том, что она была отравлена, если бы осталась только эта версия.

## *4.4. О-ЗДО*

Вспомним О-ЗДО, согласно которому каждая пропозиция, которая *может* иметь объяснение, *действительно* его имеет(см. Раздел 3.2.2). О-ЗДО позволяет построить космологический аргумент в пользу одного и более необходимых сущих, чье существование объясняет, почему существует нечто контингентное. Естественно, такое возможно, если, как утверждалось в Разделе 3.2.2, О-ЗДО предполагает ЗДО. Но такое возможно также и в противном случае.

Мне, однако, понадобится техническое допущение:

(52) Имеется множество *Q* родов такое, что: (a) ни для одного *x* принадлежность *x* к *K*, где *K* входит в *Q*, не зависит от чего-то, имеющего существеностное происхождение, и (b) каждый контингентный объект *x* является элементом по крайней мере одного рода, входящего в *Q*.

Если космос состоит из конечного числа контингентных объектов, что кажется на основании эмпирического наблюдения, довольно правдоподобным, то (52) тривиально истинно. Здесь «род» – это технический термин. Он означает не просто множество объектов, но подразумевает такую классификацию, что принадлежность к родам в объяснительном плане первичнее всех причинных воздействий. Естественные роды, такие как *животное* или *электрон*, являются образцами. Является ли принадлежность к родам сущностной, – это вопрос, в отношении которого мы можем занимать нейтральную позицию.

Теперь, рассмотрим пропозицию *p*, согласно которой, по крайней мере, один из родов, входящих в *Q*, содержит хотя бы один контингентно существующий элемент. Я утверждаю, что могло бы существовать объяснение *p*. Чтобы это понять,

достаточно представить себе возможный мир, в котором имеется некое сущее, не являющееся элементом никакого рода, входящего в *Q*, и не имеющее причиной существования никакой элемент и никакие элементы какого-либо рода, входящего в *Q*, но являющееся причиной того, что, по крайней мере, один из родов, входящих в *Q*, имеет элемент. Это сущее могло бы быть контингентным, хотя и не таким контингентным сущим, которое входило бы в некоторый род, элементы которого существуют в нашем мире, или зависело бы от некоторых элементов таких родов. Например, этим сущим могли бы быть ангел или ведьма, которые дают существование электрону. Или это могло бы быть необходимое сущее, например, Бог.

Таким образом, возможно, что *p* объяснимо. Таким образом, согласно О-ЗДО, объяснение для *p* существует. Далее, предполагая, что экзистенциальные пропозиции, относящиеся к субстанциям, могут быть объяснены только причинным воздействием одной и более субстанций, мы заключаем, что существует множество *U* субстанций, чье причинное воздействие объясняет *p*. Если все элементы *U* контингентны, тогда все они входят, по крайней мере, в один род из *Q*. Более того, их принадлежность к этому роду в объяснительном плане первична по отношению к их причинному воздействию. Поэтому ни один из элементов *U* не может объяснить, почему *он* входит в тот род (или роды), в который (или в которые) он входит, или почему тот род (или роды), в который (в которые) он входит, имеет (имеют) элементы, а следовательно, не может объяснить *p*. Не способны объяснить *p* и все элементы *U*, взятые вместе, так как собирательное причинное воздействие производно по отношению к индивидуальному причинному воздействию, а я предположил, что принадлежность к тому роду, к которому принадлежит некий объект, объяснительно первичнее, чем способности этого объекта быть причиной: некто способен осуществлять терморегуляцию, *потому что* он является млекопитающим.

Поэтому, по крайней мере, один элемент *U* не контингентен. Но, фактически, никакой контингентный *U* не должен входить в объяснение, почему какой-то род из *Q* имеет элемент, так как для того, чтобы контингентный элемент *U* осуществил свою способность быть причиной, он должен уже существовать и, таким образом, входить в некоторый род из *Q*. Таким образом, все элементы *U* – необходимые сущие. Следовательно, фактически, одна или более необходимо существующих субстанций объясняют *p* благодаря своему причинному воздействию.

## 5. Проблема разрыва

### *5.1. Введение*

За последние 50 лет заметен значительный прогресс в прояснении философских вопросов, связанных с Глендауровой проблемой, Проблемой ухода в бесконечность и Проблемой такси. Действительно, некоторые строгие версии космологического аргумента способны преодолеть их. В изучении Проблемы разрыва все еще нет большого прогресса. Возможно, основание для этого – чисто социологическое. Типичный занимающийся философией атеист или агностик не верит не только в Бога, но и в необходимое существование Первопричины, а типичный философ, принимающий необходимое существование Первопричины, является также и теистом. Таким образом, у аргументов в пользу тезиса о том, что необходимо существующая Первопричина – это Бог, нет большой аудитории. Кроме того, имеет смысл дви-

гаться по порядку – сначала достичь ясности с аргументом в пользу необходимого существования Первопричины и только затем – с аргументом, что это Бог.

Вероятно, самая важная часть Проблемы разрыва заключается в вопросе, является ли Первопричина действующим субъектом. В конце концов, если бы Первопричины должны были быть необходимо существующими субстанциями, но не субъектами и случайно выплевывали бы островные вселенные, то заключение космологического аргумента было бы несовместимо с теизмом.

В добавок к проблеме личностного характера Первопричины, существует вопрос о других атрибутах, которые имеет Бог согласно традиционным верованиям: такими атрибутами являются единственность, простота, всеведение, всемогущество, трансцендентность и, в особенности, совершенная благость. В то же время, для защитников космологического аргумента довольно разумно в определенный момент перестать выводить атрибуты Первопричины и сказать, что другие атрибуты должны быть приняты на основании веры, соединенной с данными, взятыми из других аргументов в пользу существования Бога. В любом случае, мало кто из христиан, выдвигающих космологический аргумент, заявляет о своей способности доказать, что Первопричина – это Троица, и в самом деле, христианские богословы могут это одобрить, так как то, что Бог есть Троица, относится к предметам веры. Также неспособность показать при помощи разумных доводов тезис о том, что Первопричина имеет некоторый атрибут, мало помогает аргументу, направленному *против* этого тезиса.

Существует два основных подхода для заполнения разыва между Первопричиной и Богом – индуктивный и метафизический. Индуктивные аргументы могут утверждать, что предположение о наличии у Первопричины некоторого атрибута является наилучшим объяснением какой-то черты результатов ее действия, и при этом указанные аргументы могут повторять соображения аргументов от замысла. Типичные же метафизические аргументы, со своей стороны, содержат доводы в пользу того, что Первопричина должна иметь некоторое особое метафизическое свойство, например, простоту или чистую актуальность, из которого выводится ряд других атрибутов.

Объем статьи, однако, не позволяет полностью обсудить эти аргументы и возражения на них, поэтому я ограничусь лишь набросками.

## *5.2. Первопричина как действующий субъект*

То, что Первопричина является *действующим субъектом*, можно было бы обосновать несколькими способами. Чтобы не спровоцировать вопрос, касающийся числа Первопричин, условимся называть «Первопричиной» совокупность всех Первопричин – это может быть собрание или куча, но на данный момент это неважно.

Если мы приходим к Первопричине посредством ЗДО, то активность Первопричины должна каким-то образом объяснять все контингентное. Если принимается, что все объяснения контингентных положений вещей или являются естественнонаучными, или относятся к действующему субъекту, или концептуальны (по крайней мере, это все известные нам виды объяснений, а так как понятие объяснения – это наше собственное понятие, мы способны иметь некоторое понимание того, что может, а что не может давать объяснение), тогда можно привести аргументы в пользу того, что Первопричина – это действующий субъект. Ведь активность Первопричины не обеспечивает *научного* объяснения. Насколько мы можем сказать, наука

объясняет вещи в терминах контингентных причин. Но активность Первопричины не объясняет все контингентное и *концептуально*. В контингентной реальности мы обнаруживаем субстанции, а существование субстанции концептуально не объясняется активностью чего-либо иного, нежели субстанция – субстанции являются *самостоятельными*. В худшем случае, существование субстанции концептуально объясняется существованием составных частей, но если так, то эти составные части сами окажутся субстанциальными. В конце концов мы должны будем дать здесь неконцептуальное объяснение или обнаружить необходимо существующие части. Однако ложно, что козы и люди сделаны из необходимо существующих частей. Таким образом, в конце концов должно быть дано неконцептуальное объяснение. Следовательно, рассматриваемое объяснение не может быть полностью концептуальным. Так как оно не является при этом и научным, выходит, что оно по меньшей мере отчасти является объяснением посредством действующего субъекта, а следовательно, Первопричина или сама является сама необходимо существующим действующим субъектом, или содержит в себе его, если не существует какого-то четвертого подходящего вида объяснения.

Или же можно было бы привести доводы в пользу того, что единственный способ разрешить проблему ван Инвагена состоит в постулировании действующего субъекта при объяснении БККФ. Вероятно, только объяснения, предполагающие необходимое сущее в качестве действующего субъекта, сочетают два ключевых свойства: контингентность результата и невозможность поиска дальнейшего объяснения для некоторого последующего контингентного факта. Однако если считать, что статистические объяснения, не использующие действующих субъектов, тоже могут обладать этим свойством, то этот аргумент не будет убедительным.

Наконец, можно было вооружиться всеми доступными аргументами от замысла. Первопричина – это сущность, которая произвела вселенную, как представляется, тонко настроенную для жизни, содержащую красоту и творения, настроенные на красоту, содержащую моральные обязательства и сознающие их творения; вселенную, содержащую сознательные сущие, обладающие свободой воли; и вселенную, некоторые части которой имеют объективные функции (глаза, чтобы видеть, и так далее – можно привести доводы в пользу того, что эти приписываемые функции не могут быть сведены к утверждениям об эволюции, хотя об этом спорном тезисе существует большое количество литературы). Предположим, мы показали, что существует Первопричина. Дальнейшее предположение о том, что она является в высшей степени разумной и могущественной личностью, с учетом этих данных в высшей степени правдоподобно.

Наконец, можно было бы аргументировать в пользу существования действующего субъекта на метафизических основаниях. Если метафизические аргументы показывают, что Первопричина обладает всеми положительными свойствами, то Первопричина, в частности, будет обладать знанием и волей, а следовательно, будет действующим субъектом.

## *5.3. Благость*

Вопрос, можем ли мы на индуктивных основаниях аргументировать в пользу того, что Первопричина является благой, особенно труден на фоне всего зла, существующего в мире. Если Первопричина является действующим субъектом, мы должны выбирать из трех возможностей: это благой субъект, злой субъект или

субъект, в моральном плане занимающий промежуточную позицию. Я буду аргументировать на индуктивных основаниях в пользу того, что, по крайней мере, худший из представленных вариантов мы можем исключить.

Вот некоторые соображения на этот счет. Мы могли бы рассматривать зло как онтологически низшее по отношению к благу. Например, мы могли бы рассматривать зло как *лишенность* блага. Или мы можем рассматривать зло как *искажение* блага: благо может оставаться самим собой в аксиологическом отношении, однако зло метафизически представляет собой нечто паразитическое. С этой точки зрения, зло никогда не может пониматься как победитель. Какой бы силой ни обладало зло, это благая сила, направленное на дурные цели. Человеческая жестокость является злом только потому, что человеческая природа содержит в себе силу преодолеть жестокость. Зло может только предразнивать благо, но никогда не может одолеть его.

Предположим, что мы действительно понимаем реальность таким образом. Тогда зло имеет смысл только на фоне блага. А следовательно, причина, которая произвела вселенную, будучи самым глубинным фоном, не может быть иной, нежели совершенное благо. Если, далее, совершенное благо *устойчиво*, то мы могли бы подумать, что эта причина *все еще* является совершенным благом. Таков будет метафизический аргумент.

Кроме того, если мы понимаем зло как метафизически подчиненное благу, то идея, что Первопричиной является некая злая личность, выставляет такую Первопричину в довольно нелепом свете, и, таким образом, у нас получается индуктивный аргумент против наихудшего из трех перечисленных выше вариантов. Ведь что бы ни было сотворено, будет существовать больше блага, чем зла. Кроме искажения человеческой природы в серийном убийце существует благо человеческой природы – ведь если бы она не была благом, и если бы благо не было каким-то образом метафизически высшим по отношению ко злу так, чтобы обеспечивать стандарт, на фоне которого зло может быть измерено, то указанное искажение не было бы злом. Таким образом, при сотворении мира Первопричина приводит в бытие скорее благо, чем зло, и если Первопричина зла, то делать это с ее стороны вполне нелепо. Однако тонкая настойка вселенной предполагает, что Первопричина в высшей степени разумна.

Кроме того, мне кажется более честным сказать, что в человеческом мире гораздо больше блага, чем зла. Рассмотрим постоянно присутствующие удобные возможности для злобы, вообще не приводящие к наказанию. Можно с почти полной уверенностью предположить, что если спросить у иностранцев время, то они не посмотрят на время и отнимут у вас ровно те 10 минут, за которые вам станет очевидно ваше опоздание на любое свидание, на которое вы торопились. Не удивительно ли, что я регулярно обнаруживаю себя в окружении множества всеядных животных, вооруженных зубами и огнестрельным оружием (я в Техасе!), однако они мне еще не нанесли серьезного ущерба? По крайней мере, в предположении, что эти всеядные животные были сотворены злым сущим, в этом есть причина для удивления. Когда нарушаются законы морали, они редко нарушаются беспричинно. Согласимся, что существуют случаи крупномасштабного геноцида. Но примечательно, что даже здесь есть фон, который делает жестокость не *всецело* беспричинной, – деструктивная идеология или стремление отомстить и тем самым восстановить превратно понимаемую справедливость. Жертвы демонизируются. Эта демонизация сама по себе является злом, однако это зло подчеркивает тот факт, что *нужно* было считать жертвы демоническими для того, чтобы склонить большинство проявить

к ним жестокость. Гипотеза о том, что Первопричина является злой, таким образом, не очень правдоподобна.

Правдоподобнее ли гипотеза, что Первопричина является благой, будет зависеть от того, как мы оцениваем аргументацию различных теодицей. Некоторые из приведенных выше соображений могли бы, возможно, стать исходными пунктами некоторой теодицеи, однако я их предназначил не для этого, а только для того, чтобы они послужили данными против гипотезы о злой Первопричине. С другой стороны, на фасаде теодицеи мы могли бы увидеть в свободно избранной добродетели благо, перевешивающее зло порока, и это могло бы подвести к предположению о том, что Первопричина является благой.

## *5.4. Простота и так далее*

По меньшей мере правдоподобно, что если нечто имеет части, то есть смысл спросить, почему эти части соединены. Если так, то существование сущего, имеющего части, не может быть самообъясняющим. То же самое верно и относительно того, что могло бы быть названо «метафизическими частями», подобными отдельным силам, тропам и т. д. Если мы предполагаем, что существование Первопричины является самообъясняющим, а не объясняется при помощи дальнейших метафизических принципов, то мы вполне могли бы заключить, что в Первопричине не может быть никакого сочетания. Принятие этого всерьез приводит к хорошо известным трудностям, касающимся Божественной простоты (см. Pruss 2008; Brower 2008), но могло бы также сделать возможным Аквинатово решение Проблемы разрыва, приведенное в 1 части «Суммы теологии». (Заметим, что этот подход требует, чтобы мы пришли к Первопричине через достаточно строгий ЗДО, чтобы сделать возможным вопрос об объяснении существования Первопричины и о сочетании любых ее элементов.)

Отправной точкой данного томистского подхода может быть замечание, что из последовательного учения о Божественной простоте вытекает отсутствие потенциальности в Первопричине. Потенциальность предполагает обладание модально акцидентальными внутренними свойствами, то есть такими внутренними свойствами, обладание которыми не обязательно. Однако если Первопричина имела бы какие-нибудь модально акцидентальные внутренние свойства, то у нее были бы стороны, из-за которых она имела бы отдельные контингентные внутренние свойства, а также стороны, из-за которых она имела бы сущностные свойства, а это были бы разные стороны из-за модального различия. Однако такое различение было бы противоположно достаточно последовательному учению о простоте Бога.

Кроме того, Аквинат обосновывает, что одна из форм простоты, которой обладает Первопричина, заключается в отсутствии различия между ней самой, ее сущностью и ее существованием, то есть тем, из-за чего она существует. Это гарантирует своего рода *от-себя-бытие*: в то время как наше существование, по крайней мере, зависит от нашей сущности, и наоборот, в Боге нет такой зависимости.

Из отсутствия потенциальности Аквинат выводит совершенство в смысле *полноты*. Если бы Первопричине чего-то недоставало, то в ней была бы потенциальность восполнения того, чего недостает. Однако это вид совершенства, возбуждающий, вероятно, лишь метафизиков. Если бы существовала частица, которая всегда имела бы в точности одни и те же внутренние свойства и не могла бы иметь никаких других, то ее можно было бы считать совершенной в указанном смысле.

Следующий шаг Фомы Аквинского – обосновать, что «совершенства всех вещей» находятся в Боге (Фома Аквинский 2006, I.4.2). Здесь мы уже подходим к тому, что беспокоит обычных верующих. Аквинат предлагает два аргумента. Один из них зависит от онтологической системы Аквината. Фома полагает, что каждая вещь имеет существование, наделяющее ее реальностью, и сущность, задающую границы существования посредством уточнения родов реальности, к которым относится объект. Таким образом, наша сущность определяет, что мы существуем в отношении способности мыслить и выбирать, как и в отношении различных физических способностей. В Первопричине благодаря божественной простоте нет сущности, которая была бы отлична от существования и поэтому ограничивала бы существование; таким образом, существование Первопричины неограничено и в ней находится всякое «совершенство сущего». Отметим, что этот аргумент влечет за собой утверждение о том, что в Первопричине находится совершенство не только всякого актуального сущего, но также и всякого возможного. Целостная оценка этого аргумента потребовала бы оценки томистской онтологии, а это выходит за рамки данного эссе.

Другой аргумент Аквината основывается на следующей схоластической аксиоме:

> все, что относится к совершенству в следствии, должно обнаруживаться в действующей причине, либо (a) в том же самом смысле... (так человек порождает человека), либо (b) превосходящим образом...
>
> (Фома Аквинский 2006, I.4.2)

Эта аксиома является скрепляющей скобой классических дискуссий о существовании Бога, вновь появившейся в Декартовом аргументе от наличествующей у нас идеи Бога, и использованной Самюэлом Кларком для той же цели, что и у Аквината. Идея заключается в том, что причина не может произвести нечто, имеющее положительное свойство полностью нового рода. Причина может производить сочетания положительных свойств, которые имеет она сама, а также некоторые их производные формы. Это была бы хорошая аксиома для сторонников космологического аргумента. Но истинна ли она?

Эмерджентистские теории сознания построены именно на отрицании рассматриваемой аксиомы, однако они не будут использоваться нами в качестве контрпримеров к этой аксиоме, так как эмерджентизм спорен именно в том, что он допускает возникновение нефизических свойств из физических в нарушение рассматриваемой аксиомы. Можно было бы попытаться найти контрпример к этой аксиоме в эволюционной теории: существа, которые летают, видят, думают, ходят, плетут сети и так далее, все происходят от одноклеточных существ, которые не могут делать ничего из перечисленного. Но здесь мы должны различать ментальные свойства от физических. Можно было бы обосновать, что нет качественного различия между полетом, ходьбой и плетением сетей, с одной стороны, и тем, что могут делать одноклеточные организмы, с другой стороны. В самом деле, вероятно, мы можем привести следующий довод: биология показывает, что данные виды поведения представляют собой действие большого количества одноклеточных организмов, каждый из которых действует в рамках своего индивидуального поведенческого репертуара, так как высшие организмы состоят из клеток. С другой стороны, является спорным, возникают ли ментальные свойства из вещей, их не имеющих. Некоторые теории о том, что это возможно, справляются с этой проблемой, просто предполагая сводимость ментальных свойств к физическим. Теории, не предполагающие такую сводимость, видят в появлении ментальных свойств некоторую

тайну, и такая таинственность предстает здесь в качестве свидетельства правдоподобности рассматриваемой аксиомы.

Возражение другого типа против этой аксиомы является аргументом *ad hominem*: аксиома не согласуется с теизмом, потому что специфические совершенства материальных объектов могут находиться только в материальных объектах. Таким образом, причина материальных объектов, Бог, должна либо не содержать в себе некоторые из совершенств материальных объектов, а в таком случае рассматриваемая аксиома ложна, либо сам Бог материален, вопреки теистической ортодоксии. Однако, эта аксиома, как ее понимает Аквинат, позволяет, чтобы более превосходная разновидность совершенства находилась в причине, а не в следствии. Здесь могло бы быть полезным вездесущие. Итак, вездесущие Бога могло бы быть более превосходной разновидностью совершенства формы и движения. Таким образом, Земля шарообразна, а Бог нет (вопреки Ксенофану), однако Бог, благодаря своему вездесущию, пребывает в том числе везде, где и Земля, и, следовательно, обладает более превосходной разновидностью шарообразности. Гепард, конечно, бегает быстро, в то время как Бог не может бегать, однако Бог всегда уже находится там, куда гепард собирается прибежать, в то же время находясь и на линии старта.

К сожалению, все это только защитные маневры. Может быть, эта аксиома самоочевидна, но простое утверждение ее самоочевидности не поможет тем, кто не считает эту аксиому самоочевидной. В современной философии было совсем мало попыток дать хорошее обоснование этой аксиоме. Исторически, Самюэль Кларк (Clarke 1823) пытался это сделать. Его аргументация заключалась в следующем: если совершенство происходит от того, что его не имеет, то совершенство происходит из ничего, а является абсурдом, будто бы нечто может происходить из ничего. Но такая аргументация неверно понимает идею оппонентов аксиомы: они, предположительно, не считают, что совершенство происходит из ничего, а считают, что оно происходит из чего-то, по типу отличающегося от него самого.

Если мы принимаем аргумент, согласно которому Первопричина обладает всеми совершенствами сотворенных вещей, то мы сможем продолжить аргументацию следующим образом. Первопричина или является, или не является Первопричиной в каждом непустом возможном мире. Если она является Первопричиной в каждом возможном мире, и упомянутые аргументы являются надежными и действуют во всех возможных мирах, то в каждом мире является истинным, что Первопричина обладает всеми совершенствами соответствующего мира. Если предположить, что совершенства – это внутренние свойства, то из этого следует, что те совершенства, которыми обладает Первопричина, не могут быть разными в разных мирах, так как в Первопричине из-за ее простоты нет никакой контингентности. Следовательно, любым совершенством, которым Первопричина обладает в одном из миров, она обладает во всех мирах. Таким образом, Первопричина обладает всеми совершенствами вещей, существующих не только в нашем мире, но и в любом возможном мире.

Могут ли различные миры иметь различные Первопричины? Один из способов решить этот вопрос состоит в принятии соглашения. Пусть Первопричина – это просто совокупность всех необходимых сущих. Любая Первопричина – это необходимое сущее, и теперь наша Первопричина – это Первопричина каждого мира, а следовательно, содержит в себе совершенства вещей, которые существует в каком-нибудь возможном мире.

Это, как кажется, подразумевает, что Первопричина лейбницианского космологического аргумента – это то же сущее, о котором говорится в заключении он-

тологических аргументов в пользу сущего, обладающего всеми совершенствами. В частности, если мы допустим, что быть личностью – это одно из совершенств, то из этого последует, что Первопричина или является личностью, или имеет некоторое качество, даже большее, чем личностность.

В то же время, сделанное нами предположение о совокупности допускает возможность того, что Первопричина – это «комитет» из нескольких богов, коллективно обладающий всеми совершенствами, причем каждое божество по отдельности не обладает всеми совершенствами. Если Фома Аквинат прав в том, что в любой Первопричине должно быть тождество между вещью и ее существованием, и в том, что обладание всеми совершенствами следует из этого тождества, то беспокойства не возникает. Если же это не удовлетворительное решение, то нам может понадобиться использовать другой аргумент в пользу единства Первопричины, например следующий: если бы существовало много необходимых сущих, то мы бы не ожидали увидеть мир с унифицированными законами природы (Фома Аквинский 2006, I.11.3).

Конечно, если исходить из совершенства и обладания всеми совершенствами, то плавание становится вполне спокойным, как и после прихода к заключению онтологического аргумента. Аквинат, таким образом, переходит к благости, бесконечности, вездесущию, неизменности, вечности, единству, познаваемости, всеведению и всемогуществу.

## 5.5. *Аргумент Геллмана в пользу единства и всемогущества*

Джером Геллман (Gellman 2000) предложил искусный аргумент, идущий от тезиса, что в каждом возможном мире имеется необходимо существующая причина, которая объясняет все контингентные истины (возможно, эти причины разные в разных мирах) к тезису, что имеется необходимо существующая *всемогущая* причина, объясняющая все контингентные истины в каждом мире. Этот аргумент сложен, и здесь я изложу его улучшенную, как мне кажется, версию.

Если $N$ – это необходимое сущее, объясняющее все контингентные истины мира $w$, то я буду называть $N$ «создателем в $w$». Я приму Постулат повторяемости (ПостП):

(ПостП) Если $x$ имеет силу приобрести силу, чтобы сделать $A$, то $x$ уже имеет силу сделать $A$, хотя $x$, возможно, должен будет сделать это в два этапа (сначала приобрести силу, чтобы непосредственно сделать А, а затем применить эту силу).

Из ПостП следует, что если $N$ – это создатель в мире $w$, то силы $N$ – это необходимые свойства $N$. Чтобы понять это, предположим противное. Пусть $w$ – актуальный мир, а $N$ контингентно имеет силу сделать $A$. Тогда причинная активность $N$ объясняет, почему $N$ имеет силу сделать $A$, так как причинная активность $N$ объясняет все контингентные истины. Однако тогда до причинной активности $N$ в объяснительном плане идет то, что $N$ имело силу сделать так, чтобы оно имело бы силу сделать $A$. Но, согласно ПостП, то, что $N$ имела силу сделать $A$, в объяснительном плане идет ранее причинной активности $N$, что противоречит утверждению, будто эта причинная активность объясняет эту силу.

Далее, покажем, что создатель $N_1$ в $w_1$ и создатель $N_2$ в $w_2$ должны быть одним и тем же индивидом. Предположим сначала, что $w_1$ и $w_2$ – это различные миры.

Пусть $p$ будет некоторой контингентной пропозицией, истинной в $w_1$, но неистинной в $w_2$. Сущие $N_1$ и $N_2$ существуют с необходимостью, и, следовательно, оба они существуют в $w_1$. Пусть $q$ будет пропозицией, согласно которой причинная активность $N_2$ не объясняет не-$p$. Эта пропозиция истинна в $w_1$, так как не-$p$ ложно в $w_1$, а только истинные пропозиции имеют объяснения; с другой стороны, $q$ ложно в $w_2$. Т. к. $N_1$ является создателем в $w_1$, причинная активность $N_1$ объясняет $q$. Поэтому $N_1$ в $w_1$ имеет силу сделать $q$ истинным и применяет эту силу. Как мы уже показали, $N_1$ *сущностно* обладает силой сделать $q$ истинным, и, следовательно, $N_1$ имеет ту же силу и в $w_2$. Назовем эту силу $P_1$. Мы можем теперь спросить, почему именно в $w_2$ $N_1$ не удается применить эту силу. Так как $N_2$ – это создатель в $w_2$, мы должны быть способны объяснить контингентную неудачу $N_1$ применить $P_1$ в терминах причинной активности $N_2$. Следовательно, $N_2$ в $w_2$ имеет силу препятствовать $N_1$ применить $P_1$. Назовем эту силу $P_2$. Как мы уже показали, $N_2$ сущностно обладает силой $P_2$.

Кроме того, $N_2$ не применяет $P_2$ в $w_1$, т. к. в $w_1$ $N_1$ применяет $P_1$. Почему $N_2$ не удается применить $P_2$ в $w_1$? Это должно быть объяснено в пределах причинной активности $N_1$, точно так же, как все другие контингентные факты, относящиеся к $w_1$. Следовательно, в $w_1$ $N_1$ имеет силу ($P_3$), препятствующую $N_2$ применить $P_2$. Следовательно, $N_1$ сущностно обладает этой силой, а $N_2$ препятствует $N_1$ применить ее в $w_2$. В результате, аргументируя как прежде, получается, что $N_2$ сущностно обладает силой ($P_4$), препятствующей $N_1$ применить $P_3$. И так далее.

Этот уход в бесконечность представляется узодом в дурную бесконечность, и поэтому мы заключаем, что $N_1$ не может отличаться от $N_2$ (если $N_1 = N_2$, то мы можем сказать: «Объяснение того, что $N_2$ не делает так, чтобы в $w_1$ было $p$, заключается просто в том, что $N_2$ делает так, чтобы в $w_1$ было не-$p$», – и затем сослаться на наше предыдущее обсуждение объяснений, связанных с концепцией свободы воли, в Разделе 2.3.2.3, см. выше). Однако, вероятно, мы можем сделать так, чтобы аргумент работал, даже без ухода в бесконечность. Мы можем спросить, что в $w_1$ объясняет, почему $N_2$ не применило *ни одной* из своих сил, чтобы препятствовать $N_1$ участвовать в такого рода активности, в которой оно участвует в $w_1$? Должно быть, объяснение заключается в том, что $N_1$ в $w_1$ применяет некоторую силу $P$. Однако тогда $N_1$ также имело эту силу в $w_2$ и не применило ее, а эта неудача с ее применением должна быть объяснена тем, что $N_2$ применило некоторую препятствующую силу $Q$. Однако $Q$ – это одна из тех сил, применению которых в $w_1$ препятствовало то, что $N_1$ применило $P$. Повторяя аргумент с взаимообменами между сущностями и мирами, мы заключаем, что и $N_1$, и $N_2$ имеют силу воспрепятствовать другому, чтобы оно воспрепятствовало им. Но это, несомненно, абсурд! (Это могло бы не быть абсурдом, если бы было $N_1 = N_2$, так как, имея силу сделать $A$, я имею силу препятствовать себе самому делать не-$A$, однако это так, просто потому что если я делаю $A$, то это тождественно моему воздержанию от того, чтобы делать не-$A$.)

Таким образом, если $N_1$ – это создатель в $w_1$, а $N_2$ – создатель в $w_2$, то $N_1 = N_2$. Из этого также следует, что в каждом мире только один создатель. Ибо если бы $N_1$ и $N_2$ были каждый создателем в $w_1$, то мы могли бы выбрать любой второй мир $w_2$, обозначить $N_3$ создателя в $w_2$, и используя изложенную аргументацию показать, что $N_1 = N_3$ и $N_2 = N_3$, а из этого следовало бы также, что $N_1 = N_2$.

Таким образом, существует единственное сущее, сущностно обладающеь силой объяснять каждую контингентную истину в каждом мире при помощи своей причинной активности. Однако, конечно, обладание силой объяснять каждую возможную контингентную истину при помощи своей причинной активности под-

разумевает всемогущество. (Мы можем договориться так это называть, и эта договоренность не будет очень далека от обычного использования этого слова).

В изложенной аргументации имеются две проблемы. Первая заключается в том, что эта аргументация требует, чтобы каждый мир имел одну сущность, которая *сама по себе* объясняет все контингентные истины. Что, если космологический аргумент устанавливает лишь более слабое утверждение, согласно которому существует хотя бы одно необходимое сущее и необходимые сущие коллективно объясняют все контингентные истины? В данном случае этот аргумент может быть вполне приемлем, если «создателем» можно назвать коллектив, а не только индивида. Заключение состояло бы в том, что один и тот же всемогущий коллектив объясняет контингентную истину в каждом мире. Может ли существовать всемогущий коллектив? Возникает искушение сделать саркастическое замечание, что комитетам концептуально невозможно быть всемогущими, так как комитеты всегда страдают от бессилия, скажем, из-за разногласий при взаимодействиях внутри комитета. В этом замечании может быть что-то дельное. Как, в конце концов, коллектив мог бы быть коллективно всемогущим? Как силы индивидов взаимодействовали бы между собой? Имели бы некоторые индивиды силу препятствовать действию других? Это сложные вопросы. Намного проще, как кажется, постулировать единственное сущее.

Вторая трудность состоит в том, что на основании этого аргумента причинная активность создателя объясняет *всякую* контингентную активность, включая, предположительно, любой свободный выбор созданий. Эта проблема заражает и другие лейбницианские космологические аргументы. Вероятно, путь к ее решению состоял бы в том, чтобы дать более тонкое и более тщательное определение того, что значит быть создателем в мире *w*. Может быть, активность Первопричины не должна объяснять всякий свободный выбор, сделанный кем-либо, а просто должна объяснять как *предпосылки* свободного выбора, совершаемого любым контингентным сущим, так и все, что не зависит от свободного выбора контингентных сущих? Это, вероятно, все, в чем мы нуждаемся для построения ключевого аргумента в пользу единственности.

## 6. Выводы и перспективы дальнейшего исследования

Космологический аргумент сталкивается с Глендауровой проблемой, Проблемой ухода в бесконечность, Проблемой такси, Проблемой разрыва. Космологические аргументы, используя достаточно обширный ПП или подходящий ЗДО, способны преодолеть Проблему ухода в бесконечность и Проблему такси. Глендаурова проблема обоснования объяснительного принципа является важной. Однако в последние годы был разработан ряд аргументов в пользу объяснительных принципов, равно как и более слабых вариантов этих принципов, достаточных для построения космологического аргумента. Естественно, здесь остается еще большой простор для исследования – для изучения аргументов за или против значимых объяснительных принципов и для попыток построить космологическую аргументацию, используя еще более слабые принципы.

Но вот над чем современные аналитические философы работали недостаточно – и что, вероятно, является наиболее многообещающим направлением для будущих исследований – так это Проблема разрыва. Здесь применимы как индуктивные,

так и дедуктивные подходы. Известные сейчас дедуктивные подходы действуют на нейтральной метафизической территории. Метафизика сочетания существования и сущности, использующаяся Аквинатом при заполнении разрыва, привлекательна, а аксиома, согласно которой совершенства следствия должны находиться в причине – это как раз то, что требует своей дальнейшей разработки, как в связи с космологическим аргументом, так и в связи с эмерджентистскими теориями сознания.

## Литература


К.Г. Гемпель *Логика объяснения*. Пер. О.А. Назаровой. М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1998.

А.К. Дойль «Знак четырех» (пер. М. Литвиновой), в *Собрание сочинений в 8 т.* Т. 1. М.: Правда, 1966.

Я. Лукасевич «О детерминизме» (пер. В.Л. Васюкова) в *Философия и логика Львовско-Варшавской школы*. М.: Росспэн, 1999, сс. 179–198.

Фома Аквинский *Сумма теологии*, т. 1. Пер. А.В. Апполонова. М.: Савин С. А., 2006.

Секст Эмпирик «Три книги Пирроновых положений» (пер. Н.В. Брюлловой-Шаскольской), в *Сочинения в 2 т.* Т. 2. М.: Мысль, 1976.

В. Шекспир «Король Генрих IV» (пер. Б. Пастернака), в *Комедии, хроники, трагедии*, т. 1. М.: Худож. лит., 1989.

Д. Юм «Диалоги о естественной религии» (пер. С.И. Церетели), в *Сочинения в 2 т.* Т. 2. М.: Мысль, 1996.

Adams, R. M. (1974) Theories of actuality. *Notts* 8, 211–231.

Black, M. (1952) The identity of indiscernibles. *Mind* 61, 153–164.

Brower, J. E. (2008) Making sense of divine simplicity. *Faith and Philosophy* 25, 3–30.

Campbell, J. K. (1996). Hume's refutation of the cosmological argument. *International Journal for* Philosophy of Religion 40: 159–173.

Clarke, S. (1823) A Discourse concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural *Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*. Glasgow: Griffin and Co.

Davey, K. and Clifton, R. (2001) Insufficient reason in the 'new cosmological argument'. *Religious Studies* 37, 485–490.

Dretske, F. (1972) Contrastive facts. *Philosophical Review* 81, 411–437.

Dudley, U. (1987) A *Budget of Trisections*. New York: Springer.

Edgington, D. (1995). On conditionals. *Mind* 104, 235–329.

Edwards, P. (1959) The cosmological argument. *The Rationalist Annual for the Year 1959*. London: Pemberton. Reprinted in D.R. Burrill (ed.), *The Cosmological Argument*, New York: Doubleday, 1967.

Elga, A. (2001) Statistical mechanics and the asymmetry of counterfactual dependence. *Philosophy of Science* 68, S 313–324.

Findlay, J. N. (1948) Can God's Existence. Be Disproved? *Mind* 57, 176–183.

van Fraassen, B. (1980) *The Scientific Image*. Oxford: Oxford University Press.

Francken, P. and Geirsson, H. (1999) Regresses, sufficient reasons, and cosmological arguments. *Journal of Philosophical Research* 24, 285–304.

Gale, R. M. (1999) *On the Nature and Existence of God*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gale, R. M. and Pruss, A. R. (2002) A response to Oppy and to Davey and Clifton. *Religious Studies* 38, 89–99.

Gellman, J. (2000) Prospects for a sound stage 3 of cosmological arguments. *Religious Studies* 36, 195–201.

Hempel, C. G. (1962) Deductive-nomological vs. statistical explanation. In H. Feigl and G. Maxwell (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science,* vol. III, 98–169. Minneapolis: University of Minnesota Press.

van Inwagen, P. (1983) *An Essay on Free Will.* Oxford: Oxford University Press.

van Inwagen, P. (1986) Two concepts of possible worlds. *Midwest Studies in Philosophy* 11, 185–213.

Johnson, D. (Forthcoming) The sense of deity and begging the question with ontological and cosmological arguments. *Faith and Philosophy.*

Koons, R. C. (1997) A new look at the cosmological argument. *American Philosophical Quarterly* 34, 193–212.

Kripke, S. (1980) *Naming and Necessity.* Cambridge, MA: Harvard.

Leslie, J. (2001) *Infinite Minds.* Oxford: Oxford University Press.

Lewis, D. (1986) *On the Plurality of Worlds.* Maiden, MA: Blackwell.

Meyer, R. K. (1987) God exists! *Note* 21, 345–361.

Norton, J. D. (2003) Causation as folk science. *Philosopher's Imprint* 3, 1–22.

O'Connor, T. (2008) *Theism and Ultimate Explanation.* Maiden, MA: Blackwell.

Oppy, G. (2006) *Arguing about Gods.* Cambridge: Cambridge University Press.

Plantinga, A. (1974) *The Nature of Necessity.* Oxford: Clarendon.

Pruss, A. R. (1998) The Hume-Edwards principle and the cosmological argument. *International Journal for Philosophy of Religion* 43, 149–165.

Pruss, A. R. (2003) A new free will defense. *Religious Studies* 39, 211–233.

Pruss, A. R. (2004a) A restricted principle of sufficient reason and the cosmological argument. *Religious Studies* 40, 165–179.

Pruss, A. R. (2004b) David Lewis's counterfactual arrow of time. *Notts* 37, 606–637.

Pruss, A. R. (2006). *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment.* Cambridge: Cambridge University Press.

Pruss, A. R. (2007). Conjunctions, disjunctions and Lewisian semantics for counterfactuals. *Synthese* 156, 33–52.

Pruss, A. R. (2008) On two problems of divine simplicity. In J. Kvanvig (ed.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion,* vol. 1, 150–167. Oxford: Oxford University Press.

Rescher, N. (2000) Nature and Understanding: The Metaphysics and Method of Science. Oxford: Clarendon.

Ross, J. F. (1969) *Philosophical Theology.* Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Rowe, W. L. (1975) *The Cosmological Argument.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Rowe, W. L. (1984) Rationalistic theology and some principles of explanation. *Faith and Philosophy* 1, 357–369.

Salmon, W. (1990) *Four Decades of Scientific Explanation.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Shapiro, L. S. (2001) 'The transition from sensibility to reason *in regressu*': indeterminism in Kant's *Reflexionen. Kant-Studien* 92, 3–12.

Smart, J. J. C. and Haldane, J. J. (2003) *Atheism and Theism,* 2nd ed. Maiden, MA: Blackwell.

Smith, Q. (1999) The reason the universe exists is that it caused itself to exist. *Philosophy* 74, 579–586.

Sullivan, T. D. (1994) On the alleged causeless beginning of the universe: a reply to Quentin Smith. *Dialogue* 33, 325–335.

Taylor, R. C. (1974) *Metaphysics*, 2nd ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

White, D. E. (1979) An argument for God's existence. *International Journal for Philosophy of Religion* 10, 101–115.

# 3

# Каламический космологический аргумент

УИЛЬЯМ ЛЕЙН КРЕЙГ И ДЖЕЙМС Д. СИНКЛЕР

## Введение

«Космологическим аргументом» называется семейство аргументов, цель которых – доказать существование Достаточного Основания или Первопричины существования космоса. Список защитников этого аргумента выглядит как оглавление биографического справочника по западной философии: Платон, Аристотель, Ибн Сина, аль-Газали, Маймонид, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский, Иоанн Дунс Скот, Декарт, Спиноза, Лейбниц, Локк и другие. Космологические аргументы удобно разделить на три основные группы: каламический космологический аргумент в пользу Первопричины возникновения вселенной во времени; томистский космологический аргумент в пользу Фундамента, поддерживающего мир; лейбницианский космологический аргумент в пользу Достаточного Основания, благодаря которому существует нечто, а не ничто[1].

Каламический космологический аргумент уходит корнями к попыткам ранних христианских богословов, приверженных библейскому учению о *creatio ex nihilo* (сотворении из ничего), опровергнуть аристотелевскую доктрину вечности вселенной. В работах «Против Аристотеля» и «О вечности мира против Прокла» александрийский комментатор Аристотеля Иоанн Филопон (скончался в 580 г.?), последний великий защитник положения *creatio ex nihilo* до прихода ислама, положил начало традиции аргументации в подтверждение учения о сотворении, основанной на невозможности бесконечного временного ряда событий (Philoponus 1987; Philoponus & Simplicius 1991). После покорения исламом Северной Африки эта традиция была продолжена и обогащена средневековыми исламскими и иудейскими богословами, прежде чем она снова была передана христианскому схоластическому богословию[2].

Учитывая центральную роль, которую эта форма космологического аргумента играла в средневековом исламском богословии, а также значительный вклад, внесенный в ее развитие этого аргумента средневековыми мусульманами, для его названия мы используем слово «каламический». Арабское слово «калам» (то есть «речь») использовалось исламскими мыслителями для обозначения формулировки богословского учения и, в конечном счете, любой интеллектуальной позиции или

---

[1] Эта типология в какой-то мере стала стандартной (*Routledge Encyclopedia of Philosophy* 1998, ср. *Standford Encyclopedia of Philosophy* 2004a).

[2] По поводу истории этого аргумента см. Craig (1980), Wolfson (1966), Wolfson (1976), Davidson (1987) и Dales (1990).

аргумента, поддерживающего такую позицию. Согласно исламскому богослову четырнадцатого века аль-Иджи, «калам» – это «наука, которая занимается установлением твердых религиозных убеждений путем представления доказательств и устранения сомнений» (al-Idji 1971). В конце концов слово «калам» стало названием целого движения в исламской мысли, которое лучше всего можно было бы охарактеризовать как исламскую схоластику. Занимающегося «каламом» называют «мутакаллим» (мн. ч. «мутакаллимун»). Иудейские богословы в исламской Испании, которые общались как с арабским Востоком, так и римско-католическим Западом, были посредниками, с помощью которых каламический космологический аргумент нашел свой путь обратно в христианскую мысль. Будучи предметом затянувшейся полемики, этот аргумент свел как соперников аль-Газали с Ибн Рушдом, Саадию бен Гаона с Маймонидом, Бонавентуру с Фомой Аквинским. В конце концов, полемика была закреплена в Новое время в тезисе и антитезисе Первой Антиномии Канта относительно времени.

К этому аргументу, в течение полутора веков пребывавшему в забвении, за последние десятилетия возрос интерес, несомненно, вдохновленный поразительными эмпирическими данными современной астрофизической космологии, касающимися начала пространства и времени. Каламическая философская аргументация в пользу конечности прошлого сыграла ключевую роль в философии времени, предложенной математиком и космологом Дж. Уитроу (Whitrow 1980). Как часть естественного богословия каламический аргумент возродил Стюарт Хакетт в малоизвестной работе «Возрождение теизма» (Hackett 1957); впоследствии благодаря его студенту Уильяму Лейну Крейгу (Craig 1979) этот аргумент занял выдающееся положение в философии. Отмечая широкое распространение дискуссий об этом аргументе в наши дни, Квентин Смит говорит: «Тот факт, что как теисты, так и атеисты "не могут оставить в покое каламический аргумент", предполагает, что, возможно, он представляет необычный философский интерес или же по сути привлекателен своей убедительностью, которая заставляет философов снова и снова обращаться к его рассмотрению» (Smith 2007, p. 183).

Что представляет собой *каламический* космологический аргумент? В сочинении Kitab al-Iqtisad средневековый исламский богослов аль-Газали представил следующий простой силлогизм в подтверждение существования Создателя: «Каждое сущее, которое возникает во времени, имеет причину своего возникновения; так вот, мир – это сущее, которое возникло во времени; следовательно, он имеет причину своего возникновения» (al-Ghazali 1962, cc. 15–16). В защиту второй посылки Газали предложил различные философские аргументы, чтобы показать невозможность бесконечного ряда временных феноменов и, следовательно, бесконечного прошлого. Предел, у которого заканчивается конечное прошлое, Газали называет «Вечным» (al-Ghazali 1963, p. 32); этот предел он, очевидно, считает вневременным. При условии, что первая посылка верна, конечное прошлое должно, следовательно, «останавливаться у вечного сущего, из которого должно было возникнуть первое временное сущее» (al-Ghazali 1963, p. 33).

Доказательство, следовательно, чрезвычайно простое:[3]

---

[3] Ввиду сбивающего с толку разнообразия сложных вопросов, поднимаемых космологическими аргументами, Г. Оппи предостерегает, что, *еще до того как взглянуть на них*, мы должны сделать вывод, согласно которому такой простой аргумент, по всей видимости, не может обосновать свое заключение (Oppy 2006b, с. 173). Однако, что бы ни говорил Оппи, сложность вопросов, связанных с оценкой истинности посылок аргумента, не требует, чтобы сам аргумент имел «десятки сложных посылок». Аргументы в поддержку двух основных посылок и ответы тем, кто их опровергает, могут разрастаться почти на манер фрактала.

1.0. Все, что имеет начало во времени, имеет и причину.
2.0. Вселенная имеет начало во времени.
3.0. Следовательно, вселенная имеет причину.

В качестве заключительного этапа можно исследовать значимость этого заключения для теизма посредством концептуального анализа того, что должно быть причиной вселенной. Впоследствии мы рассмотрим каждый из шагов аргументации, начиная с Посылки (2.0), поскольку это, несомненно, более спорное утверждение и поскольку некоторые попытки опровергнуть (1.0) основаны на космологических теориях, обсуждение которых было бы преждевременным до того, как о них будет сказано при нашем рассмотрении (2.0).

## *2.0. Имеет ли вселенная начало во времени?*

Решающая вторая посылка каламического космологического аргумента подтверждена как метафизическими, так и физическими аргументами. Мы рассмотрим два традиционных философских аргумента против существования бесконечного временного ряда событий, а также научные данные в подтверждение абсолютного начала вселенной во времени.

## *2.1. Аргумент от невозможности актуальной бесконечности*

Один из традиционных аргументов в пользу конечности прошлого основан на невозможности существования актуальной бесконечности. Он может быть сформулирован следующим образом:

2.11. Актуальная бесконечность не может существовать.
2.12. Бесконечный временной ряд событий представляет собой актуальную бесконечность.
2.13. Следовательно, бесконечный временной ряд событий не может существовать.

Чтобы оценить это доказательство, необходимо ясно понимать его ключевые термины. Прежде всего, к ним относится «актуальная бесконечность». До революционных трудов математиков Бернарда Больцано (1781–1848), Рихарда Дедекинда (1845–1916) и особенно Георга Кантора (1845–1918) не было ясного математического понимания актуальной бесконечности (Moore 1990, pt. I). Аристотель привел обстоятельные доводы, что актуально бесконечная величина не может существовать (*Физика* 3.5.204$^{b}$1-206$^{a}$8). Говорить о бесконечности можно лишь в терминах потенциальности: что-то может быть бесконечно делимым или допускать бесконечное прибавление, но этот тип бесконечности только потенциальный и никогда не может быть осуществлен (*Физика* 8.8. 263$^{a}$4–263$^{b}$3). Понятие потенциальной бесконечности является динамичным и, строго говоря, мы должны сказать, что потенциальная бесконечность в любой момент конечна.

Это понимание бесконечности превалировало вплоть до девятнадцатого века. Однако, хотя большинство философов и математиков придерживались концепции бесконечности как идеального предела, можно было услышать и несогласных. Больцано приводил строгие доводы против бытовавших тогда определений потен-

циальной бесконечности (Больцано 1911, сс. 12–17). Он утверждал, что бесконечные множества могут быть разных размеров, и обращал внимание на получающийся в результате парадокс, который заключается в том, что, хотя одно бесконечное множество могло быть больше другого, отдельные элементы обоих бесконечных множеств, тем не менее, могли бы находиться во взаимно однозначном соответствии (Больцано 1911, сс. 29–30)[4]. Именно за это парадоксальное понятие ухватился Дедекинд, давая определение бесконечности: система называется бесконечной, если часть этой системы можно привести во взаимно однозначное соответствие с целым (Dedekind 1963, p. 63). Согласно Дедекинду, евклидов принцип, согласно которому целое больше части, справедлив только для конечных систем.

Однако, несомненно, именно Кантор добился для актуальной бесконечности статуса математически легитимной идеи, которым она пользуется сегодня. Кантор назвал потенциально бесконечное «переменным конечным» и приписал ему символ $\infty$ (называемый лемнискатой); это значило, что это «несобственно бесконечное» (Кантор 1985, сс. 64–65). Актуальную бесконечность он объявил «истинной бесконечностью» и присвоил ей символ $\aleph_0$ (алеф-нуль). Он обозначает количество всех чисел в ряду 1, 2, 3, ... и является первым бесконечным, или трансфинитным, числом, идущим после всех конечных чисел. Согласно Кантору, совокупность, или множество, бесконечно, когда ее часть эквивалентна целому (Кантор 1985, стр. 186). Используя это понятие актуальной бесконечности, Кантор смог разработать целостную систему трансфинитной арифметики. «Она [теория трансфинитных чисел Кантора] представляется мне наиболее заслуживающим удивления цветком математического духа и вообще одним из высших достижений чисто умственной деятельности человека, – воскликнул великий немецкий математик Давид Гильберт. – Никто не сможет изгнать нас из рая, который создал нам Кантор» (Гильберт 1948, стр. 346, 350).

Современная теория множеств как наследие Кантора, таким образом, занимается исключительно актуальной бесконечностью в противоположность потенциальной. Согласно Кантору, множество – это целостная совокупность определенных, отчетливых объектов нашего созерцания или нашей мысли; эти объекты называются элементами, или членами, множества. А. Френкель обращает внимание на характеристики «определенный» и «отчетливый» как особенно важные (Fraenkel 1961, p. 10). То, что элементы множества отчетливы, значит, что каждый отличается от других. То, что они определенные, значит, что при наличии множества S можно, по существу, установить для каждого возможного объекта $x$, является $x$ элементом множества S или нет. Это не предполагает фактической разрешимости этого вопроса средствами настоящего или будущего опыта; скорее, вопрос мог бы быть разрешен в достаточной мере неким определением, например, определением термина «трансцендентный» в отношении множества всех трансцендентных чисел.

К сожалению, вскоре было обнаружено, что канторово понятие множества как любой логической совокупности порождает различные противоречия, или антиномии наивной теории множеств, которые грозили разрушить всю ее структуру. В результате большинство математиков отказались от определения общего понятия множества и вместо этого выбрали аксиоматический подход к теории множеств, посредством которого система строится на нескольких неопределенных понятиях, заданных с помощью сформулированных аксиом. Бесконечное множество в аксиоматической теории множеств Цермело – Френкеля определяется как любое множе-

[4] Несмотря на взаимно однозначное соответствие Больцано настаивал на том, что сочетающиеся таким образом две бесконечности, тем не менее, могли бы быть неэквивалентны.

ство $R$, которое имеет собственное подмножество, эквивалентное $R$. Собственное подмножество – это подмножество, которое не исчерпывает всех элементов исходного множества, т. е., по крайней мере, один элемент исходного множества не является при этом элементом данного подмножества. Говорят, что два множества эквивалентны, если элементы одного множества могут находиться с элементами другого множества во взаимно однозначном соответствии, т. е. в таком отношении, что один элемент первого множества соответствует единственному элементу второго множества и наоборот. Эквивалентные множества рассматриваются как имеющие одно и то же количество элементов. Это соглашение недавно удостоили названия «Принцип Юма»[5] (на основании следующего места: Юм, кн. I, ч. III, разд. 1., стр. 128). Бесконечное множество, следовательно, – это такое множество, которое имеет то же количество элементов, что и некоторое его собственное подмножество. В противоположность этому, конечное множество – это множество, имеющее $n$ элементов, где $n$ – некое положительное целое число. Поскольку теория множеств не использует понятие потенциальной бесконечности, множество, содержащее потенциально бесконечное количество членов, невозможно. Такая совокупность была бы совокупностью, в которой принадлежность не является количественно определенной, но может быть неограниченно увеличена. Лучше всего было бы описать ее как неопределенную. Ключевое различие между бесконечным (infinite) множеством и неопределенной (indefinite) совокупностью состояло бы в том, что первое понимается как определенное целое, актуально содержащее бесконечное количество элементов, в то время как последняя никогда актуально не достигает бесконечности, хотя постоянно увеличивается. Таким образом, мы имеем три типа совокупностей, о различии которых мы должны помнить: конечные, бесконечные и неопределенные.

Когда мы используем слово «существовать», мы имеем в виду «быть реализованным в независимом от ума мире». Мы выясняем, существуют ли внетеоретические соответствия терминам, используемым в наших математических теориях. Таким образом, мы надеемся провести различие между тем смыслом, в котором не признается существование актуальной бесконечности в (2.11), и тем, в котором часто говорят о «математическом существовании». Э. Каснер и Дж. Ньюмен строго различают тот и другой смыслы, когда утверждают: «'Существование' в математическом смысле полностью отличается от существования объектов в физическом мире» (Kasner & Newman 1940, p. 61). «Математическое существование» часто понимается как приблизительный синоним «математической легитимности». В истории на некоторые математические концепции смотрели подозрительно и поэтому поначалу им отказывали в математической легитимности. К наиболее известным из них относятся комплексные числа, которым как содержащим множитель $\sqrt{-1}$ было дано название «мнимые» числа. Сказать, что комплексные числа существуют в математическом смысле, значит просто сказать, что они являются легитимными математическими понятиями; они в этом смысле такие же «реальные», как вещественные числа. Даже отрицательным числам и нулю пришлось бороться, чтобы добиться математического существования. Подобным образом и актуальной бесконечности пришлось сражаться за математическую легитимность. По мнению многих мыслителей, признание математической легитимности некоторых понятий не влечет за собой признание существования соответствующей сущности в нематематическом смысле. С точки зрения формалистов – защитников актуальной бесконечности, таких, как Гильберт, – для существования в математическом смысле доста-

[5] Это название введено в работе Boolos 1986–1987.

точно чисто логической непротиворечивости. В то же время Гильберт отрицал, что актуальная бесконечность каким-то образом реализуется в действительности. Очевидно, для таких мыслителей существует различие между математическим существованием и существованием в повседневном смысле слова. Мы здесь не выступаем в защиту идеи о двух видах существования, а просто предупреждаем читателей о том, насколько неоднозначно слово «существование» часто употребляется в математических дискуссиях, чтобы отрицание существования актуальной бесконечности в (2.11) не было неправильно понято как отрицание математической легитимности актуальной бесконечности. Современный «мутакаллим» мог бы отвергать математическую легитимность актуальной бесконечности в пользу интуиционистских и конструктивистских взглядов на математику, но ему это делать необязательно. Когда Каснер и Ньюмен говорят: «Бесконечность, конечно, не существует в том же смысле, в каком мы говорим 'В море есть рыбы'» (Kasner & Newman 1940, p. 61), – именно *этот последний* является тем смыслом слова «существовать», которое подразумевается в (2.11).

Эти замечания делают очевидным, что, когда утверждается «невозможность» существования актуальной бесконечности, модальность, которая при этом подразумевается, не является строго логической возможностью. В противном случае предполагаемой строгой логической непротиворечивости аксиоматической теории множеств было бы достаточно, чтобы гарантировать возможность существования актуальной бесконечности. Скорее здесь подразумевается так называемая метафизическая возможность, которой приходится иметь дело с осуществимостью или реализуемостью чего-нибудь. Этот вид модальности, в терминах которой обычно формулируется популярная семантика возможных миров, часто характеризуется как логическая возможность в широком смысле, но здесь уместно высказать некоторое предостережение. Если под логической возможностью в широком смысле понимать только строго логическую возможность, дополненную значением терминов предложения, по отношению к которым действует модальный оператор, такая концепция все же слишком узка для целей настоящего аргумента. Такая концепция позволила бы нам убедиться в необходимости аналитических истин, имеющих место благодаря логике и значению терминов предложений, используемых при выражении этих истин (например, «Все холостяки не женаты»), но не ухватила бы метафизическую необходимость или невозможность синтетических истин, будь они известны *a priori* (например, «Все, что имеет форму, имеет размер») или *a posteriori* (например, «Этот стол не мог быть сделан из льда»). Следовательно, логическая возможность в широком смысле не будет достаточно широкой для правильного понимания данного аргумента, если синтетические истины не находятся среди тех истин, которые попадают в разряд необходимых.

Тот факт, что аргумент сформулирован в терминах метафизической модальности, также имеет важное эпистемологическое последствие. Поскольку метафизическая модальность – значительно более путаное понятие, чем строгая логическая модальность, не может быть таких очевидных решающих признаков того, что возможно или невозможно, как те, которые строгой логической модальности обеспечивает непротиворечивость в логике первого порядка. Аргументы в пользу метафизической возможности или невозможности обычно опираются на аргументы, основанные на интуиции и постижимости, которые, очевидно, являются гораздо менее определенными ориентирами, чем строгая логическая непротиворечивость или противоречивость. Недостаточно определенная природа метафизической модальности является диалектически обоюдоострой: с одной стороны, аргументы

в пользу метафизической невозможности какого-нибудь положения вещей будут гораздо более субъективными, чем аргументы, касающиеся строгой логической невозможности; с другой стороны, такие аргументы не могут быть опровергнуты простым указанием на тот факт, что строгая логическая противоречивость этих положений вещей не была доказана.

Посылка (2.12) говорит о временном ряде событий. Под «событием» понимают любое изменение. Поскольку любое изменение занимает время, не бывает мгновенных событий, подпадающих под это определение. Также не могло бы существовать бесконечно медленное событие, поскольку такое «событие» было бы на самом деле неизменным состоянием. Следовательно, любое событие будет иметь конечную, ненулевую длительность. Для того чтобы все события, включенные во временной ряд прошлых событий, имели равную длительность, некоторое событие произвольно берется в качестве эталона; принимая в качестве отправной точки данное эталонное событие, мы рассматриваем любую последовательность таких эталонных событий, упорядоченных в соответствии с отношением *«раньше чем»*. Вопрос в том, включает ли эта последовательность актуально бесконечное количество событий. Если нет, то поскольку вселенная не могла когда-либо существовать в состоянии абсолютного покоя, она должна иметь начало. Следовательно, несущественно, имела ли временная последовательность начальную *точку* (первый временной момент). Вопрос в том, было ли в прошлом событие, занимавшее ненулевой, конечный временной интервал, который был абсолютно первым, т. е. которому не предшествовал никакой равный ему интервал[6].

Принимая во внимания эти разъяснения, давайте обратимся к рассмотрению двух посылок аргумента.

## 2.11. Существование актуальной бесконечности

Посылка (2.11) гласит, что актуальная бесконечность не может существовать в реальном мире. Часто утверждается, что заявление этого типа было опровергнуто работой Кантора об актуальной бесконечности и последующим развитием теории множеств, которая обеспечивает убедительное доказательство существования актуальных бесконечностей. Однако это утверждение слишком поспешное. Оно отбрасывает без обсуждения не только отказ некоторых математиков (как например интуиционистов) признать математическую легитимность актуальной бесконечности, но и, что серьезнее, вообще антиплатонический взгляд на математические объекты. Это все разные вопросы, которые слишком часто смешивают современные критики данного аргумента (Sobel 2004, pp. 181–189, 198–199; Oppy 2006a, pp. 291–293; ср. Craig 2008). Большинство неплатоников не дошли бы до крайнего интуиционизма, отказывающего актуальной бесконечности в математической легитимности, – отсюда вызывающее заявление Гильберта «Никто не сможет изгнать нас из рая, который создал нам Кантор» (Гильберт 1948, стр. 350), – скорее, они просто настаивали бы на том, что признание математической легитимности некоторых понятий не предполагает онтологического обязательства принимать реальность различных объектов. Таким образом, по мнению Гильберта, «бесконечное нигде не реализуется. Его нет в природе, и оно недопустимо как основа нашего разумного мышления... Роль, которая остается бесконечному, это только роль идеи» (Гиль-

[6] Этот критерий допускает, что до первого эталонного события могут быть события более короткой продолжительности. Принимая в качества эталонного события более короткий интервал, их можно сделать произвольно короткими.

берт 1948, стр. 364). Систему Кантора и аксиоматизированную теорию множеств можно взять просто за область рассуждения, математическую систему, основанную на определенных принятых аксиомах и соглашениях, что не влечет никаких онтологических обязательств. Ввиду изобилия альтернатив платонизму (Рис. 3.1) критикам аргумента не может быть позволительно просто допустить, что язык математики онтологически обязывает нас принимать независимые от ума сущности, особенно такие неясные объекты, как множества.

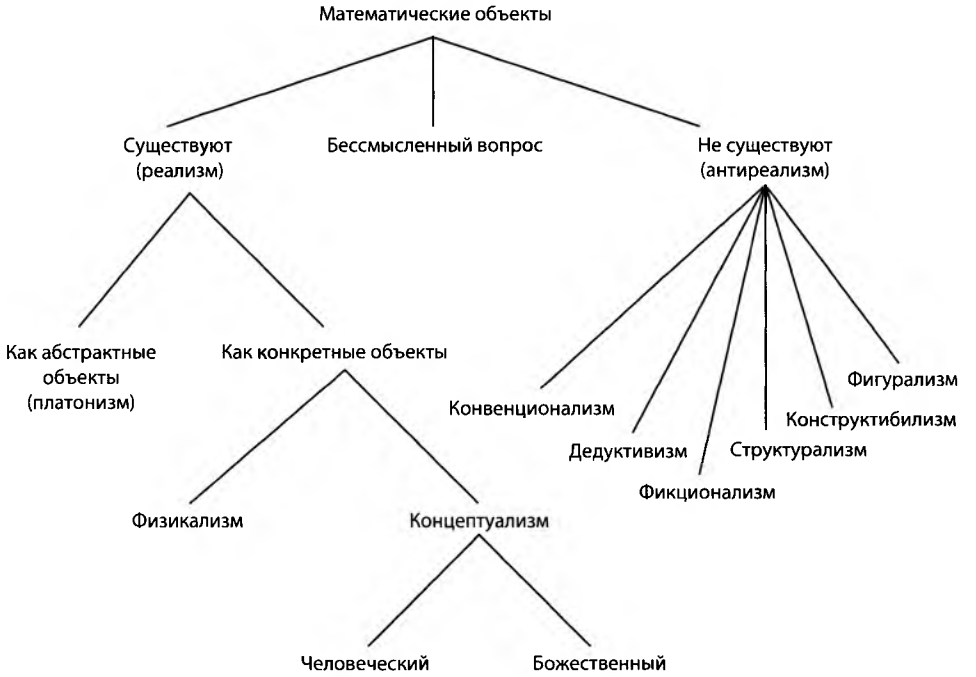


**Рис. 3.1** Некоторые метафизические варианты, касающиеся существования абстрактных объектов.

Согласно антиреалистическим взглядам на математические объекты, таким как фикционализм (Balaguer 1998, pt. II; 2001, pp. 87–114; *Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2004b), фигурализм (Yablo 2000, pp. 275–312; 2001, pp. 72–102; 2005, pp. 88–115), конструктибилизм (Chihara 1990, 2004; 2005, pp. 483–514) или модальный структурализм (Hellman 1989; 2001, pp. 129–157; 2005, pp. 536–562), математическое рассуждение никоим образом не ограничено, но, тем не менее, никаких математические объектов вообще не существует, не говоря уже о бесконечном их количестве. Обилие номиналистских (не говоря уже о концептуалистских) альтернатив платонизму делает проблему онтологического статуса математических категорий, по меньшей мере, достойной обсуждения. Таким образом, реалисту, если он хочет утверждать, что математические объекты дают решающий контрпример отрицанию существования актуальной бесконечности, нужно предоставить какой-нибудь существенный аргумент в пользу реальности математических объектов, а также дать отпор защитникам всех других вариантов, не противоречащих классической математике, – задача, перспективы которой, конечно, туманны. Таким образом, пе-

ред «мутакаллимом» остается открытой возможность считать, что, хотя актуальная бесконечность является плодотворным и непротиворечивым понятием в постулированной области рассуждения, это понятие нельзя перенести в реальный мир.

Лучший способ подтвердить (2.11) – прибегнуть к мысленным экспериментам, иллюстрирующим различные нелепости, к которым бы привела реализация актуальной бесконечности в действительном мире[7]. Бенардети, который отличался находчивостью и умением выдумывать такие мысленные эксперименты, хорошо это формулирует: «При отвлеченном рассмотрении ни одна из этих чудовищных ситуаций не содержит никакого логического противоречия; однако нам надо лишь столкнуться с ними в действительности, чтобы их вопиющая абсурдность бросилась нам в глаза во всей своей полноте» (Benardete 1964, p. 238)[8].

Давайте рассмотрим только один пример: знаменитое интеллектуальное детище Давида Гильберта, называемое «Отелем Гильберта»[9]. В качестве разминки давайте сначала представим себе отель с конечным количеством номеров. Предположим, к тому же, что все номера заняты. Когда прибывает новый гость и просит номер, владелец, оправдываясь, говорит: «Извините, но все номера заняты», и на этом исто-

---

[7] Людвиг Витгенштейн прекрасно выразил эту стратегию, когда в ответ на торжественное заявление Гильберта сделал колкое замечание: «Мне бы и в голову не пришло пытаться выгнать кого-то из этого рая. Я бы сделал кое-что совершенно другое: я бы попытался показать вам, что это не рай, – чтобы вы покинули его с вашего собственного согласия. Я бы сказал: «Добро пожаловать в него; просто осмотритесь вокруг»...» (Wittgenstein 1976, p. 103). Однако мы используем эту стратегию в интересах метафизического, а не математического финитизма. Оппи возражает, что такие головоломки показывают, самое большее, невозможность существования некоторых типов актуальных бесконечностей, но что этот вывод нельзя обобщать (Oppy 2006b, p. 140). Эта попытка ослабить силу нелепостей встречается с двумя трудностями: а) кажется, будто в различных ситуациях ничто не является метафизически невозможным, не считая допущения актуальной бесконечности, и б) данные нелепости не привязаны к рассмотрению объектов особого типа.

[8] Он имеет в виду, прежде всего, то, что он называет парадоксами «зубчатого континуума» (serrated continuum), как например следующий:

Вот на столе лежит книга. Откройте ее. Посмотрите на первую страницу. Измерьте ее толщину. Действительно, она очень толстая для одного листа бумаги – 1/2 сантиметра толщиной. Теперь перейдите ко второй странице книги. Какова толщина этого второго листа бумаги? 1/4 сантиметра. А у третьей страницы книги какова толщина? 1/8 сантиметра и т. д. до бесконечности. Мы должны постулировать не только, что за каждой страницей книги идет непосредственно следующая, толщина которой равна половине толщины непосредственной предшествующей страницы, но также (и это важно) что каждая страница отделена от страницы 1 конечным количеством страниц. Эти два условия логически совместимы: в их одновременном утверждении нет никакого противоречия. Однако из них, взятых вместе, следует, что в книге нет последней страницы. Закройте книгу. Переверните ее таким образом, чтобы передняя сторона обложки лежала теперь лицом вниз на столе. Теперь – медленно – поднимите заднюю сторону обложки для того, чтобы выставить на обозрение кипу лежащих под ней страниц. *Там нельзя ничего увидеть.* Ибо в книге нет последней страницы, которая могла бы открыться нашему взору (Benardete 1964, pp. 236–237).

По нашему мнению, это заключение явно метафизически абсурдно. Хотя Оппи вслед за Хазеном (Hazen 1993) предлагает такое развитие истории, что открывающий книгу столкнется с некоторого рода зрительным восприятием, а не как бы с пустотой (Oppy 2006a, pp. 83–85), это не отрицает заключения, что там нельзя ничего увидеть, поскольку нет последней страницы. Бенардети представляет, что бы случилось, если бы мы попытались прикоснуться к последней странице. Мы не можем этого сделать. Или будет существовать непроницаемый барьер при $\omega + 1$, что похоже на научную фантастику, или же наши пальцы проникнут через бесконечность страниц, не проходя перед этим сквозь одну страницу, что чрезвычайно напоминает парадоксы Зенона, поскольку страницы представляют собой реальные сущности. Подобным парадоксам, как отмечает Бенардети, дает особую силу то обстоятельство, что здесь не имеет места никакой процесс или сверхзадача [по поводу этого термина см. ниже, с. 131. – *Прим. ред.*]; каждая страница является реальной сущностью, имеющей конечную толщину (ни одна не является вырожденным интервалом), которую можно было бы отделить от остальных и все их разбросать на все четыре стороны, так что актуальная бесконечность страниц существовала бы во всем пространстве. Если такая книга не может существовать, следовательно, не может существовать и актуальная бесконечность.

[9] Об Отеле Гильберта рассказывается в Gamow (1946, p. 17).

рия заканчивается. Однако представим теперь отель с бесконечным количеством номеров и еще раз предположим, *что все номера заняты*. Нет ни одного свободного номера во всем бесконечном отеле. Теперь, предположим, появляется новый гость и просит номер. «Ну конечно!» – говорит владелец и немедленно перемещает постояльца из номера 1 в номер 2, постояльца из номера 2 в номер 3, постояльца из номера 3 в номер 4 и так далее до бесконечности. В результате этих перемещений номер 1 теперь освобождается, и новый гость с благодарностью заселяется. Однако вспомните, что до того, как он прибыл, все номера были заняты! Не менее любопытно, что теперь в отеле постояльцев не больше, чем было прежде: количество просто бесконечно. Но как же это может быть? Владелец только что добавил имя нового постояльца в журнал и дал ему ключи – как может в отеле не стать на одного постояльца больше, чем прежде?

Однако ситуация становится даже еще более странной. Предположим, бесконечно много новых гостей появляется у конторки портье и каждый просит номер. «Конечно, конечно!» – говорит владелец и принимается перемещать постояльца из номера 1 в номер 2, постояльца из номера 2 и номер 4, постояльца из номера 3 в номер 6 и так далее до бесконечности, всегда помещая каждого жильца в комнату с номером, который вдвое больше номера комнаты, где этот жилец жил раньше. Поскольку любое натуральное число, умноженное на два, всегда равняется четному числу, все постояльцы помещаются в комнатах с четными номерами. В результате все комнаты с нечетными номерами освобождаются, и бесконечное множество гостей легко расселяются. И все же до их прибытия все номера были заняты! А кроме того, как ни странно, количество гостей в отеле после заселения бесконечно многих новых гостей то же, что и прежде, даже если новых гостей было столько же, сколько и старых постояльцев. В действительности владелец мог бы повторять этот процесс *бесконечно много раз*, и все же в отеле не стало бы ни на одного постояльца больше, чем прежде.

Однако Отель Гильберта даже более странный, чем это доказал немецкий математик. Допустим, некоторые из постояльцев начинают освобождать номера в отеле. Предположим, выезжает постоялец из номера 1. Не будет ли теперь в отеле меньше на одного человека? Нет, согласно теории бесконечных множеств! Допустим, постояльцы из номеров 1, 3, 5,.. выписываются. В этом случае отель покинуло бесконечное количество людей, но, согласно принципу Юма, людей в отеле не стало меньше. Действительно, мы могли бы устроить так, чтобы выписывался из отеля каждый второй постоялец и повторять этот процесс бесконечно много раз, но, тем не менее, людей в отеле никогда не стало бы на сколько-нибудь меньше. Теперь, предположим, владельцу не нравится, что у него полупустой отель (это выглядит неприглядно для бизнеса). Ничего! Перемещая постояльцев из комнат с четными номерами в комнаты с номерами, которые вполовину меньше номеров их комнат соответственно, он превращает свой полупустой отель в совершенно полный. Действительно, если бы управляющий захотел разместить в каждом номере двойное количество человек, то ему бы вообще не пришлось добавлять постояльцев. Просто выполните операцию деления, когда в каждом номере отеля один постоялец, затем повторите ее снова и в конце концов переведите одного из постояльцев из каждой комнаты отеля с нечетным номером в комнату с бóльшим четным номером по соседству, и дело кончится тем, что в каждом номере окажется два человека!

Можно подумать, что путем этих маневров владелец мог бы всегда поддерживать этот странный отель полностью занятым. Однако это было бы ошибкой. Предположим, постояльцы из номеров 4, 5, 6,.. выписались. Сразу отель фактически опустел

бы, журнал регистрации постояльцев сократился бы до трех имен, а бесконечное превратилось бы в конечное. Но все же по-прежнему было бы верно, что на этот раз выписалось столько постояльцев, сколько выписалось постояльцев из номеров 1, 3, 5,..! Может ли кто-нибудь поверить, что такой отель мог бы существовать в действительности?

Отель Гильберта абсурден. Но если бы актуальная бесконечность была метафизически возможна, то и такой отель мог бы быть метафизически возможен. Из этого следует, что существование актуальной бесконечности метафизически невозможно.

Сторонники актуальной бесконечности могли бы признать абсурдность Отеля Гильберта, но считать, что этот случай, так или иначе, особый и, следовательно, его метафизическая невозможность не служит основанием для вывода, что актуальная бесконечность невозможна. Ответ такого рода мог бы показаться уместным относительно некоторых нелепостей, связанных с актуальными бесконечностями; например, тех, что предполагают завершение так называемой сверхзадачи – последовательного выполнения актуально бесконечного количества определенных и дискретных операций за конечное время. Но когда доходит до ситуаций, связанных с одновременным существованием актуально бесконечного количества привычных макроскопических объектов, тогда ответ такого рода кажется менее правдоподобным[10]. Если бы могло существовать (счетное) актуально бесконечное количество вещей, их можно было бы пересчитывать и ими манипулировать прямо как постояльцами в Отеле Гильберта. Поскольку от того, что иллюстрацией служит отель, ничего не зависит, метафизическая абсурдность, вероятно, относится к существованию актуальной бесконечности. Таким образом, мысленные эксперименты этого рода показывают, в общем, что существование в действительности актуально бесконечного количества вещей невозможно.

На этой стадии стороннику актуальной бесконечности ничего не остается, как, по словам Оппи, просто «принять заключение, высказанного оппонентом доказательства от противного» (Oppy 2006a, p. 48). Оппи объясняет: «Эти якобы абсурдные ситуации представляют собой именно то, чего следует ожидать, если бы существовали... физические бесконечности» (Oppy 2006a, p. 48).

Однако, ответ Оппи оказывается недостаточным: он ничем не доказывает, что воображаемые ситуации не абсурдны, а только служит для того, чтобы, фактически, снова и снова повторять, что, если бы актуальная бесконечность могла существовать в действительности, то мог бы существовать Отель Гильберта, а это не вызывает споров. В конце концов, проблемные случаи не создавали бы трудностей, если бы не влекли за собой предполагаемые последствия! Скорее вопрос в том, действительно ли абсурдны эти последствия.

Подобным образом Собел замечает, что такие мысленные эксперименты приводят к конфликту двух «на вид безобидных» принципов, а именно

(i) В множестве M не больше вещей, чем в множестве M′, если существует взаимно однозначное соответствие их членов.

и

[10] Оппи, например, высказывает соображение, что обладание отелем с бесконечным количеством занятых номеров не предполагает возможность предоставлять пристанище большему количеству гостей, перемещая постояльцев по отелю: может быть, устройство отеля препятствует передвижениям постояльцев или постояльцы умирают один за другим, прежде чем наступает их черед переезжать. Но как мысленному эксперименту Отелю Гильберта можно придать какую угодно форму без учета чисто физических возможностей.

(ii) В множестве M больше вещей, чем в множестве M′, если M′ является собственным подмножеством M.

Оба эти принципа не могут выполняться вместе, если одновременно

(iii) Бесконечное множество существует.

По мнению Собела, выбор, который необходимо сделать, ясен: «Выбор, которым мы обязаны Кантору, состоит в том, чтобы придерживаться (i), ограничивая условие собственного подмножества конечными множествами. Таким образом, мы можем «иметь» сравнимые бесконечные множества» (Sobel 2004, pp. 186–187; ср. Mackie 1982, p. 93).

Но выбор, о котором говорит Собел и которым мы обязаны Кантору, – это выбор, сделанный математическим сообществом и состоящий в том, чтобы отказаться от интуиционизма и финитизма в пользу аксиоматической теории бесконечных множеств. Финитизм, вероятно, слишком радикально урезает математику, чтобы быть приемлемым для большинства математиков. Но, как уже было отмечено, этот выбор не обосновывает метафизических заключений. Метафизик хочет знать, почему, чтобы разрешить противоречие между утверждениями (i) – (iii), следует отказаться именно от утверждения (ii) (или ограничить его значимость). Почему бы вместо этого не отказаться от утверждения (i) или не ограничить его конечными множествами, что было бы лишь теоретико-множественным соглашением? Или, ближе к сути дела, почему бы не отказаться от утверждения (iii) вместо, по-видимому, безобидных принципов (i) или (ii)? Конечно, у утверждения (iii) нет такой безобидности, как у этих принципов, а отказавшись от него, мы смогли бы утверждать как (i), так и (ii). Напоминаю: мы можем «иметь» сравнимые бесконечные множества в математике, не допуская их в нашу онтологию.

Таким образом, Собелу нужен какой-нибудь *аргумент* в пользу ложности (ii). При этом опять-таки недостаточно просто указать, что, если (i) и (iii) истинны, тогда (ii) ложен, так как это значит лишь повторить, что, если бы актуальная бесконечность должна была существовать, то это влекло бы за собой значимые последствия, а это бесспорно.

Рассмотрим Отель Гильберта. Собел говорит, что трудности, связанные с таким отелем, носят практический и физический характер; «они обнаруживают физическую невозможность этой особой бесконечности существующих одновременно реальных вещей, а не ее логическую невозможность» (Sobel 2004, p. 187). Но утверждение состоит не в том, что такой отель невозможен логически, а в том, что он невозможен метафизически. Как наглядное воплощение трансфинитной арифметики, основанной на аксиоматической теории множеств, Отель Гильберта по необходимости является так же логически непротиворечивым, как эта система; иначе он был бы непригоден в качестве иллюстрации. Однако он также наглядно иллюстрирует абсурдные ситуации, к которым может привести действительное существование бесконечного множества. Эта абсурдность не только практическая и физическая; онтологически абсурдно, что существует отель, который совершенно полон и, тем не менее, может вместить неисчислимые бесконечности новых гостей просто за счет перемещения людей по отелю.

Оппи готов, если будет надо, просто мужественно примириться с суровой необходимостью: «В конце концов, может существовать отель, в котором бесконечно много постояльцев устраиваются, даже если все номера заняты, при помощи про-

стого приема перемещения постояльцев из номера $N$ в номер $2N$ (для всех $N$)» (Oppy 2006a, p. 53). Такое утверждение нисколько не облегчает чьих-либо сомнений, не абсурден ли такой отель. Сказал ли бы Оппи что-нибудь подобное о том, что случится, когда уедет бесконечное количество постояльцев?[11] В трансфинитной арифметике обратные операции вычитания и деления с бесконечно большими величинами запрещены, потому что они ведут к противоречиям; как говорит Собел: «Конечно, между тем как операции и свойства распространяются от конечных на трансфинитные кардинальные числа, некоторые арифметические принципы остаются ограниченными конечным» (Sobel 2007). Но в действительности нельзя удержать людей от выселения из отеля, если они этого желают! В этом случае дело действительно кончается логически невозможными ситуациями, такими как вычитание одного и того же из одного и того же, дающее в результате не одно и то же[12].

Реагируя на несообразности, возникающие в результате выполнения обратных операцией с бесконечными количествами, Дэвид Янделл настаивает на том, что вычитание бесконечного количества не приводит к противоречиям. Он пишет:

> При вычитании положительных четных целых чисел из множества положительных целых чисел остается бесконечное множество нечетных положительных целых чисел. При вычитании всех положительных целых чисел, больших 40, из множества положительных целых чисел остается конечное множество (из 40 членов). При вычитании всех положительных целых чисел из множества положительных целых чисел остается одно лишь пустое множество. Но ни одно из этих вычитаний не могло бы привести к какому-либо другому результату, кроме того, к которому оно приводит. Эта предполагаемая противоречивая черта бесконечности, по-видимому, не создает никаких фактических противоречий (Yandell 2003, p. 132).

Конечно, это правда, что каждый раз, когда вычитают все четные числа из всех натуральных чисел, получают все нечетные числа, которые являются бесконечными по количеству. Но предполагаемое противоречие заключается не в этом, а в том, что можно вычитать равные количества из равных количеств и получать разные результаты. Например, если мы вычитаем все четные числа из всех натуральных чисел, мы получаем некоторую бесконечное множество чисел, а если мы вычитаем все числа, большие трех, из всех натуральных чисел, мы получаем только четыре числа. Однако в обоих случаях мы вычитали *тождественное количество* чисел из *тождественного количества* чисел и, тем не менее, не пришли к тождественному результату. Действительно, можно вычитать равные количества из равных количеств и получить в остатке любое количество от нуля до бесконечности. По этой причине вычитание и деление бесконечных количеств просто запрещены

---

[11] Оппи предлагает использовать недавно разработанные построения Дж. Конуэя, которые называются сюрреальными числами, для определения операций вычитания и деления трансфинитных чисел (Oppy 2006b, p. 140), но открыто отрицает, что такие неканонические теории можно применить к «практическим задачам, если кто-то желает рассматривать свои модели с полной онтологической серьезностью» (Oppy 2006a, p. 272). Оппи не показывает, да и не считает, что результаты операций с сюрреальными числами в меньшей мере противоречили бы интуиции при переводе в конкретную область.

[12] Для того чтобы избежать противоречия, недостаточно будет утверждать, что в трансфинитной арифметике нет ничего, что запрещало бы использовать разность множеств для формирования множеств. Действительно, мысленный эксперимент предполагает, что мы можем сделать такую вещь. При удалении всех постояльцев из комнат с нечетными номерами всегда остается бесконечное число постояльцев, а при удалении всех постояльцев из комнат с номером больше трех всегда остаются три постояльца. Это не изменяет того факта, что в таких случаях вычитание тождественных величин из тождественных величин дает нетождественные величины, а это противоречие.

в трансфинитной арифметике – это чистая условность, не имеющая силы в нематематической области.

Иногда говорят, что мы можем найти конкретные контрпримеры утверждению, согласно которому актуально бесконечное количество вещей не может существовать, так что Посылка (2.11) должна быть ложной. Например, Уолтер Синнотт-Армстронг утверждает, что непрерывность пространства и времени влечет за собой существование актуально бесконечного количества точек и моментов (Craig & Sinnott-Armstrong 2003, p. 43). Это привычное возражение необоснованно предполагает, что пространство и время состоят из реальных точек и моментов, что никогда не было доказано. Математически на это возражение можно ответить, проводя различие между потенциальной и актуальной бесконечностью. В то время как можно бесконечно продолжать мысленно делить любое расстояние, последовательность вложенных интервалов, таким образом созданная, является только потенциально бесконечной, в том смысле, что бесконечность служит пределом, к которому бесконечно приближаются, но никогда не достигают. Это бескомпромиссная Аристотелева точка зрения на бесконечность: существует только потенциальная бесконечность. Эта точка зрения не предполагает, что существуют минимальные атомы времени, или хрононы. Скорее, время, как и пространство, бесконечно делимо в том смысле, что деление может продолжаться бесконечно, но время никогда не делится фактически бесконечно и никто не достигает мгновенной точки. Если кто-то думает о геометрической линии как о логически предшествующей любым точкам, которые он, возможно, пожелает задать на ней, а не как о конструкции, образованной из точек (что само по себе является парадоксальным понятием[13]), то его способность задавать определенные точки, например точку, лежащую в середине определенного отрезка, не подразумевает, что такие точки фактически существуют независимо от задания их нами. Как подчеркивает Грюнбаум, парадоксы Зенона вызывает не бесконечная делимость как таковая, а исходное постулирование актуальной бесконечности точек. «... Любое приписывание (бесконечной) 'делимости' канторовской линии должно быть основано на том, что исходно эта линия и интер-

[13] См. Craig (1985). Рассмотрим, например, многочисленные вариации на тему Парадокса Мрачного Жнеца (Benardete 1964, pp. 259–261; Hawthorne 2000; Oppy 2006a, pp. 63–66, 81–83). Существует счетное бесконечное множество Мрачных Жнецов (которых мы можем отождествить с богами, чтобы предотвратить любые кинематические возражения). Вы живы в 12:00. Мрачный Жнец 1 поразит вас смертью в 13:00, если вы будете еще живы в это время. Мрачный Жнец 2 поразит вас смертью в 12:30, если в тот момент вы еще будете живы. Мрачный Жнец 3 поразит вас смертью в 12:15 и т. д. Такая ситуация кажется вполне мыслимой, но ведет к невозможности: вы не можете пережить 12:00, но все же не можете быть убиты в любое время после 12:00. Разрешение Оппи подобного парадокса, касающегося оглушительно громкого бесконечного множества звуков, – т. е. никакой отдельно взятый громкий звук не вызывает у вас глухоту, но совокупный эффект бесконечно многих звуков должен вызвать глухоту (Oppy 2006a, p. 83), – не только подразумевает весьма странную форму обратного во времени причинного воздействия (Benardete 1964, p. 259), но и, во всяком случае, не применимо к данной версии парадокса Мрачного Жнеца, поскольку, раз вы мертвы, никакой следующий Мрачный Жнец не взмахнет своей косой, так что о совокупном действии не может быть и речи. Наиболее правдоподобный способ предотвратить такие парадоксы – это отрицать, что время и пространство представляют собой конструкции из актуально бесконечного количества точек. (Благодарю Александра Прусса за то, что обратил мое внимание на эту версию парадокса).

Кроме того, на основании А-Теории времени, согласно которой временное становление является объективным свойством реальности, трактовка времени как состоящего из моментов (вырожденных временных интервалов нулевой длительности), кажется, загоняет нас в тиски Зенона, поскольку становление во времени потребовало бы актуализации последовательных моментов, что логически несостоятельно. Хорошее обсуждение этого см. в Grünbaum (1950-1951, pp. 143–186). Грюнбауму удается защитить непрерывность времени только за счет того, что он жертвует временным становлением, чего не сделали бы его собеседники Джеймс и Уайтхед. См. дальше Craig (2000c).

валы уже «разделены» на актуальное всюду плотное бесконечное множество точек-элементов, совокупностью которых является линия (интервал). Соответственно, можно сказать, что канторовская линия уже актуально *бесконечно разделена*» (Grünbaum 1973, p. 169). Напротив, если мы думаем о линии как логически предшествующей любым точкам, отмеченным на ней, то она не представляет собой упорядоченную совокупность точек и не является актуально бесконечно разделенной. Время как длительность в таком случае логически предшествует (потенциально бесконечным) делениям, которые мы с ним производим. Указанные моменты – это не временные интервалы, а только граничные точки интервалов, которые всегда ненулевые по длительности. Если кто-то просто предполагает, что любое расстояние *уже* состоит из актуально бесконечного количества точек, то он совершает порочный круг. Возражающий заранее исходит из того, что намеревается доказать, а именно из существования очевидного контрпримера к утверждению о невозможности существования актуально бесконечного количества вещей.

Некоторые критики упрекнули Аристотелеву точку зрения, согласно которой в действительности существуют только потенциальные, а не актуальные бесконечности, в непоследовательности, потому что потенциальная бесконечность предполагает актуальную бесконечность. Например, Руди Рюкер утверждает, что должен существовать «определенный класс возможностей», актуально бесконечный, чтобы математик-интуиционист рассматривал последовательность натуральных чисел как потенциально бесконечную по причине повторения определенных математических операций (Rucker 1980, p. 66). Подобным образом, Ричард Сорабджи утверждает, что точка зрения Аристотеля на потенциально бесконечную делимость линии влечет за собой существование актуально бесконечного количества позиций, в которых линию можно было бы разделить (Sorabji 1983, pp. 210–213, 322–324).

Если бы эта аргументация была успешной, она действительно была бы сильным шагом, поскольку показала бы, что математическая мысль от Аристотеля до Гаусса была в этом пункте не только ошибочной или незавершенной, но и непоследовательной. Но это возражение неудачно. Ибо утверждение, что, скажем, физическое расстояние потенциально бесконечно делимо, не влечет за собой, что расстояние потенциально делимо *здесь*, и *здесь*, и *здесь*, и... Потенциально бесконечная делимость (свойство допускать деление бесконечно) не влечет за собой актуально бесконечную делимость (свойство представлять собой состав из бесконечного количества точек, где можно производить деления). Приведенный аргумент содержит ошибку, заключающуюся в сдвиге модального оператора, когда из истинного утверждения

(1) Возможно, существует некоторая точка, в которой $x$ делится.

выводится спорное утверждение

(2) Существует некоторая точка, в которой $x$, возможно, делится.

Однако отрицание правильности такого вывода является логически последовательным. Следовательно, можно полагать, что физическое расстояние потенциально бесконечно делимо, не считая при этом, что существует бесконечное количество позиций, где оно могло бы быть делимо.

Рюкер также приводит довод, согласно которому, вероятно, на самом деле существуют физические бесконечности (Rucker 1980, p. 69). Если «мутакаллим» скажет, например, что время потенциально бесконечно, то Рюкер ответит, что, с точки зрения современного научного мировоззрения, прошлое, настоящее и будущее – лишь

разные области, сосуществующие в пространстве-времени. Если скажут, что любая физическая бесконечность существует только как (потенциально бесконечный) процесс во времени, то Рюкер возразит, что неестественно делать из физического существования побочный продукт человеческой деятельности. Если существует, например, бесконечное количество частиц материи, это вполне определенное положение вещей, которое имеет место независимо от нашего представления о нем. Рюкер заключает, что представляется вполне вероятным существование некоторой формы физической бесконечности.

Однако заключение Рюкера, очевидно, не следует из его аргументов. Время и пространство вполне могут быть конечными. Но могли бы они быть потенциально бесконечными? Что касается времени, то даже если бы Рюкер был прав в понятии о четырехмерном континууме без принципиального различия прошлого, настоящего и будущего, это вовсе не дало бы основания считать, что пространственно-временной континуум бесконечен во времени: вполне могли бы существовать начальная и конечная сингулярности, разделенные конечным промежутком. Во всяком случае, Рюкер просто ошибается, говоря, что «современное научное мировоззрение» исключает теорию времени, согласно которой временно́е становление является реальным и объективным свойством действительности. Вслед за Мак-Таггартом современные философы, рассматривающие пространство и время, проводят различие между так называемой А-Теорией времени, согласно которой события упорядочены во времени сообразно различию прошлого, настоящего и будущего, а временно́е становление является объективным свойством физической действительности, и так называемой В-Теорией времени, согласно которой события упорядочены отношениями *раньше чем*, *одновременно с* и *позже чем* безотносительно к различию прошлого, настоящего и будущего, а становление во времени чисто субъективно. Хотя некоторые мыслители неосторожно заявили, что теория относительности поддержала В-Теорию в соперничестве с ее конкурентом, такие заявления несостоятельны. Можно было бы согласовать А-Теорию с теорией относительности, по крайней мере, тремя разными способами: (1) провести различие между метафизическим временем и физическим, или часовым, временем и утверждать, что, между тем как первое по природе обладает свойствами А-Теории, последнее является чистым результатом абстрагирования от него, пригодным для научных целей и, вполне возможно, соответствующим В-Теории, причем элемент становления исчезает в результате абстрагирования; (2) релятивизировать становление, сделав его зависящим от систем отсчета, как это сделано с одновременностью; и (3) выбрать привилегированную систему отсчета, чтобы определить время, в котором происходит объективное становление, вероятнее всего – космическое время, которое служит многомерным параметром для гиперповерхностей однородности в пространстве-времени в общей теории относительности. А что касается пространства, сказать, что пространство потенциально бесконечно, не значит сказать, вместе с некоторыми конструктивистами, что оно зависит от человеческой деятельности (и также не значит, что существуют фактические места, до которых оно может быть расширено), а просто значит, что пространство расширяется бесконечно, по мере того как со временем увеличиваются расстояния между галактиками. Что касается количества частиц материи, то нет противоречия в словах, что существует конечное количество частиц или что материя может быть физически делима только конечное количество раз, хотя математически можно было бы продолжать потенциально делить материю до бесконечности. На самом деле просто нет доказательства, что актуальные бесконечности реализованы где-либо в физическом

мире. Следовательно, бесполезно пытаться опровергнуть (2.11), обращаясь к очевидным контрпримерам, почерпнутым из физики.

## 2.12. Бесконечный ряд событий как актуальная бесконечность

Вторая посылка утверждает, что *бесконечный ряд событий во времени представляет собой актуальную бесконечность*. Этот пункт, кажется, достаточно очевиден, так как, если бы существовала последовательность, состоящая из бесконечного количества событий, тянущаяся назад в прошлое, то множество всех событий в этой последовательности представляло бы собой актуально бесконечное множество.

Но как бы очевидно это для нас ни было, так считается не всегда. Этот пункт, так или иначе, упустил сам Аристотель, как и его приверженцы-схоластики, рассматривавшие последовательность прошлых событий как потенциально бесконечную. Аристотель утверждал, что, поскольку вещи во времени начинают существовать последовательно, актуальная бесконечность никогда не может существовать в любой отдельный момент; фактически существует только настоящее (*Физика* 3.6.206$^{a}$25-206$^{b}$1). Подобным образом Фома Аквинский, признав невозможность существования актуальной бесконечности, тем не менее, продолжал утверждать, что существование бесконечного ряда прошлых событий возможно (*Сумма теологии* 1.a. 7.4.). Это потому, что последовательность прошлых событий не существует в действительности. Прошлые события не существуют сейчас, а поэтому не составляют бесконечного количества актуально существующих вещей. Эта последовательность только потенциально, а не актуально бесконечна, в том смысле, что она постоянно увеличивается благодаря добавлению новых событий.

Эти мыслители-аристотелики, несомненно, предполагают А-Теорию времени и онтологию презентизма, согласно которой единственными существующими временными предметами являются те, что существуют сейчас. Исходя из В-Теории времени, принципиально не различающей прошлого, настоящего и будущего из-за онтологического равенства среди всех событий, не может быть сомнения, что бесконечный временной ряд событий состоит из их актуально бесконечного количества[14]. Поскольку все события в равной степени реальны, тот факт, что они существуют (безотносительно к различию прошлого, настоящего и будущего) в разные моменты времени, теряет всякое значение. Таким образом, вопрос состоит в том, мешает ли нам распределение по времени событий прошлого в случае презентистской онтологии сказать, что количество событий в безначальной последовательности событий является актуально бесконечным.

Теперь допустим, что презентист может точно подсчитать вещи, которые существовали, но больше не существуют. Он знает, например, сколько человек занимало пост президента США вплоть до настоящего времени, который сейчас день месяца, сколько выстрелов сделал Ли Харви Освальд и т. д. Он знает, сколько лет его детям, и может вычислить, сколько миллиардов лет протекло с момента Большого взрыва, если такое событие имело место. Нынешнее несуществование таких вещей или событий не мешает их пересчитывать. Действительно, любое препятствие здесь носит чисто эпистемический характер, так как, независимо от нашего неведения,

[14] Некоторые философы, рассматривавшие время, например Ч.Д. Брод и Майкл Тули, защищали своего рода комбинированную А/В-Теорию, согласно которой прошлое и настоящее онтологически находятся на одном уровне, причем прошлое представляет собой растущий блок пространства-времени. С такой точки зрения, безначальная последовательность прошлых событий тоже, бесспорно, является актуально бесконечной.

должно существовать определенное число таких вещей. Так, в безначальной последовательности прошлых событий равной протяженности количество прошлых событий должно быть бесконечным, так как оно больше, чем любое натуральное число. Но тогда количество прошлых событий должно быть $\aleph_0$, так как $\infty$ является не числом, а идеальным пределом. Приведенный самим Фомой Аквинским пример работающего испокон веку кузнеца, который использует молот один за другим, поскольку каждый молот ломается, хорошо иллюстрирует актуальную бесконечность, потому что совокупность всех молотов, использованных кузнецом, представляет собой актуальную бесконечность. Существуют ли все еще эти сломанные молоты, для этого примера неважно; даже если бы после поломки они все были уничтожены, количество молотов, сломанных кузнецом, одно и то же. Подобным образом, если мы рассматриваем все события в бесконечном временном ряду, они составляют актуальную бесконечность.

Возникает вопрос, не является ли в случае А-Теории последовательность будущих событий, если время будет продолжаться вечно, также актуально бесконечной. Интуитивно кажется очевидным, что ситуация не симметрична, но это, как всем известно, трудно выразить. Можно было бы справедливо отметить, что, исходя из презентизма, не существует будущих событий, а значит, и их последовательности. Следовательно, количество будущих событий просто равно нулю, а не $\aleph_0$. (Под этим утверждением подразумевается не то, что существуют будущие события и что их количество равно 0, а то, что будущих событий совсем не существует). Но в случае презентизма прошлое так же нереально, как будущее, а следовательно, можно было бы с тем же обоснованием сказать, что количество прошлых событий равно нулю. Можно было бы сказать, что, по крайней мере, прошлые события *были*, и их можно пересчитать. Но справедливо и то, что будущие события *будут*, так почему их нельзя пересчитать? Соответственно, вероятно, возникает соблазн сказать, что в бесконечном будущем *будет* актуально бесконечное количество событий, так же как в безначальном прошлом было актуальное бесконечное количество событий. Но в некотором смысле это утверждение ложно: ибо никогда не будет актуально бесконечного количества событий, так как невозможно считать до бесконечности. Единственный смысл, в котором будет существовать бесконечное количество событий, состоит в том, что последовательность событий будет идти к бесконечности как пределу. Но тогда речь идет о потенциальной бесконечности, а не об актуальной. Здесь дает себя знать объективность становления во времени, так как из-за стрелы времени последовательность событий более поздних, чем любое произвольно выбранное прошлое событие, строго говоря, нужно рассматривать как потенциально бесконечную, т. е. конечную, но неопределенно возрастающую в направлении к бесконечности как пределу. Ситуация, по существу, не симметричная: как мы видели, последовательность событий более ранних, чем любое произвольно выбранное будущее событие, не может, строго говоря, рассматриваться как потенциально бесконечная. Таким образом, когда мы говорим, что количество прошлых событий бесконечно, мы имеем в виду, что до сегодняшнего дня прошло $\aleph_0$ событий. Но когда мы говорим, что количество будущих событий бесконечно, мы не имеем в виду, что пройдет $\aleph_0$ событий, потому что это ложно. Итак, парадоксальным образом оказывается, что последовательность будущих событий не может быть актуально бесконечной, несмотря на бесконечность прошлого или метафизическую возможность актуальной бесконечности, потому что только объективность становления во времени делает будущее потенциально бесконечным.

Поскольку последовательность прошлых событий актуально бесконечна, к ней относятся и все несообразности, сопутствующие существованию актуальной бесконечности. Например, если последовательность прошлых событий актуально бесконечна, то количество событий, которые произошли до настоящего, не больше, чем количество событий, которые произошли *до какого-либо момента в прошлом*. Или же, если мы считаем события, случившихся к настоящему времени, тогда произошло столько же событий с нечетными номерами, сколько и всех событий. Если мы мысленно вычитаем все события с нечетными номерами, все же по-прежнему остается бесконечное количество событий; но если мы вычитаем все события с номерами больше трех, остается только три события, даже если в обоих случаях мы вычли то же самое количество событий.

### 2.13. Заключение

Поскольку актуальная бесконечность не может существовать, а бесконечный временной ряд событий представляет собой актуальную бесконечность, мы можем сделать вывод, что бесконечный временной ряд событий существовать не может. Следовательно, поскольку временной ряд событий является конечным, вселенная имеет начало во времени.

## *2.2. Аргумент от невозможности получения актуальной бесконечности путем последовательного прибавления*

Теперь мы обратимся ко второму философскому аргументу в подтверждение посылки, что вселенная имеет начало во времени, – аргументу от невозможности получения актуальной бесконечности путем последовательного прибавления. Простая формулировка этого аргумента следующая:

2.21 Совокупность, полученная путем последовательного прибавления, не может быть актуально бесконечной.
2.22 Временной ряд событий представляет собой совокупность, полученную путем последовательного прибавления.
2.23 Следовательно, временной ряд событий не может быть актуально бесконечным.

Этот второй аргумент не зависит от предыдущего, потому что заключение данного аргумента вполне совместимо с существованием актуальной бесконечности. Он, скорее, отрицает, что совокупность, содержащая актуально бесконечное количество вещей, не может быть *получена* путем прибавления одного члена за другим. Если актуальная бесконечность не может быть получена путем последовательного прибавления, то последовательность прошлых событий должна быть конечной, поскольку последовательность образуется последовательным прибавлением одного события за другим во времени.

### 2.21. Получение актуальной бесконечности

Совершенно независимо от несообразностей, вытекающих из существования актуально бесконечного количества вещей, существуют дополнительные слож-

ности, которые возникают из-за получения такого множества во времени вследствие процесса последовательного прибавления. Под «последовательным прибавлением» понимают увеличение на один новый элемент за один момент (все более поздний). Временной характер процесса приращения имеет здесь решающее значение, ибо в то время как верно, что 1 + 1 + 1 + ... равно $\aleph_0$, операция сложения, обозначаемая знаком «+», применяется не последовательно, а одновременно, или, скорее, безотносительно к различию прошлого, настоящего и будущего. *Прибавляемые члены* мы прибавляем не во временной последовательности: 1 + 1 = 2, затем 2 + 1 = 3, затем 3 + 1 = 4,.., а все вместе. В противоположность этому здесь мы рассматриваем временной процесс последовательного прибавления одного элемента за другим.

Невозможность получения актуальной бесконечности путем последовательного прибавления кажется очевидной в случае, если мы, начиная этот процесс в некоторый момент, пытаемся достичь бесконечности,[15] поскольку при любом конечном $n$ число $n$ + 1 конечно. Следовательно, $\aleph_0$ не имеет непосредственного предшественника; оно не является концом последовательности натуральных чисел, но стоит, так сказать, за ее пределами и представляет собой количество всех членов в последовательности. Обратите внимание, что невозможность получения актуальной бесконечности путем последовательного прибавления не имеет ничего общего с количеством доступного времени. Иногда ошибочно утверждается, что единственной причиной, по которой актуальная бесконечность не может быть получена путем последовательного прибавления, является недостаток времени[16]. Но это не так. Хотя мы можем представить себе актуально бесконечную последовательность событий, отображенную на существующую безотносительно к различию прошлого, настоящего и будущего бесконечную последовательность временных интервалов, так что каждое событие соответствует единственному интервалу, остается вопрос, может ли быть конкретно реализована такая последовательность интервалов не безотносительно к различию прошлого, настоящего и будущего, а один интервал за другим. Сама природа актуальной бесконечности препятствует этому, ведь независимо от доступного времени потенциальную бесконечность нельзя превратить в актуальную путем любого количества последовательных прибавлений, поскольку результат каждого прибавления всегда будет конечным. Поэтому иногда говорят о невозможности счета до бесконечности, так как независимо от количества насчитанных чисел всегда можно насчитать еще одно число до достижения бесконечности. Иногда вместо этого говорят о невозможности прохождения через бесконечность. Трудность при этом одна и та же: независимо от количества сделанных

---

[15] Это несмотря на теоретизирование по поводу возможности сверхзадач, то есть различных мысленных экспериментов, связанных с завершением бесконечного количества задач за конечное время путем выполнения каждой последующей задачи за половину того времени, которое занимает выполнение ее непосредственной предшественницы. Роковая ошибка во всех этих сценариях состоит в том, что состояние в момент $\omega$ + 1 причинно не связано с последовательными состояниями в ряду $\omega$ состояний. Поскольку в ряду $\omega$ нет последнего члена, состояние действительности при $\omega$ + 1 таинственно появляется ниоткуда. Абсурдность таких сверхзадач подчеркивает метафизическую невозможность попытки преобразовать потенциальную бесконечность в актуальную.

[16] Например, обсуждение темы счета до бесконечности у Оппи основывается на предположении Дрецке, согласно которому тот, кто никогда не перестанет считать, будет считать до бесконечности (Oppy 2006a, p. 61; ср. Dretske 1965). Оппи забывает даже упомянуть, а тем более учесть различие между актуальной и потенциальной бесконечностью в этом случае. Тот, кто, начав, никогда не прекратит считать, будет считать «до бесконечности» только в том смысле, что будет считать потенциально бесконечно долго.

шагов добавление еще одного шага не приведет шагающего в точку, бесконечно удаленную от его отправной точки.

В таком случае возникает вопрос: если актуально бесконечную совокупность нельзя получить путем последовательных прибавлений, начиная в некоторый момент и добавляя члены, нельзя ли, тем не менее, получить ее также путем последовательных прибавлений, никогда не начиная, но заканчивая их в некоторый момент, то есть прибавляя один член за другим от вечности и закончив этот процесс в некоторый момент. В этом случае нет нужды заниматься невозможной задачей, состоящей в попытке преобразования потенциальной бесконечности в актуальную путем последовательных прибавлений. Скорее, в каждый момент данный ряд уже актуально бесконечен, хотя, как предполагается, получен в результате выполнения последовательных шагов.

Хотя в этом случае проблемы будут другими, получение актуально бесконечной совокупности в результате процесса, который, никогда не начинаясь, оканчивается в некоторой точке, кажется едва ли менее сложным, чем получение такой совокупности в результате процесса, начинающегося в некоторой точке, но никогда не заканчивающегося. Если нельзя считать *до* бесконечности, как можно считать *от* бесконечности? Если нельзя пройти через бесконечность, двигаясь в одном направлении, как можно это сделать, двигаясь в противоположном направлении? Для того чтобы мы «прибыли» в сегодняшний день, существование во времени, так сказать, прошло через бесконечное количество предыдущих событий[17]. Но прежде чем могло бы произойти настоящее событие, должно было бы произойти событие, непосредственно предшествующее ему; и так далее до бесконечности. Постоянное, шаг за шагом, углубление в бесконечное прошлое делает невозможным наступление любого события. Таким образом, если бы последовательность прошлых событий не имела начала, настоящий момент не наступил бы, что абсурдно.

Бесполезно говорить, что бесконечная последовательность прошлых событий не может быть получена только за конечное время, но ее получение возможно при наличии бесконечного времени, так как это парирование только отодвинет вопрос несколько назад: как может актуально бесконечный ряд конгруэнтных временных интервалов пройти последовательно? Соответствия, безотносительные к различию прошлого, настоящего и будущего, здесь не имеют значения. Допустим, что последовательность прошлых событий, если она бесконечна, может быть взаимно однозначно отображена на столь же бесконечную последовательность прошлых временных интервалов; остается вопрос, как можно прожить такую временную последовательность, чтобы достичь настоящего.

Аргументы против получения актуальной бесконечности в результате последовательных прибавлений имеют явное сходство со знаменитыми парадоксами Зенона относительно движения, в частности парадоксами «Стадион» и «Дихотомия»: «Стадион» в случае, когда есть начало в некоторый момент и никогда нет окончания, а «Дихотомия» в случае, когда никогда нет начала, а есть окончание в некоторый

---

[17] Ричард Гейл возражает: «Этот аргумент зависит от антропоморфного смысла 'прохождения через' множество. Вселенная не проходит через множество событий в смысле планирования, какое событие пройти первым, чтобы пройти через второе и т. д.» (Gale 2007, pp. 92–93). Конечно, нет, но в А-Теории времени существование вселенной действительно длится, проходя через последовательные интервалы времени. Она достигает своего текущего события-состояния, только если длится, проходя через последовательность предшествующих событий-состояний. Формулировка Гейлом данного аргумента в терминах «множества событий» неуклюжа, поскольку мы говорим не о множестве, а о последовательности событий, которые протекают один за другим.

момент. В парадоксе «Дихотомия» Зенон аргументирует в пользу того, что, прежде чем пересечь стадион, Ахиллесу пришлось бы пройти половину пути; но прежде чем пройти половину пути, Ахиллесу пришлось бы пересечь четверть пути; но прежде чем пересечь четверть пути, Ахиллесу пришлось бы пересечь одну восьмую пути, и так далее до бесконечности. Очевидно, что Ахиллес не мог бы достичь никакой точки. В случае бесконечного прошлого мы не можем осмысленно говорить о половине пути сквозь прошлое или о четверти пути и так далее, поскольку отсутствует начальная точка, которая имеется в случае Ахиллеса. Однако для головоломки не существенны пройденные метрические расстояния, поскольку речь идет о последовательности прошлых событий, так как считается существенным, что до прохождения любого интервала всегда будет существовать предшествующий интервал, который надо пройти прежде.

Далее, несмотря на то, что парадоксы Зенона оказались весьма неподатливыми, вряд ли кто-то действительно считает, что движение невозможно. Разве аргумент против невозможности пройти бесконечное прошлое, как утверждают некоторые критики, не является так же мало правдоподобным, как парадоксы Зенона? Этого сказать нельзя, потому что утверждение не может учесть два решающих отличия между случаем бесконечного прошлого, с одной стороны, и парадоксами Зенона, с другой стороны: в то время как в мысленных экспериментах Зенона интервалы, которые проходят, являются *потенциальными* и *неравными*, в случае бесконечного прошлого интервалы являются *актуальными* и *равными*. Утверждение, что Ахиллес должен пройти через бесконечное количество лежащих на полпути точек, чтобы пересечь стадион, уже предполагает, что весь интервал представляет собой композицию бесконечного количества точек, тогда как оппоненты Зенона, такие как Аристотель, считают, что линия как целое на понятийном уровне предшествует любым ее разделениям, которые мы могли бы осуществить. Кроме того, интервалы Зенона, будучи неравными, при сложении дают только конечное расстояние, тогда как интервалы в бесконечном прошлом при сложении дают бесконечное расстояние. Вопрос не в том, возможно ли пройти бесконечно много (все более коротких) расстояний, а в том, возможно ли пройти бесконечное расстояние. Таким образом, проблему прохождения бесконечного расстояния, состоящего из бесконечного количества равных, действительных интервалов, чтобы достичь нашего настоящего местоположения, нельзя отбросить на основании некоторого сходства данного аргумента с головоломками Зенона.

Удивительно, но ряд критиков, таких как Маки и Собел, возразили, что данный аргумент незаконно допускает бесконечно удаленный начальный момент в прошлом и затем заявляет невозможность дойти от этого момента до сегодняшнего дня. Но если прошлое бесконечно, говорят они, то, вероятно, нет вообще никакого начального момента, даже бесконечно удаленного. Тем не менее, от любого данного момента в прошлом до настоящего существует только конечное расстояние до настоящего, которое легко «проходится» (Mackie 1982, p. 93; Sobel 2004, p. 182). Однако на самом деле, ни один известный нам сторонник каламического аргумента не предполагал существования бесконечно удаленного начального момента в прошлом. Тот факт, что нет вообще *никакого начала*, даже бесконечно удаленного, кажется, только делает проблему еще серьезней, а не решает ее. Утверждение, что бесконечное прошлое могло быть получено в результате последовательных прибавлений, подобно утверждению, что кому-то только что удалось записать все отрицательные числа вплоть до –1. А какое отношение к предмету спора имеет утверждение, что

от любого данного момента в прошлом существует конечное расстояние до настоящего? Ведь вопрос в том, как можно получить *всю* последовательность, а не ее конечную часть. Не считают ли Маки и Собел, что, поскольку каждую *конечную* часть последовательности можно получить в результате последовательных прибавлений, таким же образом можно получить всю *бесконечную* последовательность? Логически это так же ошибочно, как говорить, что, поскольку каждая часть слона легкая по весу, весь слон легкий по весу; другими словами, здесь налицо «ошибка композиции» (перенос свойства частей на целое). Утверждение, что от любого данного момента в прошлом существует только конечное расстояние до настоящего, просто не относится к делу.

Совершенно независимо от этих зеноновских аргументов представление о том, что последовательность прошлых событий могла бы быть актуально бесконечной, сталкивается с известными сложностями. Рассмотрим, например, мысленный эксперимент аль-Газали, связанный с двумя безначальными последовательностями согласованных событий. Он представляет, что наша солнечная система существует извечно, причем периоды обращения планет так согласованы, что за каждый один оборот, который совершает Сатурн, Юпитер совершает 2,5 оборота. Если они движутся по орбитам извечно, какая планета совершила больше всего оборотов? Правильный математический ответ состоит в том, что они совершили в точности одно и то же количество оборотов. Но это представляется абсурдным, потому что, чем дольше они движутся, тем больше становится неравенство между ними, так что они постепенно приближаются к пределу, при котором Юпитер бесконечно далеко отстанет от Сатурна. Однако, будучи теперь актуально бесконечными, количества оборотов, совершенных каждой планетой, каким-то волшебным образом становятся одинаковыми. В самом деле, они должны «достигнуть» бесконечности извечно: количество выполненных оборотов всегда одно и то же. Кроме того, спрашивает Газали, будет ли количество выполненных оборотов четным или нечетным? Любой ответ представляется абсурдным. Мы могли бы попытаться отрицать, что количество выполненных оборотов либо четное, либо нечетное. Но послеканторовская трансфинитная арифметика дает совершенно другой ответ: количество совершенных оборотов как четное, так и нечетное! Ибо кардинальное число $n$ четное, если существует такое единственное кардинальное число $m$, что $n = 2m$, и $n$ нечетное, если существует такое единственное кардинальное число $m$, что $n = 2m + 1$. В воображаемом сценарии количество выполненных оборотов (в обоих случаях!) $\aleph_0$, и $\aleph_0 = 2\aleph_0 = 2\aleph_0 + 1$. Следовательно, Юпитер и Сатурн каждый выполнили как четное, так и нечетное количество оборотов, и это количество осталось равным и неизменным испокон веку, вопреки их продолжающимся движениям по орбите и растущему неравенству между этими количествами на протяжении любого конечного интервала времени. Это представляется абсурдным[18].

Или рассмотрим случай Тристрама Шенди из романа Л. Стерна «Жизнь и мнения Тристрама Шенди, джентльмена». Герой пишет свою биографию так медленно,

[18] Обсуждение проблемы аль-Газали у Оппи просто не вяжется с этой проблемой как мы ее понимаем (Oppy 2006a, pp. 49–51), возможно, потому что по мнению Оппи суть проблемы заключается в логическом противоречии в отношении количества совершенных оборотов (Oppy 2006a, p. 8), поэтому Оппи посвящает большую часть времени обсуждения, доказывая, что при канторовских допущениях невозможно сказать однозначно, является ли количество оборотов одним и тем же. Становление во времени совершенно не принимается во внимание.

что целый год у него уходит на то, чтобы записать события одного дня. Тристрам Шенди сетует, что с такой скоростью он никогда не закончит.

Согласно Б. Расселу, если бы Тристрам Шенди был бессмертен и не уставал от своей задачи, «ни одна часть его биографии не осталась бы ненаписанной», поскольку, в соответствии с Принципом Юма, каждому дню соответствовал бы один год, а количество тех и других бесконечно (Russell 1937, p. 358). Однако такое утверждение вводит в заблуждение. Тот факт, что каждая часть автобиографии будет в конечном счете написана, не подразумевает, что вся автобиография будет в итоге написана, о чем, в конце концов, и беспокоился Тристрам Шенди. Для каждой части автобиографии существует некоторое время, в которое она будет завершена, но нет некоторого времени, в которое каждая часть автобиографии будет завершена. При условии А-Теории времени, даже если бы Тристрам Шенди писал беспрестанно, он только все сильнее бы отставал, так что вместо того, чтобы закончить свою биографию, он постепенно приближался бы к состоянию, в котором он бы отстал бесконечно далеко.

Но теперь модифицируем эту историю: предположим, Тристрам Шенди пишет извечно со скоростью один день в год. Разве не должен Тристрам Шенди теперь бесконечно далеко отстать? Ведь если Тристрам Шенди прожил бесконечное количество лет, он уже записал равное ему бесконечное количество прошлых дней. Поскольку его биография полная, это все дни, следовавшие друг за другом. Итак, в любой момент в прошлом или настоящем Тристрам Шенди уже записал безначальную, бесконечную последовательность следующих друг за другом дней. Но теперь возникает вопрос: какие это дни? Где во временной последовательности событий находятся дни, записанные Тристрамом Шенди в любой данный момент? Ответ может быть только один: *это дни, бесконечно удаленные от настоящего.* Ведь нет дня, о котором Тристрам Шенди пишет и который конечно удален от последнего записанного дня.

На это можно смотреть с точки зрения язвительного анализа, которому Парадокс Тристрама Шенди подверг Робин Смолл (Small 1986, pp. 214–215). Он отмечает, что если Тристрам Шенди пишет в течение года, то самый последний день, который он мог бы записать, был год назад. Но если он пишет в течение двух лет, то тот же самый день не мог бы быть им записан. Ведь поскольку намерение Тристрама Шенди состоит в том, чтобы записывать следующие друг за другом дни его жизни, самым последним днем, который он мог бы записать, – это день, непосредственно следовавший за днем, по крайней мере, два года назад. Это потому, что, для того чтобы записать день, требуется год, так что, для того чтобы записать два дня, у Тристрама Шенди должно быть два года. Подобным образом, если он пишет три года, тогда самый последний записанный день мог бы быть не позднее 3 лет и 2 дней тому назад. Другими словами, чем дольше Тристрам Шенди писал, тем сильнее он отстал. Фактически, удаление в прошлое самого последнего записываемого дня можно построить по формуле (настоящая дата – $n$ лет писания) + $n$ – 1 дней. Но что будет, если Тристрам Шенди, по предположению, пишет в течение бесконечного количества лет? Самый последний день его биографии удалился в бесконечность, т. е. ко дню, бесконечно удаленному от настоящего. Нигде в прошлом на конечном расстоянии от настоящего мы не можем найти записанный день, потому что к настоящему моменту Тристрам Шенди бесконечно далеко отстал. Безначальная, бесконечная последовательность дней, которые он записал, представляет собой дни, которые находятся на бесконечном

расстоянии во времени от настоящего. Это само по себе не составляет противоречия. Бесконечное прошлое должно иметь в этом случае не порядковый тип отрицательных чисел $\omega^*$, а порядковый тип $\omega^* + \omega^*$, порядковый тип последовательности ..., -3, -2, -1,.., -3, -2, -1. Однако нет возможности пройти временной интервал от бесконечно удаленного события до настоящего, или, выражаясь более техническим языком, невозможно, чтобы событие, которое однажды было настоящим, удалилось на бесконечное расстояние во времени. Поскольку задача писания автобиографии со скоростью один день в год, очевидно, представляется логически последовательной, из истории Тристрама Шенди следует, что бесконечная последовательность прошлых событий абсурдна[19]. Но предположим, что такую бесконечную задачу можно было бы выполнить к настоящему моменту. Допустим, мы встречаем человека, который заявляет, что считает в обратном порядке от бесконечности и сейчас заканчивает: ..., -3, -2, -1, 0. Мы могли бы спросить, почему он не закончил считать вчера, или днем раньше, или годом раньше? К тому моменту бесконечное время уже истекло, так что для окончания у него было достаточно времени. Таким образом, ни в один момент в бесконечном прошлом нам не найти человека, заканчивающего счет, потому что к этому моменту он должен уже закончить! Действительно, независимо от того, как далеко мы углубились в прошлое, мы вообще никогда не можем найти человека считающим, потому что в любой достигаемый нами момент он уже закончит. Но если ни в одной точке в прошлом мы не находим его считающим, это противоречит гипотезе, что он считает извечно. Это снова показывает, что получить актуальную бесконечность, никогда не начиная, но достигая конца, так же невозможно, как начиная в некой точке и пытаясь достичь бесконечности.

Конуэй и Сорабджи ответили, что нет основания считать, будто человек в любой момент уже закончил бы счет (Sorabji 1983, pp. 219–222; Conway 1984). Сорабджи полагает, что данный аргумент путает подсчет *бесконечно большого количества* чисел с подсчетом *всех* чисел. В любой данный момент в прошлом человек уже сосчитал бесконечно большое количество отрицательных чисел, но из этого не следует, что он уже сосчитал все отрицательные числа. Подобным образом, согласно анализу Конуэя, суть аргумента лежит в условном высказывании

(*) Если бесконечное количество чисел было подсчитано ко вчерашнему дню, то человек уже закончил считать ко вчерашнему дню.

Но условное высказывание Конуэя довольно двусмысленно, а аргументы, которые он предлагает в его подтверждение, не имеют видимого отношения к рассуждению по поводу данного парадокса. «Мутакаллим» не делает очевидно ложного утверждения, будто сосчитать бесконечное множество отрицательных чисел значит сосчитать все отрицательные числа! Скорее, условное высказывание в сути парадокса представляет собой контрфактуальное условное высказывание, вроде следующего:

(**) Если бы человек закончил обратный счет к сегодняшнему дню, то он закончил бы его ко вчерашнему дню;

[19] Оппи справедливо замечает, что невозможен именно весь сценарий, который содержит требование записи следующих друг за другом дней (Oppy 2006a, p. 57, n. 3). Но если задача писания автобиографии со скоростью один день в год выглядит, очевидно, логически последовательной, нам кажется, что вину можно возложить на бесконечность прошлого.

и истина этого условного высказывания кажется правдоподобной в свете Принципа Юма. Именно на основании этого принципа защитник бесконечного прошлого стремится доказать, что интуитивно невозможен ловкий прием, при котором кто-то считает в обратном порядке все отрицательные числа и заканчивает на 0. Поскольку между отрицательными числами и последовательностью, например, прошлых часов можно установить взаимно однозначное соответствие, кто-то, считающий извечно, закончил бы свой обратный счет. Но на том же основании человек в любой момент в прошлом должен был бы закончить свой обратный счет, поскольку между каждым отрицательным числом и прошедшим к тому времени часом существует взаимно однозначное соответствие. В этом случае наличие бесконечного времени не кажется достаточным условием окончания этой работы. Так как у человека было бесконечное время, он должен был бы уже завершить задачу.

Такая аргументация в пользу конечности прошлого и наличия у вселенной начала во времени не является всего лишь кабинетной космологией. П.Ч.У. Дейвис, например, использует эту аргументацию при объяснении двух глубоких следствий термодинамических свойств вселенной:

> Первое следствие состоит в том, что вселенная в конце концов умрет, погрязнув, так сказать, в своей собственной энтропии. Физики называют это «тепловой смертью» вселенной. Второе следствие состоит в том, что вселенная не могла существовать всегда, иначе она бы достигла своего конечного состояния равновесия бесконечное время тому назад. Отсюда можно заключить, что вселенная существовала не всегда (Davies 1983, p. 11).

Второе из этих следствий представляет собой явное применение аргументации, которая лежит в основе данного парадокса: даже если вселенная имела бы бесконечную энергию, через бесконечное время она пришла бы в равновесие, поскольку в любой момент в прошлом бесконечное время уже истекло, безначальная вселенная уже должна была достигнуть равновесия, или, как формулирует Дейвис, она должна была достигнуть равновесия бесконечное время назад. Следовательно, у вселенной было начало, что и требовалось доказать[20].

Ответ Оппи на рассматриваемую проблему заключается в следующем: то обстоятельство, что человек заканчивает обратный счет тогда, когда он его заканчивает, а не раньше, – это просто «грубо фактическая черта сценария, т. е. черта, которой нет объяснения» (Oppy 2006a, p. 59; ср. p. 63; Oppy 2006b, pp. 141–142). Дело всегда обстояло так, что он закончит тогда, когда он это делает, но почему человек заканчивает тогда, когда он это делает, а не в какое-нибудь другое время, просто необъяснимо. Успокоение на необъяснимости, однако, могло бы показаться неудовлетворительным, особенно в свете той заслуживающей уважения роли, которую данная аргументация играет в научных космологических дискуссиях. Оппи оправдывает свой ответ тем, что законы достаточного основания, требующие, чтобы в этом случае существовало объяснение, являются в высшей степени спорными. Опии приводит типичные возражения против различных версий Закона Достаточного Основания, такие как невозможность дать объяснение так

[20] См. похожую аргументацию Барроу и Типлера (Barrow and Tipler 1986, pp. 601–608) против инфляционных космологий стационарного состояния, основанную на том, что любое событие, которое произошло к настоящему моменту, уже случилось бы до настоящего момента, если бы прошлое было бесконечным.

называемому «Большому Контингентному Конъюнктивному Факту» (БККФ), который является конъюнкцией всех имеющихся контингентных фактов, или актам выбора, совершенным по свободной воле (Oppy 2006a, pp. 279–280). Однако такое обоснование содержит в себе двойную проблему. Во-первых, можно привести правдоподобные аргументы в защиту Закона Достаточного Основания[21]. Во-вторых, что ближе к сути дела, нет оснований считать, что в настоящем случае для приемлемости или правдоподобности необходимости в объяснении требуются формулировка и защита некоего общего Закона Достаточного Основания. Действительно, пригодность любого такого закона, вероятно, может быть проверена индуктивно путем выяснения, являются ли такие случаи, как этот, правдоподобными контрпримерами к нему. Исключения, предложенные Оппи, такие как необъяснимость БККФ и актов выбора, совершенных по свободной воле, просто не имеют отношения к настоящему случаю, потому что ни БККФ здесь не поставлен на карту, ни человек, считающий извечно с постоянной скоростью, не может произвольно выбрать, когда ему закончить свой обратный счет. В обсуждаемом случае у нас есть достаточное основание считать, что человек должен был бы закончить свой обратный счет раньше, чем он это делает, а именно, у него уже было бесконечное время, чтобы покончить с этой работой[22]. Если мы отрицаем, что бесконечного времени достаточно для выполнения задачи, тогда мы должны задать себе вопрос, почему он заканчивает сегодня, а не завтра, или послезавтра, или, действительно, в любое время в потенциально бесконечном будущем. Вполне разумно потребовать некоторого рода объяснения, почему, если он заканчивает сегодня, он не закончил уже вчера. В противоположность этому, если такой обратный счет метафизически невозможен, тогда такая головоломка не может возникнуть. Но, очевидно, нет никакой метафизической невозможности счета в обратном направлении в течение всего времени, если время не вечно в прошлом. Из этого следует, что прошлое не может быть бесконечным.

По всем этим причинам получение актуальной бесконечности путем последовательных прибавлений сталкивается с известными трудностями, даже большими, чем статическое существование актуальной бесконечности.

---

[21] См. статью Прусса в этом томе. Защиту закона достаточного основания мы предоставим ему. Сам Оппи находит «весьма правдоподобным» существование приемлемых примеров следующей схемы Закона Достаточного Основания:

> **O** (для каждого **FG** вида **K** существует **F′G′**, которое *частично* объясняет, почему **GF**, а не **Q** другие возможные варианты),

где **O** – некоторый оператор вроде«необходимо», «*a priori* познаваемо» и т. д.; **G** – некоторая онтологическая категория вроде «пропозиция», «положение вещей» и т. д.; **F** – некоторое ограничение вроде «истинный», «контингентный» и т. д.; а **Q** – некоторый квантор вроде «любой», «каждый» и т. д. (Oppy 2006a, p. 285, ср. pp. 275–276). Оппи, однако, считает вовсе не очевидным, что существуют приемлемые примеры этой схемы, которые можно использовать, чтобы исключить такие сценарии, как обратный счет от бесконечности. Хотя неясно, что Оппи имеет ввиду под «**GF**», следующий принцип, по-видимому, является примером его схемы: Необходимо, чтобы для любого контингентного положения вещей, включающего конкретные предметы, существовало контингентное положение вещей, которое частично объясняет, почему существует это положение вещей, а не любое другое. Этот принцип потребовал бы, чтобы было некоторое частичное объяснение, почему человек заканчивает свой обратный счет сегодня, а не в какое-нибудь другое время. Но даже частичное объяснение этому не может быть дано, поскольку независимо от того, как мы варьируем такие факторы, как скорость счета, они будут теми же независимо от времени, когда этот человек заканчивает свой счет, и, таким образом, они не дают даже частичного объяснения, почему он заканчивает его сегодня. Так почему же этот пример данной схемы неприемлем?

[22] Обратим также внимание на то, что если существует *какая-нибудь* вероятность окончания счета в бесконечное время, то он уже закончен.

## 2.22. Последовательное получение ряда прошлых событий

Посылка (2.22) может показаться довольной очевидной. Прошлое возникло не все сразу, а последовательно, т. к. события происходили одно за другим. Обратим также внимание на следующее: это возникновение имеет направление «вперед», в том смысле, что совокупность растет со временем. Хотя мы иногда говорим о «бесконечном регрессе» (infinite regress) событий, т. е. о движении, направленном в прошлое, в действительности бесконечное прошлое было бы «бесконечным прогрессом», движением вперед без начала и с концом в настоящем.

Какой бы очевидной эта посылка ни казалась с первого взгляда, в действительности она вызывает большие разногласия. Она опять-таки предполагает А-Теорию времени. В этой теории совокупность всех прошлых событий, предшествующих какому-либо данному событию, не такова, что все ее члены сосуществуют безотносительно к различию прошлого, настоящего и будущего. Напротив, данная совокупность реализуется постепенно, или последовательно во времени, причем одно событие происходит сразу же после другого. Поскольку становление во времени является объективным свойством физического мира, ряд прошлых событий не является многообразием, все члены которого одинаково реальны безотносительно к различию прошлого, настоящего и будущего. Напротив, члены этой последовательности приходят и уходят один за другим.

Объем данной главы не позволяет сделать обзор аргументов за и против А-Теории и В-Теории времени, соответственно. Но на основании такого рассмотрения, проведенного Крейгом (Craig 2000a,b), мы считаем, что имеем основание подтвердить объективную реальность становления во времени и, следовательно, получение ряда событий во времени путем последовательных прибавлений. Заслуживает внимания то, что современные оппоненты Зеноновских аргументов, как, например, Грюнбаум, решают эти головоломки, только отрицая объективную реальность становления во времени и рассматривая время как континуум точек-моментов, существующих безотносительно к различию прошлого, настоящего и будущего. Если моменты времени и, следовательно, события действительно приходят и уходят, то остается непонятным, как можно пройти бесконечное количество таких событий-интервалов или как им удается последовательно протекать.

## 2.23. Заключение

Итак, из этого следует, что временной ряд событий не может быть актуально бесконечным. Единственный случай, когда совокупность, члены которой добавляются к ней последовательно, могла бы быть актуально бесконечной, состоял бы в том, чтобы она имела бесконечное, существующее безотносительно к различию прошлого, настоящего и будущего «ядро», к которому делаются добавления. Но тогда она не была бы совокупностью, *полученной* в результате последовательных прибавлений, поскольку всегда имелась бы бесконечно большая величина, сама не полученная последовательно, а просто данная, к которой сделано конечное количество последовательных добавлений. Очевидно, временной ряд событий не таков, потому что по природе он получен последовательно на всем своем протяжении. Таким образом, до какой-либо произвольно указанного точки во временном ряду имеется совокупность прошлых событий вплоть до этой точки,

которая последовательно получена и завершена, а следовательно, не может быть актуально бесконечной.

## *2.3. Научное подтверждение*

Философские проблемы бесконечности прошлого, которые были предметом нашей дискуссии, теперь признаны в философских работах ведущих космологов и философов науки[23]. Например, Эллис, Кирхнер и Стогер спрашивают: «Может ли реально существовать бесконечное множество вселенных? Мы полагаем, что на основании известных *философских* аргументов ответ отрицательный» (Ellis, Kirchner, & Stoeger 2003, p. 14; курсив наш). Подобным образом, замечая, что актуальная бесконечность не конструируема и, следовательно, не актуализируема, они утверждают: « С этой точки зрения, реализация бесконечного прошлого во времени не считается возможной, именно по той причине, что оно включает в себя бесконечное множество завершенных событий или моментов» (Ellis, Kirchner, & Stoeger 2003, p. 14). Эти опасения представляют подтверждение обоих обоснованных ранее каламических аргументов. Эллис и его коллеги заключают: «Аргументы против бесконечного прошлого времени весомы – оно просто не конструируемо в виде событий или моментов времени, а кроме того, концептуально неопределенно» (Ellis, Kirchner, & Stoeger 2003, p. 14).

Помимо этих философских аргументов, в течение двадцатого столетия появились беспокоящие эмпирические данные, что вселенная не всегда существовала. Это физическое доказательство начала вселенной во времени происходит из областей науки, которые, несомненно, относятся к числу наиболее захватывающих и быстро развивающихся: из астрономии и астрофизики. До 1920-х годов деятели науки всегда полагали, что вселенная стационарна и вечна. Толчки надвигающегося землетрясения, которому суждено было опрокинуть эту традиционную космологию, впервые почувствовались в 1917 году, когда А. Эйнштейн применил к космологии недавно созданную им гравитационную теорию – Общую Теорию Относительности (Эйнштейн 1917 [1965], сс. 601–612). При этом он предположил, что вселенная однородна и изотропна и что она существует в стационарном состоянии, с постоянной средней массовой плотностью и постоянной кривизной пространства. Однако, к своему огорчению, он обнаружил, что Общая Теория Относительности (ОТО) не допускает такой модели вселенной, если только не ввести в уравнения гравитационных полей некоторый «настроечный параметр» Λ, чтобы уравновесить гравитационное влияние материи и таким образом обеспечить статичность вселенной. Однако вселенная Эйнштейна балансировала на острие ножа, и малейшее возмущение – даже перенос материи из одной части вселенной в другую – вызвало бы либо взрыв, либо расширение вселенной. Приняв эту черту модели Эйнштейна всерьез, русский математик Александр Фридман и бельгийский астроном Жорж Леметр смогли сформулировать независимо друг от друга в 20-х годах двадцатого столетия решения уравнений поля, которые предсказали расширяющуюся вселенную (Фридман 1922 [1966]; Lemaître 1927).

Первое уравнение Фридмана выглядит так:

$$H^2 = \left(\frac{\dot{a}}{a}\right)^2 = \frac{8\pi G}{3}\rho + \frac{\Lambda}{3} - \frac{k}{a^2},$$

[23] Помимо работы Эллиса и др., см. Vaas (2004).

здесь $H$ = параметр Хаббла, $a$ = масштабный коэффициент, $G$ = гравитационная постоянная, $\rho$ = массовая плотность вселенной, $\Lambda$ = космологическая постоянная, $k$ = параметр кривизны[24]. Поясним, что масштабный коэффициент $a$ вселенной является глобальным множителем к размеру вселенной. Представим себе вселенную как идеально спланированный город с улицами, идущими только с севера на юг и с востока на запад. Интервалы между соседними улицами равны. В таком случае улицы разграничивают совершенно симметричные городские кварталы. Можно было бы продолжить и представить здания в городе аналогичными галактикам во вселенной.

Расстояние от одного городского квартала до другого представляет собой функцию двух величин: исходно спланированного расстояния (назовем его «нормированным» расстоянием) и множителя масштабного коэффициента $a$. Заметим, что, как видно на Рис. 3.2, когда мы умножаем на масштабный коэффициент ½, мы все еще имеем точно тот же самый город с тем же самым количеством городских кварталов. Единственное, что изменилось, – это расстояние между городскими кварталами.

Теперь рассмотрим здания в этом городе. Если расстояние между городскими кварталами сократить до размера зданий, очевидно, что-то должно сломаться. Здания сжались бы и разрушились. Это аналогично тому, что случается с веществом в реальной вселенной. Размеры таких массовых структур, как элементарные частицы, – протоны, нейтроны, атомные ядра и т. д., – постоянны; они не меняются с масштабным коэффициентом. Другие физические структуры, как например безмассовые частицы, *как раз* регулируются масштабным коэффициентом. Длина волны излучения регулируется и, следовательно, в результате сжатие увеличило бы, а расширение уменьшило бы энергию[25]. Когда мы стесним эти частицы друг другом, мы увидим переход в другую физику.

Вспомним, что целый город всегда присутствует независимо от величины масштабного коэффициента. Итак, теперь рассмотрим две дополнительные ситуации. Во-первых, предположим, что масштабный коэффициент должен сократиться до нуля. Пространство (и время) исчезли бы. Любая структура, размер которой не мог бы стать нулевым, была бы разрушена. Если бы не было физического процесса, который позволил бы происходить такой вещи, мы, по-видимому, столкнулись бы с парадоксом. Либо должен существовать какой-то неоткрытый физический процесс, либо масштабный коэффициент на самом деле не может стать равным нулю.

Во-вторых, представим себе, что размер города бесконечен. На понятийном уровне нет проблемы с тем, что улицы простираются с севера на юг и с востока на запад до бесконечности в каждом направлении. Что это значит для изменения масштаба размера вселенной в такой ситуации? Какой бы масштабный коэффициент мы ни приняли, размер вселенной остается бесконечным. Тем не менее, идея масштабирования все же сохраняет логичность в том смысле, что мы можем применять множитель к конечному расстоянию между городскими кварталами. Однако какой бы смысл имело применение нулевого масштабного коэффициента в этой ситуации? Тогда оказалось бы, что вся вселенная равна «нулю, умноженному на бесконечность», что вообще может быть любым конечным числом (Barrow 2005, p. 160). Что это значит, при условии, что расстояние от *любого* места во вселенной до *любого*

---

[24] Эта форма уравнения предполагает единичную систему, где скорость света $c$ равна единице. Иначе члены с космологической постоянной и параметром кривизны выглядели бы как умноженные на $c^2$.

[25] Следовательно, было бы видно, что температура вселенной растет, когда смотришь назад во времени.

другого места должно по-прежнему равняться нулю? ОТО просто рушится при нулевом масштабном коэффициенте.

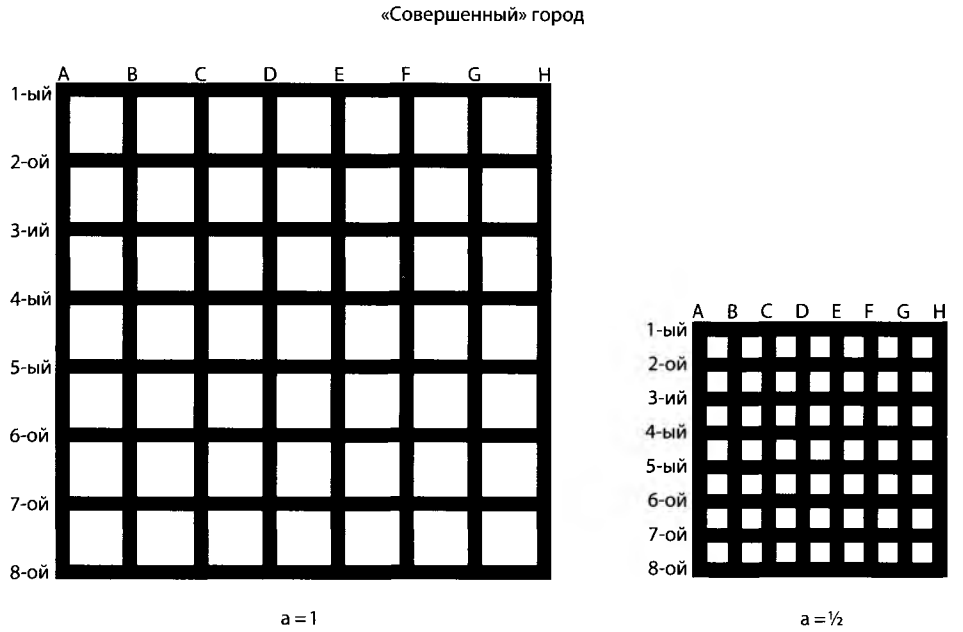


**Рис. 3.2.** Аналогия – вселенная как город с планом в виде сетки.

Бесконечен или конечен размер вселенной, зависит от параметра кривизны $k$ в уравнении Фридмана. Положительный параметр $k$ указывает, что вселенная, почти как поверхность Земли, неограничена и все же имеет конечный размер. Возвращаясь к вышеприведенной аналогии, представим себе, что город размечен по всей искривленной поверхности Земли. Путник, идущий по 1-ой улице, никогда бы не достиг конца; точнее, в конце концов он снова пришел бы к месту, откуда отправился в путь. Положительный параметр $k$ дает положительную кривизну и замкнутую вселенную. Это один тип «компактной метрики» в рамках ОТО.

Нулевая величина для $k$ дает в результате «плоскую» вселенную. 1-ая улица не ограничена и имеет бесконечную длину (в обоих направлениях). Подобная ситуация имеет место при отрицательной величине $k$. Здесь мы имеем отрицательную, «седлообразную» кривизну. Двое путников, бок о бок идущих на восток по 1-ой и 2-ой улице, в действительности удалялись бы друг от друга в стороны, так как кривизна поверхности заставляет улицы расходиться. Последний случай представляет «открытую» вселенную бесконечного размера.

Составные элементы вселенной (вся энергия, принимая во внимание, что $E = mc^2$) определяют тип кривизны вселенной. «Величина» гравитации, введенная в уравнение через параметр $G$, влияет на величину кривизны.

Параметры $\rho$ и $\Lambda$ обозначают тип и диапазон различных типов энергии, которые вызывают кривизну. Параметр $\rho$ представляет плотность (т. е. энергию на единичный объем) обоих типов «обыкновенной» энергии: вещества и излучения. Она «обыкновенная» в том смысле, что она знакома нам в повседневной жизни и имеет

форму, которая делает гравитацию силой притяжения. Параметр Λ представляет экзотический тип плотности энергии, который может преобразовать гравитацию из силы притяжения в силу отталкивания.

Первое уравнение Фридмана говорит, как меняется масштабный коэффициент с течением времени. С математической точки зрения, это первая производная масштабного коэффициента «*a*», известная как «а с точкой», или $\dot{a}$. Можно видеть, что увеличение (или уменьшение) масштабного коэффициента в большой мере зависит от количества энергии во вселенной. Теперь плотность «обыкновенной» энергии $\rho$ будет становиться меньше по мере расширения вселенной, поскольку то же количество энергии распространяется по большему объему. Таким образом, ее причинное воздействие при расширении с течением времени будет все более уменьшаться (а при сжатии наоборот). В противоположность этому, параметр Λ, который представляет плотность темной энергии, является постоянным. Темная энергия не становится ни более разреженной во время расширения, ни более сконцентрированной во время сжатия. Следовательно, в начале жизни расширяющейся вселенной параметр Λ неважен по сравнению с параметром $\rho$. Но его влияние «растет как снежный ком» с течением времени. Если влияние параметра $\rho$ в ранней вселенной недостаточно, чтобы покончить с расширением и начать сжатие, влияние параметра Λ приведет в конце концов к неудержимому расширению вселенной. Наступит момент в истории вселенной, когда темная энергия возобладает над обыкновенной и расширение вселенной начнет ускоряться. В сущности, недавние наблюдения, по-видимому, обнаружили именно этот эффект в нашей собственной вселенной, причем этот переход произошел 9 млрд. лет назад (Overbye 2006).

Второе уравнение Фридмана дает скорость изменения скорости расширения:

$$\frac{\ddot{a}}{a} = -\frac{4\pi G}{3}(\rho + 3p) + \frac{\Lambda}{3}$$

Это уравнение определяет, замедляется или ускоряется само расширение. Здесь ускорение обозначено «а с двумя точками», или $\ddot{a}$. В уравнении появляется новый член $p$. Это давление (подобное давлению газа в воздушном шаре). Само давление может создать гравитационную силу. Давление обыкновенного вещества обычно незначительно, хотя оно может играть роль во вселенных с преобладанием излучения. Однако давление может иметь огромное влияние во вселенной с преобладанием темной энергии. Как показывает второе уравнение Фридмана, скорость, с которой ускоряется расширение вселенной, пропорциональна ($-\rho - 3p$). Но давление в вакууме как раз равно отрицательной величине плотности энергии; это называется уравнением состояния. Следовательно, в целом ускорение положительно (что вызывает расширение) и пропорционально удвоенной плотности энергии.

Обыкновенное вещество оказывает положительное давление (что, например, поддерживает воздушный шар надутым). Давление этого типа создает гравитационную силу притяжения, которая дополняет притягивающую гравитацию, увеличивающуюся с массой. Темная энергия имеет странное свойство создавать *отрицательное* давление. Но она, хоть и имеет положительную плотность энергии (что содействует притягивающей гравитации), будет *в итоге* создавать гравитационный эффект отталкивания. Посмотрев на второе уравнение Фридмана, можно увидеть,

что притягивающая гравитация стремится замедлить расширение (или ускорить сжатие), а отталкивающая – наоборот.

Огромное значение модели Фридмана – Леметра заключается в том, что она вносит во вселенную исторический аспект. Как заметил один комментатор, до того времени идея расширения вселенной «находилась абсолютно за пределами понимания. На протяжении всей истории человечества вселенная считалась постоянной и неизменной, и идея, что она могла бы в действительности изменяться, была непостижимой» (Naber 1988, pp. 126–127). Но если модель Фридмана – Леметра правильна, вселенную больше нельзя рассматривать как статический объект, существующий фактически вне времени. Скорее, вселенная имеет историю, и время не безразлично для наших исследований космоса.

В 1929 американский астроном Эдвин Хаббл показал, что красное смещение в оптическом спектре света удаленных галактик является общей чертой всех галактик, у которых было измерено, и пропорционально их расстоянию от нас (Hubble 1929, pp. 168–173). Это красное смещение, которое впервые наблюдал Весто Слайфер в Обсерватории Лоуэлла,[26] было интерпретировано как эффект Доплера, указывающий на удаление источника счета по лучу зрения. Поразительно: то, что открыл Хаббл, было изотропным расширением вселенной, предсказанным Фридманом и Леметром на основании ОТО Эйнштейна. Это был настоящий перелом в истории науки. «Из всех великих прогнозов, которые когда-либо на протяжении веков делала наука, – восклицает Джон Уилер, – был ли более удивительный, чем этот – предсказать, и предсказать правильно, и предсказать вопреки всем ожиданиям такое фантастическое явление, как расширение вселенной?» (Wheeler 1980, p. 354).

## 2.31. Стандартная модель Горячего Большого взрыва

Согласно модели Фридмана – Леметра, с течением времени расстояния, разделяющие идеальные частицы космологической жидкости, состоящей из материи и энергии вселенной, становятся больше. Важно понимать, что как теория на основе ОТО эта модель описывает не расширение вещества, содержащегося во вселенной, в предсуществующее, пустое, ньютоново пространство, а расширение самого пространства. Идеальные частицы космологической жидкости рассматриваются как находящиеся в покое относительно пространства, но постепенно удаляющиеся друг от друга по мере того, как само пространство расширяется или растягивается, так же как пуговицы, приклеенные к поверхности воздушного шара, будут удаляться друг от друга по мере того, как надувной шар наполняется газом. При расширении вселенной ее плотность постепенно уменьшается.

Из этого следует удивительный вывод, что, когда расширение поворачивают вспять и экстраполируют назад во времени, вселенная становится постепенно плотнее, пока не достигает состояния бесконечной плотности в некоторый момент конечного прошлого. Это состояние представляет собой сингулярность, в которой кривизна пространства-времени, а также температура, давление и плотность, становятся бесконечными. Правильнее сказать, объем вселенной *приближается* к нулю в пределе, по мере того как *масштабный коэффициент* вселенной приближается к нулю. Модель Фридмана – Леметра, фактически, не описывает, что проис-

[26] Ранние работы Слайфера теперь доступны в режиме онлайн: http://www/roe.ac.uk/~jap/slipher/.

ходит в сингулярности, потому что ОТО Эйнштейна перестает действовать у этого предела.

Следовательно, начальная космологическая сингулярность не находится в пространстве-времени, а представляет собой край, или границу, самого пространства-времени. Роберт Уолд описывает, как следует правильно характеризовать сингулярные пространства-времена:

> Несомненно, наиболее удовлетворительная из предложенных до сих пор идей состоит, по существу, в том, чтобы использовать «дыры», которые остаются после удаления сингулярностей, в качестве критерия их существования. Эти «дыры» должны поддаваться обнаружению благодаря тому, что будут существовать геодезические, которые имеют конечную аффинную длину; то есть, точнее говоря, должны существовать геодезические, которые не подлежат продлению, по крайней мере, в одном направлении, но имеют только конечный диапазон аффинного параметра. Говорят, что такие геодезические *неполные*. (Что касается времениподобных и пространственноподобных геодезических, конечная аффинная «длина» эквивалентна конечному собственному времени или длине, поэтому использование аффинного параметра просто распространяет понятие «конечной длины» на нулевые геодезические). Таким образом, мы могли бы определить пространство-время как сингулярное, если оно имеет, по крайней мере, одну неполную геодезическую.
>
> Тем не менее, в любом пространстве-времени, неполном относительно времениподобных или нулевых геодезических, существует серьезная физическая аномалия. В таком пространстве-времени возможно, по крайней мере, одной свободно падающей частице или фотону закончить свое существование в пределах конечного «времени» (т. е. аффинного параметра) или уже начать свое существование конечное время назад. Таким образом, даже если нет полностью удовлетворительного общего понятия сингулярностей, мы, вероятно, имеем основание назвать такие пространства-времена физически сингулярными. Именно это свойство, как доказывают теоремы сингулярности, сохраняется у широкого класса пространств-времен (Wald 1984, pp. 215–216)[27].

Существование границы у пространства-времени подразумевает не просто, что «ткань» вселенной имеет начало во времени, а что начало имеют сами пространство и время (ибо в модели Фридмана – Леметра все направленные в прошлое геодезические заканчиваются в сингулярности). П.Ч.У. Дейвис комментирует:

> Если мы экстраполируем это предсказание до его предела, мы достигаем точки, где все расстояния во вселенной сокращаются до нуля. Следовательно, начальная космологическая сингулярность образует край прошлого вселенной во времени. Мы не можем продолжить физическое рассуждение или даже концепцию пространства-времени за пределы этой краевой точки. По этой причине большинство космологов считают начальную сингулярность началом вселенной. С этой точки зрения, большой взрыв представляет собой событие сотворения мира; сотворение не только всего вещества и энергии, но также самого пространства-времени (Davies 1978, pp. 78–79).

---

[27] Геодезическая представляет собой траекторию, которую свободно движущиеся частицы прочерчивают в пространстве и времени. По времениподобной геодезической перемещается массивная частица. По нулевой геодезической перемещается безмассовая частица, такая как фотоны, которые составляют видимый свет.

Термин «Большой взрыв», первоначально ироническое выражение, придуманное Фредом Хойлом для характеристики начала вселенной, предсказанного с помощью модели Фридмана – Леметра, вводит, таким образом, в заблуждение, поскольку расширение нельзя визуализировать снаружи (потому что в отношении Большого взрыва нет никакого «снаружи», как и никакого «прежде»)[28].

Стандартная модель Горячего Большого взрыва, как стали называть модель Фридмана – Леметра, описывает, таким образом, вселенную, которая существует не извечно, а возникла конечное время назад. Кроме того, и это стоит подчеркнуть, начало, которое эта модель постулирует, представляет собой абсолютное происхождение *ex nihilo* (из ничего). Ведь не только все вещество и энергия, но также сами пространство и время возникли в начальной космологической сингулярности. Как подчеркивают Барроу и Типлер, «В этой сингулярности возникли пространство и время; до сингулярности не существовало буквально ничего, поэтому, если бы Вселенная возникла в такой сингулярности, мы бы в полном смысле слова имели сотворение мира *ex nihilo*» (Barrow and Tipler 1986, p. 442). В такой модели вселенная возникает *ex nihilo* в том смысле, что неверно, будто что-то существовало до сингулярности.

## 2.32. Доказательства ОТО

Самое раннее свидетельство в пользу Большого взрыва было обеспечено согласием теории и эксперимента. В ранних работах Эйнштейна были предложены две проверки, которые можно было выполнить немедленно. Было известно, что теория тяготения Ньютона не могла удовлетворительно описать орбиту планеты Меркурий. Реальная орбита прецессирует вокруг Солнца (т. е. сам эллипс вращается со временем). В противоположность теории тяготения Ньютона, ОТО «предсказала», что эта прецессия должна иметь место. Теория Эйнштейна также предсказала, что, так как вещество искривляет пространство, пути световых лучей должны быть заметно искривлены, когда они проходят рядом с массивными объектами. Солнечное затмение в 1919 году предоставило возможность проверить это предсказание. Экспедиция, возглавленная Артуром Эддингтоном, подтвердила, что эти лучи света, действительно, отклоняются.

---

[28] Как пишут Готт и др.:

> Вселенная началась с состояния бесконечной плотности около одного времени Хаббла тому назад. В этот момент были созданы пространство и время, а также все вещество во вселенной. Нет смысла спрашивать, что случилось до большого взрыва; это в чем-то подобно вопросу, что находится к северу от северного полюса. Подобным образом, неразумно спрашивать, где произошел большой взрыв. Точка-вселенная не была объектом, изолированным в пространстве; это была вся вселенная, и, следовательно, единственным ответом может быть то, что большой взрыв произошел везде (Gott et al. 1976, p. 65).

Хаббловское время – это период времени, начиная с сингулярности в предположении, что скорость расширения была постоянной. Сингулярность – это точка только в том смысле, что расстояние между любыми двумя точками в сингулярности равно нулю. Любой, кто думает, будто во вселенной должно быть место, где произошел Большой взрыв, все еще не осознал, что расширяется само пространство; трехмерному пространству аналогична двумерная *поверхность* надуваемого воздушного шара. Сферическая поверхность не имеет центра и, следовательно, места, где начинается расширение. На аналогии северного полюса с началом времени не следует настаивать, поскольку северный полюс не является краем поверхности земного шара; начало времени больше похоже на вершину конуса. Но идея состоит в том, что подобно тому, как никто не может пойти на север дальше северного полюса, так и никто не может оказаться раньше начальной сингулярности.

Эти проверки не были достаточно точными[29], чтобы гарантировать, что небольшие отклонения от ОТО невозможны. Также было подозрение, что, поскольку реальная вселенная не является полностью однородной и изотропной во всех масштабах, предсказание Фридманом и Леметром действительного сингулярного начала у вселенной, в конце концов, потерпит неудачу. Возможно, легкая анизотропия могла привести к «рывку» материи из состояния с минимальным (но не нулевым) радиусом, так что теперешнему расширению предшествовало космическое сжатие, а это отменило бы абсолютное начало вселенной. Однако в 1970 году Стивен Хокинг и Роджер Пенроуз доказали, что предположение об однородности/изотропии несущественно. Теоремы о сингулярности Хокинга – Пенроуза показали, что пока вселенную определяет ОТО (за несколькими техническими исключениями, которые займут важное место при дальнейшем обсуждении в этой главе), наше прошлое должно включать в себя сингулярность (Hawking & Penrose 1970). Уолд комментирует:

> [Работа Hawking – Penrose 1970] дает нам серьезное основание полагать, что наша вселенная сингулярна ... данные наблюдений решительно свидетельствуют о том, что наша вселенная – или, по крайней мере, часть нашей вселенной в пределах причинно влияющего на нас прошлого – хорошо описана моделью Робертсона – Уокера [стандартной теорией горячего Большого взрыва], по крайней мере, начиная с времени разделения вещества и излучения. Однако в этих моделях продолжение направленных в прошлое нулевых геодезических, исходящих из события, представляющего нас в настоящее время, становится отрицательным в гораздо более позднее время, чем период разъединения. Таким образом, есть серьезное основание полагать, что условие 4c из работы [Hawking – Penrose 1970] удовлетворяется в нашей вселенной. Поскольку мы ожидаем, что условия (1) – (3) тоже удовлетворяются, представляется, что наша вселенная должна быть сингулярной. Таким образом, если нам нужно постичь начало нашей вселенной, то, как представляется, мы должны столкнуться с нарушением классической общей теории относительности, которое по всей вероятности имеет место около сингулярностей (Wald 1984, p. 241).

Условия, которые упоминает Уолд, следующие:

1. Сильное условие энергии (которому обычно подчиняются «нормальные» виды вещества).
2. Общее условие энергии (не существует такого экзотического свойства пространства-времени, которое бы препятствовало гравитационной фокусировке).
3. Отсутствие замкнутых временных петель (будущее не отклоняется назад и не становится своим собственным прошлым).
4. Существует такая точка $p$, что направленные в прошлое мировые линии, исходящие из $p$, имеют отрицательное расширение, т. е. они снова фокусируются, собираясь в одной точке (мировые линии наблюдателей не идут в бесконечное прошлое при наличии достаточно сконцентрированного вещества, а «фокусируются», как линзой, в сингулярном состоянии за конечное время).

---

[29] Однако дальнейшие эксперименты все же определенно установили соответствие между ОТО и природой. Нобелевская премия по физике в 1993 году была присуждена двум астрономам: Расселу Халсу и Джозефу Тейлору младшему. Награда была дана за их исследование удаленной солнечной системы, состоящей из двойного пульсара – двух нейтронных звезд, вращающихся одна вокруг другой. ОТО предсказала, что со временем орбита будет уменьшаться вследствие излучения гравитационных волн. Эти исследователи доказали, что ОТО точна до поразительной степени – $1/10^{14}$. Это делает ОТО, возможно, наилучшим образом проверенной теорией во всей физике.

## 2.33. Исключения из теорем Хокинга – Пенроуза

Четыре возможных исключения из теорем сингулярности Хокинга – Пенроуза удобно использовать для выделения четырех классов нестандартных моделей, представляющих собой возможные альтернативы стандартной модели Большого взрыва (Рис. 3.3). Теорема Хокинга – Пенроуза подразумевает также очевидное, но неявное условие, что ОТО фундаментальна, т. е. является полным правильным описанием состояний нашей вселенной (это тем самым определяет 5-е условие).

Первый вариант (замкнутые временные петли) был предметом некоторых исследований в космологических кругах. Следующие два – вечная инфляция и квантовая гравитация – представляют области плодотворных космологических исследований, заслуживающих нашего внимания. Исключения из двух последних условий, по всей вероятности, не будут частью «рациональных» физических моделей вселенной. Хокинг объясняет:

> В период с 1965 по 1970 мы с Пенроузом применили вышеописанные методы для доказательства теорем сингулярности. Эти теоремы имели три вида условий. Первым было некоторое условие энергии, например, слабое, сильное или общее. Затем некое глобальное условие, накладываемое на структуру причин и следствий, например, что не должно быть никаких замкнутых времениподобных кривых. И в конце некое условие, согласно которому в некоей области гравитация была так сильна, что ничего не могло от нее ускользнуть...
>
> [Общее условие энергии] гласит, что, во-первых, выполняется сильное условие энергии. Во-вторых, каждая времениподобная или нулевая геодезическая содержит некоторую точку, в которой существует некоторая кривизна, не особенно близкая к геодезической. Ряд известных точных решений не удовлетворяет общему условию энергии, но это решения довольно специального вида. Предполагается, что ему удовлетворяло бы любое решение «общего вида» в надлежащем смысле [т. е. разумная физическая модель]. Если общее условие энергии выполняется, то каждая геодезическая проходит через область гравитационной фокусировки (Hawking & Penrose 1996, pp. 14–15).

**Рис. 3.3.** Классы моделей, основывающихся на исключениях из теорем Хокинга – Пенроуза о сингулярности.

Мы действительно полагаем, что наше прошлое имеет замкнутую ловушечную поверхность, и нет основания постулировать экзотическое строение пространства-времени, которому случайно удалось бы иметь характеристики столь совершенной расфокусировки, чтобы противодействовать эффектам гравитации. Следовательно, наша дискуссия будет вращаться вокруг первых трех вариантов.

### *I. Замкнутые времениподобные кривые (ЗВК)*

Первым, экзотическим исключением из теорем Хокинга – Пенроуза является возможное существование ЗВК. Допускаемые в ОТО Эйнштейна ЗВК представляют некоторого наблюдателя, описывающего круговую траекторию в пространстве-времени.

Дж. Ричард Готт и Ли Лисинь предложили модель, согласно которой ранняя вселенная (и только она) представляет собой замкнутую временную петлю, которая случайно «производит на свет» вселенную, подобную нашей (Рис. 3.4). Они утверждают, что модель Александра Виленкина «туннелирования из ничего» (см. раздел IVв) следует считать, строго говоря, туннелированием из предыдущего состояния. Как будет показано в этой главе, большинство космологических моделей утверждает, что прошлое заканчивается у некоторой границы конечное время тому назад. Тогда возникает желание объяснить, что находится на этой границе. Виленкин (и независимо от него команда Стивена Хокинга и Джеймса Хартла) считает, что вселенная возникла «из ничего». Готт и Ли, напротив, полагают, что на этой границе находится ЗВК.

Область замкнутых времениподобных кривых (ЗВК) находится в нижней части схемы. Эта область отделена от будущей эволюции вселенной горизонтом Коши (границей, которая разделяет пространство-время на области ЗВК и области без ЗВК). Четыре ветви, идущие к верхней части схемы, можно считать инфляционными пузырями, испытывающими расширение наподобие де-ситтеровского (обсуждение инфляции и де-ситтеровских пространств см. в разделах II и II Ia). (Источник: Gott & Li 1998)

Модель Гота – Ли могла бы быть примером временной линии вселенной, которая, замыкается петлей, чтобы дать вселенной возможность, по словам Гота и Ли, «стать свой собственной матерью». Они объясняют:

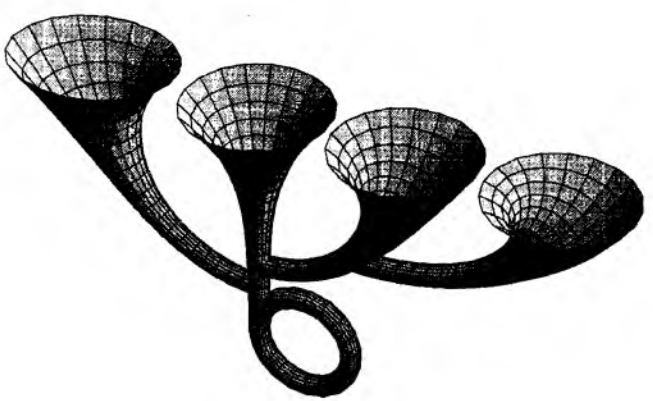

**Рис. 3.4.** Машина времени вселенной Готта – Ли.

В этой статье мы рассматриваем вместо этого идею, что Вселенная не возникла из ничего, а напротив, создала сама себя. Одна из замечательных особенностей общей теории относительности состоит в том, что, в принципе, она допускает решения с ЗВК. Почему бы не применить эту черту к проблеме первопричины?

Многие инфляционные модели допускают создание молодых инфляционных вселенных внутри черных дыр либо путем туннелирования через мост Эйнштейна – Розена, либо путем формирования по мере приближения к сингулярности. *Если одна из этих молодых вселенных просто оказывается вселенной, с которой мы начали, тогда создается многосвязная модель с ранними ЗВК, ограниченными горизонтом Коши.*

... Тогда Вселенная не совершала туннельный переход из ничего и не возникла из сингулярности; она создала себя (Gott & Li 1998, p. 39; курсив наш).

Некоторые истории в нашем прошлом были по природе круговыми (формировали многосвязное пространство-время) и воссоздавали Большой взрыв. Кроме того, это не циклическая вселенная; *это тот же Большой взрыв.*

Сценарий ЗВК поднимает интересные философские вопросы о природе времени (см. ниже стр. 223). Но здесь нас интересует физическая осуществимость модели. Основная физическая проблема, с которой вообще сталкиваются модели ЗВК, заключается в том, что они нарушают так называемую Гипотезу Защиты Хронологии (ГЗХ).

Готт и Ли указывают, что «область ЗВК... должна находиться в состоянии чистого вакуума, не содержащем ни реальных частиц, или излучения Хокинга, ни пузырей» (Gott & Li 1998, p. 39). Ведь это рассеянное излучение разрушило бы ЗВК. Причина этой любопытной черты модели ЗВК обсуждалась Стивеном Хокингом в 1992, когда он формально предложил «ГЗХ». Согласно его теории, машина времени (ЗВК) будет иметь такие неустойчивые характеристики, что быстро разрушит сама себя. Следовательно, природа тайно задумала не допустить машины времени. Популярное (и занимательное) описание этого эффекта дал специалист по ОТО Кип Торн. Он придумал сценарий, который позволяет существовать локальной машине времени, один конец которой располагается на покидающем Землю космическом корабле с женой автора – Кароли – на борту, а другой на Земле, где находится он сам, в своей жилой комнате (эта машина времени предстаялет собой экзотическую релятивистскую структуру, называемую кротовой норой, или червоточиной – wormhole).

Предположим, что Кароли возвращается на Землю, по-прежнему имея на борту космического корабля устье червоточины, а я сижу на Земле у себя дома с другим устьем. Вскоре после ее поворота домой излучение (электромагнитные волны) внезапно получает возможность путешествовать во времени вдоль червоточины. Каждый случайный импульс излучения, уходящий из нашего дома в Пасадене и распространяющийся со скоростью света к космическому кораблю, может достигнуть звездолета через пять лет (если смотреть с Земли), проникнуть там в устье червоточины, пропутешествовать назад во времени на пять лет (опять же, если смотреть с Земли) и появиться из отверстия на Земле точно в тот же самый момент, когда этот импульс начал свое путешествие. Излучение накладывается само на себя не в пространстве, а в пространстве-времени и его интенсивность удваивается. Более того, во время путешествия каждый квант излучения (каждый фотон) приобретает дополнительную энергию благодаря относительному движению отверстий червоточины (добавка за счет эффекта Доплера).

После еще одного прохода излучения до космического корабля и обратно (через червоточину), оно вновь возвращается в тот же самый момент, как ушло, и снова накладывается само на себя. И снова его энергия растет за счет эффекта Доплера. Это происходит снова и снова, в результате чего энергия излучения становится бесконечной.

> Таким образом, начав с произвольной, очень малой интенсивности, пучок приобретает бесконечную энергию, курсируя в пространстве между двумя отверстиями червоточины... при прохождении пучка через червоточину он будет создавать бесконечную кривизну пространства-времени [т. е. сингулярность] и, скорее всего, разрушит червоточину, не позволяя ей превратиться в машину времени (Торн 2007, стр. 511).

Для нас представляет интерес общая применимость этого эффекта к модели Готта – Ли. Готт и Ли быстро отреагировали на эту проблему и разработали решение[30]. Они и другие нашли несколько особым образом устроенных пространств-времен, которые, по-видимому, избегают ГЗХ Хокинга. Для того чтобы избежать ГЗХ, были устроено особое начальное состояние вселенной: пустое пространство с нулевой температурой, которое называется «адаптированный вакуум Риндлера». Оно особым образом устроено и уравновешено таким образом, что не обнаруживает разрушительного действия, которое ранее предположил Торн.

После публикации статьи Готта и Ли Уильям Хискок разработал аргументы в пользу ГЗХ, которые все еще, кажется, остаются в силе (Hiscock 2000). Во-первых, Хискок доказывает, что выбор начальных условий Готтом и Ли чрезвычайно тонко настроен. Действительно, вакуум Гота – Ли имеет нулевую меру в множестве всех возможных вакуумов Риндлера. Это значит, что данный сценарий хоть и не исключен, но маловероятен. Д.Х. Кул соглашается в своем кратком изложении моделей квантовой гравитации, называя модель Гота – Ли «довольно неестественной» (Coule 2005).[31] Во-вторых Хискок доказывает, что вакуум Гота – Ли неустойчив при наличии реалистических физических силовых полей. Хискок пишет:

> ... энергия-импульс вакуума (Риндлера) неконформно связанного скалярного поля или конформно связанного безмассового поля с ... самовзаимодействием будет расходиться на горизонте хронологии для всех значений идентификационного масштаба Мизнера [это параметр, тонко настроенный у Готта и Ли]. К тому же, поляризация вакуума [скалярного поля, рассматриваемого в модели Готта – Ли] расходится во всех случаях [приводящих к ранее упомянутому эффекту Торна], даже в конформно инвариантном случае, исследованном Ли и Готтом. Следовательно, регулярное поведение, обнаруженное Кассиди, Ли и Готтом, сохраняется только для конформно инвариантного, невзаимодействующего поля и только для тензора энергии-импульса. В то время, как некоторые поля в природе (например, электромагнитное поле, до добавления взаимодействий) конформно инварианты, другие – особенно сама гравитация – таковыми не являются; а взаимодействия являются правилами, а не исключениями (Hiscock 2000, p. 4).

---

[30] Готт указывает:

Я думаю, никто не в состоянии исключить ЗВК. Со времени публикации нашей статьи не было значительных изменений в теории квантовой гравитации. Для того чтобы понять, можно ли создать машину времени, возможно, понадобится понять квантовую гравитацию, а мы ее еще не понимаем. Было обнаружено несколько лазеек в защите хронологии. Я, Ли Лисинь и Кассиди, студент Хокинга, нашли примеры состояний квантового вакуума, которые не взрываются на горизонте Коши. В статье Ли Лисиня о процедуре правильной перенормировки [Phys. Rev. D. 084016 (1999)] показано, что вакуумное поле не взрывается из-за электромагнитных полей и других полей, а также скалярного поля. Это значит, что действие или энтропия не взрываются – что решает проблему, существовавшую, по мнению Хокинга и Кассиди. Для вещества, подчиняющегося слабому условию энергии, неустойчивости устраняются, если временная петля встречается в начале вселенной, как мы предполагаем (личное сообщение, 1 марта 2008).

[31] У Коула есть еще несколько собственных возражений. Например, он критикует природу этого вакуума, указывая, что термические флуктуации должны быть точно такой формы, чтобы избежать обратной реакции излучения, ранее описанной Торном. Это предположение несовместимо с физикой Планковских масштабов, используемой Готтом и Ли.

Коул добавляет: «... в пространстве Мизнера это состояние [модель Готта – Ли] было возможно только с идентификационным масштабом $b = 2\pi$ или $b = 2\pi r_0$ для множественного случая де Ситтера. Такая точная величина сама по себе несовместима с понятиями квантовой неопределенности» (Coule 2005, p. 31). Значит, принцип неопределенности Гейзенберга в квантовой механике (КМ), вероятно, гарантирует, что релевантный параметр не мог быть «именно таким». Но если он не является «именно таким», тогда вселенная схлопывается в сингулярное состояние при наличии машины времени. Кул также предполагает, что этот параметр, называемый «идентификационным масштабом Мизнера», не является постоянным. Скорее, он, вероятно, динамически изменяется как функция связей вещества или потенциалов энергии. Как только он изменится, ЗВК станут неустойчивыми.

Любопытно, что Готт и Ли использовали похожие возражения, когда приводили доводы в пользу своей модели против подхода «создание из ничего» Виленкина, Хартла и Хокинга [раздел IV в]. Готт и Ли критикуют подход «создание из ничего» на основании принципа неопределенности и того факта, что их соперники не используют реалистические силовые поля; это означает, что подход Виленкина недостаточно соответствует тем характеристикам, которых мы ожидаем для реальной вселенной. Однако собственная модель Готта и Ли, кажется, рушится, когда похожие возражения направляются против *нее*.[32] [33]

Физика ЗВК интересна, но, хотя некоторые теоретики еще разрабатывают ее, она занимает только меньшую часть проводимых сейчас космологических исследований. Хотя верно, что никто не смог решительно исключить ЗВК, бремя доказательства лежит на тех, кто защищает осуществимость таких пространств-времен и моделей, основанных на их реальности.

### *II. Вечная инфляция*

#### Мотивация

Более серьезное исключение из теорем Хокинга – Пенроуза о сингулярности предоставляет инфляционная теория. Хотя модель Фридмана – Леметра имела значительное подтверждение, тем не менее, существовали наблюдаемые аномалии, которые наводили на мысль, что к этой истории надо кое-что добавить. Существовали также теоретические причины считать, что описание не совсем завершено. Эти трудности, особенно проблемы горизонта, плоской геометрии и космических реликтов, побудили теоретиков предложить видоизмененную картину стандартного Большого взрыва под названием «инфляционной теории».

В отношении проблемы горизонта у космологов отсутствовало объяснение, *почему* вселенная должна быть такой однородной и изотропной.[34] Алан Гут объясняет:

[32] Ради беспристрастности в отношении Готта и Ли следует отметить, что критика Хискока основана на полуклассическом подходе (приближение квантовой гравитации); возможно, полная теория квантовой гравитации могла бы подтвердить их идею.

[33] Виленкин тоже критиковал модель Готта – Ли (см. Виленкин 2010, с. 288). Он указывает, что пространство-время Готта – Ли содержит незавершенные истории. «Это значит, что само пространство-время неполно в прошлом, а значит, не обеспечивает удовлетворительной модели для вселенной, не имеющей начала».

[34] Вселенная в действительности *выглядит* по-разному на разных расстояниях, когда мы смотрим на нее. Но это обусловлено тем, что мы наблюдаем удаленные галактики такими, какими они были в прошлом, с учетом времени, которое требуется их свету, чтобы достичь нас.

> Предполагается, что начальная вселенная однородна, однако она состоит, по крайней мере, из ~ $10^{83}$ отдельных областей, которые причинно не связаны друг с другом (т. е. у этих областей еще не было времени установить связь друг с другом посредством световых сигналов)... Таким образом, мы должны допустить, что силы, которые создали эти начальные условия, были способны нарушить причинную связь (Guth 1981, p. 347).

У космологии есть подходящий «организующий» принцип – термодинамическое равновесие, однако математики показали, что в пределе, если взглянуть на Большой взрыв в обратном направлении, разные части вселенной потеряют причинную связь. Без причинной связи все части вселенной не могли бы взаимодействовать в переносе энергии так, чтобы заставить все части выглядеть одинаково (в настоящем). Физик Брайан Грин описывает проблему горизонта:

> Физики определяют *космический горизонт* области (или *горизонт* для краткости) как наиболее удаленные окружающие области пространства, которые находятся достаточно близко к данной области, чтобы обе стороны обменялись световыми сигналами с момента [Большого] взрыва... В таком случае *проблемой горизонта* называется вытекающая из наблюдений загадка, состоящая в том, почему области, горизонты которых всегда были обособленными – области, которые никогда не могли бы взаимодействовать, сообщаться или испытывать какого-либо рода влияние друг друга – каким-то образом имеют почти идентичные температуры (Greene 2004, p. 289; курсив в оригинале).

> ... представьте показ космического фильма в обратном порядке, сосредоточив внимание на двух областях пространства, которые в настоящее время находятся в противоположных концах наблюдаемой вселенной – областях, которые так удалены, что располагаются вне сфер их взаимного влияния. Если, для того чтобы сократить наполовину расстояние между ними, нам нужно отмотать космический фильм назад к началу более чем наполовину, то, даже если области пространства были ближе друг к другу, сообщение между ними все еще было невозможно: они были в два раза ближе друг к другу, но времени с момента взрыва прошло меньше половины теперешнего, поэтому свет мог бы пройти только меньше половины расстояния. Подобным образом, если от той точки в фильме нам нужно прокрутить пленки назад к началу больше чем наполовину, чтобы еще раз сократить наполовину расстояние между областями, сообщение становится еще труднее. При такого рода космической эволюции, даже если области были ближе друг к другу в прошлом, становится более, а не менее, загадочным, что им как-то удалось уравнять свои температуры. В отношении того, как далеко может распространяться свет, области становятся все больше и больше отрезанными, когда мы наблюдаем их еще дальше назад во времени. Именно это происходит в стандартной теории большого взрыва (Green 2004, p. 288; курсив в оригинале).

Вторая проблема заключалась в том, что вселенная, по-видимому, «плоская» (т. е. пространство является евклидовым: сумма углов треугольника составляет 180°; параллельные линии не пересекаются), хотя ОТО предсказывает, что это крайне маловероятный исход.

> Типичная замкнутая вселенная достигнет своего максимального размера на этом порядке величины [планковского масштаба $10^{-44}$ сек.], тогда как типичная открытая вселенная будет сокращаться до [плотности] $\rho$, гораздо меньшей, чем критическая плотность $\rho_{cr}$ [плотность для долговечной вселенной]. Вселенная может просущество-

вать ~ $10^{10}$ лет [приблизительно возраст нашей вселенной] только благодаря чрезвычайно тонкой настройке... Для [удовлетворительных начальных условий нашей вселенной] величина $H_0$ [начальная скорость расширения вселенной] должна быть тонко настроена с точностью $1/10^{-55}$. В стандартной модели это невероятно точное начальное соотношение должно допускаться без объяснения (Guth 1981, p. 348).

Третья проблема заключалась в том, что допущение начального неорганизованного состояния вселенной приводило к предсказанию наличия странных космических реликтов. Магнитные монополи должны появиться в нашей вселенной, имея плотность, которая поддается обнаружению нашими современными средствами. В своей исходной статье об инфляции Гут указывает, что стандартная физика элементарных частиц предсказывает концентрацию монополей на 14 порядков величины больше, чем верхний предел, наблюдаемый в нашей вселенной. До настоящего времени мы не видели ни одной из этих экзотических структур.[35]

Решение Гутом этих трех проблем заключалось в постулировании периода экспоненциального расширения в самом начале истории вселенной. Снова предоставим слово Грину:

В инфляционной космологии был короткий момент, в течение которого гравитация была отталкивающей, и это заставило пространство расширяться все быстрее и быстрее. Во время этой части космического фильма вам пришлось бы отмотать пленку менее чем наполовину назад, чтобы сократить вдвое расстояние между обеими областями... все более быстрое разбегание любых двух областей пространства во время инфляционного расширения подразумевает, что сокращение вдвое расстояния между ними требует отмотать космический фильм менее – *гораздо менее* – чем наполовину назад к началу. Следовательно, по мере того как мы продвигаемся дальше назад во времени, любым двум областям пространства становится *легче* влиять друг на друга, потому что у них становится пропорционально больше времени для взаимодействия. Расчеты показывают, что, если фаза инфляционного расширения заставила пространство расшириться по крайней мере в $10^{30}$ раз, – величина, которая легко достижима при специфических реализациях инфляционного расширения, – все области в пространстве, которые мы видим в настоящее время... были способны сообщаться... и, следовательно, эффективно достичь общей температуры в самые ранние моменты вселенной (Greene 2004, pp. 289–290; курсив в оригинале).

Этот инфляционный период начался и закончился за долю секунды, однако типичное инфляционное событие смогло привести к 70 увеличениям в *e* раз. Увеличение в *e* раз – это логарифмическая мера величины роста вселенной во время инфляционного события. Здесь $N$ – количество увеличений в *e* раз, а $a(t)$ представляет масштабный множитель вселенной от начала к концу инфляции.[36]

---

[35] Для того чтобы понять, что собой представляют эти экзотические структуры, рассмотрим аналогию с прудом, замерзающим в зимнее время. Если пруд начинает замерзать в одном месте и лед просто растет, пока он не охватит весь пруд, у вас будет гладкая поверхность. Но если разные части пруда начинают замерзать по отдельности, в конце концов эти растущие «айсберги» должны встретиться на границе. (Представьте, что вы берете камни и проламываете отверстия во льду; затем даете ему снова замерзнуть. Границы будут неровными). Ранняя вселенная была чем-то похожим. Эти границы называются «дефектами», они могут быть нульмерными, одномерными или двумерными. Нульмерные дефекты называются магнитными монополями. Одномерные дефекты называются космическими струнами. Двумерные границы называются доменными стенками.

[36] Определение увеличения в *e* раз (e-fold) доступно по адресу: http://astro.uchicago.edu/~cunha/inflation/node4.html.

$$N(t) \equiv \ln\left[a(t_{\text{конец}})/\, a(t_{\text{начало}})\right]$$

Увеличения в *e* раз – это сокращенный способ выражения огромного увеличения вселенной в размере во время инфляционного события (вспомним множитель Грина $10^{30}$).

Следовательно, до инфляции все части настоящей, наблюдаемой вселенной могли находиться в причинной связи друг с другом. Инфляционное расширение, вероятно, также сгладило кривизну современной вселенной, чтобы она стала плоской или почти плоской, подобно тому, как кривизна баскетбольного мяча показалась бы исчезнувшей, если бы он вдруг увеличился до размера Земли. Кроме того, поскольку наша настоящая наблюдаемая вселенная, вероятно, является только микроскопической частью первоначального многообразия общего вида, нужно было бы ожидать, что плотность экзотических космических реликтов была бы слишком малой для их наблюдения.

Инфляция была замечательным решением множества серьезных аномалий; но она также готовила еще одну неприятность. Теоремы сингулярности Хокинга – Пенроуза включали в качестве одного из требований, чтобы гравитация всегда была притягивающей – так же, как в случае обычного вещества. Но наиболее вероятным физическим феноменом, который мог бы претендовать на объяснение инфляционного события, был тип энергии, похожий на исходную космологическую константу, предложенную Эйнштейном (Einstein 1917). Этот странный тип энергии действовал бы как отталкивающая гравитация. Это привело к желаемому с философской точки зрения результату. Если эта «отталкивающая гравитация» присутствовала в ранней вселенной и могла преобладать над притягивающей гравитацией, то возникает возможность того, что теоремы Хокинга – Пенроуза о сингулярности не имеют отношения к реальной вселенной. Возможно, в конце концов вселенная окажется вечной в прошлом.

Построение инфляционной теории привело в конечном счете к еще более грандиозной теории, согласно которой вещество, обладающее отталкивающей гравитацией, возможно, в самом деле является нормой, а не исключением. Космолог Андрей Линде объясняет:

> Этот процесс, который я назвал вечной инфляцией, продолжается как цепная реакция, создавая фракталоподобную структуру вселенной. По этому сценарию вселенная в целом бессмертна. *Каждая отдельная часть вселенной, возможно, происходит из сингулярности где-то в прошлом и, возможно, прекратит свое существование в сингулярности где-нибудь в будущем.* Однако у эволюции всей вселенной нет конца.
>
> Ситуация с самым началом менее определенная. Существует вероятность, что все части вселенной были созданы одновременно в начальной сингулярности большого взрыва. Однако необходимость в этом допущении больше не очевидна.
>
> Кроме того, общее количество инфляционных пузырей на нашем «космическом дереве» растет экспоненциально во времени. Следовательно, большинство пузырей (включая нашу собственную часть вселенной) растет бесконечно далеко от ствола этого дерева. Хотя этот сценарий делает почти неважным существование начального большого взрыва, для всех практических целей момент образования каждого инфляционного пузыря можно считать новым «большим взрывом». С этой точки зрения, инфляция не является частью теории большого взрыва, как мы думали 15 лет назад. Наоборот, большой взрыв является частью инфляционной модели (Linde 1998, p. 103; курсив наш).

Хаотическая инфляция Линде была одним из двух соперничавших взглядов на эту теорию. Другим соперником, названным «новой» инфляцией, была идея, согласно которой существует «ложный вакуум», который представляет собой (мета) стабильный вакуум с высокой космологической константой, подобной константе Эйнштейна (по сравнению с истинным вакуумом, в котором мы живем). При «новой инфляции» этот вечно расширяющийся ложный вакуум местами распадается, превращаясь в более медленно расширяющийся истинный вакуум. Он расширяется быстрее, чем распадается, поэтому процесс никогда не прекращается.

Хаотическая инфляция – это другая идея. Здесь вселенная начинается с «многообразия общего вида», которое представляет собой состояние хаоса максимальной энтропии. Поле энергии различных локальных значений заполняет это многообразие. Там, где поле большое, происходит инфляция. Поле может также подвергаться квантовой флуктуации до больших значений, что, таким образом, дает начало инфляции. Локально некоторая область будет стремиться к достижению минимально допустимого значения поля энергии. Это ведет к процессу под названием «повторный нагрев», создающему обычные вещество и энергию, которые мы видим вокруг себя. Тем временем, в тех местах, где плотность энергии поля высока, квантовые флуктуации будут стремиться компенсировать тенденцию к минимизации и сделать инфляционный процесс вечным (глобально, а не регионально) (Рис. 3.5).

**Рис. 3.5.** При хаотической инфляции начальное многообразие общего вида (глобальное пространство со случайными характеристиками, то есть неоднородное и анизотропное по плотности энергии и кривизне) испытывает локальную инфляцию. Наблюдатель, сидящий на раздувающемся участке, в конечном итоге увидит, как инфляция остановится, но условия всегда пригодны – где-нибудь – для продолжения инфляции.

### Вечные инфляционные модели

1980-е и 1990-е годы стали свидетелями распространения инфляционных моделей, которые теоретически предусматривали проецирование в вечное прошлое (Linde 2005). Инфляционная фаза, упомянутая ранее, не рассматривалась в этих моделях как изолированное событие. Теоретики стали описывать экзотическую энергию, которая создает инфляцию как поле, заполняющее пустое в противном случае пространство. Ключевое допущение заключалось в том, что плотность[37] энергии на всем протяжении пространства никогда не меняется; это напоминает космоло-

[37] При хаотической инфляции Линде поле энергии действительно характеризуется квантовыми флуктуациями, критическими для начала новых инфляционных участков.

гическую постоянную Эйнштейна. Она не зависит от пространства или времени, т. е. она постоянна. В этом случае по мере расширения пространства должно постоянно создаваться больше энергии, чтобы поддерживать постоянную плотность энергии (откуда эта энергия появляется, все еще спорный вопрос). Пространство «клонирует» себя.[38] Иногда части этого быстро расширяющегося пространства распадаются, превращаясь в «пустое» пространство такого типа, как то, в котором мы живем. Это пространство имеет гораздо более низкую плотность энергии, поэтому сейчас существует большое количество избыточной энергии, которая заполняет наш новый «пузырь». Считается, что эта избыточная энергия превращается в обычное вещество, которое мы видим вокруг себя.

В самой последней версии инфляционной теории (Рис. 3.6) эти распады принимают вид событий квантового туннелирования. Каждое состояние, которое имеет положительную космологическую константу, является «метастабильным». Это значит, что, как в случае с радиоактивным изотопом, состояние длится какое-то время и затем изменяется на состояние с другим (обычно более низким) допустимым значением космологической константы. Это низкоэнергетическое состояние первоначально ограничено крошечной частью пространства, но при условии, что космологическая константа заставляет пространство расширяться, оно превращается в быстро растущий пузырь, который гнездится в исходном пространстве.

Но что происходит с исходным пространством, часть которого распалась, чтобы образовать нашу вселенную? Оно все еще существует и продолжает расширяться с огромной скоростью. Поскольку оно (обычно) имеет космологическую константу больше, чем новый пузырь, рост этого пространства опережает рост нового пузыря. Так как ложный вакуум расширяется быстрее, чем распадается, инфляция вечна в будущем. Новые пузыри низкоэнергетического вакуума будут продолжать отпадать от расширяющегося пространства.

Теоретики задались вопросом, мог ли бы этот процесс быть бесконечно продлен в прошлое. Любопытно, что сам Гут, наряду со своими сотрудниками Александром Виленкиным и Арвиндом Бордом, вероятно, отрезали путь этой возможности. В 2003 году Борд, Гут и Виленкин опубликовали обновленный вариант теоремы сингулярности с гораздо более широкой областью применения, чем теоремы Хокинга – Пенроуза. Они объясняют:

> Наш аргумент показывает, что нулевые и времениподобные геодезические являются, в основном, незавершенными в прошлом в инфляционных моделях, независимо от того, выполняются условия энергии или нет, если условие усредненного расширения $H_{ср} > 0$ сохраняется вдоль этих направленных в прошлое геодезических (Borde, Guth & Vilenkin 2003, p. 3).[39]
>
> Замечательная особенность этой теоремы – широта ее охвата. Мы не использовали никаких допущений о материальном наполнении вселенной. Мы даже не предполагали, что гравитация описывается уравнениями Эйнштейна. Так что, если потребуется внести изменения в теорию гравитации, наши выводы не изменятся. Единственное сделанное нами предположение состояло в том, что скорость расширения вселенной никогда не была ниже некоторого ненулевого значения - неважно, насколько малого.

---

[38] Поскольку не достает только «материальной» причины, этот процесс является примером подлинного *creatio ex nihilo* (сотворения из ничего), который увидели физики-теоретики в настоящее время. Такое признание действующей причинности при отсутствии материальной причинности может служить для того, чтобы приглушить возражения против теистического *creatio ex nihilo* в том виде, как оно фигурирует в каламическом космологическом аргументе.

[39] $H_{ср}$ – это среднее значение постоянной Хаббла на всем протяжении истории.

> Это предположение, очевидно, должно выполняться в инфлюирующем ложном вакууме. Отсюда вытекает невозможность вечной в прошлом инфляции, не имеющей начала (Виленкин 2010, с. 229).

Виленкин утверждает, что любая вселенная (включая вселенные, смоделированные многомерной космологией, космологией «до Большого взрыва» и т. д.), которая в среднем расширяется, должна достичь границы в прошлом за конечное время (личное сообщение, 4 марта 2004).

Говоря на интуитивном уровне, основанием для того, что вселенная должна иметь начало в конечном прошлом, служит тот факт, что в расширяющемся пространстве наблюдатель, следящий за мировой линией (в направлении будущего), отмечает снижение скорости из-за красного смещения. Виленкин объясняет:

> Введем теперь другого наблюдателя, который движется относительно зрителей, [каждый из которых неподвижен, не считая расширения пространства]. Назовем его космическим путешественником. На протяжении целой вечности он летит по инерции, выключив двигатели своего космического корабля. Когда он пролетает мимо зрителей, те регистрируют его скорость.

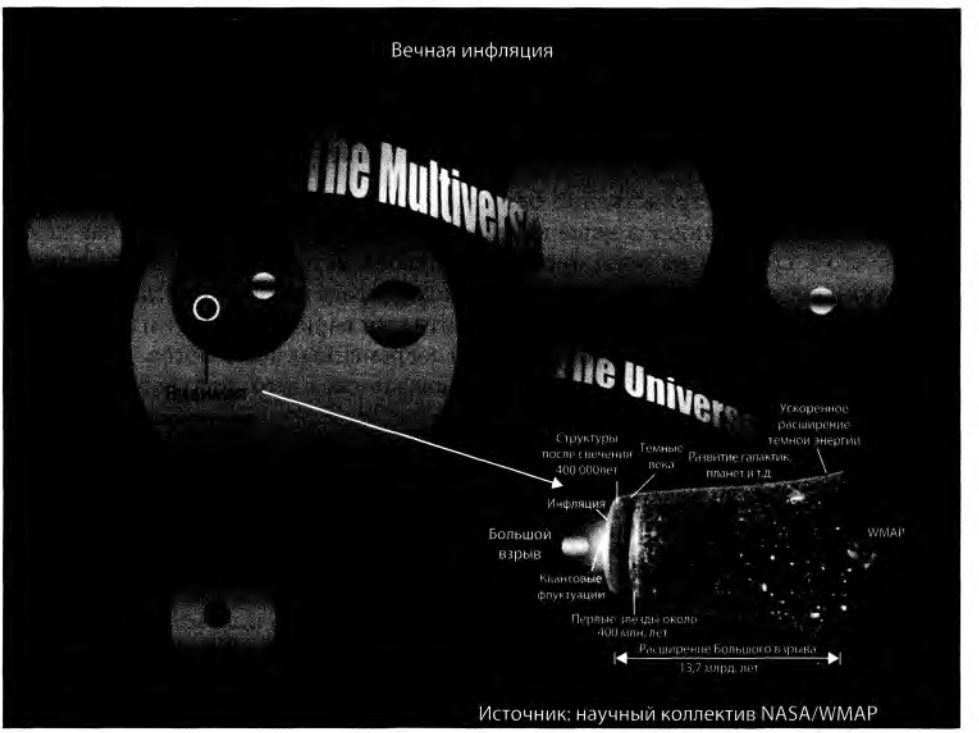


**Рис. 3.6.** Инфляционная модель струнного ландшафта. Большой взрыв – это только локальное событие в рамках большей мультивселенной. Существует четыре вида «пустого пространства», которые отличаются разными значениями космологической константы (разные пузыри). Чем больше константа, тем быстрее расширяется вселенная. Наша вселенная отпала от одной из этих областей «ложного вакуума». (адаптированная вкладка от агентства НАСА, доступная по адресу: http://map.gsfc.nasa.gov/news/index.html).

> Поскольку наблюдатели разлетаются [то есть вселенная расширяется], скорость космического путешественника относительно каждого следующего будет меньше, чем скорость относительно предыдущего. Предположим, например, что путешественник только что пронесся мимо Земли со скоростью 100 000 километров в секунду и сейчас движется в направлении далекой галактики примерно в миллиарде световых лет. Эта галактика улетает от нас со скоростью 20 000 километров в секунду, так что когда космический путешественник доберется до нее, тамошние наблюдатели увидят, что он движется со скоростью 80 000 километров в секунду. Если в будущем скорость космического путешественника относительно зрителей становится все меньше и меньше, это значит, что по мере углубления в историю его скорость должна становиться все больше и больше. В пределе она должна стать сколь угодно близкой к скорости света (Виленкин 2010, с. 228)[40].

Итак, если смотреть в прошлое, должно быть видно, что наблюдатель увеличивает скорость. Однако нельзя превысить скорость света. Из этого следует, что мировая линия этого наблюдателя в прошлом имеет конечную длину. Это симптом сингулярности, «патология», как ранее выразился Роберт Уолд. Наблюдатель «начнет существовать конечное время назад».

Теорема Борда – Виленкина – Гута о сингулярности (БВГ) сейчас широко признается в сообществе физиков. Данная работа почти не вызвала возражений.[41] Вместо этого получилась новая серия моделей, основанных на исключениях из *этой* теоремы. Четыре варианта представлены на Рис. 3.7.

### *IIIa. Бесконечное сжатие*

Допустим, что пространственно бесконечная вселенная сжалась до сингулярности, а затем «отскочила» в наше настоящее расширение. В таком случае нельзя сказать, что в среднем на всем протяжении своей истории вселенная находится в состоянии космического расширения, поскольку фаза расширения, даже если она бесконечная, сведена на нет фазой сжатия. Хотя этот вариант допустим по условиям теоремы БВГ, он, однако, не популярен среди современных космологов. Джордж Эллис определяет две мучительные проблемы, связанные с этим подходом:

---

[40] На лекции, прочитанной в 2003 г. в Институте теоретической физики Кавли при Калифорнийском университете в Санта-Барбаре, Алан Гут сказал: «Если мы следим за наблюдателем в обратном направлении в расширяющейся вселенной, он увеличивает скорость. Но расчеты показывают, что если $H_{\text{среднее}} > 0$ в прошлом, то он достигнет скорости света за конечное собственное время». (См. http://online.kitp.ucsb.edu/online/strings_c03/guth/pdf/KITPGuth_2up.pdf).

[41] А. Линде высказал следующее критическое замечание: согласно ему, из БВГ следует, что все отдельные части вселенной имеют начало во времени, но, возможно, ЕДИНОЕ ЦЕЛОЕ начала не имеет. Однако это представляется неверным толкованием, поскольку утверждение БВГ состоит не в том, что *каждая* непродолжаемая в прошлое геодезическая связана с *локальной* сингулярностью. Напротив, БВГ утверждает, что предложенное Линде описание вселенной содержит внутреннее противоречие. Когда мы смотрим в обратном направлении вдоль геодезической, она *должна* тянуться в бесконечное прошлое, если вселенная вечна в прошлом. Но этого не происходит (для наблюдателя, движущегося вместе с расширением). Непродолжаемые в прошлое геодезические являются, скорее, «симптомом», а не «болезнью». Как говорит Роберт Уолд (Wald 1984, p. 216), «К сожалению, теоремы сингулярности не дают фактически никакой информации о природе сингулярностей, существование которых они доказывают». Поэтому мы не знаем природу сингулярности, на которую указывает теорема БВГ; мы знаем только, что предложенное Линде описание бесконечного прошлого ошибочно.

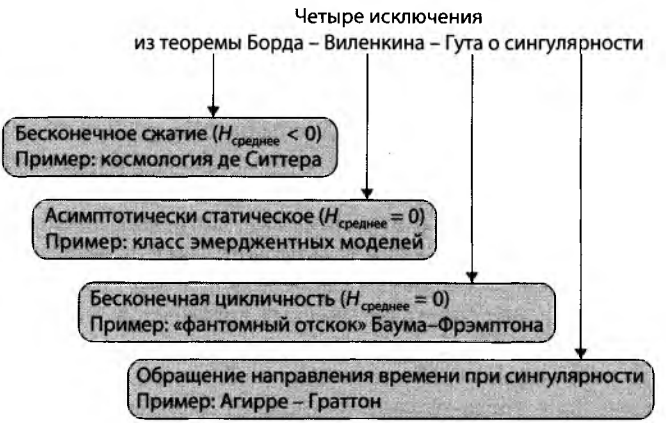


**Рис. 3.7.** Космологические модели после 2003, основанные на найденных исключениях из теоремы Борда – Вилентика – Гута.

> Эти проблемы родственны: во-первых, начальные условия должны быть заданы крайне особым образом в начале фазы коллапса, чтобы это было коллапсом вселенной Робертсона – Уокера; и эти условия должны быть заданы так, что у них не будет причины (в бесконечном прошлом). Это возможно, но при этом имеет место уж очень много необъяснимой тонкой настройки: откуда материя в далеко отстоящих друг от друга причинно разъединенных местах в начале существования вселенной знает, как коррелировать свои движения (и плотности), чтобы они правильно объединились пространственно однородным образом в будущем?
>
> Во-вторых, если даже это предположение правильно, фаза коллапса, тем не менее, нестабильна, причем возмущения быстро возрастают, поэтому только очень тонко настроенная фаза коллапса остается близкой к модели Робертсона – Уокера, даже если она была к ней близка вначале, и вселенная как целое будет способна сделать разворот на противоположный курс (в общем же много черных дыр образуется локально и коллапсирует в сингулярность).
>
> Следовательно, да, это возможно, но кто фокусировал коллапс так хорошо, чтобы он безупречно сделал разворот на противоположный курс? (личное сообщение, 25 января 2006)

Итак, существует важная проблема *беспричинной* точной настройки. Утверждается не только ее не имеющая объяснений контингентность, но и довольно любопытная ее форма. Перед лицом очевидной тонкой настройки физики обычно предпочитают давать некоторого рода объяснение. Рассмотрите, например, модели мультивселенной, выступающие в качестве объяснения очевидной тонкой настройки фундаментальных физических констант, или инфляционное разрешение Гутом проблемы горизонта (термодинамического равновесия в прошлом).

Во-вторых, существует проблема, состоящая в том, что коллапс становится хаотическим по мере своего приближения к сингулярности. Это создаст начальное условие предрасширения, которое, как известно, сильно отличается от нашего реального «Большого взрыва». Данное явление называется «хаос БХЛ» в честь его открывателей Белинского, Халатникова и Лифшица (см. Belinsky, Khalatnikov, &

Lifshitz 1970).[42] Эта проблема будет появляться на линии времени в вечном прошлом при всех попытках ввести фазу «до Большого взрыва», которая «отскакивает» в настоящее расширение. В сущности, истинный смысл БХЛ, возможно, в том, что физически невозможно «отскочить» *через* сингулярность.

Утверждая, что начальные условия «должны быть заданы так, что у них не будет причины (в бесконечном прошлом)», Эллис точно указывает на вызывающую беспокойство философскую проблему космологических моделей, характеризующихся наличием бесконечного прошлого, а именно: они часто, *по-видимому*, трактуют бесконечное прошлое так, как будто в нем есть бесконечно удаленная начальная точка. В этом эссе обсуждаются некоторые из таких моделей. Но, как мы уже видели в нашем обсуждении философских каламических аргументов, такое предположение неправильно, поскольку такая бесконечно удаленная точка является лишь идеальной предельной характеристикой потенциальной бесконечности, а не моментом, который действительно когда-то наличествовал.[43] Если мы можем говорить о состоянии вселенной на бесконечности в прошлом, то неизбежны Зеноновы парадоксы (см. стр. 141–142).

Если прошлое состояние вселенной не имеет причин, то, конечно, никто не «установил» такое состояние, оно просто «есть». Эллис ссылается только на построение математической модели. Но предположим, что мы на самом деле допускаем, будто граничные условия были буквально установлены в бесконечности в прошлом. Что-то вроде этого было характеристикой старой модели «Перемешанного мира» Чарлза Мизнера:

> В действительности мы не предполагаем, что вселенные расширяются с совершенно одинаковой скоростью в любом направлении, и когда они становятся таким образом асимметричны, они ведут себя очень сложно. Хотя они расширяются в объеме, одно измерение стремится сжаться, в то время как два других расширяются, стремясь создать растекающийся «блин». Но скоро у сжимающегося измерения сжатие сменяется расширением, а расширение одного из двух других измерений сменяется сжатием. В результате на протяжении долгого периода времени будет иметь место последовательность колебаний... Что касается последовательности колебаний объема вселенной, по мере того как она сокращается до нуля, когда прокручиваешь ее историю вспять к Большому взрыву в нулевой момент или вперед к Большому Хлопку в момент схлопывания, удивительно то, что происходит бесконечное количество колебаний... Разница между перемешанным миром и парадоксом Зенона состоит в том, что бесконечное количество физически отдельных, реальных событий случается за любой конечный интервал времени, включающий в себя нулевой момент или в момент схло-

[42] См. также Damour and Henneaux (2000): «...полученные нами данные наводят на мысль, что пространственная неоднородность непрерывно возрастает в направлении сингулярности, так как квазиоднородные участки пространства распадаются на все меньшие и меньшие участки из-за хаотической колебательной эволюции. Другими словами, структура пространства-времени стремится к развитию своего рода "турбулентности"».

[43] На вопросы «Являются ли с-границы [этот термин поясняют Рис. 3.8 и последующее обсуждение], как например временеподобная бесконечность прошлого и будущего и scri+, физически реальными краями пространства-времени (реальными, как черная дыра представляет собой онтологически реальную сущность) или это только математические условности? Ведь если бесконечность «актуальна» и достижима, то с-граница должна быть фактическим краем к пространству-времени, физически реальным в своей онтологии», Эллис (в личном сообщении) кратко ответил:

1. нет;
2. математика – в том числе диаграмма пространства-времени – это просто представление физической действительности;
3. по моему мнению, бесконечность не является ни актуальной, ни достижимой.

пывания. Так как возраст перемешанного мира измеряют часы, которые продолжают «тикать», отсчитывая это колебательное время, ее, вероятно, можно считать бесконечно старой, потому что бесконечное количество вещей случилось в прошлом за это время, и она будет «жить» всегда, потому что бесконечное количество вещей должны еще произойти в будущем (Barrow 2005, pp. 242–243).

Перемешанный мир интересен тем, что он, по-видимому, предлагает бесконечную линию времени в прошлом, которая, тем не менее, имеет четкую границу в прошлом, т. е. бесконечно удаленную начальную точку. *Возникает* вопрос, какая мера времени является наиболее подходящей с физической точки зрения. Согласно собственному времени Перемешанный мир возник конечное время назад из сингулярности и закончит свое существование через конечное время в будущем. Время, измеряемое колебательным «тиканьем», сообщало бы о линии времени, которое бесконечно в прошлом и будущем. Барроу и Типлер объясняют:

> Всегда можно найти конформное преобразование, которое трансформирует бесконечную вселенную в конечную и наоборот. Всегда можно найти временную координату, в которой вселенная, существующая в течение конечного собственного времени... существует в течение бесконечного времени, и временную координату, в которой вселенная, существующая в течение бесконечного собственного времени... существует в течение только конечного времени. Наиболее подходящее *физическое* время может быть или не быть собственной временной координатой (Barrow & Tipler 1986, p. 636).

Обычно физики считают, что бесконечно удаленная в прошлое «начальная» точка на самом деле вносит бесконечность в их физические модели посредством процесса, называемого конформным преобразованием. Рассмотрим, как Барроу и Типлер объясняют здесь простые космологические модели Фридмана – Робертсона – Уокера (ФРУ) при помощи приема, называемого диаграммой Пенроуза.

> Границы диаграммы Пенроуза представляют то, что называется с-границами космологических моделей. С-границы состоят из сингулярностей и точек на бесконечности; с-граница космологии представляет собой край пространства-времени, «место», в котором начинаются пространство и время. Сингулярности условно представлены в диаграммах Пенроуза двойными линиями. [Например], начальная и конечная сингулярности являются единственными с-границами в замкнутой вселенной Фридмана. С другой стороны, открытая вселенная Фридмана имеет четыре отличные друг от друга с-граничные структуры: начальная сингулярность, из которой возникло все пространство-время; отдельная точка $i^0$, представляющая пространственную бесконечность; линия 45° $J^+$ (под названием scri-плюс), представляющая «нулевую бесконечность», которую составляют точки на бесконечности, достигаемые световыми лучами (нулевыми кривыми) за бесконечное время; и отдельная точка $i^+$, к которой все времениподобные кривые приближаются в течение всех конечных времен и которую достигают за бесконечное время (за исключением тех времениподобных кривых, которые постоянно ускоряются и, таким образом, приближаются сколь угодно близко к скорости света. Эти кривые попадают в scri-плюс, а не в $i^+$ на временной бесконечности).
>
> Диаграмма Пенроуза позволяет нам строго определить «достигнутую бесконечность», – понятие, в логической непротиворечивости которого философы сомневались тысячи лет. Используя с-границу, можно обсуждать топологию «достигнутой бесконечности» и «начала времени» в космологических моделях (Barrow & Tipler 1986, pp. 635–636).

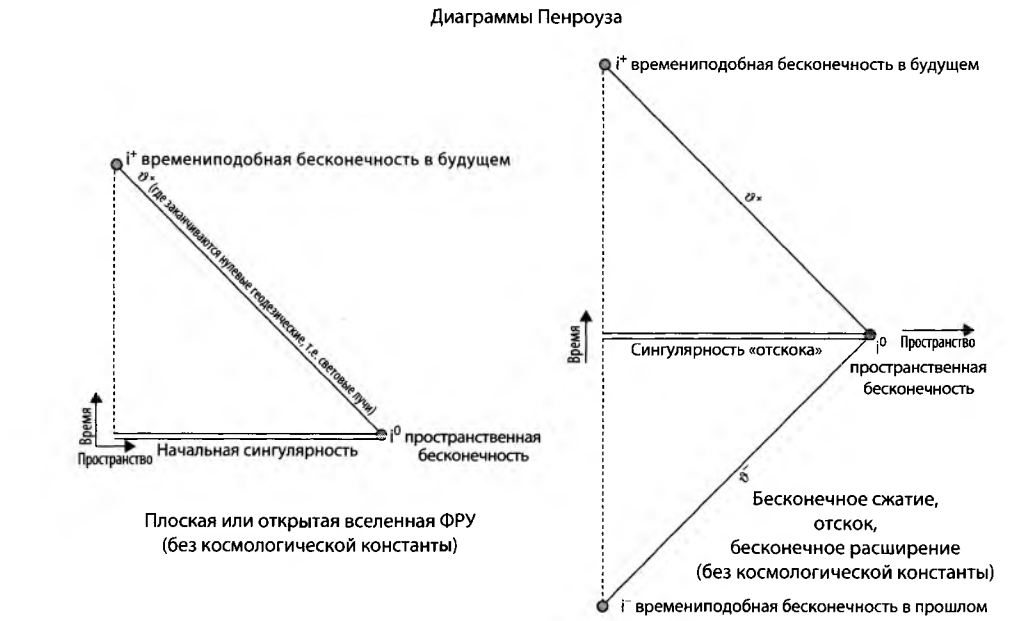


**Рис. 3.8.** Изображение по Пенроузу космологии Фридмана – Робертсона – Уокера (ФРУ).

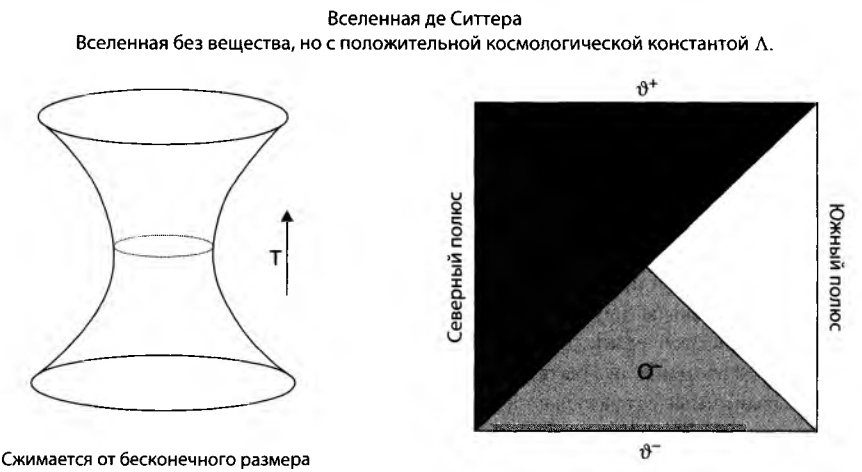


**Рис. 3.9.** Более реалистическая интерпретация вселенной, которая бесконечно коллапсирует в Большой взрыв, а затем расширяется. Космология де Ситтера учитывает преобладающее поведение космологической константы для вселенной большого размера.

Такие модели, как Перемешанный мир, вообще проблема сверхзадач[44] и значение конформных преобразований поднимают вопрос, подразумевает ли бесконечное прошлое отсутствие границы в прошлом.

На Рис. 3.8 показана диаграмма Пенроуза для вселенной такого типа, как рассматриваемая в этом разделе, т. е. для вселенной, которая сжимается от бесконечного размера до сингулярности, а затем отскакивает в расширяющуюся вселенную (см. правую сторону диаграммы). На Рис. 3.9 показан еще один тип упрощенной модели (вселенная де Ситтера), обнаруживающей поведение этого типа. Модель де Ситтера содержит «темную энергию», тогда как сжимающаяся модель на Рис. 3.8 содержит только обычную материю. Более реалистическая физическая модель включала бы в себя как обычную материю, так и «темную энергию». На поведение вселенной при большом размере оказывала бы преобладающее влияние темная энергия, и поэтому модель де Ситтера дает хорошее понимание поведения модели бесконечного сжатия для асимптотического прошлого. Напротив, поведение вселенной при Большом взрыве лучше всего описали бы модели Фридмана – Леметра, показанные на Рис. 3.8.

По-видимому, перед нами дилемма. С одной стороны, можно было бы иметь реальность бесконечной линии времени в прошлом без начала. Но тогда мы должны утверждать необъяснимую контингентность. «Вещи таковы, как они есть, потому что они были такими, какими они были.»[45] Кроме того, то же самое надо сделать по отношению к очевидной тонкой настройке. Это кажется невероятным. Можно, по крайней мере, сказать, что это непопулярное решение, поскольку космологи с усердием ищут *объяснения* очевидной тонкой настройки в виде мультивселенной или супердетерминистической Теории Всего. Если мы собираемся отказаться от *объяснения*, то почему бы не оставить космологию в том виде, в каком она была до 1980 года, а именно в виде стандартной модели Горячего Большого взрыва (и связанного с ней нарушения физики в сингулярности)?[46]

Другая возможность предполагает бесконечно удаленную начальную точку и допускает возможность объяснения. Но это открывает путь сверхъестественному объяснению начала. Вторая посылка каламического космологического аргумента была бы соблюдена, ибо эта посылка не требует, чтобы начало имело место в конечном прошлом.

### *IIIб. Асимптотически статическое пространство-время*

Асимптотически статическое пространство – это такое пространство, в котором средняя скорость расширения вселенной на протяжении ее истории равна нулю, поскольку скорость расширения вселенной «в» бесконечности нулевая. Следовательно, вселенная (возможно, в асимптотическом прошлом) находится в статическом состоянии, то есть ни расширяется, ни сжимается. Эта позволяет модели избежать теоремы сингулярности БВГ.

На первый взгляд могло бы показаться, что вселенная вряд ли имеет нулевое среднее расширение на всем протяжении своей истории, если, как мы знаем из наблюдения, она действительно расширяется! Не должна ли средняя скорость расширения быть больше нуля? Нет, не должна, если считаем среднее значение на бесконечном отрезке. Рассмотрим следующую аналогию: местное правительство решает,

---

[44] Сверхзадача – это бесконечная последовательность подзадач, которая может быть завершена за конечное время.

[45] Barrow and Tipler (1986, p. 408), приписывается космологу Томасу Голду.

[46] Родственный аргумент см., например, в работе Earman and Mosterin (1999).

что впредь каждый будет платить налог на доход с недвижимого имущества согласно средней стоимости земельной собственности за гектар в сельской местности вместо того, чтобы это делать на основании индивидуальной оценки имущества. Это может быть для вас хорошо или плохо в зависимости от того, в каком районе вы живете. Но предположим, что ваша территория вдруг так расширилась, что включила в себя пустыню Сахару. Сахара бесполезная и большая, поэтому средняя стоимость земельной стоимости на квадратную милю стремительно падает. Кроме того, чем больше Сахара, тем ближе к нулю будут ваши налоги на доход с недвижимого имущества. В пределе, когда Сахара увеличится до бесконечного размера, налоги на доход с недвижимого имущества станут равны нулю. Подобным образом условие нулевого расширения в бесконечности имело бы такое же влияние на среднюю скорость расширения. А теорема БВГ относится только к вселенной с положительным *средним* расширением. Джордж Эллис и его коллеги принимали активное участие в разработке модели такого типа. Такие модели принадлежат к классу так называемых «эмерджентных» моделей. Они реабилитируют предложенную Эйнштейном статическую модель, постулируя, что первоначально вселенная существовала в такой фазе, а потом перешла через инфляционную фазу во вселенную, которую мы видим вокруг себя сегодня. Эллис и Маартенс объясняют:

> Мы показываем здесь, что при K = +1 [вспомните параметр кривизны из уравнения Фридмана] существуют замкнутые инфляционные модели, которые не отскакивают, а расширяются из статического начала, после чего повторно нагреваются обычным образом [Вспомните инфляцию Гута]. Инфляционная вселенная возникает из состояния маленькой статической вселенной, которое имеет в себе задатки для развития макроскопической вселенной, и мы называем это сценарием «эмерджентной вселенной». (Это можно считать современной версией и продолжением вселенной Эддингтона). *Вселенная имеет конечный начальный размер, причем конечная инфляция происходит за бесконечное время в прошлом*, а затем инфляция завершается через повторный нагрев стандартным образом (Ellis & Maartens 2004; курсив наш).[47]

> Таким образом, это явно несингулярная замкнутая инфляционная космология, которая *начинается из метастабильного статического эйнштейновского состояния* и, распадаясь, переходит в де-ситтеровскую фазу, а потом в стандартную эволюцию горячего Большого взрыва (Ellis, Murugan, & Tsagas 2004; курсив наш).

---

[47] Мы только что показали в предыдущем разделе, что разработанные Эллисом модели, которые предполагают бесконечно удаленную начальную точку и даже, в сущности, понятие о бесконечности, реализованной в природе, философски проблематичны. Однако здесь мы встречаемся с семейство моделей, разработанных Эллисом и др., которые, по-видимому, предлагают именно это. Это объясняется следующим:

1. Бесконечность так глубоко укоренилась в ОТО, что чистый прагматизм требует, чтобы кто-нибудь включил эту концепцию в свою работу.
2. Не вызывает никакого когнитивного диссонанса идея, что кто-то, возможно, ошибается, и, соответственно, исследования ошибочны. На самом деле хорошая научная методика включает в себя попытку опровергнуть свои собственные теории.
3. Сотрудники Эллиса могут и не придерживаться таких философских взглядов.
4. Бесконечность, которая, по-видимому, обусловлена технической интерпретацией ОТО, может исчезнуть, если теория будет обобщена (например, если будет принята во внимание квантовая гравитация).

Полный обзор недавней работы Эллиса указывает на преобладание моделей с компактным пространством (т. е. пространственно конечных либо из-за замкнутой кривизны, либо из-за топологии), на скептицизм в отношении бесконечных мультивселенных и на открытость по отношению к идее «псевдоначала» в конечном прошлом. Говоря вкратце, идея псевдоначала заключается в том, что существует вневременная действительность, в которой время «включается», в результате чего возникает наше настоящее положение вещей.

> Вторая, также интригующая, возможность состоит в том, что начальная эйнштейновская статическая вселенная создана из «ничего» некоторым процессом квантового туннелирования. Действительно, конечность туннелирующего действия требует, чтобы вселенная, созданная посредством инстантонного туннелирования, была замкнутой. В таком случае вполне вероятно, что посредством самопроизвольных квантовых флуктуаций *замкнутая вселенная могла бы быть создана в долгоживущем, но преходящем эйнштейновском статическом состоянии*, которое затем переходит в де-ситтеровскую фазу с ограниченной долговечностью, а после в замкнутую по краям фазу ФРУ вдоль описанных выше линий (Ellis, Murugan, & Tsagas 2004; курсив наш).[48]

Теперь вопрос, который нас интересует, заключается в том, понимается ли прошлое этой модели как вечное. Ответ содержит определенную двусмысленность. Кажется вполне ясным, что по некоторым теориям (таким, как вышеизложенная), эмерджентные модели действительно имеют начало, а именно эйнштейновское статическое состояние (ЭСС). Также явно утверждается, что можно создать модель с ЭСС, имеющим место в течение конечного времени в прошлом (Ellis & Maartens 2004, раздел V). Однако в относящихся к данному вопросу статьях ЭСС обычно описывается как предел асимптотического приближения в бесконечном времени в прошлом: «Здесь... мы рассматриваем вселенную, наполненную динамическим скалярным полем, которая в прошлом асимптотически приближается к статической модели Эйнштейна с радиусом, определяемым кинетической энергией этого поля» (Ellis & Maartens 2004, p. 1). Некоторые философы, писавшие на эту тему, считали надуманной проблему бесконечного прошлого в моделях этого типа. Например, Рюдигер Фас характеризует эмерджентные модели терминами «мягкий взрыв/псевдоначало». Он рассматривает асимптотическое приближение к ЭСС как нечто вроде математического артефакта (Vaas 2004, p. 48).

Стоит сосредоточиться на вопросе неустойчивости ЭСС. Сама эйнштейновская статическая вселенная первоначально рассматривалась как вечная в прошлом. Однако эта интерпретация содержала очевидные проблемы. Причиной, по которой сам Эйнштейн отбросил эту модель, была такая ее черта, как неустойчивое равновесие. Хотя в чистой неквантовой ОТО можно рассматривать статическое состояние с мировыми линиями, которые прослеживаются по времени до минус бесконечности, мы знаем, что в действительности гравитация является квантовой силой. Как отмечает Виленкин, «Согласно квантовой теории, небольшие флуктуации размеров вселенной неизбежны, и поэтому вселенная Эйнштейна не может оставаться в равновесии бесконечно долго» (Виленкин 2010, с. 272).[49] С другой стороны, наблюдаемая в настоящее время вселенная, как можно доказать, *не* находится в статическом состоянии. Необходима квантовая (или, возможно, термическая) флуктуация, чтобы вызвать переход к расширяющейся вселенной. Действительно, для того, чтобы двухфазная модель работала, необходима флуктуация. Но этот самый механизм подразумевает, что *начальное состояние* не является вечным в прошлом.

---

[48] Это имеет отношение к моделям «создание из ничего»; см. раздел IVв.

[49] Заметим также, что возмущение состояния, близкого к ЭСС, должно так же привести к разрушению вселенной, как нарушение подлинного ЭСС. Следовательно, модель, которая только асимптотически стремится к ЭСС в прошлом, не избегает этой проблемы. Действительно, при наличии бесконечного времени в прошлом и разнообразии экзотических квантовых переходов вселенной, постулируемых повсюду в космологической литературе, кажется непостижимым, чтобы какая-нибудь вселенная могла бы поддерживать сохранной некоторую структуру на протяжении периодов времени, «долгих» по сравнению с интервалом с момента Большого взрыва.

Лучшее, что можно сделать, – это самая последняя версия эмерджентной модели, которая использует «низкоэнергетическое» решение петлевой квантовой гравитации (ПКГ), чтобы сделать эйнштейновское состояние устойчивым к возмущениям ограниченного размера (Рис. 3.10). На вопрос «Является ли начальное состояние метастабильным и, следовательно, конечно ли время его существования?» Эллис отвечает, что эйнштейновское состояние может продолжать существовать самое большее в течение «долгого», но, очевидно, *конечного* времени.[50]

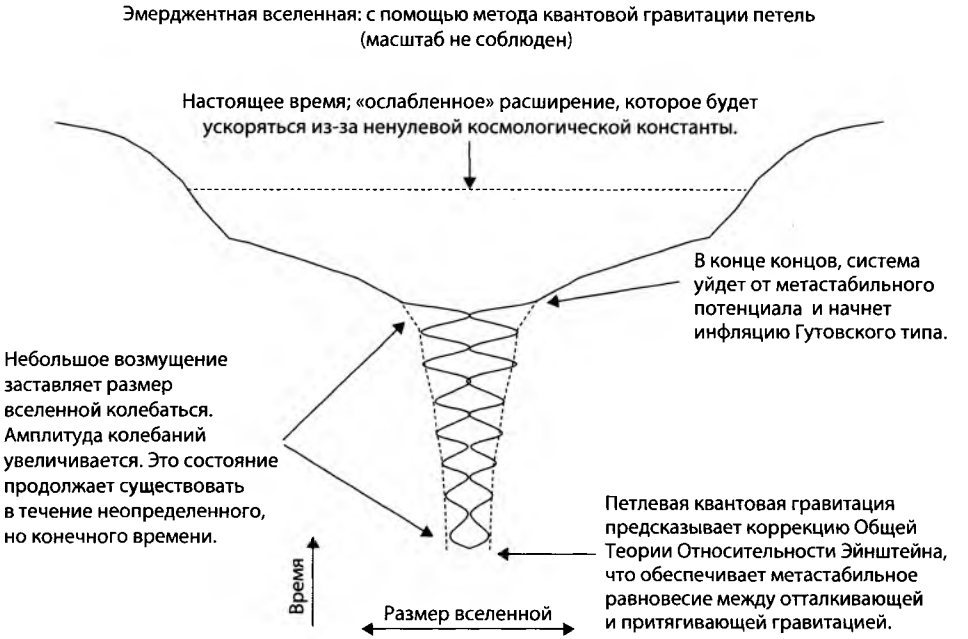


**Рис. 3.10.** Эволюция эмерджентной вселенной из метастабильного состояния петлевой квантовой гравитации.

Теоретик ПКГ Мартин Бойовальд объясняет, что *любое* возмущение, даже если его начальный размер недостаточен, чтобы заставить систему уйти от метастабильного потенциала, *в конечном итоге* заставит систему уйти от него:

> Статические решения не эволюционируют и, таким образом, явно непригодны в качестве модели Вселенной. *Но путем введения возмущения в статическое решение можно слегка изменить его и, тем самым, начать более интересную историю.* К сожалению, классическое решение [ЭСС] неустойчиво: любое возмущение быстро увеличивается, после этого мало что остается от начального состояния. Малрайн и его коллеги поняли, что квантовые эффекты могли бы дать все необходимые компоненты там, где классические решения их не дают. В петлевой квантовой гравитации отталкивание тоже подразумевает статические решения при небольшом размере, но они, в отличие от классического случая, устойчивы. *Согласно модели этих авторов, возму-*

[50] Он говорит: «Обратите внимание на более позднюю версию нашей модели (astro-ph/0502589), основанную на полуклассическом приближении к петлевой квантовой гравитации, где статическая модель устойчива в течение долгого времени» (Частное сообщение, 24 января 2006).

*щение такого состояния ведет к небольшим циклам чередующихся расширений и сжатий.* Во время этого процесса вещество будет медленно эволюционировать, а циклы буду постепенно менять свое поведение. Самому по себе этому процессу вечного повторения и возрастающего изменения, по-видимому, не хватает искры, необходимой для такого важного события, как рождение вселенной. И в самом деле, Малрайн и его коллеги определяют один заключительный теоретический компонент, который зажигает эту искру: опосредованно, через эффекты отталкивания, *потенциальная энергия постепенно втискивается* (push) *в вещество во время его медленной эволюции. В тот момент, когда потенциальная энергия начинает преобладать над кинетической, космическая цикличность нарушается внезапным драматичным инфляционным взрывом – эмерджентной вселенной* (Bojowald 2005, pp. 920–921; курсив наш).

Метастабильность подразумевает конечное время существования соответствующего состояния. Либо что-то должно было произойти до него, либо оно было «создано». Эта проблема метастабильности является общей проблемой многих классов моделей. Фас развивает эту мысль:

> Метастабильные состояния обладают локальным, а не глобальным минимумом потенциала и, следовательно, могут распадаться; основные состояния также могут изменяться из-за квантовой неопределенности, т. е. из-за локальных событий туннелирования. Некоторые все еще умозрительные теории квантовой гравитации допускают предположение о таком глобальном, макроскопически вневременном основном квантовом состоянии (например, квантовый или струнный вакуум, спиновые сети, твисторы). *Благодаря случайным флуктуациям, которые превышают определенное пороговое значение, из этого состояния могут возникать вселенные.* Благодаря некоторому также умозрительному механизму (такому, как космическая инфляция) они приобретают то, что, таким образом, составляет их характеристику – направленную неравновесную динамику, специфические начальные условия и, следовательно, стрелу времени (Vaas 2004, p. 10; курсив наш).

Следовательно, представляется, что метастабильные (и по этой причине неустойчивые) состояния должны иметь только конечное время существования. Метастабильные состояния оставляют свое возникновение без объяснения. Следовательно, вселенные с метастабильным исходным состоянием должны иметь начало, согласуясь со второй посылкой каламического космологического аргумента.

### *IIIв. Циклическая вселенная*

Согласно этим моделям, вселенная проходит через цикл, в котором она увеличивается от нулевого (или почти нулевого) размера до максимума, а затем снова сжимается до своего начального состояния. Сама вселенная является циклической, в том смысле, что она претерпевает много таких циклов, возможно, бесконечное количество. Среднее расширение вселенной было бы нулевым в «чистой» циклической модели, поскольку цикл за циклом всегда происходит совершенно одинаковое количество расширений и сжатий. Следовательно, циклическая модель обходит теорему БВГ. Прошлое не имеет характерных черт. В отличие от двух предыдущих классов моделей, здесь вселенная не приближается асимптотически к некоторому конкретному состоянию в бесконечном прошлом.

Однако, как указывает Виленкин, циклические модели сталкиваются с термодинамической проблемой: «По-настоящему циклическая вселенная имеет проблему с увеличением энтропии: она должна была бы достичь термодинамического равно-

весия к настоящему моменту» (личное сообщение, 19 января 2007). Наше наблюдение за современной вселенной показывает, что мы не находимся в состоянии термодинамического равновесия, и это хорошо для нас, так как для жизни требуется существование неравновесных состояний! Предполагается также, что в направлении прошлого размер каждого цикла уменьшается (из-за влияния излучения на энтропию). В конце концов циклы становятся такими маленькими, что дело кончается другой физикой – что устранило бы цикличность и предполагало бы начало вселенной.

Итак, как преодолевают эту проблему? Пол Фрэмптон и Лорис Баум недавно предложили оригинальный механизм, который открыл по-настоящему новый путь в космологических исследованиях. Удивительно, что они основывают свою модель на сценарии, который, как считается, вообще предполагает противоположность цикличности. Они допускают, что некий тип темной энергии наполняет вселенную, параметр в уравнении состояния которой (отношение между давлением и плотностью энергии) меньше –1. Это отличалось бы от упомянутой ранее космологической константы (параметр в уравнении состоянии равен –1). Считается, что этот тип расширения ведет к событию, которое называется Большой Разрыв (Big Rip). Темная энергия (в этом контексте также называемая фантомной энергией) вызывает такое большое ускорение расширения вселенной, что наш видимый горизонт со временем сжимается. В конце концов, этот причинный горизонт сокращается так сильно, что космологические объекты все меньшего и меньшего размера становятся причинно несвязанными. Галактики, солнечные системы, планеты и в конечном итоге даже атомы разрываются на части, по мере того как скорость расширения вселенной стремится к бесконечности. Это закончилось бы пространственной сингулярностью в конечном будущем. Баум и Фрэмптон предлагают «мозаичную» модель[51], чтобы преодолеть проблему увеличения энтропии в единственной вселенной:

> Мы рассматриваем модель, в которой по мере нашего приближения к разрыву расширение прекращается благодаря действию браны непосредственно перед большим разрывом и существует момент обращения направления $t = t_T$: в это время масштабный множитель уменьшается до очень маленькой доли ($f$) своего значения и сохраняется только один причинно замкнутый лоскут, тогда как другие $1/f^3$ лоскутов сжимаются независимо, чтобы разъединить вселенные. Обращение направления происходить за чрезвычайно короткое время ($<10^{-27}$ с) до большого разрыва, в момент, когда Вселенная раздроблена на множество причинно независимых лоскутов (Baum & Frampton 2007, p. 1).

То, что происходит в модели Баума – Фрэмптона, очень близко к событию Большего Разрыва – вселенная расщепляется на невзаимодействующие (причинно несвязанные) лоскуты. Вселенная так сильно расширилась в этот момент, что почти все эти лоскуты пусты и не имеют (обычных) вещества и излучения. Они содержат только фантомную[52] энергию. Оказывается, что содержащаяся во вселенной энтропия (именно она мешает цикличности) содержится в «размазанных тонким слоем» веществе и излучении. Предполагается, что те лоскуты, которые содержат только фантомную энергию, никогда не подвергнутся Большому Разрыву. Вместо этого они порознь подвергнутся *дефляции* – сжатию объема, в точности равному расши-

---

[51] Идея мозаичной модели состоит в том, что нежелательные черты модели вселенной могут быть локальными по масштабу, а рассмотрение мультивселенной может устранить эти черты.

[52] Фантомная энергия: темная энергия со сверхотрицательным параметром в уравнении состояния, т. е. с $p/\rho < -1$.

рению, которое вселенная испытала с момента Большого взрыва (что тем самым отменяет следствия теоремы БВГ). До того как достигнуть сингулярности, сжимающийся лоскут отскакивает из-за эффектов фантомной энергии. Затем он повторяет тот же самый цикл бесконечно. Каждый претерпевающий это лоскут дробится на новые «вселенные», которые сами начинают распространяться (вспомните об одуванчиках, которые распространяются по вашему газону). Поэтому говорят, что модель Баума – Фрэмптона характеризуется бесконечной мультивселенной в дополнение к безначальному циклическому поведению (Рис. 3.11). Но осуществима ли эта модель?

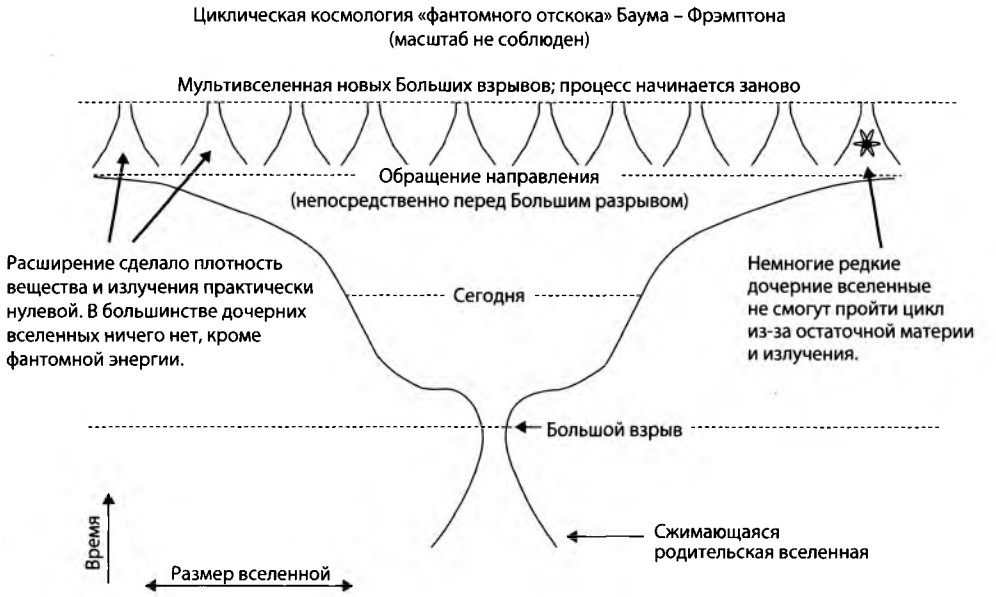


**Рис. 3.11.** Модель фантомного отскока Баума – Фрэмптона

Остается несколько сложных вопросов, на которые следует ответить, если эта модель должна быть осуществимым вариантом выбора. Во-первых, чтобы избежать теоремы БВГ о сингулярности, среднее сжатие должно точно равняться среднему расширению (для каждой геодезической). Но как это сделать без введения явной тонкой настройки? Нет основания для того, чтобы уменьшение масштабного коэффициента точно соответствовало расширению после Большого взрыва. Фрэмптон признает:

> Я не имею понятия, почему оно [ограничивающее условие БВГ] выполняется, потому что оно действительно соотносит, с одной стороны, расширение с темной материей, а с другой стороны, сжатие без темной материи... Я подозреваю, что это не тонкая настройка, но что это, в конечном итоге, может зависеть от чьей-либо перспективы: если бы БВГ не выполнялось, бесконечная цикличность была бы невозможной (личное сообщение, 5 февраля 2007).

Проблема все еще не решена.[53]

Во-вторых, в глобальном масштабе энтропия должна была уже вырасти до бесконечного значения. Как же получается, что различные области остаются причинно несвязанными? Ключевым фактором в этой модели является метод избавления от энтропии вселенной. Как подчеркивают Баум и Фрэмптон, если вещество сохраняется во время фазы сжатия:

> ... наличие пыли или материи потребовало бы, чтобы наша вселенная двигалась в обратном порядке через несколько фазовых переходов (упомянем только рекомбинацию, квантовую хромодинамику и электрослабое взаимодействие), которые нарушили бы второй закон термодинамики. Таким образом, мы требуем, чтобы наша вселенная вернулась пустой! (Baum & Frampton 2007, p. 4)

Далее, в глобальном масштабе, на протяжении бесконечного времени в прошлом, модель постулирует, что создано бесконечное количество вещества и излучения (а следовательно, и бесконечная энтропия). Как же тогда получается, что плотность энтропии не достигает бесконечности? Фрэмптон отвечает:

> Верно, что, если мы сохраняем все отдельные лоскуты, энтропия продолжает увеличиваться. Наша ключевая идея состоит в том, чтобы сохранять только причинно независимый лоскут для нашей вселенной, энтропия которой тем самым стремительно падает в процессе, который мы по очевидным причинам называем дефляция (личное сообщение, 5 февраля 2007).

Единственное упоминание о том, куда уходит эта энтропия, встречается в следующем отрывке: «Старая проблема, стоявшая перед Толменом, обойдена с помощью удаления энтропии в не поддающуюся наблюдению внешнюю область; оглядываясь в прошлое, можно сказать, что проблема заключалась в рассмотрении только одной вселенной» (Frampton 2007a, p. 4).

Простое выталкивание энтропии в другие «вселенные» поднимает вопрос, не должны ли в конечном итоге столкнуться области внутри мультивселенной при наличии бесконечного времени, статического пространства и счетной бесконечности областей. Фрэмптон отвечает:

> ... «причинно замкнутые лоскуты» остаются непересекающимися, порождая отдельные вселенные, которые не взаимодействуют и вновь не сталкиваются после того, как разделяются, оставаясь причинно несвязанными. К этому более определенному ответу... мы пришли в результате ряда новых технических расчетов и, как следствие, лучшего понимания обращения направления (личное сообщение, 10 октября 2007).

В ходе нашего первоначального общения (февраль 2007) Фрэмптон указал, что проблема столкновения серьезна и будет исследована. Эти расчеты еще не опубликованы, поэтому проблема остается существенной.

Космолог Чжан Синь в недавней статье (Zhang 2007a) утверждает, что механизм причинного разделения при обращении направления не действует именно потому, что несвязанные лоскуты все же вновь входят в причинное взаимодействие. Фрэмптон указал на возможную ошибку в критике, высказанной Чжаном (Frampton

[53] В июне 2007 г. Пол Фрэмптон разместил в Интернете препринт статьи (Frampton 2007a), которая частично ответила на этот вопрос. Но она, по-видимому, только показывает, что циклическая модель общего вида обходит теорему БВГ. Этот пункт вне сомнения. Первоначальный вопрос, кажется, все еще остается.

2007a). Однако, по-видимому, эта ошибка была исправлена в новом сообщении (Zhang 2007b). (Новая) критика со стороны Чжана состоит вот в чем. Фрэмптон использует следующий вид модифицированного уравнения Фридмана:[54]

$$H^2 = \frac{8\pi G}{3}\rho\left(1 - \frac{\rho}{\rho_c}\right)$$

Здесь «*H*» – параметр Хаббла, который определяется как производная по времени от масштабного множителя, деленная на этот множитель. Вспомним, что масштабный множитель – это множитель, на который умножают размер вселенной, чтобы представить расширение или сжатие.

Чжан объясняет:

> … $\rho_c$ – это критическая плотность энергии, установленная квантовой гравитацией, то есть максимальная плотность вселенной. Такое модифицированное уравнение Фридмана, содержащее фантомную энергию, ведет к сценарию циклической вселенной, по которому вселенная колеблется, проходя через последовательность расширений и сжатий. В обычной вселенной, [то есть во вселенной, подчиняющейся обычному уравнению Фридмана], фантомная темная энергия ведет к сингулярности «большого разрыва»; однако, в этой особой циклической вселенной можно избежать сингулярности большого разрыва, потому что, когда ρ достигнет $\rho_c$, вселенная обратит направление благодаря [модифицированному уравнению Фридмана] (Zhang 2007b).

Таким образом, скорость изменения размера вселенной обусловлена плотностью этого особого типа «фантомной» энергии. Чжан продолжает:

> Когда вселенная приближается к точке обращения направления ($\rho \to \rho_c$), мы имеем $H \to 0$. Итак, очевидно, что при обращении направления мы имеем $H^{-1} \to \infty$. Это предполагает, что радиус Хаббла становится бесконечностью в точке обращения направления, потому что в это время вселенная становится мгновенно статической (т. е. она перестает расширяться при обращении направления). Очевидно, при обращении направления вселенная не была бы разделена на множество причинно несвязанных лоскутов (Zhang 2007b).

Величина $H^{-1}$, обратная параметру Хаббла и называемая радиусом Хаббла, определяет масштаб, при котором может действовать микрофизика, т. е. масштаб причинной связи. Хотя она близка к нулю при приближении к событию «Большого Разрыва», кажется ясным, что по мере приближения к обращению направления Баума – Фрэмптона радиус Хаббла снова растет до бесконечного значения. Это значит, что все отдельные лоскуты вселенной не разъединены (т. е. теперь световые сигналы могут распространяться среди них, позволяя им взаимодействовать). Таким образом, последующая фаза коллапса должна включать в себя все имевшееся тогда вещество и излучение, что существенным образом мешает действовать циклическому сценарию (поскольку теперь было бы задействовано все обычное вещество и излучение из предыдущего расширения). Фрэмптон предлагает следующий комментарий к критике, высказанной Чжаном: «Дефляция должна происходить в некоторый момент перед обращением направления, когда радиус Хаббла мал, прежде чем он достигнет своего минимального значения (x = ½). Дефляция остается

[54] Модели фантомного отскока действуют при условии, что стандартное уравнение Фридмана больше не выполняется для состояний вселенной, при которых плотность фантомной энергии близка к критическому значению.

правдоподобным предположением, для подтверждения которого все же требуются дальнейшие технические расчеты» (личное сообщение, 7 февраля 2008).

Кажется, это трудно согласовать с общей картиной, так как, по-видимому, дефляция = сжатие, а обращение направления – это момент, в который расширение заканчивается и начинается сжатие. Баум и Фрэмптон, действительно, опубликовали в 2006 препринт под заголовком «Дефляция при обращении направления для осцилляционной космологии», где утверждают:

> Ключевой компонент нашей циклической модели заключается в том, что в момент обращения направления $t = t_T \pmod{\tau}$ наша вселенная претерпевает драматическую дефляцию, причем масштабный коэффициент $a(t_T)$ сокращается до $\hat{a}(t_T) = fa(t_T)$, где $f < 10^{-28}$. Это избавление почти от доли $(1 - f)$ накопленной энтропии – то есть почти от всей этой энтропии – позволяет исключительная причинная структура вселенной (Baum & Frampton 2006, p. 4).[55]

Фрэмптон объясняет:

> Началом сжатия является обращение направления. Дефляция происходит там, где лоскуты причинно разобщаются, и наша энтропия падает до нуля.
>
> Между прочим, разница во времени между дефляцией и последующим реверсированием направления составляет секунду, деленную на триллион триллионов, или еще меньше!!!
>
> Это [уход радиуса Хаббла в бесконечность при обращении направления] в действительности означает, что каждая порожденная вселенная представляет собой один причинно отделенный лоскут при обращении направления (личное сообщение, 7 февраля 2008).

Итак, дефляция не является сжатием. Напротив, она имеет отношение к причинному разъединению. Радиус Хаббла *действительно* уходит в бесконечность при обращении направления. Но по некоторой причине причинные горизонты, замороженные при дефляции, остаются нетронутыми. Это кажется проблематичным. В конце концов, причинные горизонты не являются *реальными* физическими барьерами. Они зависят от наблюдателя. Например, у нас, на Земле, причинный горизонт простирается приблизительно на 46 млрд. световых лет. Такой же причинный горизонт у космического путешественника на орбите вокруг звезды Альфа Центавра. Но космический путешественник видит другую часть вселенной, чем мы здесь, на Земле. В действительности нет физического барьера на расстоянии 46 млрд. световых лет от каждого из нас. Это отличается от горизонта событий черной дыры, который *является* объективным физическим барьером. Как именно понимают Баум и Фрэмптон это причинное разделение? Изучение ранней работы Фрэмптона, возможно, могло бы прояснить ситуацию:

> ... момент времени, когда система становится гравитационно несвязанной, приблизительно соответствует моменту времени, когда растущая плотность темной энергии достигает средней плотности связанной системы. Для «типичного» объекта, подобного Земле (или атому водорода, средняя плотность которого оказывается примерно равной плотности воды $\rho_{H_2O} = 1$ г/см$^3$, поскольку $10^{-24}$ г/$(10^{-8}$ см$)^3 = 1$ г/см$^3$), плотность воды $\rho_{H_2O}$ является маловероятной, но практичной единицей для космической плотности в осциллирующей вселенной.

[55] Здесь τ обозначает период и указывает, в каком цикле в действительности находится вселенная.

> ... невообразимая плотность темной энергии при обращении направления $\rho_{\Lambda}(tT) > 10^{27}\ \rho_{H_2O}$. К тому времени, когда плотность темной энергии достигнет такого значения, согласно анализу Большого Разрыва,[56] самые маленькие известные связанные системы частиц уже стали несвязанными. Кроме того, компоненты будут причинно несвязанными: то есть, если *вместо этого расширение продолжилось бы до Большого Разрыва*, частицы больше не смогли бы причинно сообщаться (Baum & Frampton 2006, pp. 3–4; курсив наш).

Это играет ключевую роль. Если бы плотность фантомной энергии была $\rho_{\Lambda}(tT) > 10^{27}\ \rho_{H_2O}$, то, *по сценарию Большого Разрыва*,[57] вселенная была бы причинно несвязанной. Но мы не в сценарии Большого Разрыва. Вместо этого, согласно Бауму и Фрэмптону, законы физики изменились (теперь мы имеем *модифицированное* уравнение Фридмана), где *что-то* (возможно, динамика бран высших размерностей) производит действие, останавливающее расширение, и ведет к сжатию. В этом случае трудно понять, почему анализ Фрэмптона и Такахаси причинно несвязанных систем все еще применим. Именно безудержное расширение в сценарии Большого Разрыва приводит к сокращению причинных горизонтов и *поддержанию* этого сокращения. Если расширение останавливается и даже меняет направление на обратное, то, вероятно, разумно предположить, что при этом причинный горизонт увеличивается.

Объяснение Фрэмптона и Такахаси кажется связанным с личным причинным горизонтом в противоположность некоторому физическому барьеру, вызывающему постоянное причинное разобщение. Чего не достает, так это обсуждения того, что вызывает «обращение направления» и поддерживает причинное разобщение. Без этих деталей, кажется разумным разделить опасение Чжана в отношении осуществимости механизма дробления вселенной.

Мы должны отметить, что Фрэмптон придает особое значение ограниченному времени между дефляцией, обращением направления и сжатием. Это сделало бы важным вопрос о поведении фантомной энергии непосредственно при обращении направления (при условии, что для нового установления контакта обычным веществом и излучением нет времени, и при такой величине сжатия, которая имеет место в первую долю секунды после обращения направления). По-видимому, вопрос стоит так: при условии *однородности* фантомной энергии в момент обращения направления и при условии ее способности взаимодействовать со своим окружением (при неограниченном горизонте Хаббла непосредственно в момент обращения направления) почему вселенная разделилась бы на отдельные области, а не участвовала бы в едином глобальном сжатии?

В-третьих, присутствие *любого* вещества или излучения (во время сжатия) помешает осуществить цикл. Это могло бы быть проблемой при условии, что может образоваться самопроизвольная структура в качестве тепловой флуктуации (даже если стадия сжатия начинается без какого-либо вещества или излучения). Буссо и Фрайфогель объясняют:

> В долговечном вакууме с положительной космологической константой структура может образовываться двумя способами: обычным путем (в течение периода инфляции, за которым следует повторный нагрев) или самопроизвольно в качестве редкой

[56] Frampton and Takahashi (2003, 2004).

[57] При «Большом Разрыве» скорость расширения вселенной становится бесконечной и ведет к сингулярности в будущем.

тепловой флуктуации. Поскольку пространство де Ситтера тепловое, если вакуум достаточно долговечен, будет происходить самопроизвольное структурообразование (Bousso & Freivogel 2007, p. 4).

Пространство Баума – Фрэмптона не является пространством де Ситтера, но оно тоже тепловое. Следовательно, можно было бы ожидать, что вещество, вероятно, все же будет самопроизвольно возникать в качестве флуктуаций. Если так, то (при разумной вероятности) цикличность Баума – Фрэмптона не действовала бы.

Космолог Томас Бэнкс утверждает, что сжимающееся пространство, заполненное квантовыми полями, будет иметь «эргодическое» свойство при сокращении пространства. Его поля становятся сильно возбужденными по мере приближения к концу сжатия и будут производить хаотические флуктуации. Самопроизвольно созданное вещество с другим уравнением состояния будет преобладать в плотности энергии. Это обстоятельство и неоднородность флуктуаций помешают совершению цикла. Бэнкс и Фишлер даже предполагают, что поля будут самопроизвольно создавать плотный «флюид» черных дыр, приводя к условию, которое они называют «Черным хлопко́м» (Black Crunch: Banks & Fischler 2002), при произвольных состояниях, приближающихся к полному сжатию.[58] Следовательно, по-видимому, цикличность Баума – Фрэмптона не будет действовать.[59]

Хотя космологии фантомного отскока (например, модель Баума – Фрэмптона и собственная модель Чжана Синя) в самом деле представляют собой предмет, заслуживающий исследования, вопросы, касающиеся осуществимости такого подхода, по-видимому, остаются без ответа. Эта область слишком молода, чтобы выносить окончательный приговор. Однако некоторые вопросы, на которые *можно* ответить (как например эргодический/хаотический подход к сингулярному отскоку), очевидно, указывают, что врожденные проблемы циклических космологий еще имеют место.

### *IIIг. Четвертый вариант? Деконструкция времени*

Как указывают в своей основополагающей работе Борд и др., одним из их исходных допущений было следующее:

---

[58] Бэнкс жалуется:

> У меня проблема со ВСЕМИ циклическими космологиями.... Фаза коллапса у этих моделей всегда имеет зависящий от времени гамильтониан для флуктуаций квантового поля на классической основе. К тому же классическая основа становится сингулярной. Это значит, что теории поля будут возбуждаться до все более высоких энергетических уровней (определим энергию некоторым адиабатическим образом в течение эпохи, когда космология все еще довольно медленно меняется, и будем использовать ее для классификации состояний, даже если она не сохранилась). Высокоэнергетические состояния в теории поля имеют эргодическое свойство – они быстро термализуются в том смысле, что система проходит все свои состояния. Уилли Фишлер и я предположили, что в этой ситуации вы, вероятно, снова будете стремиться максимизировать энтропию. Мы назвали это Черным хлопком и предположили, что уравнение состояния материи будет снова стремиться к $p = \rho$. Кажется, глупо представлять, что, даже если за этим последовало бы повторное расширение, то кто-то начал бы это расширение с состояния низкой энтропии или что у кого-то вообще был контроль над начальным состоянием (личное сообщение, 12 октября 2007).

[59] Заметим, что у Чжана Синя есть конкурирующая циклическая модель, в которой он допускает, что тепловые флуктуации ставят серьезную проблему для космологий фантомного отскока:

> Заслуживает внимания, что циклическая вселенная, обсуждаемая в этой работе, представляет собой идеальный случай, и в циклической космологии все еще существует несколько труднопреодолимых препятствий, *как например рост флуктуации плотности в фазе сжатия*, образование черных дыр и увеличение энтропии, что может препятствовать реализации по-настоящему циклической космологии (Zhang, Zhang, & Liu 2007; курсив наш).

Интуитивное основание, почему де-ситтеровская инфляция не может быть вечной в прошлом, заключается в том, что в полном де-ситтеровском пространстве экспоненциальному расширению предшествует экспоненциальное сжатие. Такая фаза сжатия не является частью стандартных инфляционных моделей и, по-видимому, не согласуется с физикой инфляции. Если бы термализованные области были способны образовываться все это время до бесконечности в прошлом в сжимающемся пространстве-времени, вся вселенная была бы термализована до того, как могло бы начаться инфляционное расширение. В нашем анализе мы исключим возможность такой фазы сжатия, рассматривая пространства-времена, для которых области в прошлом удовлетворяют усредненному условию расширения, состоящем в том, что средняя скорость расширения в прошлом больше нуля: $H_{\text{среднее}} > 0$ (Borde, Guth & Vilenkin 2003, p. 1).

В лекции, прочитанной в 2003 году в Институте теоретической физики Кавли при Калифорнийском университете в Санта-Барбаре, Гут признает: «[Энтони] Агирре и [Стив] Граттон предложили модель, обходящую нашу теорему; в этой модели стрела времени меняет направление на обратное на гиперповерхности при $t$ = –бесконечность; таким образом вселенная «расширяется» в обеих половинах полного пространства де Ситтера».[60] Тогда возможно обойти теорему БВГ посредством полной деконструкции понятия времени. Допустим, кто-то утверждает, что в фазе сжатия в прошлом направление времени было изменено на обратное. Тогда время течет в обоих направлениях *прочь* от сингулярности. Приемлемо ли это? Мы считаем, что нет, поскольку сценарий Агирре – Граттона (Aguirre & Gratton 2002) отрицает эволюционную непрерывность той вселенной, которая топологически предшествует $t$ и нашей вселенной. *Другая сторона пространства де Ситтера не является нашим прошлым*, поскольку моменты того времени не являются более ранними, чем $t$ или какой-либо момент, следующий за $t$ в нашей вселенной. Не существует никакой связи и никакого временного отношения между нашей вселенной и той другой реальностью. Попытки деконструкции времени, таким образом, фундаментально отвергают эволюционную парадигму.

### *Выводы из раздела III*

Прежде всего, попытки преодолеть новую теорему Борда, Виленкина и Гута о сингулярности сосредоточиваются на создании моделей вселенной, в которых среднее расширение в прошлом не было бы положительным. Это можно сделать, если среднее расширение в этих моделях будет отрицательным (то есть сжатием) или нулевым (асимптотически статическая модель). Обе попытки, по-видимому, сталкиваются с непреодолимыми трудностями. Модель сжатия характеризуется беспричинной тонкой настройкой своего асимптотического прошлого и хаосом БХЛ по мере приближения сжатия к сингулярности при предшествующем Большому взрыву «отскоке» в нашу настоящую расширяющуюся реальность. Хаос БХЛ, возможно, действительно доказывает, что вселенной невозможно пройти через сингулярность.

Модели с нулевым средним расширением обычно строятся двумя разными способами. Либо расширение асимптотически приближается к нулю по мере приближения времени (если смотреть назад) к отрицательной бесконечности. Либо можно также рассматривать бесконечное количество циклов, где расширение и сжатие

[60] Алан Гут, речь в Институте теоретической физики Кавли, октябрь 2003. Доступно по адресу: http://online.kitp.ucsb.edu/online/strings_c03/guth/.

полностью взаимно уничтожаются для каждого цикла. В первом случае имеется дилемма, которая заключается в том, что он должен начинаться как статический, а затем переходить к расширению. Следовательно, статическая фаза метастабильна, из чего вытекает, что ее время существования конечно. Вселенная имеет начало во времени.

Циклические модели обычно терпят поражение из-за необходимого накопления энтропии от цикла к циклу. Если было бесконечное количество циклов, то почему вселенная не находится в состоянии «тепловой смерти»? Энтропия также оказывала бы воздействие на амплитуду циклов (максимальный размер вселенной во время цикла), заставляя ее расти со временем. Если смотреть в обратном направлении во времени, это подразумевает, что первый цикл произошел в конечном прошлом. Можно попытаться преодолеть эти проблемы, как Баум и Фрэмптон, заявляющие, что единственная вселенная раздробляется на мультивселенную сжатий. Большинство сжимающихся «детей» родительской вселенной потеряет энтропию, развившуюся из предыдущей фазы, и, следовательно, даст возможность совершиться циклу.

Но как мы уже видели, предложенному механизму, по-видимому, не удается произвести дробление. Даже если бы он действительно осуществил дробление на отдельные области, свободные от энтропии, даже изначально пустая дочерняя вселенная развила бы хаос БХЛ, приближаясь к сжатию, и нарушила бы сценарий!

Последняя уловка – заявление, что стрела времени до Большого взрыва меняет направление на обратное, – не достигает цели, потому что другая сторона Большого взрыва *не* является прошлым нашей вселенной.

Следовательно, эти модели либо имеют начало во времени, либо неосуществимы.

### *IV. Квантовая гравитация*

Заключительным, ожидаемым исключением из теорем Хокинга – Пенроуза является так называемая «квантовая гравитация». Обе мощные опоры физики двадцатого века, ОТО Эйнштейна (наука об очень большом) и квантовая механика – КМ (наука об очень малом), пользуются огромным эмпирическим обоснованием. Однако если бы была верна стандартная теория Большого взрыва, предсказывающая, что вселенная должна была достичь сингулярности в своем далеком прошлом, то КМ должна была бы в конце концов обусловить это. Но ОТО – классическая теория, а не квантовая теория поля. Для ранней вселенной, имевшей чрезвычайно высокую плотность, где гравитация действовала и как доминирующая сила, и как квантовая сила, мы должны иметь новую теорию – квантовую гравитацию – чтобы описать ее. Кроме того, в 2003 году[61] было сообщено о первых наблюдательных данных, подтвердивших, что гравитация на самом деле представляет собой квантовую силу. Однако, одно из предположений теорем Хокинга – Пенроуза о сингулярности заключалось в том, что ОТО является правильным описанием вселенной. Поскольку это неверно на уровне сингулярностей, возможно, сингулярностей вообще не существовало. Может быть, если экстраполировать назад, вселенная развивается плавно *через* Большой взрыв к неизвестному прошлому.

Вот три видных претендента на теорию квантовой гравитации (Рис. 3.12). Основная задача некоторых моделей гравитации заключается в том, чтобы провести нас

[61] Nesvizhevsky et al. (2001), см. http://www.newscientist.com/article.ns?id=dn1801 или http://physicsworld.com/cws/article/news/3525. При проведении эксперимента с отскакиванием сверххолодных нейтронов было замечено квантование высоты отскока.

через сингулярность к (есть надежда) вечному прошлому. Другие признают «начало» у вселенной, но будут заниматься деконструкцией понятий времени, небытия или причинности.

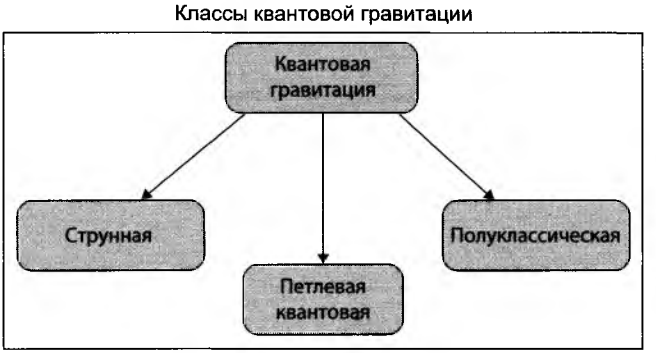


**Рис. 3.12.** Семейства космологий квантовой гравитации.

### IVa. Струнные модели

Теория струн является, несомненно, самым популярным методом, предложенным до сих пор для объединения квантовой теории с ОТО. В сущности, струнная теория предполагает, что элементарные объекты природы являются не точечными частицами (нульмерными объектами), а струнами (одномерными объектами). Теория струн устраняет многие проблемы теорий элементарных частиц. Взаимодействия частиц могут происходить буквально вплоть до нулевого расстояния, при котором законы силы взрываются (вспомните, например, что зависимость гравитации от расстояния составляет $1/r^2$, т. е. сила становится бесконечной на нулевом расстоянии) и предвещают бесконечные (т. е. бессмысленные) ответы. Теория струн сглаживает такое поведение, вводя минимальное расстояние («планковское» расстояние) для взаимодействий. Бесконечностей избегают путем «растягивания» взаимодействий струн.

Другое преимущество теории струн состоит в том, что она может объяснить не путем «ad hoc» существование разных типов элементарных «частиц». Различные свойства «частиц» могли бы быть лишь разными типами вибраций, которые происходят на струне (подобно музыкальным звукам). Была надежда (и все еще сохраняется у некоторых), что теория струн естественным образом предскажет характеристики элементарных частиц, которые являются свободными параметрами в более ранней теории (так называемой «Стандартной модели»).

Считают, что характерное для теории струн «минимальное расстояние» является желательной чертой космологических моделей, потому что, аналогично случаю взаимодействий частиц, стандартная модель Большого взрыва предсказывает, что масштабный коэффициент вселенной сокращается буквально до нулевого размера. Теория струн могла бы «сгладить» эту черту модели, предлагая минимальный размер. Это могло бы даже помочь преодолеть теоремы Хокинга – Пенроуза и предположить, что существовало некое «прежде» до сингулярного состояния. Возможно, Большой взрыв не был запредельным миру событием, при котором возникло само время. Если так, то путь к вселенной, вечной в прошлом, открыт.

Теория струн также породила космологию «бран», где акцент делается на фоне, по которому распространяются струны, а не на самих струнах (Рис. 3.13). Эти фоны, которые называются *n*-бранами, могут отличаться по количеству своих измерений. Например, обычно предполагается, что наше трехмерное пространство представляет собой одну из этих «3-бран», которые могут колебаться или не колебаться в пространстве большего числа измерений (обычно называемом «балк» – «the bulk»).

**Рис. 3.13.** Модели струнной космологии и их сторонники.

### *IVa(i). Инфляция до Большого взрыва (ИДБВ)*

Существуют две струнные модели, которые могут претендовать на адекватное описание условий в бесконечном прошлом до Большого взрыва. Это предложенный Габриеле Венециано и Маурицио Гасперини сценарий ИДБВ и предложенная Полом Стейнхардтом и Нилом Туроком экпиротическая/циклическая модель. Сценарий ИДБВ является классической версией асимптотической статической модели. Вот как этот его описывает один из его авторов:

> Согласно сценарию, вселенная до взрыва была почти безупречным зеркальным изображением вселенной после взрыва. Если вселенная вечна в будущем, причем ее содержимое разжижается до водянистой кашицы, то она также вечна в прошлом. Бесконечно давно она была почти пуста, будучи заполненной только разреженным, широко рассеянным, хаотическим газом из излучения и вещества. Природные силы, контролируемые дилатонным полем, были так слабы, что частицы в этом газообразном веществе едва взаимодействовали. По мере того как шло время, силы набирали мощь и стягивали вещество (Veneziano 2004, p. 63).

Путем гравитационного сжатия области вселенной до Большого взрыва превращались в черные дыры. Из-за квантовых эффектов, как только плотность одной черной дыры достигла критического значения, она подверглась «отскоку» в Большой взрыв. Затем наша вселенная продолжает существовать в этой в других отношениях замкнутой поверхности (относительно «внешнего» фонового пространства, где все началось).

В популярной статье для журнала *Scientific American* Венециано, по-видимому, предполагает, что начало представляет собой бесконечно удаленную, но никогда не достигаемую (т. е. идеальную) точку. Статья подразумевает, что модель должна

быть интерпретирована реалистически.[62] Однако надо быть осторожным при интерпретации бесконечности прошлого для этой модели, так как легко неправильно использовать понятие бесконечного предела, а также не придать значения различию между реалистической и инструменталистской интерпретацией этой модели. Проблемы ее интерпретации похожи на проблемы, с которыми сталкиваются при оценке класса эмерджентных моделей. Стоит отметить следующее: соавтор модели ИДБВ, Маурицио Гасперини, указывает, что все асимптотическое прошлое (или будущее) не следует принимать за реальное:

> ... Я считаю, что разговор о «будущем сценария До Большого взрыва» вводит в заблуждение, потому что сценарий До Большого взрыва только (возможно) применяется к описанию некоторой (более или менее растянутой) части прошлой истории нашего космоса и, как ожидается, плавно присоединится к стандартному космологическому сценарию в довольно раннюю эпоху, чтобы воспроизвести стандартные результаты в отношении нуклеосинтеза, бариогенезиса, структурообразования и так далее. Другими словами, сценарий До Большого взрыва можно рассматривать как модель для объяснения начальных условий нашей стандартной космологической конфигурации, не противоречащего теории струн, но он не может быть экстраполирован в будущее без дальнейших допущений, которые в настоящий момент еще полностью не разработаны (за исключением дилатонной модели темной энергии, предложенной Пьяццей, Венециано и мной в PRD 65, 023508 (2002)) (личное сообщение, 10 января 2006).

Можно ли создать реалистическую интерпретацию этой модели? Любопытно сопоставить описание ИДБВ как доказательства того, что «начало времени – это миф» в обстановке, поощряющей сенсационные выводы (*Scientific American*), с характеристикой ИДБВ как «игрушечной модели» в обстановке, в которой ученые проявляют естественную консервативность (академические журналы, рецензируемые специалистами в соответствующей области).[63]

В том виде, в котором она описана в академической литературе, данная модель, по-видимому, имеет начальную фазу. Важные фазы данной модели следующие:

(1) Статическая вселенная (Милна), или фаза струнного пертурбативного вакуума (СПВ). Это значит, что вселенная пуста (энергия и плотность энергии нулевые) и статическая, т. е. она не расширяется и не сжимается ни глобально, ни локально.

(2) Квазимилновская фаза, составляющая «возмущенный» СПВ. Здесь «H (небольшое и) положительное в струнной системе кооординат, (небольшое по модулю и) отрицательное в эйнштейновской системе координат и стремится к нулю если $t$ стремится к минус бесконечности, а Вселенная приближается к конфигурации СПВ (где H тождественно равно нулю, поскольку пространство-время плоское)» (M. Gasperini, личное сообщение, 16 января 2007).

(3) «Инфляционная» фаза. В одном (эйнштейновском) наборе координат вещество коллапсирует в ловушечные поверхности, или черные дыры. В другом

---

[62] Или это журнал *Scientific American* внес реалистическую интерпретацию?

[63] «Так называемый сценарий 'до большого взрыва', описанный в этом докладе, должен рассматриваться в вышеупомянутой перспективе как возможный пример, даже просто как игрушечная модель того, как может выглядеть космология, если мы допускаем, что искомое для стандартной модели гравитации и космологии основано на (некоторой особой версии) теории суперструн» (Veneziano & Gasperini 2002, p. 4).

(струнном) наборе координат на это можно смотреть как на пространственное расширение. Это происходит в локальном, а не глобальном масштабе.

(4) Фаза ФРУ после Большого взрыва, которая типична для стандартной модели горячего Большого взрыва.

Авторы начинают построение модели в конечный момент времени в прошлом, где действует условие, называемое «асимптотической тривиальностью в прошлом» (АТП) (Veneziano & Gasperini 2002, p. 54). АТП представляет границу между фазой (2) и фазой (3). Период сжатия (инфляции в струнном фрейме) сам по себе конечен.

Затем авторы проецируют это состояние в будущее и асимптотически развертывают его в прошлое. Так же как в выдвинутой Маартенсом версии эмерджентной модели, направленная в прошлое длительность АТП фазы (3) считается бесконечной (Рис. 3.14).

**Рис. 3.14.** Построение модели инфляции до Большого взрыва (ИДБВ) дано в «асимптотической тривиальности в прошлом», или в точке АТП. Отсюда эта модель проецируется вперед во времени, давая вселенную Большого взрыва. Эта модель также проецируется назад в бесконечность прошлого. Заметим, что данные АТП даны в конечный момент времени в прошлом на диаграмме. Предполагаемая эпоха струнного пертурбативного вакуума находилась бы у «нулевой бесконечности в прошлом» или более низкой точки, отмеченной «$J^-$». Бесконечность в прошлом «нулевая», а не «временеподобная», потому что гравидилатонные волны, которые внедряются в нее, не имеют массы. ФРУ = Фридман – Робертсон – Уокер.

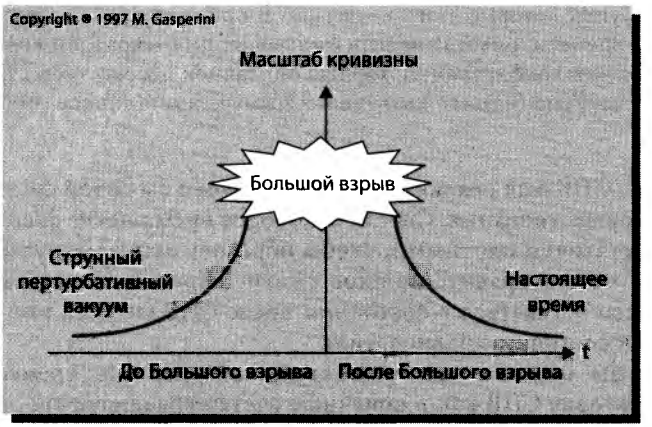


**Рис. 3.15.** Скорость расширения вселенной в зависимости от времени в модели инфляции до Большого взрыва (источник: Maurizio Gasperini, доступен по адресу: http://www.ba.infn.it/~gasperin/)

В отличие от эмерджентной модели, здесь возмущенный СПВ сохраняется некоторое время, а затем отдельные участки, которые удовлетворяют условию Хокинга – Пенроуза для замкнутой ловушечной поверхности, начинают *локальное* сжатие (инфляцию в струнных координатах) (Рис. 3.15). Должны ли мы трактовать СПВ как ЭСС? Гасперини отмечает, что важной чертой СПВ является неустойчивость:

> ...СПВ неустойчив уже на классическом уровне... он [распад СПВ] может быть описан как квантовый переход, но этот процесс допустим и с классической точки зрения. (личное сообщение, 4 января 2007)

> ...неустойчивость СПВ подобна неустойчивости классического шара, помещенного точно наверху идеально симметричного холма. В принципе, если система исходно находится в единственной равновесной конфигурации и внешние возмущения отсутствуют, система могла бы, вероятно, оставаться статичной вечно. На практике, однако, существуют физические возмущения, раньше или позже выводящие систему из равновесия с вероятностью, которая распределяется хаотически (или случайно). В случае СПВ возмущениями, выводящими систему из равновесия, являются квантовые флуктуации фоновых полей (в частности, дилатонного). Кроме того, точная равновесная конфигурация может быть достигнута только как асимптотическая экстраполяция, в пределе, в котором космическое время идет в минус бесконечность: на практике, в любое данное конечное физическое время система всегда немного смещается из равновесия (личное сообщение, 9 января 2007).

> Я бы сказал, что СПВ не является фазой, растянутой во времени, это только асимптотическое начальное состояние, которое достигается, однако, за бесконечное время. На практике физическое описание никогда не начинается «точно» от этого состояния, а начинается от состояния, которое представляет произвольно малое возмущение СПВ (личное сообщение, 27 февраля 2007).

> ... если я живу в исходно коллапсирующей части пространства-времени, то у меня есть шанс пройти через отскакивание в некоторую эпоху в будущем. Но это не касается всего пространства-времени. Существуют области пространства-времени, которые коллапсируют и в конечном счете отскакивают во вселенную, похожую на вселен-

ную ФРУ, и другие, которые этого не делают. В принципе, можно жить в областях пространства-времени, никогда не переживающих ни отскока, ни коллапса, и пребывающих всегда в конфигурации, хорошо описанной посредством струнного пертурбативного вакуума (или его квантового возмущения) (личное сообщение, 9 января 2006).

Итак, если бы СПВ был реальным, он представлял бы собой состояние с конечным временем существования. Спустя некоторое время после распада случайные части будут достаточно плотными, чтобы образовывать замкнутые ловушечные поверхности и начать гравитационное сжатие. Другие области могли бы неопределенно долго оставаться в состоянии после СПВ (то есть уже возмущенном по отношению к состоянию равновесия).

Язык, которым выражаются Венециано и Гасперини, временами наводит на мысль о трактовке СПВ как в конечном счете нереализуемой экстраполяции, похожей на то, что описывается в статье в журнале *Scientific American*. Но повсюду они, по-видимому, считают, что СПВ вполне реален (если бы асимптотическое прошлое модели принималось всерьез):

**Рис. 3.16**. Инфляция до Большого взрыва как струнный квантовый переход. На рисунке сопоставляются модели «сотворения из ничего», такие как подход «отсутствия границ» Хокинга – Хартла или «туннелирование из ничего» Виленкина (см. раздел IVв), с одной стороны, со струнным подходом, с другой стороны. Здесь предшествующее состояние претерпевает квантовое туннелирование в нашу современную вселенную Фридмана – Робертсона – Уокера. УДВ = уравнение Уилера – Девитта, служащее основой для полуклассических космологий, которые будут обсуждаться в разделе IVв (источник: Maurizio Gasperini, доступен по адресу: http://www.ba.infn.it/~gasperin/)

> Весь процесс можно рассматривать как медленный, но в конечном счете взрывной распад струнного пертурбативного вакуума (плоское и свободное от взаимодействий асимптотическое начальное состояние сценария «до большого взрыва») в окончательное состояние с доминированием излучения, типичное для стандартной космологии (Veneziano & Gasperini 2002, p. 21).

Модель ИДБВ описывается как событие «распада» или квантового «туннелирования» подобно полуклассическим моделям Хокинга – Хартла и Виленкина (см. раздел IVв) (Рис. 3.16). Однако:

> [ИДБВ] можно также интерпретировать как процесс туннелирования, однако не «из ничего» [как интерпретируются модели Хокинга – Хартла и Виленкина; см. раздел IVв], а «из струнного пертурбативного вакуума.» (Veneziano & Gasperini 2002, p. 208)

Разумно предположить, что, если существует физический переход из состояния «А» в состояние «В», а состояние «В» онтологически реально, тогда состояние «А» должно считаться онтологически реальным.[64] Важно также, что состояние сразу после распада СПВ (если бы СПВ был осуществленным физическим состоянием) существовало бы только конечное время назад в прошлом, поскольку осуществленное Гасперини описание продукта распада идентично следующему:

> Регулярное решение общего вида, таким образом, приближается к милновскому при t стремящемся к минус бесконечности, но *при любом конечном большом* [отрицательном периоде времени], *также содержит небольшие дилатонные (и гравитационно-волновые) возмущения*, что дает $0 < \Omega << 1$. При $t \to -\infty$, $\Omega \to 0$. С течением времени, $\Omega$, напротив, стремится расти, пока, в некоторый критический момент времени $-T_0$, $\Omega$ не станет O(1) в некоторой области пространства. С этого момента в этом «счастливом» участке метрика начинает отклоняться от милновской, и устанавливается возбуждаемая дилатонами инфляция, что приближает $\Omega$ чрезвычайно близко к 1 в этом участке (Veneziano 1998, p. 10; курсив наш)[65].

Итак, если бы состояние СПВ было реальным, линия времени от него до настоящего могла бы быть только конечной. Только если бы само возмущение было нереальным, уцелела бы вечность модели в прошлом. Реалистично ли это? Когда мы смотрим назад из точки АТП, какое значение для состояния, произвольно близкого к СПВ, имело бы реальное квантовой возмущение? Не имели бы мы ситуацию, которая, фактически, означающую то же самое, что просто начать с «реального» СПВ? Это по существу сценарий «псевдоначала».

---

[64] Если состояние «А» нереально, тогда вообще никакой переход не имеет места, а состояние «В» «начинает существовать» в абсолютном смысле. Исходя из этой интерпретации, вселенная имеет начало во времени.

[65] Поясним, что вселенная Милна представляет собой особое состояние, в котором критический параметр плотности $\Omega$ в точности равен нулю; эта вселенная пуста. Напомним, что критический параметр плотности $\Omega$ определяет, будет ли космология ФРУ иметь замкнутую, плоскую или открытую геометрию. Она замкнутая, если $\Omega < 1$, плоская, если $\Omega = 1$, и открытая, если $\Omega > 1$. Если космологическая константа нулевая, то замкнутая вселенная снова будет коллапсировать, а плоская или открытая вселенная будет вечно расширяться.

Фас относит эту космологию, как и эмерджентную модель, к классу «мягкий взрыв/псевдоначало».[66] Хотя поведение возмущенного СПВ в конечном итоге отличается от ЭСС (или от возмущенного ЭСС), подобие в отношении классической (и квантовой) нестабильности должно быть сдерживающим фактором. Обе эти модели математически подобны в отношении асимптотического приближения к бесконечно удаленному неустойчивому состоянию. Фас приводит довод, согласно которому нет очевидной стрелы времени и, следовательно, асимптотическое прошлое, вероятно, является математическим артефактом.

Возможно, бесконечная в прошлом линия времени является только *технической* по характеру: длительность от точки АТП, экстраполируемая *назад*, бесконечна, но это следует понимать *в инструменталистском смысле*. На вопрос «если СПВ неустойчив и за рамками конечного времени его равновесие нарушат квантовые флуктуации дилатона, не означает ли это, что прошлое должно быть конечным?» Гасперини отвечает:

> С физической точки зрения, пространственно-временное многообразие имеет бесконечную (в прошлом) протяженность, если его времениподобные и нулевые геодезические могут быть продлены (в прошлое) до бесконечных значений своего аффинного параметра без завершения в сингулярности. Этому свойству отвечает продолжение решений «до большого взрыва» в прошлое; следовательно, в этом смысле, они вечны в прошлом (личное сообщение, 17 января 2007).

Как указывает Гасперини, справедливо, что *в некотором смысле* эти решения вечны в прошлом. В рамках чистой ОТО справедливо, что направленные в обратном направлении геодезические будут все время двигаться к бесконечности в прошлом. Действительно, в рамках чистой ОТО, даже если бы мы допустили *реальное* состояние СПВ, все же дело обстояло бы так, что, говоря технически, направленные назад геодезические вечны в прошлом по той же причине, что и реальное ЭСС технически вечно в прошлом.

Но, как кажется, уместно спросить: пересекаются ли все направленные в прошлое геодезические из квазимилновского состояния (или из квази-ЭСС) с существенным возмущением системы или, по крайней мере, одна геодезическая следовала бы ненарушенной в бесконечность в прошлом? Рассмотрим следующее сравнение:

А. Предположим, что СПВ или ЭСС рассматриваются как онтологически реальные, а не просто как идеализированные точки в бесконечности в прошлом. За конечное время квантовое возмущение нарушило бы это состояние и получившаяся в результате линия времени к настоящему тоже была бы конечной. Эта модель не была бы бесконечной в прошлом.

Б. Допустим вместо этого, что ЭСС и СПВ считаются асимптотическими идеальными точками. Для целей анализа начнем в настоящее время и обратим

---

[66] Фас уточняет:

> К модели «до большого взрыва» (Veneziano & Gasperini 2003) имеет отношение родственная проблема. Здесь струнный вакуум – где происходит локальный коллапс в эйнштейновской системе координат (что соответствует возбуждаемой дилатонами инфляции в струнной системе координат) до большого взрыва – является довольно простым, однородным, почти пустым и не имеет универсальной стрелы времени. Но, с математической точки зрения, начало эпохи «до большого взрыва» – или, точнее, любой эпохи «до большого взрыва», ибо модель действительно подразумевает также сценарий мультивселенной – прослеживается до максимально простого, статического состояния только в бесконечном прошлом (принцип асимптотической тривиальности в прошлом). Но это можно также интерпретировать просто как локального предшественника большого взрыва, а не как свойство, характеризующее бесконечный струнный вакуум в целом. (Vaas 2004, pp. 18–19)

взор назад. За конечное время мы подойдем произвольно близко к идеальному условию. Теперь рассмотрим любую (новую) квантовую флуктуацию, которая случается в состоянии квази-СПВ (или квази-ЭСС) в то время, как мы следуем по линии времени в обратном направлении. Вероятность этого, по существу, равна 1.

Какая значимая разница существует между вселенной в случае А и в случае Б (в «новой» точке флуктуации)? Если смотреть назад, будет иметься неограниченное количество всех типов флуктуаций любых масштабов, каждая из которых задержит предполагаемое асимптотическое развитие СПВ (или ЭСС). Предполагаемая экстраполяция в бесконечное прошлое, по-видимому, является математическим артефактом (или, по крайней мере, объяснительно бессодержательна). Даже если к модели относится серьезно (т. е. не как к «игрушечной» модели), она не предсказывает, что прошлое бесконечно.

*IVa(ii). Экпиротическая/циклическая модель*

Экпиротическая модель – это циклическая модель, но не в старом смысле вселенной, которая подвергается вечной периодической последовательности расширения и коллапса. Экпиротическая модель использует многомерность теории струн, чтобы предположить, что циклическое повторение происходит, но в некотором высшем измерении. Авторы этой новой модели Пол Стейнхардт и Нил Турок считают, что она предпочтительнее, чем инфляционная модель «после Большого взрыва», потому что имеет меньше свойств *ad hoc*. Например, (современная) темная энергия является дополнением к более ранней модели, но представляет собой естественное и необходимое свойство разработанной этими авторами новой модели циклического повторения. Теория струн допускает объекты, называемые «бранами», которые могли бы представлять то, что мы иначе назвали бы нашей вселенной трех (пространственных) измерений. Теория струн требует шесть дополнительных измерений пространства для самосогласованности. Считается, что эти дополнительные измерения (обычно) тесно скручены вокруг трех макроскопических измерений и, поэтому обычно не поддаются наблюдению. (Подумайте о соломинке для коктейля в сравнении с одномерной линией. Круг, который образуется, если смотреть на ободок соломинки, можно было бы считать вторым измерением, скрученным вокруг первого).

Экпиротическая модель предполагает, что одно из этих дополнительных измерений (измерение «балк» – the "bulk" dimension) имеет макроскопический размер. Внутри этого дополнительного измерения лежат две 3-браны, каждая из которых могла бы представлять нашу вселенную. Эти 3-браны периодически соударяются, как если бы они были соединены пружиной. Когда они соударяются, энергия соударения передается бранам (Рис. 3.17).

Эта энергия преобразуется в вещество (и излучение), которое в конечном счете под действием силы тяготения собирается в галактики. За этим следует остальная часть обычной последовательности Большого взрыва (звезды, планеты и так далее). По мере того, как браны отделяются друг от друга, они сами постоянно расширяются. (Существуют версии модели, где браны претерпевают ограниченное сжатие, но в целом с каждым циклом расширяются). В итоге звезды выгорают, галактики удаляются за пределы горизонта видимости каждой галактики, а вселенная входит в период холодного пепла и золы. Тем временем браны совершают цикл, двигаясь к новому соударению.

Затем вселенная снова начинает новый цикл. Энергия, высвобождаемая в браны во время каждого соударения, пополняется от неистощимого запаса – гравитационной потенциальной энергии. Таким образом, экпирозис представляет собой «открытую систему». Всегда существует безграничный запас свободной энергии. Эта характерная особенность космологии открытой системы (в противоположность старому сценарию «тепловой смерти») является новой, но широко распространенной в современной космологии.

Однако, несмотря на то, что сценарий «тепловой смерти» обойден, теперь надо решить новую проблему. Если новая энергия выгружается на брану в течение бесконечного времени, то либо плотность энтропии, либо плотность энергии в каждой точке должна быть бесконечной. Это, очевидно, не соответствует наблюдению. Однако беспрерывное расширение бран бесконечного размера сохраняет плотность энтропии постоянной. Следовательно, (итоговое) расширение играет для этой модели решающую роль.

Стейнхардт признает, что его модель вселенной не является по-настоящему безначальной. Вот несколько относящихся к данному вопросу комментариев с его веб-сайта:

- Вечно ли циклическая модель совершает циклы?
- В принципе, возможно, что вселенная прошла полубесконечное количество циклов в своем прошлом, в течение которого объем увеличивался от цикла к циклу. Даже если бы это заняло бесконечное время по обычным часам, это не может быть полным развитием событий. Этот циклический режим не охватил бы всего пространства-времени. Что-то должно было предшествовать циклам.
- Похожая проблема возникает в инфляционной космологии. В обоих случаях это открытый вопрос. Эта проблема называется проблемой геодезической неполноты и относится к тому обстоятельству, что чисто расширяющаяся фаза не охватывает всего пространства-времени и нужно рассмотреть, что случилось прежде.[67]

На странице «Часто задаваемые вопросы» веб-сайта Стейнхардта говорится, что модель является геодезически неполной в прошлом. Вот комментарий авторов в их опубликованной работе:

> Согласно наиболее вероятному развитию событий, цикличности предшествовало некое сингулярное начало. Рассмотрим вселенную, которая входит в цикличность из некоторого плоского слоя в далеком прошлом много отскоков тому назад. Любые частицы, созданные до цикличности, должны пройти через экспоненциально большое количество отскоков, каждый из которых представляет собой каустическую поверхность с высокой плотностью вещества и излучения в состоянии покоя относительно плоских пространственных слоев. Любая частица, стремящаяся совершить этот переход, будет рассеяна или аннигилирована, а информация о ней будет термализована, до того как она достигнет современного наблюдателя. Следовательно, наблюдатель реально изолирован от того, что предшествовало циклической фазе, и никакая измерительная процедура не может определить, сколько циклов имело место. Даже если пространство формально геодезически неполно, практически это выглядит так, будто вселенная вечно циклически повторяется (Steinhardt & Turok 2005, p. 5).

---

[67] Интернет-сайт космолога Пола Стейнхардта; в отношении экпиротической модели см. раздел «Часто задаваемые вопросы»: http://wwwphy.princeton.edu/~steinh/cyclicFAQS/index.html#eternal.

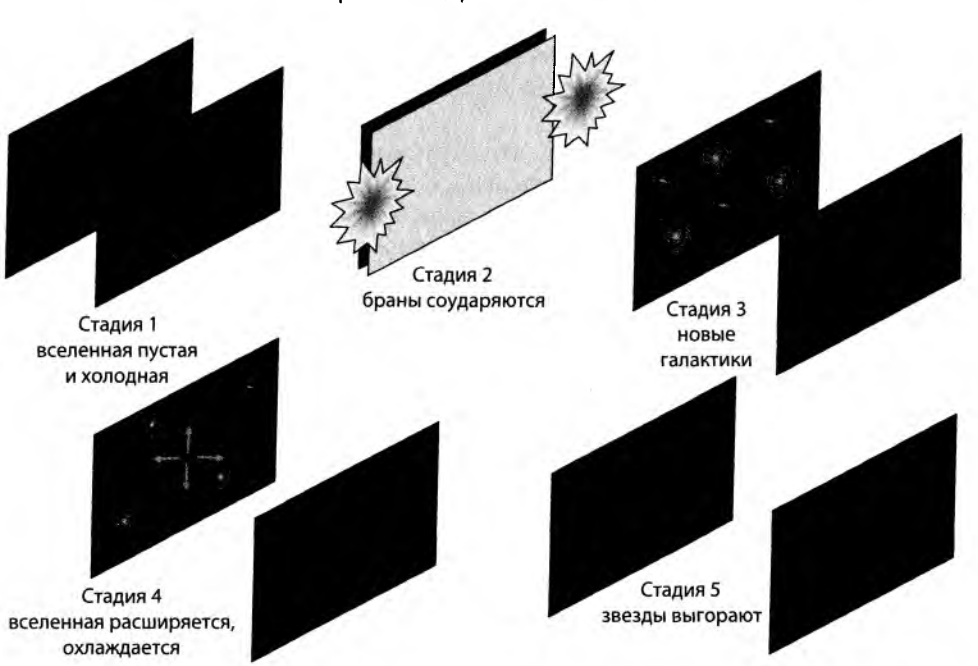


**Рис. 3.17.** Наглядное описание экпиротического цикла.

Стейнхардт и Турок предполагают, что вселенная началась в сингулярности, но «практически» она вечно циклически повторяется. Это утверждение основано на том, что фактически никакая информация относительно начальных условий вселенной не могла бы уцелеть до настоящего времени. Стейнхардт объясняет, что фотоны, несущие эту информацию, приобрели бы «полубесконечное красное смещение» (личное сообщение, 27 и 30 января 2007). Существует «полубесконечное» количество циклов между той границей и настоящим. Что это значит? Описание модели как «похожей на де-ситтеровскую» и связанная с ней «полубесконечная» в прошлом линия времени представляют приблизительно ту же ситуацию, которая рассматривалась ранее при обсуждении «Перемешанного мира» Мизнера (раздел II Ia). Ключевое отличие между Перемешанным миром и экпиротической моделью состоит в том, что Перемешанный мир является внутренне хаотическим в своих сингулярностях (поэтому не является непременно хорошей физической моделью нашей вселенной), тогда как экпиротическая модель избегает хаоса БХЛ благодаря положительному параметру в уравнении состояния (что является уникальным свойством этой космологии) (личное сообщение, 17 января 2006).[68]

В рамках экпиротической модели наблюдатель увидел бы бесконечное количество отскоков при частоте приблизительно триллион лет на отскок. Поэтому на обычных часах прошедшее время бесконечно (личное сообщение, 27 и 30 января 2004). Тем не менее, существует, очевидно, граница в прошлом (бесконечно удален-

[68] Вспомните, что в типичной инфляционной модели параметр в уравнении состояния отрицателен (для космологической постоянной давление = минус плотность). Что касается экпирозиса, сингулярность соударений имеет место в измерении «балк» между обеими бранами, а не внутри браны, на которой, вероятно, живем мы сами.

ная начальная точка?), предшествующая такому поведению. Следует отметить, что причина, по которой у этой модели есть начало, заключается именно в том, что она подпадает под ранее упомянутую теорему БВГ. Борд и др. явным образом применяют свою теорему к экпиротической модели Стейнхардта и Турока (Borde, Guth, & Vilenkin 2003).

Это предполагает, среди прочего, что «граница в прошлом» должна быть достигнута за конечное время. Следовательно, Стейнхардт, по-видимому, ошибается в своем предсказании полубесконечного количества циклов, в отличие от эмерджентной модели и модели ИДБВ, которые обходят теорему БВГ (в собственном времени, то есть если «обычные часы» служат самой подходящей мерой физического времени).

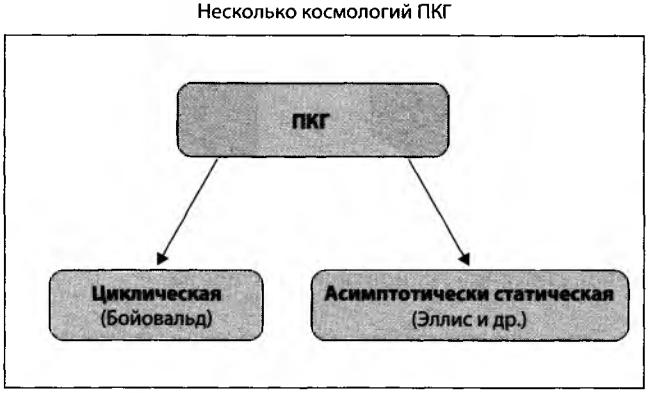


**Рис. 3.18.** Возможные космологии петлевой квантовой гравитации (ПКГ).

Стейнхардт указал нам, что измерение расстояния между настоящим и началом неоднозначно. Несомненно, однако, что существует граница. Является ли бесконечное количество циклов необходимой чертой данной теории? В личном сообщении он признал, что теория не требует бесконечного количества циклов.

Стейнхардт, подобно Маурицио Гасперини, предложил нам прагматический взгляд на свою модель. Описываемое моделью приближения к границе в прошлом (и вообще к границе) не является (пока еще) строгим. Граница, на которую ссылается теорема БВГ, могла бы быть показателем чего-то фундаментального, например сингулярности, или вместо этого быть указателем перехода в другую физику. Если утверждается, что граница только отмечает переход в другую физику, то спорный вопрос относительно длительности доциклической фазы заявляет свои права. Стейнхардт приводит весьма важный аргумент, согласно которому циклическое решение является динамическим аттрактором (это *является* строгим решением: личное сообщение, 27 и 30 января 2004). Это означает, что, если мы снабжаем систему начальными условиями общего вида в рамках 2-бранной конфигурации, она автоматически за конечное время приблизится к циклическому решению. Таким образом, доциклическая конфигурация имела бы конечное время существования. Таким образом, происхождение по-прежнему остается необъясненным. Поэтому

можно с уверенностью сказать, что экпиротическая вселенная (независимо от того, представляет ли граница истинную сингулярность или нет) имеет начало во времени.[69]

### IVб. Петлевая квантовая гравитация (ПКГ)

Еще одной теорией квантовой гравитации является петлевая квантовая (Рис. 3.18). С точки зрения ПКГ, само пространство-время квантовано, то есть разделено на дискретные составные части. Эта теория стремится заполнить пробел стандартной ОТО, отвечая на вопрос, что на самом деле происходит у сингулярности.

Согласно ПКГ, сингулярностей на самом деле не существует. Как в теории струн, в природе существует минимальный размер, не допускающий микроскопических математических бесконечностей. Следовательно, время и пространство не заканчиваются, когда мы приближаемся к «сингулярности». Будет существовать линия времени в прошлом. Это приводит к выводу об асимптотически статическом прошлом, или истинном циклическом прошлом.

Мартин Бойовальд является главным сторонником этого подхода. Мы можем рассматривать модель Бойовальда как вариант старой циклической модели Толмена. Существует только одна вселенная. Существует только три пространственных измерения. Никакая «свободная» энергия (как, например, в инфляционном или экпиротическом сценарии) в эту ситуацию не вводится. У модели Толмена было две проблемы, которые препятствовали ее широкому признанию: (1) нет никакого известного физического механизма для создания циклического «отскока», и (2) термодинамические соображения показывают, что современная вселенная должна была бы достичь термодинамического равновесия («тепловой смерти»). Это наводит на мысль, что прошлое конечно. Бойовальд признает обе проблемы и считает, что он может решить их. Его основной подход к обеим проблемам одинаков: они исчезнут, если распространить современную «классическую» теорию на ПКГ.

В связи с первой проблемой основная трудность состояла в том, что вблизи классических сингулярностей должен был бы, согласно предсказаниям, существовать хаос определенного типа.[70] Было показано, что проблему этого хаоса, называемого «БХЛ» в честь его открывателей (Белинского, Халатникова и Лифшица), петлевой квантовый подход разрешает. Не далее, чем в 2007 году, некоторым теоретикам петлевой квантовой гравитации удалось продемонстрировать, что для определенных идеализированных моделей переход через условие Большого взрыва осуществим (Ashtekar, Pawlowski, & Singh 2006). Таким образом, хотя доказательства в общем случае все еще недостает, проект кажется многообещающим.

Второе условие обескураживает сильнее. Как может существовать по-настоящему циклическое поведение (один цикл выглядит почти совсем как предыдущий, хотя нет повторяемости следующих друг за другом событий), если второе начало термодинамики предсказывает, что энтропия должна увеличиваться от цикла к циклу? Используя полуклассический подход для вычисления энтропии, Пенроуз находит, что конец нашего текущего цикла («Большой хлопок» – Big Crunch) должен отличаться по энтропии от сингулярности Большого взрыва на громадный множитель

---

[69] Рюдигер Фас предположил, что, хотя цикличность в экпиротической модели имела источник, компоненты самих бран, возможно, вечны в прошлом. Однако, как мы уже видели, необходимо объяснить, каким образом они попали в свое начальное нециклическое состояние за конечное время в прошлом. Фас этого не объясняет (Vaas 2004, p. 17).

[70] Это тот же тип хаоса, который, согласно Эллису, препятствует реализации моделей бесконечного сжатия (раздел II Iа) и связан с упомянутой Бэнксом проблемой осциллирующих моделей (раздел II Iб).

$10^{22}$ (Пенроуз 2007, стр. 610).[71] При отсутствии поступления энергии извне (а согласно аргументам Бойовальда, система является истинно замкнутой) как можно избежать этого результата? Кажется, существуют три возможности:

1. Проблема только в знании. В статье, опубликованной в 2004 году, Бойовальд и его коллеги, по-видимому, поддерживают это решение:

> Хотя реальная динамика согласуется с нашими предположениями о начале и конце вселенной, остается очевидная асимметрия обращения направления времени. Это объясняется тем фактом, что ситуация фактически асимметрична по времени из-за нашего собственного положения во вселенной. Мы можем видеть только некоторую ее часть, а не все пространство-время, и, в частности, мы видим только небольшую часть ее начала. При современном понимании наблюдаемая часть нашей вселенной вполне может быть частью классического пространства-времени с очень неоднородной начальной сингулярностью.
>
> Однако поскольку бóльшая часть начальной сингулярности ненаблюдаема, в дальнейшем она не обсуждается. С другой стороны, окончательная сингулярность совершенно ненаблюдаема, пока не достигнута. Если мы сравниваем только свойства, наблюдаемые изнутри вселенной, возможно, мы просто не можем достаточно знать, чтобы сказать, похожи ли сингулярности в прошлом и будущем. Если мы сравниваем теоретическую структуру пространства-времени снаружи, то мы делаем вывод, что фактически нет концептуальной разницы между началом и концом всего пространства-времени.
>
> Только если мы сравниваем наблюдаемую часть начальной сингулярности с теоретически предсказанной окончательной сингулярностью, появляется асимметрия времени (Bojowald & Hossain 2004, p. 38)[72].

2. Наше современное «классическое» понимание энтропии вводит в заблуждение. Бойовальд предположил эту возможность в личном сообщении:

> Мы понимаем энтропию как меру недостатка информации, которую внешний наблюдатель может получить, если он знает только такие макроскопические параметры, как общая масса и момент импульса.
>
> Ситуация в неравновесной термодинамике более сложная, что может быть существенно, например, для сталкивающихся черных дыр или бурных этапов космологии. Для космологии также не столь очевидно, с чем должна бы быть связана общая энтропия с математической точки зрения, поэтому подсчет затруднен. С другой стороны, в отношении черных дыр энтропия касается степеней свободы в области черной дыры и может быть определена и вычислена в рамках теории.
>
> Энтропия черной дыры в таком случае описывает отсутствие информации на классических этапах развития черных дыр (сколько квантовых состояний имеется при данной массе и других параметрах). В классической теории гравитации это абсолютное отсутствие знаний, потому что область черных дыр скрыта от внешних наблюдателей.

---

[71] Пенроуз считает, что в наблюдаемой вселенной $10^{80}$ барионов. Затем он предполагает, что максимальная энтропия для вселенной эквивалентна энтропии черной дыры с этой массой. Если судьбой вселенной в конце концов должен был бы стать «Большой хлопок», это было бы вызвано энтропией, которой способствовали эти $10^{80}$ барионов. Пенроуз использует формулу Хокинга – Бекенстайна для энтропии черной дыры и в естественных единицах измерения (где физические постоянные, такие как скорость света, равны единице) находит, что эта энтропия составляет приблизительно $10^{123}$. Энтропия нашей вселенной в настоящий день значительно ниже этого приблизительно на 22 порядка величины.

[72] Заметим, что термины «начальная» сингулярность и «окончательная» сингулярность относятся к состояниям, которые начинают и оканчивают наш современный космологический цикл. Бойовальд и др. не имеют в виду начала и конца времени.

Однако в случае квантовой теории черные дыры испаряются и, таким образом, обнаруживают информацию на более поздних этапах (хотя до сих пор спорят, до какой степени это осуществляется). *Отсутствие информации в таком случае только временное и мнимое, потому что внешний наблюдатель просто недостаточно терпелив, чтобы подождать, пока он не сможет восстановить всю информацию. Другими словами, энтропия в этом контексте зависит от наблюдателя и не является абсолютной величиной.* Поскольку она связана только с черной дырой, а не с наблюдателем или чем-либо внешним, это тоже не та энтропия, которая существенна для космологии.

Обычная интуитивная картина в космологии выглядит следующим образом. Когда имеется много черных дыр, эта кажущаяся энтропия очень высока для внешних наблюдателей. *Но если учтены все степени свободы, включая те, что находятся в черных дырах, которые вновь появятся после испарения, или если мы ждем, пока черные дыры не испарятся, мы получим, вероятно, меньшую величину. Это не означает, что энтропия уменьшается, меняется только доступность информации для наблюдателей* (личное сообщение, 28 февраля 2006; курсив наш).

3. Цикл за циклом состояние энтропии в действительности обратимо. Этот вариант тоже возникает в личном сообщении:

**Синклер**: «Ваши слова в этом последнем сообщении, по-моему, означают, что (в отношении циклической модели) та же самая энергия бесконечно проходит один и тот же цикл. Это замкнутая система, в отличие от некоторых других космологических предположений. Поэтому вы говорите о системе, которая полностью обратима. Здесь не происходят диссипативные, необратимые процессы, которые со временем накапливаются и осуществляют сценарий «тепловой смерти».

**Бойовальд**: «По крайней мере, в циклической версии. Если нет повторного коллапса при большом объеме, то вселенная, вероятно, просто прошла через единичный отскок и продолжит расширяться. Возможно, конец будет таким, как тепловая смерть, но поскольку мы не знаем полевой составляющей нашей вселенной (о чем свидетельствуют головоломки с темной материей и темной энергией), далекое будущее может совершенно отличаться от того, каким оно кажется сейчас» (личное сообщение, 28 февраля 2006).

Важно отметить, что, как показывает его последний ответ, Бойовальд (и его коллеги) не убеждены в модели с бесконечным количеством циклов в прошлом. Он допускает возможность необратимого роста энтропии как функции времени. Следовательно, то, что энтропия увеличивается цикл за циклом и, вероятно, опровергнет предполагаемую циклическую модель с бесконечным прошлым, *само по себе* ничего не говорит о возможности петлевого квантового подхода как кандидата на роль теории квантовой гравитации. Напротив, наш интерес (в этом разделе) ограничен безначальными циклическими моделями.

Принимая во внимание первое решение, Бойовальд ответил бы Пенроузу, что существует большая ненаблюдаемая часть начальной сингулярности, которая является истинным исходным многообразием, то есть состоянием максимальной энтропии, характеризуемым случайной неоднородностью и анизотропией. Следовательно, энтропии начальной и окончательной сингулярностей были бы близки. Механизм инфляции (небольшого участка этого многообразия) создал бы тогда необходимую неоднородность и анизотропию современной вселенной ФРУ. Однако Пенроуз предупредил это возражение. Используя антропный аргумент выбора на-

блюдателя, он доказывает на основании термодинамических критериев, что размер инфляционного участка, который, как предполагается, мы увидели бы, должен был бы быть намного меньше (в $10^{10^{123}}$ раз: Пенроуз 2007, стр. 639).

Пенроуз предполагает, что для жизни, возможно, необходима вселенная величиной только 1/10 размера нашей современной (видимой) вселенной. Он получает вероятность подходящего размера начального участка исходного многообразия с помощью уравнения Хокинга – Бекенстайна для энтропии черной дыры. Показатель степени «123» в формуле Пенроуза основан на квадрате массы наблюдаемой вселенной. Таким образом, умножение радиуса вселенной на одну десятую имело бы следующий результат: масса в пределах этой меньшей по размерам вселенной была бы сокращена в $10^{-3}$ раз (поскольку объем пропорционален $r^3$), а масса возводится в квадрат в формуле энтропии. Следовательно, показатель степени сокращается на 6; таким образом, общая энтропия сокращается с ($10^{123}$) до ($10^{117}$). Вероятность того, что мы окажемся в том или другом состоянии, составила бы приблизительно 10, возведенное в соответствующую степень.[73]

Насколько больше инфляционных событий в мультивселенной создали бы в таком случае пригодную к жизни, но меньшую вселенную? Это получается из деления вероятностей:

$$E = 10^{-10^{117}} / 10^{-10^{123}}.$$

Найдем логарифм обеих сторон равенства и упростим:

$$\lg E = -10^{117} + 10^{123} = 10^{123}.$$

Здесь $-10^{117}$ пренебрежимо мало по сравнению с бóльшим коэффициентом $10^{123}$. Следовательно, $E = 10^{10^{123}}$. Обратная к этому числу величина представляет собой вероятность того, что мы окажемся *в большой вселенной*, а не в маленькой. Поэтому весьма неправдоподобно, что мы окажемся результатом инфляционного многообразия общего вида, как первоначально предполагали Бойовальд и др. Следовательно, как доказывает Пенроуз, энтропия начального многообразия должна быть чрезвычайно низкой.

Помимо этого, аргумент от знания не учитывает производство энтропии в ходе цикла. За бесконечное время оно должно бы стать значительным, даже если может быть пренебрежимо малым для одного цикла. Яйца бьются, люди стареют, звезды выгорают. Этой энтропией, возможно, можно пренебречь в связи с образованием черной дыры. Но за бесконечные циклы она бы суммировалась.

Второй метод решения – что «классическое» понимание энтропии ведет к заблуждению – смягчает проблему роста энтропии, но не решает ее. Хотя энтропия, вычисляемая классическим методом, может быть слишком высокой (т. е. в своем суждении Пенроуз переоценивает энтропию из-за недостатка информации), квантовый подход все же признает энтропию (и рост энтропии) реальной физической величиной. Черные дыры все еще высоко энтропийные. Поэтому их образование в течение цикла, особенно если он достигает Большого Хлопка, все же привело бы к тому, что у окончательного многообразия будет больше энтропии, чем у начального. Тем не менее, можно ожидать, что эта ситуация подразумевает начало, поскольку допускает тепловую смерть при за бесконечное количество циклов.

[73] Энтропия связана с количеством возможных конфигураций системы частиц. Количество конфигураций приблизительно равно экспоненте от энтропии. При данном масштабе рассматриваемых величин нет существенной разницы между $e^x$ и $10^x$. Поэтому для удобства Пенроуз использует основание 10.

Поэтому Бойовальд поступает трезво, отдавая предпочтение третьему решению, заключающемся в том, что циклическая модель ПКГ, действительно, должна быть полностью обратима.

Но возражать против второго начала термодинамики трудно; вспоминаются слова космолога начала двадцатого столетия сэра Артура Эддингтона:

> Если кто-то указывает вам, что ваша излюбленная теория вселенной не согласуется с уравнениями Максвелла, тем хуже для уравнений Максвелла. Если оказалось, что ей противоречат наблюдения, – ну что ж, эти экспериментаторы, в самом деле, иногда портачат. Но если выяснилось, что ваша теория противоречит второму началу термодинамики, я не могу оставить вам никакой надежды; ей не остается ничего другого, как потерпеть крах в глубочайшем унижении (Eddington 1948, p. 74).

Итак, вопрос стоит так: может ли ПКГ действительно доказать обратимость? Мы должны дождаться дальнейших разработок в этой области. Будет справедливо сказать, что преобладающая точка зрения в космологическом сообществе в целом не совпадает со взглядом Бойовальда. Как признает сам Бойовальд, суд еще не вынес решение:

> **Синклер**: «Является ли допущение обратимости энтропии: а) начальным допущением, вокруг которого строится самосогласованная модель ПКГ, или б) естественным следствием моделей ПКГ?»
>
> **Бойовальд**: «Определенно, б), насколько мы можем это видеть в настоящее время. Нужно разработать многие детали, но мы не делаем никаких априорных допущений относительно энтропии. Поскольку энтропия является не фундаментальным объектом, а мерой нашего незнания того, что происходит на микроскопическом уровне, невозможно даже сделать это допущение в такой теории, как петлевая квантовая гравитация. Мы можем сделать только допущения относительно микроскопических объектов и затем посмотреть, что это значит для более обычных величин. Чего мы еще не знаем, так это того, как именно уравновешиваются изменения энтропии. *Таким образом, мы не уверены, увеличивается ли энтропия от цикла к циклу. Мы можем только сказать, что обычные аргументы в пользу черных дыр не такие веские, как обычно предполагается*» (личное сообщение, 29 марта 2006; курсив наш).

К своей чести, Бойовальд не постулировал в своей модели, что суммарная энтропия просто равна нулю. Он использует правильный подход – предоставить физике возможность предсказать накопление энтропии со временем. Однако до сих пор единственное достоверное заключение состоит в следующем: ПКГ, возможно, покажет, что в аргументы Пенроуза насчет энтропии должны быть внесены поправки начиная с их полуклассической ориентации (что мы назвали вариантом 2). Однако не удалось показать, что энтропия вселенной не увеличивается, накапливаясь цикл за циклом. Сила аргумента Пенроуза остается нетронутой, даже если его количественная оценка энтропии должна измениться.

Помимо проблемы с энтропией, остается проблема темной энергии, которая, возможно, могла бы остановить цикличность и привести к постоянному расширению. Например, эмпирически наблюдаемый в настоящее время эффект темной энергии кажется достаточным, чтобы произвести постоянное ускоренное расширение. Этот результат был бы окончательным, если бы темная энергия имела вид космологической постоянной (т. е. ее значение не зависело бы от пространства

и времени; см. Barrow & Dabrowski 1995).[74] Как сообщалось ранее (Overbye 2006), по-видимому, это действительно судьба современной вселенной. Но если рост энтропии (от цикла к циклу) отрицается, никогда не возникнет более одного «цикла». Космологическая постоянная привела бы к постоянному расширению *с самого начала*. Следовательно, начальная сингулярность (наш Большой взрыв) представляет абсолютное начало.

Однако если бы темная энергия имела форму «квинтэссенции» (т. е. имела бы значение, которое зависит от пространства и/или от времени), то было бы возможно, что ее значение могло измениться на противоположное и согласоваться с фазой коллапса, даже с учетом современных наблюдательных данных. Но тогда могла бы неожиданно появиться новая проблема. Бойовальд признает, что после отскока и последующего переноса энергии будут возбуждаться другие моды колебаний полей материи, так что следующий отскок будет отличаться от предыдущего. Но если член, связанный с квинтэссенцией, меняется, то, возможно, самая общая модель ПКГ была бы каким-то комбинированным вариантом циклической модели и модели с одним отскоком. После некоторого определенного цикла значение члена с квинтэссенцией было бы таким, что это привело бы к постоянному расширению. Бойовальд отвечает:

> Если существует только космологическая постоянная, она фиксирована для всех циклов и не меняется. Но если существует некий вид квинтэссенции, вы правы, что на ее начальные условия для классической фазы влиял бы скачкообразный переход. Поэтому ваш сценарий может быть реализован в подходящих моделях квинтэссенции. Однако люди предпочитают модели квинтэссенции, поведение которых обладает аттрактором при поздних моментах времени, или так называемые решения со слежением (tracking solutions). Это позволяет избежать слишком большого объема тонкой настройки, что делает динамику менее чувствительной к изменениям в начальных значениях. Таким образом, для таких моделей в основном не ожидают больших изменений между циклами. С другой стороны, если могло бы быть осуществлено постоянное расширение, то результат был бы довольно драматическим, поэтому даже нетипичная вероятность может быть важной (личное сообщение, 9 марта 2006).

При бесконечном количестве бросаний кости любой ненулевой вероятности, что квинтэссенция могла бы создать постоянное расширение, было бы достаточно, чтобы это сделать. Постоянное расширение предполагает, что общее количество циклов было конечным, и, следовательно, модель не имела бы временного начала.[75]

Вообще говоря, ПКГ выглядит как многообещающая альтернатива теории струн в качестве претендента на роль теории квантовой гравитации. Однако построение подлинно безначальной циклической модели ПКГ, по-видимому, намного более сложная задача.[76]

---

[74] Согласно Национальному управлению по воздухоплаванию и исследованию космического пространства (НАСА) (http://map.gsfc.nasa.gov/m_mm/mr_limits.html), их современные данные свидетельствуют скорее в пользу теории космологической постоянной для темной энергии, чем в пользу квинтэссенции, хотя последняя не исключается.

[75] В самом деле, Барроу и Домбровский отмечают, что если темная энергия распадается на материю и излучение, то есть если она не существует все время, то цикличность возобновится после распада.

[76] Отметим, что существуют другие модели ПКГ, характеризуемые псевдоначалами фасовского типа; они кажутся нам перспективными.

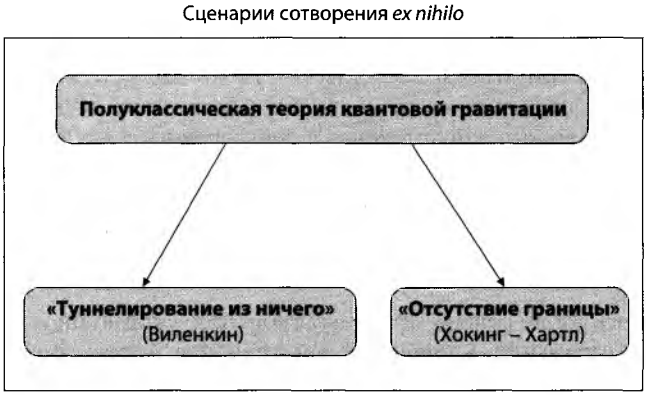


**Рис. 3.19.** Квантовые модели с явным началом в конечном прошлом.

### IVв. Полуклассические модели сотворения *ex nihilo*

Когда инфляционная концепция рассматривалась впервые, предполагалось, что инфляция была фазой в истории нашей вселенной, которая давно закончилась. Это, естественно, привело к вопросу: «Как могла начаться сама инфляция?» (Рис. 3.19).

Это понимание инфляции изменилось благодаря работе таких космологов, как Андрей Линде (хаотическая инфляция), и недавним исследованиям, посвященным струнному ландшафту, таких первопроходцев этого направления, как Сасскинд, Буссо и Полчински (а также многих других). Здесь инфляция рассматривается не просто как фаза развития, а как доминирующее свойство более крупной мультивселенной, в которой наша «вселенная» является только локальным явлением. Тем не менее, поскольку имеют место теоремы сингулярности, разработанные Бордом, Виленкиным и Гутом, сама инфляция считается невечной в прошлом.[77] Следовательно, все еще сохраняется старый вопрос: «Как началась инфляция?» Виленкин (1982) объясняет начатый им подход к решению этого вопроса:

> Многие подозревали: для того, чтобы понять, что фактически произошло в начале, следует трактовать вселенную квантовомеханически и описывать ее с помощью волновой функции, а не с помощью классического пространства-времени. Начало этому подходу к космологии положили Девитт и Мизнер, и после несколько медленного старта этот подход получил широкое признание в последние два десятилетия или около этого. *Картина, которая возникла в результате этого направления развития, представляет небольшую замкнутую вселенную, которая может самопроизвольно зародиться из ничего, где под «ничем» я понимаю состояние без классических пространства и времени.* Космологическая волновая функция может быть использована для вычисления распределения вероятностей начальных конфигураций зарождающихся вселенных. После того, как вселенная зарождается, ожидается, что она пройдет через период инфляции, осуществляемой за счет энергии ложного вакуума. В конце концов энергия вакуума термализуется, инфляция заканчивается, и с тех пор вселенная следует стандартному космологическому сценарию (Vilenkin 2002, p. 2; курсив наш).

[77] Мы, конечно же, помним о таких исключениях, как асимптотически статические модели, и о возражении со стороны Линде, что поведение всего целого может быть не таким, как у его частей.

Виленкин использует квантовое туннелирование частицы через потенциальную яму как аналогию для всей вселенной. На Рис. 3.20 линия «$E > 0$» представляет обычную, замкнутую вселенную ФРУ, которая (с классической точки зрения) имеет недостаточно энергии, чтобы ускользнуть в постоянное расширение. Следовательно, она проходит через непрерывные циклы Большой взрыв/Большой хлопок. В классической физике (ОТО) это положение дел сохранялось бы вечно.[78] Но теория квантовой гравитации обеспечивает выход из положения. Существует конечная вероятность, что вместо повторного коллапса вселенная «туннелирует» через энергетический барьер и начнет вместо этого инфляционное расширение.

Этот подход все же не решает проблему творения; скорее, он отодвинул вопрос на шаг назад: к начальной, крошечной, замкнутой и метастабильной вселенной. Возможно, это состояние вселенной существовало только в течение конечного времени. Откуда оно появилось?

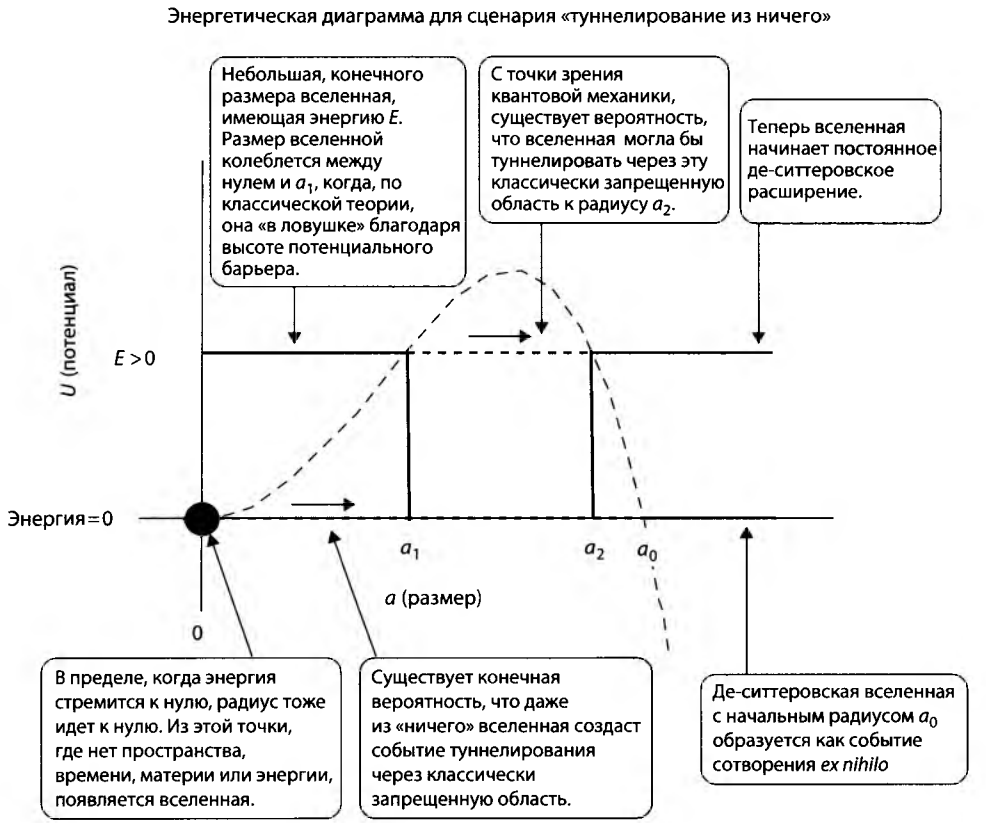


**Рис. 3.20.** Сотворение вселенной *ex nihilo*.

[78] Конечно, в предположении, что проблемы циклических космологий (накопление энтропии, физика отскоков и т. д.) разрешимы.

Решение Виленкина состояло в том, чтобы рассмотреть, что происходит в пределе, когда энергия этой начальной замкнутой вселенной становится нулевой. Масштаб такой вселенной также становится нулевым. Отсюда утверждение, что вселенная сотворена из «ничего». Нет пространства, времени, материи или энергии. В этом состоит топологическое преобразование: «Сотворение вселенной из ничего... представляет собой переход от нулевого топологического сектора, не содержащего вообще никаких вселенных, к сектору с одной вселенной с топологией $S^3$» (Vilenkin 1994, p. 23). Виленкин допускает, что представляемое таким образом небытие – не то же самое, что *отсутствие* бытия:

> Я понимаю, что вселенная с нулевым радиусом не обязательно то же самое, что отсутствие вселенной вообще. Но, с математической точки зрения, моя теория квантового туннелирования из ничего описывается той же геометрией «типа волан», что и геометрия Хартла – Хокинга [обратите внимание на Рис. 3.21]. (Фактически, впервые «волан» появился в моей статье, опубликованной в 1982.) У этой геометрии, конечно, нет вечного прошлого, и на евклидовой сфере нет точки, которую вы можете определить как начальную вселенную нулевого размера. Поэтому, если подход Хартла – Хокинга избегает «парадоксов сотворения», я не вижу, почему бы моему подходу их не избежать (личное сообщение, 23 октября 2006).
>
> Математическое описание туннелирующей вселенной предполагает, что время, пространство и материя появились конечное время тому назад. «Ничто» относится к «прежнему» состоянию (личное сообщение, 30 октября 2006).

**Рис. 3.21**. Переход к «нормальному» времени при подходе Хартла – Хокинга. В действительности это лишь математический метод, называемый *аналитическим продолжением*, полезный для задач с функциями с «плохим поведением», но не предполагающий онтологических обязательств.

Согласно этому подходу, Вселенная, несомненно, имеет начало. Но данное утверждение, по-видимому, идет дальше: вселенная «возникла» из «прежнего» состояния «ничего». Это последнее утверждение (что вселенная возникла) существенно, потому что понятие времени становится неудовлетворительно определенным в этих моделях около начала.

На подход Виленкина похоже «предположение об отсутствии границы», выдвинутое Джеймсом Хартлом и Стивеном Хокингом. Хартл и Хокинг используют подход Ричарда Фейнмана к КМ. Подход Фейнмана (1988) состоит в том, чтобы найти вероятность для определенного окончательного квантового состояния с помощью интеграла по траекториям, «суммы историй». На языке квантовой теории это суперпозиция состояний. Каждая возможная история вселенной является частью

волновой функции; с каждым возможным конечным состоянием связана некоторая вероятность его реализации (в качестве альтернативы можно считать, что все возможные состояния существуют «где-то» в осуществленной мультивселенной). Ясно, что интеграл по траекториям вселенной очень трудно определить; поэтому Хартл и Хокинг выдвигают обоснованное предположение, что некоторое подмножество возможных вселенных будут преобладать при расчете, и признают только компактные пространства, поскольку интегралы по траекториям (или по контуру) часто плохо себя ведут: расходятся и выдают бессмысленные ответы (например, вероятность, равную бесконечности).

Для устранения проблемы с расхождением интегралов Хартл и Хокинг используют евклидову метрику для описания самых ранних фаз существования вселенной. Это математический метод, называемый аналитическим продолжением (или, точнее, поворотом Вика), который позволяет анализировать функцию с лучшим поведением в интересующей нас области. «Нормальная», или «лоренцева» метрика имеет знаки (–, +, +, +), что указывает на особый характер временного измерения. Евклидова метрика (+, +, +, +) рассматривает время так же, как пространственные измерения. Поворот Вика берет действительную переменную времени $t$ и замещает ее мнимой величиной $it$. Здесь $i$ – квадратный корень из минус единицы. Таким образом, говорят, что Хартл и Хокинг используют в своей модели «мнимое время».

Результатом использования евклидовой метрики является устранение начальной сингулярности, предсказанной «чистой» теорией ОТО, – отсюда выражение «предположение об отсутствии границы». В общем, это изменение знаков метрики не влечет за собой никаких онтологических обязательств. Но Хокинг в своих популярных трудах, очевидно, утверждает физическую реальность евклидовых знаков. Это служит источником заявления Хокинга, что «тогда у нее [вселенной]не должно быть ни начала, ни конца: она просто есть и все!» (Хокинг 2012, стр. 179). Хокинг продолжает, спрашивая: «Остается ли тогда место для Создателя?» Любопытно, что Хартл и Хокинг тоже заявляют, будто их вселенную можно считать возникшей из «ничего»:

> Можно считать, что функциональный интеграл по всем компактным четырехмерным геометриям (four-geometries), ограниченным данной трехмерной геометрией (three-geometry), дает простор для возникновения этой трехмерной геометрии из нулевой трехмерной геометрии, т. е. единичной точки. Другими словами, основное состояние является вероятностью появления Вселенной из ничего (Hawking & Hartle 1983, p. 2961) [Затем они ссылаются на работу Виленкина о «туннелировании из ничего»][79].

Существует также третья интерпретация этих результатов. Вспомним, что Готт и Ли критиковали подход «сотворение *ex nihilo*» по двум причинам. (1) Переходы в КМ всегда осуществляются между допустимыми классическими состояниями (а подход Виленкина и Хартла – Хокинга рассматривает переход из классически запрещенной области в классически допустимую область). (2) Подходы Виленкина и Хартла – Хокинга должны касаться реалистических энергетических полей (чего-то более близкого к тому, что мы фактически видим в природе). Если бы это было так, то принцип неопределенности Гейзенберга потребовал бы, чтобы начальное состояние их моделей имело конечную и ненулевую энергию. Если дело обстоит

[79] Заметим: в вышеприведенном комментарии Виленкин указывает, что геометрию его модели можно понимать исходя из первоначальной евклидовой метрики (которая представляла бы «запрещенную» область энергетической диаграммы; Рис. 3.20).

таким образом, то полуклассические квантовые модели фактически начинаются в классически допустимом метастабильном состоянии, а не в «ничто». Готт и Ли развивают мысль:

> Проблема с этой моделью [Виленкина и Хокинга – Хартла] заключается в том, что она игнорирует «энергию нулевых колебаний». Если существует конформное скалярное поле f, то «энергетические» уровни должны быть равны $E_n = n + 1/2$. Даже для $n = 0$ существует «энергия нулевых колебаний». Потенциал заставляет систему вести себя как гармонический осциллятор в потенциальной яме вблизи $a = 0$. Гармонический осциллятор не может находиться на дне потенциальной ямы – принцип неопределенности не позволил бы этого. Должна существовать некоторая энергия нулевых колебаний, а частица должна иметь некоторое количество движения, так как она колеблется внутри потенциальной ямы, когда включено поле f. Таким образом, когда учитывается энергия нулевых колебаний, мы видим, что начальное состояние не точка, а очень маленькая, осциллирующая ($0 < a < a_1$) вселенная большого взрыва, которая колеблется между большими взрывами и большими хлопками (хотя сингулярности в больших взрывах и больших хлопках, возможно, размыты квантовыми эффектами). Это начальное *классическое* состояние, из которого происходит туннелирование. *Оно метастабильно, поэтому эта осциллирующая вселенная не могла бы существовать вечно: после конечного полураспада, она, вероятно, распадется.* Она достигает максимального радиуса $a_1$, а затем туннелирует в классическое де-ситтеровское состояние при минимальном радиусе $a_2$, где $a_2 < a_0$ (Gott & Li 1998, p. 38; курсив наш).

Тогда важный вопрос об интерпретации этих моделей состоит в следующем: вселенная (i), созданная из ничего, (ii) ни создается, ни разрушается, а фактически существует безотносительно ко времени, или (iii) осталась в конце концов необъяснимой, поскольку существование начальной, метастабильной, замкнутой вселенной планковского размера, из которой родилась наша вселенная, само по себе не объясняется? Вариант (i), если он принят, явно подразумевает, что вселенная имеет начало. Тем не менее, как признает даже сам Виленкин, «ничто», как он это описывает, не то же самое, что отсутствие бытия. Какая бы реальность ни лежала в основе законов КМ, эта реальность должна, по крайней мере, существовать, чтобы преобразовывать нулевой топологический сектор во вселенную ФРУ. Сами законы, если они существуют, представляют собой лишь абстрактные объекты типа пропозиций и, следовательно, не находятся в причинных связях ни с чем. Как таковые, они не связаны с тем, что происходит в мире; именно реальность, которая соответствует им, отличает лишь логическую возможность от реальной. Как однажды заметил Хайнц Пагельс: «Эта непостижимая пустота преобразует себя в заполненное веществом пространство существования – необходимое последствие физических законов. Где эти законы вписаны в эту пустоту? Что «говорит» пустоте, что она несет в себе возможную вселенную? Кажется, что даже пустота подчиняется закону, логике, которая существует до пространства и времени» (Pagels 1985, p. 347). Тогда вариант (i) ошибочен, поскольку он основан на идиосинкразическом употреблении слова «ничто». Ясно, что это начальное состояние – не ничто, а нечто.

Что касается варианта (ii), очевидно, сам Хокинг дает хорошие основания рассматривать это предложение только как инструментальный подход. В своей совместной работе с Роджером Пенроузом *Природа пространства и времени* (2000), он демонстрирует тот же математический подход (аналитическое продолжение) для описания рождения электронно-позитронных пар в сильном электрическом поле. Это стандартный математический метод, который иногда используется при луч-

шем поведении сложных аналитических функций в определенной области, чем у их реальных соответствий. Однако это не подразумевает онтологического обязательства по отношению к альтернативному описанию. Нам кажется, что, учитывая непостижимость области «мнимого времени» в этих моделях, наиболее разумно считать этот подход нереалистическим по природе.

Что касается варианта (iii), по-видимому, мы имеем дело с ситуацией такого же рода, с которой мы столкнулись при рассмотрении эмерджентной модели и модели ИДБВ и связанных с ними метастабильных состояний ЭСС и СПВ. Вселенная не может быть вечной в прошлом, потому что начальное метастабильное состояние могло иметь только конечное время существования. Это, как нам кажется, самый разумный вариант, который следует считать реалистической интерпретацией этих моделей. Он использует известные, имеющие смысл интерпретации физических явлений в «классической» квантовой теории и распространяет их на модели квантовой гравитации. Он избегает проблем, связанных с новизной признания условия нулевой энергии для начального состояния (которое отрицает принцип неопределенности Гейзенберга) и новизной признания квантового перехода из запрещенного состояния в классически допустимое (обычная квантовая теория содержит только переходы через или сквозь запрещенные области из одного допустимого состояния в другое), а также совместим с более реалистическими энергетическими полями. Вариант (iii) также не противоречит второй посылке каламического космологического аргумента.

## 2.34. Резюме

Отталкиваясь от сомнений в истинности теорем о сингулярности Хокинга – Пенроуза, мы проследили историческое развитие трех исследовательских программ, каждая из которых рассматривает известные исключения из этих теорем:[80] (1) ЗВК; (2) нарушение строгого условия энергии (вечная инфляция); и (3) ложность ОТО (квантовая гравитация). Основными теоретическими разработками вариантов (2) и (3) были инфляционная теория (отталкивающая гравитация) и полуклассическая теория квантовой гравитации.

ЗВК, хотя и представляют интерес, по-видимому, не достигают цели, если выполняется ГЗХ. Можно найти контрпримеры к этой гипотезе, но они, по-видимому, представляют собой нефизические и/или тонко настроенные игрушечные модели.

Что касается инфляции, экзотический тип энергетического поля обладает странным свойством *отрицательного* давления. Эта энергия стремится коллапсировать внутрь себя из-за давления, однако, согласно уравнениям Эйнштейна, давление также создает гравитационную силу. Если энергия отрицательная, гравитационная сила *отталкивающая*. Оказывается, отталкивание является более сильной из этих двух тенденций; *в значительной степени* это так. Вселенная может расшириться на много порядков величины за долю секунды, от визуально небольшого размера до размера больше, чем все наблюдаемое небо. Эта разработка позволила пересмотреть вопрос об истоках, который стоял в течение двух десятилетия. В конце концов, новая теорема сингулярности, разработанная Арвиндом Бордом, Александром Виленкиным и Аланом Гутом, показала, что эта модель – инфляционная вселенная – все же имела начало в конечном прошлом.

---

[80] Четвертое и пятое условия этих теорем, а именно общее условие энергии и существование замкнутой ловушечной поверхности в нашем прошлом, легко удовлетворяются.

Забавно отметить, что новейшая история космологии может быть схематизирована как история попыток преодолеть эти теоремы о сингулярности. Следуя теореме БВГ в 2003, были предприняты попытки построить модели, основаны на исключениях из *этой* теоремы. Это были следующие модели: (1) среднее расширение вселенной в прошлом отрицательное (сжатие – отскок), (2) среднее расширение в прошлом равно нулю (асимптотически статическая вселенная), (3) среднее расширение в прошлом равно нулю (циклическая вселенная), и (4) экзотическое пространство-время.

Первая модель, отчасти родственная де-ситтеровской вселенной, характеризовалась бесконечным сжатием до отскока у сингулярности, за чем последовало наше современное расширение. Но оно характеризуется выбором Хобсона между не имеющим причины тонко настроенным сжатием и бесконечно удаленной начальной точкой. В любом из этих двух случаев предсказывается, что отскок будет хаотическим (из-за колебаний БХЛ), и, следовательно, его «Большой взрыв» будет совсем непохож на тот, параметры которого мы фактически измеряем.

Второй случай, представленный классом эмерджентных моделей, отличается нестабильным или метастабильным начальным состоянием, за которым следует инфляционное расширение. Но нестабильное состояние (ЭСС) или метастабильное состояние (дополнение ПКГ к эмерджентной модели) существует лишь конечное время. Таким образом, вновь утверждается начало вселенной во времени.

Третий случай, как давно известно, начиная с оригинальных моделей Ричарда Толмена, проблематичен из-за энтропии. Баум и Фрэмптон стремились решить эту проблему с помощью подхода, названного «фантомным отскоком». Здесь вселенная претерпевает сверхрасширение под воздействием «фантомной энергии», ускоряющей расширение и приводящей к результатам, подобным инфляции. Затем вселенная раздробилась бы на мультивселенную, при этом почти все дочерние вселенные уже избавились бы от своей энтропии при начальном расширении. Могло бы это сработать? Представляется, что нет: основная трудность в том, что восстановление причинных связей вселенной, вероятно, происходит в точке «обращения направления» (когда расширение сменяется сжатием), что ведет к *одному* сжатию, а не многим. Более надежное заключение состоит в том, что даже в условиях «пустой вселенной»,[81] претерпевающей сжатие, хаотические флуктуации по мере приближения сжатия к сингулярности *создали* бы материю и тем самым привели бы к хаотическому хлопку, что предотвратило бы цикличность.

Четвертый случай характеризуется деконструкцией самого времени. Он постулирует два зеркально симметричных инфляционных расширения, где стрелы времени идут *в стороны* от границы в прошлом. Таким образом, зеркальная вселенная не является нашим прошлым. Это как раз случай двойного Большого взрыва. Следовательно, вселенная *все же* имеет начало.

Как насчет попыток, связанных с моделями квантовой гравитации (многие из которых пересекаются с тем, что обсуждалось ранее)? К ним относятся (1) струнные модели, (2) модели ПКГ и (3) модели полуклассической квантовой гравитации.[82]

---

[81] «Пустой» за исключением фантомной энергии с нулевой энтропией.

[82] С целью экономии места мы не обсуждали более ранние попытки постулировать локальный, имманентный статус Большого взрыва, что оставляет без ответа вопрос о происхождении начального пространства. Представляется, что это пространство не может сжиматься, расширяться или быть статическим, не нарушая ранее упомянутые критерии (теоремы о сингулярности, хаотические отскоки, метастабильные начала и т. д.). Таким образом, эти модели оказались несостоятельными.

Наиболее популярной новой областью является класс струнных моделей. Здесь выделяются такие подходы, как экпиротическая/циклическая модель и модель ИДБВ. Но первая подчиняется теореме о сингулярности БВГ и, следовательно, имеет начало. Вторая, вероятно, должна интерпретироваться только как инструмент, и, по-видимому, в любом случае она имеет характеристики эмерджентного класса в отношении начального состояния. Следовательно, она имеет метастабильную начальную фазу, называемую СПВ, которая не может быть вечной в прошлом. Наиболее популярной струнной моделью является обобщение инфляционной теории, называемое струнным ландшафтом. Однако, известно, что этот сценарий имеет начало в конечном прошлом на основании той же теоремы БВГ.

ПКГ является конкурентом теории струн. Мы видели одно такое применение ПКГ, при котром ПКГ была включена в класс эмерджентных моделей. Другой подход, связанный с ПКГ, состоит в том, чтобы попытаться построить жизнеспособную циклическую модель. ПКГ кажется многообещающим подходом к проблеме хаоса БХЛ, и, следовательно, возможно, обеспечит обоснование модели отскока. Но циклической теории ПКГ все же, по-видимому, не удается объяснить эффекты энтропии, обычно роковые для бесконечной цикличности. Даже если бы ей это удалось, современные наблюдения показывают, что наша вселенная находится в постоянном расширении, а не в цикле Большой взрыв / Большой хлопок. Таким образом, по-видимому, современная теория ПКГ не поддерживает вечное прошлое вселенной.

Полуклассические модели квантовой гравитации имеют в самом своем подходе начало в конечном прошлом. Это начало описано тремя возможными (и не согласующимися) способами. Имеет место одна из следующих возможностей:

1. Вселенная появилась, перейдя из предыдущего состояния нулевой топологии (но так или иначе содержащего сами законы физики) в лоренцеву метрику (нормальную вселенную). Следовательно, вселенная «туннелировала из ничего» в бытие.
2. Начальное состояние вселенной существует извечно. Это обусловлено природой времени в евклидовой метрике. Оно равнозначно пространственному измерению.
3. Поскольку начальное состояние геометрии должно иметь энергию нулевых колебаний, она находится в классическом состоянии с лоренцевой метрикой. Это метастабильная замкнутая вселенная. Следовательно, это состояние не могло существовать вечно и некоторым образом, необъяснимым в данной модели, имеет начало во времени.

Второе описание, по-видимому, является по характеру чисто инструментальным. Первое и третье предполагают, что вселенная имеет начало во времени. Следовательно, полуклассические модели поддерживают положение, что у вселенной есть начало во времени.

Наш обзор показывает, что современная космология полностью поддерживает вторую посылку *каламического* космологического аргумента. Кроме того, к этому заключению мы пришли не путем выискивания тщательно продуманных и уникальных неисправных состояний для множества отдельных моделей. Скорее, для исключения моделей, не имеющих начала, кажется эффективным многократное использование простых принципов.[83] Они показаны в Таблице 3.1.

[83] Это не исчерпывает список возможных моделей. Вероятно, в дальнейшем в центре внимания будут разные виды мозаичных моделей. Также мы не изучили тщательно каждую модель, существующую в настоящее время (да и не могли бы этого сделать). Как с сожалением высказался философ Джеймс Брайан Питтс: «Какие права могут иметь нерожденные теории?»

Следовательно, область космологии, по-видимому, дает хорошее доказательство, что вселенная имеет начало во времени.

**Таблица 3.1.** Эффективные принципы исключения моделей, не имеющих начала во времени.

| *История среднего расширения в модели* | *Условие, требующее начала во времени* |
|---|---|
| 1) Расширяющиеся модели | Теоремы сингулярности |
| 2) Асимптотически статические модели | Метастабильность |
| 3) Циклические модели | Второй закон термодинамики |
| 4) Сжимающиеся модели | Не имеющая причины тонкая настройка |

## 1.0. Все, что имеет начало во времени, имеет и причину

Чтобы, наконец, вернуться к первой посылке каламического космологического аргумента:

1.0 Все, что имеет начало во времени, имеет и причину,

мы принимаем, что посылка (1.0), очевидно, истинна – по крайней мере, более правдоподобно истинна, чем ее отрицание. В ее поддержку можно привести три довода.

### *1.1. Ex nihilo nihil fit (Из ничего ничто не происходит)*

Прежде всего, этот принцип коренится в метафизической интуиции, что что-то не может возникнуть из ничего. Ибо возникнуть без причины какого-либо рода значит появиться из ничего.[84] Предположить, что вещи могли бы неожиданно появиться беспричинно из ничего, значит прекратить заниматься серьезной метафизикой и прибегнуть к магии. Никто *искренне* не верит, что вещи, например конь или эскимосская деревня, могут неожиданно возникать без причины. Но если мы делаем для вселенной исключение из (1.0), мы вынуждены считать, что вся вселенная просто *появилась* в некоторый момент в прошлом без какого-либо основания.

Иногда говорят, что квантовая физика предоставляет исключение из утверждения, будто что-то не может возникнуть без причины из ничего, поскольку на субатомном уровне так называемые «виртуальные частицы» возникают из ничего. Таким же образом, считается, будто некоторые космогонические теории по-

[84] См. предположение Оппи, что мы истолковываем первую посылку как утверждение, согласно которому все, имеющее начало во времени, имеет причину некоторого рода, действующую или материальную (Oppy 2006b, p. 153). Его протест состоит в том, что в таком случае причина вселенной могла бы быть материальной; этот протест не вызывает беспокойства, потому что бестелесность Первопричины, по всей вероятности, следует из концептуального анализа того, что должно быть причиной пространственно-временной вселенной. Дальнейшее обсуждение этого см. ниже.

казывают, что вселенная могла появиться, выскочив из квантового вакуума или даже из небытия. Таким образом, говорят, что вселенная – это пресловутый «бесплатный обед».

Однако в основе этого возражения лежит недоразумение. Прежде всего, совершенно не говоря уже о спорном вопросе, существуют ли вообще на самом деле виртуальные частицы,[85] не все физики согласны с тем, что субатомные события беспричинны. Довольно много физиков сегодня совершенно не удовлетворены традиционной копенгагенской интерпретацией квантовой физики и исследуют такие детерминистические теории, как например теория Дэвида Бома.[86] Действительно, большинство имеющийся интерпретаций математического формализма КМ полностью детерминистические. Представители квантовой космологии особенно нерасположены к копенгагенской интерпретации, поскольку эта интерпретация в космологическом контексте потребует наблюдателя за пределами солнечной системы, чтобы привести волновую функцию вселенной к коллапсу. Таким образом, квантовая физика вряд ли дает доказанное исключение из (1.0). Во-вторых, даже исходя из недетерминистической интерпретации, частицы не возникают из ничего. Они появляются как спонтанные флуктуации энергии, заключенной в субатомном вакууме, что является недетермистической причиной их возникновения. В-третьих, тот же вывод можно сделать по поводу теорий вселенной из первичного вакуума. Популяризаторы, рекламирующие такие теории, как получение «чего-то из ничего», очевидно, не понимают, что вакуум – это не ничто, а море флуктуирующей энергии, наделенное богатой структурой и подчиняющееся физическим законам. Следовательно, такие модели не подразумевают истинного возникновения *ex nihilo*.[87]

Этого не подразумевают и такие теории, как квантовая модель сотворения, выдвинутая Виленкиным. Виленкин предлагает нам вообразить маленькую, замкнутую, сферическую вселенную, заполненную так называемым ложным вакуумом и содержащую некоторое количество обычной материи. Если радиус такой вселенной небольшой, классическая физика предсказывает, что она коллапсирует в точку, но квантовая физика допускает, что она «туннелирует» в состояние инфляционного расширения. Если мы допускаем, что радиус все время стремится к нулю, все же остается некоторая положительная вероятность туннелирования вселенной в инфляцию. Как мы видели, Виленкин отождествляет начальное состояние вселенной, предшествующее туннелированию, с небытием. Но постулирование такого тождества ведет к грубому заблуждению. Как показывает собственная диаграмма Виленкина (Виленкин 2010, с. 235), квантовое туннелирование представляет собой в каждой точке функцию из чего-то во что-то (Рис. 3.22). Для того, чтобы квантовое туннелирование было по-настоящему из ничего, функции пришлось бы иметь только один термин – последующий. Другой способ осознать это – поразмыслить над тем, что не иметь никакого радиуса (как обстоит дело с небытием) не означает иметь радиус, мера которого равна нулю. Таким образом, нет основания для утверждения, будто квантовая физика доказывает, что вещи могут начать существовать без причины, а тем более, что вселенная могла возникнуть без причины буквально из ничего.

---

[85] По поводу этих сомнений см. Weingard (1982).

[86] См. Cushing (1994) и Cushing (1998).

[87] См. замечания Канитшайдера (Kanitscheider 1990).

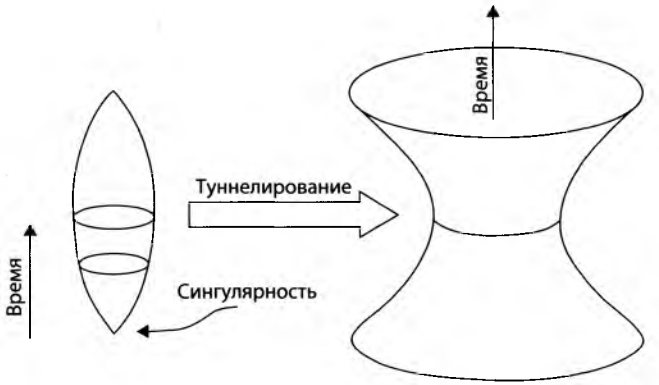


**Рис. 3.22.** Квантовое туннелирование вселенной в инфляционное состояние. Заметим, что туннелирование происходит в каждой точке из чего-то во что-то; происхождение начальной точки остается без объяснения (источник: Виленкин 2010).

Более относящееся к делу возражение против обоснования (1.0) метафизическим принципом «нечто не может появиться из ничего» исходит от сторонников B-Теории времени (Grünbaum 1967, p. 153; 2000, p. 16). Ибо приверженцы B-Теории отрицают, что, начиная существовать, вселенная *возникла* или *стала реальной*. Тем самым они сосредотачивают внимание на теории времени, лежащей в основе каламического космологического аргумента. От начала до конца каламический космологический аргумент основан на A-Теории времени. Исходя из B-Теории времени вселенная, в сущности, не возникает или не становится реальной при Большом взрыве; она просто существует безотносительно к различию прошлого, настоящего и будущего как блок четырехмерного пространства-времени, который простирается на конечное расстояние в направлении *раньше чем*. Если время не зависит от различия прошлого, настоящего и будущего, то вселенная в самом деле никогда не возникает, и, следовательно, поиск причины ее возникновения сбивает с толку. Хотя вопрос Лейбница «Почему существует (безотносительно к различию прошлого, настоящего и будущего) что-то, а не ничто?», все еще оправдан; вероятно, нет основания искать причину начала существования вселенной, поскольку, исходя из теорий, не учитывающих различие прошлого, настоящего и будущего, вселенная начала существовать благодаря наличию первого события не в большей мере, чем измерительный метр начинает существовать благодаря наличию в нем первого сантиметра. Утверждая, что вещи, имеющие начало во времени, нуждаются в причине, «мутакаллим» предполагает следующее понимание того понятия, где $x$ обозначает любой объект, а $t$ – любой момент времени, независимо от того, является ли он мгновением или имеет ненулевую конечную длительность:

А. $x$ начинает существовать в момент $t$ тогда и только тогда, когда $x$ возникает в момент $t$.

Б. $x$ возникает в момент $t$ тогда и только тогда, когда (i) $x$ существует в момент $t$, а реальный мир не включает в себя положения вещей, при котором $x$ существует безотносительно к различию прошлого, настоящего и будущего, (ii) $t$ является либо первым моментом, в который существует $x$, либо отделено от любого момента $t' < t$, в который $x$ существовало, интервалом, в течение которого $x$ не существует, и (iii) для существования $x$ в момент $t$ важно различие прошлого, настоящего и будущего.

Предполагая A-Теорию времени, согласно которой временное становление реально, «мутакаллим» обоснованно допускает, что первый момент существования

вселенной – это момент, в который вселенная возникла. Таким образом, реальным разногласием, разделяющим «мутакаллима» и критиков первой посылки, является объективность различия между прошлым, настоящим и будущим, а также временного становления.

Стоит напомнить, что наличие начала не влечет за собой наличия начальной точки, чтобы кто-то не пытался устранить начало вселенной, утверждая, что последовательность прошлых состояний вселенной могла бы сойтись к $t = 0$ в метрически конечном прошлом как чисто идеальному пределу.[88] Исходя из этого предположения, утверждается, что у вселенной отсутствует начальный момент времени, и, следовательно, можно сказать, что она не имеет наиболее раннего времени своего существования. Поэтому, несмотря на свою временную конечность в прошлом, она не имеет начала во времени; таким образом, не нужно постулировать никакой причины происхождения вселенной.

Не очевидно, что такое предположение возможно даже физически;[89] но не будем обращать на это внимания. Фундаментальным философским недостатком этого предположения является его не имеющее оправдания допущение, что наличие начала во времени подразумевает наличие начального момента. На самом деле, это нетипичное понимание выражения «имеет начало во времени».[90] Современные космологи часто «вырезают» начальную космологическую сингулярность как чисто идеальную точку на границе пространства-времени, так что вселенная не имеет первого момента существования, но они не думают, что вселенная, таким образом, больше не имеет начала во времени или что загадка происхождения вселенной тем самым решена.

При принятии теории времени, признающей различие прошлого, настоящего и будущего, ключевым критерием для определения того, имеет ли нечто начало во времени, является его метрическая конечность в прошлом.[91] Нечто имеет начало во времени как раз в том случае, если время, в течение которого оно существовало, конечно. Можно сказать, что само время имеет начало как раз в том случае, если

---

[88] Именно это предположил Квентин Смит по случаю форума «Наука и религия» в Калифорнийском университете в Санта-Барбаре 30 января 2004; в этом форуме принимали участие также Уильям Лейн Крейг, Ричард Гейл, Алвин Плантинга и Квентин Смит. Материалы доступны в формате DVD через www.veritas-ucsb.org. См. также Grünebaum (2000, pp. 16–17).

[89] Это будет зависеть решающим образом от нашей теории квантовой гравитации. Типичный подход к объединению квантовой теории с ОТО включает описание эволюции пространства-времени как интеграл по траекториям (сумму по всем возможным траекториям) в суперпространстве, которое является пространством точек, представляющих трехмерную конфигурацию вселенной. Точки этого конфигурационного пространства можно рассматривать как мгновенные состояния или даже мгновения, но тот факт, что в квантовой теории имеется интеграл по траекториям, а не единственная траектория, дает возможность «собирать» эти мгновения в единую историю, составляющую пространство-время. Таким образом, в конце концов, процесс разделения становится, с точки зрения теории, плохо определенным. Тот факт, что первая расщепленная секунда существования вселенной, измеряемого космическим временем, не разлагается в единственную последовательность все более и более коротких состояний, не противоречит тому, что имеется первая секунда существования вселенной.

[90] Мы могли бы также упомянуть, что это предположение обязывает нас принимать реальность точек, что, несомненно, нагружает выражение «имеет начало во времени» непреднамеренными онтологическими обязательствами. Такие метафизические разногласия должны решаться с помощью аргументации, а не с помощью произвольной дефиниции.

[91] Оппи, кажется, готов признать, что вторая посылка каламического космологического аргумента верна, если мы соглашаемся с положением, согласно которому нечто имеет начало во времени тогда и только тогда, когда оно конечно в прошлом (Oppy 2006b, p. 147). При принятии теории времени, признающей различие прошлого, настоящего и будущего, мы считаем, что эта эквивалентность сохраняется для объектов, полностью существующих во времени. Таким образом, как говорит Оппи, остается вопрос, все ли, что имеет начало во времени в этом смысле, имеет причину. Хотя Оппи не отвергает принцип причинности, он отрицает, что эта посылка является очевидной истиной или подтверждается эмпирически (Oppy 2006b, pp. 150–153).

для любого выбранного нами ненулевого конечного интервала времени существует только конечное количество конгруэнтных интервалов, предшествующих ему. Иначе говоря, время имеет начало как раз в том случае, если для некоторого особого ненулевого конечного интервала времени не существует конгруэнтного интервала, предшествующего ему. В любом из этих случаев наличие начала во времени не подразумевает наличие начальной точки.

При таком понимании исключение начальной точки существования вещи не подразумевает, что вещь уже не имеет начала во времени и, следовательно, возникла без причины. Как было упомянуто, космологи продолжают ломать голову над возникновением вселенной из ничего, независимо от того, имела она или не имела начальный момент своего существования. Кому-то это напоминает старые проблемы типа парадоксов кучи – проблемы, связанные с пуском и остановкой.[92] Если существует последний момент, в который некий объект находится в состоянии покоя, то когда он начинает двигаться? Ответить можно только, что не существует первого момента его движения. Тем не менее, объект все же начинает двигаться и, по всей вероятности, нуждается в причине, которая привела бы его в движение. Подобным образом, если какая-то вещь существовала не всегда, то можно смело предположить, что эта вещь имеет начало во времени и нуждается в причине, которая бы вызвала ее появление, независимо от того, имелся или нет первый момент ее существования.

Принимая во внимание, по-видимому, явную метафизическую абсурдность того, что нечто возникает без причины, вряд ли можно ожидать, что натуралисты стали бы отрицать первую посылку каламического космологического аргумента и утверждать, будто вселенная внезапно появилась без причины из ничего. Поэтому удивительно, сколько нетеистов, столкнувшись с доказательством начала вселенной во времени, выбрали этот путь. Например, Квентин Смит, отмечая, что философы слишком часто находятся под неблагоприятным влиянием хайдеггеровского ужаса перед «ничто», делает вывод, что наиболее обоснованное мнение выражается в том, будто мы пришли «из ничего, через ничто и ни для чего» (Craig & Smith 1993, p. 135)[93] – это прекрасное окончание, возможно, своего рода Геттисбергской речи атеизма. Такое признание лишь выражает веру атеиста. Ибо это, повторяем, буквально хуже магии.

## *1.2. Почему только вселенные?*

Во-вторых, если вещи действительно могли появиться без причины из ничего, то становится необъяснимым, почему что-либо или все не возникает именно без причины из ничего. Почему велосипеды, и Бетховен, и пиво, не появляются неожи-

---

[92] См. Sorabji (1983, pp. 403–421).

[93] Самая последняя критика Смитом каламического космологического аргумента тоже представляет собой отрицание первой посылки, несмотря на признание Смита, что теперь он принимает вывод о наличии причины существования вселенной (Smith 2007, pp. 182–198). Самая последняя опубликованная точка зрения Смита состоит в том, что начальная сингулярная точка вселенной не является реальной и что, следовательно, последовательность моментальных состояний вселенной представляет собой безначальную последовательность, сходящуюся к нулю как пределу. Каждое состояние обусловлено своими прежними состояниями, а первого состояния не существует. Никакой ненулевой интервал или состояние, как например первая секунда существования вселенной, «причинно не обусловлены ни каким-либо ее мгновенным состоянием, ни всеми такими состояниями, ни какой-либо внешней причиной» (Smith 2007, p. 189). Смит считает, что «начало вселенной» относится к планковской эпохе, состоянию, которое длится до 10–43 секунд после сингулярности. Следовательно, как состояние ненулевой продолжительности начало вселенной не имеет причины какого-либо вида. Следовательно, вселенная возникает без причины из ничего.

данно из ничего? Почему только вселенные могут возникнуть из ничего? Что делает небытие таким предвзятым? У небытия не может быть ничего благоприятствующего вселенным, ибо небытие не имеет никаких свойств. Небытие – это отсутствие чего бы то ни было. Как таковое, небытие не может иметь никаких свойств, поскольку буквально нечему иметь какие-либо свойства. А также ничего не может ограничить небытие, ибо нечего ограничивать. Как нелепо в таком случае, когда популяризаторы говорят такие вещи, как «Небытие нестабильно к квантовым флуктуациям» или «Вселенная туннелировала в бытие из ничего»!

Некоторые критики отреагировали на эту проблему утверждением, что, хотя посылка (1.0) истинна относительно вещей *во* вселенной, она не истинна *относительно* самой вселенной. Но эта предложенная дифференциация неправильно истолковывает природу принципа причинности. Посылка (1.10) не устанавливает чисто физический закон, как например закон Бойля – Мариотта или второе начало термодинамики, которые являются контингентными законами природы. Посылка (1.10) не является физическим принципом. Скорее, это метафизический принцип: бытие не может появиться из небытия; нечто не может возникнуть без причины из ничего. Такие утверждения не зависят от свойств, причинных сил и расположений естественных классов сущностей, которым случилось существовать. Критики не дали достаточных оснований истолковывать такие утверждения как исключительно физические, а не метафизические. Принцип причинности, по всей вероятности, относится ко всей реальности, и, таким образом, с метафизической точки зрения, абсурдно, что вселенная должна неожиданно появиться из ничего без причины.

Во-вторых, почему надо в любом случае считать, что вселенная является исключением из правил? Как однажды заметил Артур Шопенгауэр, принцип причинности – это не что-то такое, что мы можем отпустить, как такси, когда прибыли к желаемому месту назначения. Иногда критики говорят, что, хотя невозможно, чтобы вещи возникли без причины *во* времени, вещи могут появиться без причины *со* временем, т. е. в первый момент времени. Но до тех пор, пока те, кто пытается принизить эту посылку, не способны объяснить существенную разницу между первым моментом времени и последующими моментами, по-видимому, нет основания считать более правдоподобным, что вещи могут возникать без причины в первый момент, чем в более поздний. Если какая-то вещь не может возникнуть без причины в момент $t$, которому предшествуют более ранние моменты, почему надо считать, что если устранить все моменты раньше $t$, то эта вещь могла бы возникнуть без причины в момент $t$? Каким образом существование моментов раньше беспричинного события могло бы иметь сколько-нибудь возможное отношение к возникновению этого события?

Действительно, в чистой А-Теории времени, согласно которой существует только настоящее, каждый момент времени является только что появившимся началом, качественно неотличимым от первого момента времени, ибо, когда любой момент является настоящим, более ранние моменты уже прошли и не существуют. Таким образом, если вселенная могла бы существовать без причины в первый момент времени, она могла бы существовать без причины в любой момент времени. По-видимому, просто не существует никакого существенного различия. Из этого следует, что, если последнее, с метафизической точки зрения, невозможно, также невозможно и первое.

В-третьих, это возражение сдерживает научное исследование космологических вопросов. Абсолютное начало времени, предсказанное стандартной моделью

Фридмана – Леметра, было важным фактором, способствовавшим не только формулировке стационарной модели непрерывного творения, но и целой серии последующих моделей, которые все имели целью избежать предсказанного стандартной моделью возникновения нашей вселенной *ex nihilo*. Как философы, так и физики были глубоко встревожены перспективой начала времени и абсолютного возникновения вселенной и, таким образом, почувствовали себя вынужденными постулировать существование причинно предшествующих сущностей, таких как состояния квантового вакуума, инфляционные области, режимы мнимого времени и даже времениподобные петли причин. История астрофизической космологии двадцатого века была бы существенно иной, если бы считалось, что нет необходимости в причинном объяснении происхождения времени и вселенной.

В противоположность этому, «мутакаллима» нельзя подобным образом обвинить в сдерживании науки, так как только с помощью концептуального анализа заключения аргумента он способен установить, что причина вселенной – это сущее, имеющее религиозное значение; «мутакаллим» в любом случае будет приветствовать попытки фальсифицировать его теистическую гипотезу в надежде на подтверждение предпочитаемой им гипотезы в силу несостоятельности таких натуралистических объяснений.

## *1.3. Экспериментальное подтверждение*

Наконец, посылка (1.0) постоянно подтверждается нашим опытом. Таким образом, у натуралистов, занимающихся наукой, самая сильная мотивация принять ее. Именно о сильной стороне той роли, которую сыграл в науке принцип причинности, предупреждал философ науки – натуралист Бернульф Канитшайдер: «Если начальную сингулярность воспринимать серьезно, то она находится в прямом столкновении с наиболее успешным онтологическим обязательством, которое было направляющей линией исследований со времен Эпикура и Лукреция», а именно, с тем, что *из ничего ничто не происходит*: Канитшайдер называет это «метафизической гипотезой, которая оказалась такой плодотворной в каждой области науки, что нам, конечно, благоразумнее стараться насколько возможно избегать процессов абсолютного возникновения» (Kanitscheider 1990, p. 344). Несомненно, как было упомянуто ранее, это же самое убеждение вдохновило многие попытки создать космологические модели, нацеленные на то, чтобы не допустить абсолютного начала вселенной во времени. Если у нас действительно есть хорошие основания для принятия абсолютного начала вселенной во времени, это обстоятельство никоим образом не подразумевает, что принцип причинности ложен. *Как* физики мы можем отказаться сделать вывод, который подразумевают обе посылки, на вполне разумных основаниях, что таким образом мы пересекаем границу науки и попадаем в область метафизики; но *как* философы мы свободны делать любые выводы, которые логически подразумевают эти посылки.

Уэсли Морристон противопоставляет принципу причинности два других эмпирических обобщения, которые, как он думает, пользуются сопоставимой поддержкой, но якобы несовместимы с каламическим аргументом, а именно следующие: (i) *все, что имеет начало во времени, имеет и материальную причину*; и (ii) *причины всегда находятся во временных отношениях со своими следствиями* (Morriston 2002, p. 162). Заметьте, однако, что ни один из этих принципов не является несовместимым с принципом причинности, выраженным в посылке (1.0). Они образуют не-

противоречивую триаду. В действительности, Морристон вовсе не предоставляет никакого опровержения причинной посылки аргумента, рассматриваемой как эмпирическое обобщение.

Что верно, так это то, что конъюнкция (1.0) и (2.0) будет подразумевать ложность по крайней мере (i), если не (ii). Однако, опровергая, как кажется, заключение (3.0) каламического аргумента, (i) и (ii) сами не являются неопровержимыми. Доказательство в пользу (i), действительно, впечатляет. Но оно не является недвусмысленным или универсальным.[94] Что еще более важно, обобщение (i) может быть просто опровергнуто аргументами в пользу конечности прошлого. Ибо если невозможно, чтобы существовала бесконечная последовательность прошлых событий, то невозможно, чтобы Первопричина была материальным объектом, поскольку материя/энергия никогда не находится в покое.[95] Если посылка (2.0) нас привлекает, мы должны отбросить обобщение (i), но тогда было бы верхом глупости в качестве продолжения отвергнуть также посылку (1.0). Ибо если возникновение без материальной причины кажется невозможным, возникновение как без материальной, так и без действующей причины вдвойне абсурдно.

Что касается обобщения (ii), оно, по-видимому, является лишь акцидентальным обобщением, сродни высказыванию «Люди обитают только на Земле», что было истинным до 1968 года. По-видимому, нет ничего по сути временного касательно причинной связи. Что еще более важно, однако, обобщение (ii) вовсе не является несовместимым с выводом каламического аргумента, поскольку его защитник, возможно, считает, что Бог существует вне времени без творения и во времени в момент творения и после этого момента, так что Его акт причинного обусловливания начала вселенной происходит одновременно с началом ее существования[96].

---

[94] Сам Морристон считает нашу собственную способность управлять нашими действиями образцом причинного воздействия. Но, как утверждает Дж. П. Морленд, такое управление, по-видимому, требует некоторого рода дуализма (Moreland 1998b, pp. 68–91): в этом случае мы имеем очевидный контрпример утверждению, что каждое следствие имеет материальную причину. Ибо я не только вызываю следствия в моем физическом теле, но и мои психические состояния причинно связаны.

В свою очередь, многие философы считают, что нематериальные, абстрактные объекты, такие как числа, множества, пропозиции и т. д., существуют с необходимостью и вечно. Но имеется также много абстрактных объектов, которые, по-видимому, существуют контингентно и не вечно, например экватор, центр массы солнечной системы, Пятая симфония Бетховена, «Анна Каренина» Льва Толстого и т. д. Ни один из этих объектов не является материальным. Роман Толстого, например, не идентичен ни одному из его печатных экземпляров, ибо они все могли бы быть уничтожены и заменены новыми книгами. Также и Пятую симфонию Бетховена нельзя отождествить с любой конкретной серией чернильных знаков или любым исполнением этой симфонии. Итак, все эти вещи начали существовать: экватор, например, не существовал до существования земли. Но если они начали существовать, была ли у них причина или они возникли просто из ничего? (Заметим, что задать это вопрос имеет смысл, даже если эти сущности нематериальны и, таким образом, не имеют материальной причины). Многие философы сказали бы, что у этих объектов все же есть причины: например, это Толстой создал «Анну Каренину». Следовательно, в таких случаях, как эти (а их множество), мы действительно имеем примеры действующей причинности без материальной. Мы можем не согласиться, что такие абстрактные объекты действительно существуют; однако принцип милосердия требует, чтобы мы сказали, что точка зрения, которую защищают наши коллеги философы, логически последовательна.

Более того, в области самой физики мы уже ссылались на создание пространства в расширяющейся вселенной как на случай действующей причинности по отношению к чему-то реальному при отсутствии любой материальной причины. Кроме того, некоторые физики приняли модели фоновых флуктуаций за контрпример к обобщению (i), поскольку, если общая энергия вселенной в конечном итоге нулевая, вселенная не заимствовала никакой энергии из вакуума и, следовательно, не имеет материальной причины, даже если она была порождена вакуумом как своей действующей причиной (см. Craig 1998, pp. 332–359).

[95] См. Craig (1991, pp. 104–108).

[96] Craig (2001, pp. 275–280).

## *1.4. Возражения*

В ответ на каламический космологический аргумент Дж. Л. Маки подверг наиболее сильной критике его первую посылку. Он жалуется: «*Априори* нет достаточных оснований, почему абсолютное возникновение вещей, ничем не предопределенное, должно быть неприемлемым, тогда как существование некоего бога [так!], способного создавать что-то из ничего, приемлемо» (Mackie 1982, p. 94). Действительно, Маки считает, что *creatio ex nihilo* ставит проблемы: (i) Если Бог начал существовать в какой-то момент времени, то это такая же огромная загадка, как начало вселенной. (ii) Если бы Бог существовал в течение бесконечного времени, то к его существованию можно было бы применить те же аргументы, которые применяются к бесконечной длительности вселенной. (iii) Если говорят, что Бог существует вне времени, то это, как говорит Маки, полная загадка.

Отметим, что Маки не *опровергает* принцип, согласно которому все, что имеет начало во времени, имеет и причину. Скорее, Маки просто спрашивает, какое существует априори достаточное основание, чтобы принимать его. Он пишет: «Как указывал Юм, конечно, мы можем представить себе беспричинное начало бытия объекта; если то, что мы, таким образом, можем себе представить, тем не менее в некотором роде невозможно, все же требуется это показать» (Mackie 1982, p. 89; ср. Oppy 2006b, p. 151). Но, как уже отметили многие философы, аргумент Юма никоим образом не делает правдоподобной мысль, что нечто могло бы действительно возникнуть без причины. Только потому, что я могу представить, будто объект, например конь, появляется из ничего, это никоим образом не доказывает, что конь действительно мог бы возникнуть таким образом. «Мутакаллим» правдоподобно утверждает, что онтологически невозможно, чтобы что-то возникло без причины из ничего. Верит ли кто-нибудь действительно, каким бы ярким ни было его воображение относительно такого события, что, например, рассвирепевший тигр мог бы неожиданно возникнуть без причины, из ничего, в помещении прямо сейчас? То же самое касается вселенной: если не было абсолютно ничего до существования вселенной – ни Бога, ни пространства, ни времени – как могла бы в любом случае возникнуть вселенная?[97]

На самом деле, обращение Маки к Юму на этой стадии приводит к обратным результатам. Ибо сам Юм, несомненно, верил в принцип причинности. В 1754 году он написал Джону Стюарту: «Но позвольте мне сказать вам, что я никогда не высказывал такое абсурдное суждение, как «*все что угодно могло бы возникнуть без причин*»: я только утверждал, что наша Уверенность в Ложности этого Суждения не исходит ни из Интуиции, ни из Доказательства, а из другого источника» (Grieg 1932, 1: p. 187). Даже Маки признает: «Все же этот принцип [причинности] имеет некоторое правдоподобие, он постоянно подтверждается в нашем опыте (а также обоснованно используется при интерпретации нашего опыта)» (Mackie 1982, p. 89). Таким образом, почему бы не признать истинность принципа причинности прав-

[97] В другом месте Маки обнаруживает свое истинное мнение: «Сам я нахожу сложным принять понятие самосотворения *из ничего*, даже *если существует* неограниченная вероятность этого. А как она *может* существовать, *если* действительно ничего нет?» (Mackie 1982, p. 126). Кажется непостижимым, что пространственно-временная вселенная могла возникнуть без причины, ибо в этом случае не было даже потенциальной возможности существования вселенной до начала (поскольку не было «прежде»). Но как могла вселенная стать актуальной, если не было даже потенциальной возможности ее существования? Кажется более правдоподобным считать, что ее потенциальная возможность лежит в способности ее причины создать ее.

доподобной и разумной – по крайней мере, более правдоподобной и разумной, чем его отрицание?

А потому, что, по мнению Маки, в этом конкретном случае теизм, вытекающий из этого принципа, еще более немыслим, чем отрицание принципа. Имеет больше смысла верить, что вселенная возникла без причины из ничего, чем верить, что Бог сотворил вселенную из ничего.

Но действительно ли дело обстоит так? Рассмотрим все три проблемы, которые Маки ставит в случае с *creatio ex nihilo*. Конечно, «мутакаллим» не будет утверждать (i), что Бог начал существовать во времени или (ii) что Бог существует в течение бесконечного количества, например, часов или любых других единиц времени до сотворения. Но что неправильного в (iii), – что Бог, без сотворения, существует вне времени? Это может быть загадочным в смысле «удивительным» или «внушающим благоговейный страх», но, насколько мы можем видеть, это не является немыслимым, и Маки не дает нам основания считать это немыслимым.

Кроме того, существует также вариант, который Маки не рассмотрел, а именно (iv) до сотворения Бог существовал в недифференцированном времени, в котором часы, секунды, дни и т. д. просто не существуют.[98] Так как время не дифференцировано, оно вполне совместимо с каламическими аргументами против бесконечной последовательности событий. Этот вариант потребовал бы, чтобы мы провели различие между временем в той роли, которую оно играет в физике, и временем как метафизической реальностью; это различие, как известно, отстаивал Исаак Ньютон на основании вечной длительности существования Бога, не зависящей от любых физических единиц ее измерения (Ньютон 1989, стр. 30). Даже безотносительно к теизму различие между временем и нашими физическими единицами его измерения вполне правдоподобно и интуитивно ясно, а если мы принимаем теизм, то оно носит почти обязательный характер, поскольку Бог мог бы переживать временную последовательность событий в сознании при отсутствии любого физического мира вообще. В таком случае Маки совершенно необоснованно отвергает первую посылку аргумента как интуитивно неочевидную, неправдоподобную и неразумную.

Таким образом, представляется, что принцип причинности, выраженный в (1.0), имеет серьезное основание, чтобы быть принятым, и что на его мнимые опровержения есть что возразить.

## 3.0. Причина вселенной

Из этих двух посылок логически следует, что вселенная имеет причину. Это потрясающее заключение, ибо оно подразумевает, что вселенная была создана трансцендентной реальностью.

Но подразумевает ли? Как мы уже видели, Готт и Ли пытались избежать этого вывода, защищая необычную гипотезу о том, что *вселенная создала сама себя*. Заметив, что ОТО допускает возможность ЗВК, они предполагают, что если мы проследим историю вселенной вспять через начальное инфляционное состояние, мы встретимся с областью ЗВК до инфляции (Рис. 3.4). Согласно одному из возможных сценариев, метастабильный вакуум расширяется, производя бесконечное коли-

[98] Такую точку зрения защищает Паджетт (Padgett 1992).

чество вселенных-пузырей (типа Большого взрыва). Во многих из них некоторое количество пузырей метастабильного вакуума создается в поздние моменты времени высокоэнергетическими событиями. Обычно эти пузыри схлопываются и образуют черные дыры, но иногда один туннелирует, создавая расширяющуюся вселенную метастабильного вакуума, или дочернюю вселенную. Одна из этих расширяющихся дочерних вселенных метастабильного вакуума «оказывается исходным инфляционным метастабильным вакуумом, с которого мы начали». Готт и Ли делают вывод, что «законы физики, возможно, позволяют вселенной быть своей собственной матерью» (Gott & Li 1998, p. 023501-1).

Мы уже видели, что даже на физическом уровне модель Готта и Ли, вероятно, не является правдоподобным объяснением начала вселенной. Но гипотеза Готта – Ли поднимает еще более фундаментальные метафизические вопросы о природе времени, которые делают их гипотезу либо метафизически невозможной, либо, в противном случае, излишней. Для всех предложенных случаев причинного влияния на прошлое – независимо от того, говорим ли мы о ЗВК, путешествии во времени, тахионных антителефонах или всякой всячине – предположим истинность B-Теории времени. Ибо исходя из A-Теории времени, в тот момент, когда следствие налицо в настоящем, причина лежит в будущем и, следовательно, буквально не существует. Таким образом, следствие просто возникает из ничего. Этот сценарий не только метафизически абсурден, но он также опровергает утверждение, что вселенная самопричинна. Скорее, вселенная просто возникла без причины из ничего.

Таким образом, гипотеза Готта – Ли имеет в качестве предварительного условия B-Теорию времени. Но если в качестве предварительного условия предполагают такой взгляд на время, то гипотеза Готта и Ли становится излишней. Ибо, как мы уже видели, исходя из B-Теории времени, вселенная по-настоящему вообще никогда не возникает.[99] Все четырехмерное пространственно-временное многообразие просто существует безотносительно к различию прошлого, настоящего и будущего, а вселенная имеет начало во времени только в том смысле, что измерительный метр имеет начало перед первым сантиметром. Хотя пространственно-временное многообразие внутренне временно́е, поскольку одно из его четырех измерений – время, тем не менее, оно внешне является вневременным, поскольку существует не во встроенном гипервремени, а безотносительно к различию прошлого, настоящего и будущего, не возникает и не исчезает. В этом последнем смысле четырехмерное пространственно-временное многообразие вечно. Таким образом, нет необходимости в использовании каузальных петель или ЗВК в начале, чтобы объяснить, как оно возникло.

При условии истинности A-Теории времени идея, что вселенная самосотворилась, т. е. что она создала себя посредством ЗВК, метафизически невозможна, потому что сводится к идее, что вселенная произошла без причины из ничего. В таком случае, вселенная должна иметь потустороннюю причину.

---

[99] Это наиболее яркое место в самом недавнем возражении Грюнбаума против вывода о Первопричине происхождения вселенной (Grünbaum 2000). Как сторонник B-Теории времени Грюнбаум не верит, что вселенная когда-либо возникла, даже если она имела первый временной интервал. Как он пишет в другом месте, «пришествие *в* бытие (или «становление») *не* является свойством самих *физических* событий, но только человеческого или сознательного понимания этих событий» (Grünbaum 1967, p. 153). Однако Грюнбауму не удается увидеть, что логический вывод от утверждения об абсолютном начале существования вселенной во времени к утверждению о ее возникновении коренится не в предпосылке так называемой Самопроизвольности Небытия, а в A-Теории времени.

## *Свойства Первопричины*

Концептуальный анализ того, что должно быть причиной вселенной, дает нам возможность получить ряд поразительных свойств, которыми должна обладать эта потусторонняя причина и которые имеют богословское значение. Например, эта причина должна быть беспричинной, поскольку, как мы уже видели, бесконечная последовательность причин невозможна. Конечно, можно было бы произвольно постулировать множественность причин в некотором смысле до начала вселенной, но в конечном итоге, если философские каламические аргументы обоснованы, эта причинная цепь должна завершиться причиной, которая является абсолютно первой и беспричинной. Поскольку нет основания делать вечной последовательность событий за пределами начала вселенной, бритва Оккама, которая предписывает нам не полагать причины сверх необходимого, исключает такие дальнейшие причины в пользу непосредственной Первопричины происхождения вселенной. Тот же принцип предписывает, что у нас есть основание игнорировать возможность множественности беспричинных причин в пользу допущения единственности Первопричины.

Эта Первопричина также должна быть безначальной, поскольку, по контрапозиции Посылки (1.0), все, что не имеет причины, не имеет и начала во времени. Кроме того, эта причина должна быть неизменной, поскольку, еще раз, бесконечная временная последовательность изменений не может существовать. Однако у нас нет основания делать вывод о неизменяемости Первопричины, поскольку неизменяемость является модальным свойством и из неизменности Причины мы не можем сделать вывод, что она не способна к изменению. Но мы можем знать, что Первопричина неизменна, по крайней мере, поскольку она существует без вселенной. Из неизменности Первопричины вытекает ее нематериальность. Ибо все, что материально, является беспрестанно изменчивым, по крайней мере, на молекулярном и атомном уровнях, но беспричинная Первопричина существует в состоянии абсолютной неизменности. Если мы принимаем некоторую теорию времени как системы отношений, то Беспричинная Причина должна, следовательно, находиться вне времени, по крайней мере в отсутствии вселенной, поскольку при полном отсутствии событий время не существовало бы. Хотя некоторые философы привели убедительные аргументы в пользу того, что время могло бы продолжать существовать, даже если бы все события прекратились (Shoemaker 1969; Forbes 1993), но такие аргументы неприменимы в рассматриваемом случае, где мы говорим не про прекращение событий, а про полное отсутствие любых событий. В любом случае вневременное существование Первопричины в отсутствие вселенной может быть более непосредственно выведено из конечности прошлого. Поскольку время имело начало, причина этого начала должна быть вневременной.[100] Из этого следует, что эта Причина должна также не занимать пространства, поскольку она как нематериальная, так и вневременная, а никакая пространственная сущность не может быть одновременно нематериальной и вневременной. Если какая-либо сущность нематериальна, она могла бы существовать в пространстве только в силу того, что она связана с материальными ве-

[100] Это нуждается в некотором уточнении, поскольку каламический аргумент строго доказывает только, что метрическое время имело начало. Возможно, причина существует неизменно в недифференцированном времени, в котором временные интервалы не могут быть различены. С этой точки зрения, Бог существовал буквально до творения, но никакого момента, например 1 часа или 1 миллиона лет, не существовало до творения.

щами в пространстве, но тогда она не могла бы не относиться к определенному времени, поскольку она испытывает внешнее изменение в своих отношениях к материальным вещам. Следовательно, беспричинная Первопричина должна находиться за пределами как времени, так и пространства, и быть причиной их возникновения. Кроме того, такое бытие должно быть чрезвычайно мощным, поскольку оно привело к возникновению всей физической реальности, включая всю материю и энергию и само пространство-время, без какой-либо материальной причины. Наконец, что наиболее удивительно, такая трансцендентная причина, по всей вероятности, должна рассматриваться как личностная. Для этого заключения можно привести три основания. Во-первых, как отмечает Ричард Суинберн (Swinburne 1991, pp. 32–48), существует два вида причинных объяснений: научные объяснения в терминах законов и начальных условий и личностные объяснения в терминах действующих субъектов и их волевых актов. Например, в ответ на вопрос «Почему кипит чайник?» мы могли бы сказать: «Тепло пламени проводится через медное дно чайника к воде, это увеличивает кинетическую энергию молекул воды, поэтому они колеблются так сильно, что нарушают поверхностное натяжение воды и выделяются в виде пара». Или, с другой стороны, мы могли бы сказать: «Я ставлю его на плиту, чтобы сделать чашку чая. Не желаете ли чаю?» Первый ответ дает научное объяснение, второй – личностное объяснение. Каждое представляет собой совершенно приемлемую форму объяснения; в самом деле, в определенных контекстах было бы совершенно неуместно дать одно объяснение, а не другое. Далее, первое состояние вселенной *не может* иметь научного объяснения, поскольку ничего не существует до него, и, следовательно, невозможно дать этому состоянию объяснение в терминах законов, действующих при начальных условиях. Его можно объяснить только в терминах действующего субъекта и его волевых актов – это личностное объяснение.

Во-вторых, на мысль о личностном характере Первопричины наводят свойства, выведенные посредством нашего концептуального анализа. Ибо, по-видимому, существуют только два кандидата на роль нематериального, безначального, беспричинного, вневременного и внепространственного сущего: это либо абстрактные объекты, либо невоплощенный разум. Такие абстрактные объекты, как числа, множества, пропозиции и свойства, в весьма типичном случае истолковываются философами, включающими их в свою онтологию, именно как существующие с необходимостью, вне времени и пространства. Подобным образом, философы, которые считают возможным невоплощенный разум, описали бы такие ментальные субстанции как нематериальные и внепространственные, и, по-видимому, нет основания считать, что Космический Разум не мог бы быть также безначальным и беспричинным. На ум не приходят никакие другие кандидаты на роль нематериальных, безначальных, беспричинных, вневременных и внепространственных сущих. Также никто другой, насколько нам известно, не предложил никаких иных подобных кандидатов. Но абстрактный объект любого типа не может быть причиной происхождения вселенной, ибо абстрактные объекты не вовлечены в причинные связи. Даже если бы они были вовлечены, то, поскольку они не являются действующими субъектами, они не могут волевым образом осуществлять свои способности быть причинами, чтобы что-то сделать. Если бы они были причинами, они были бы ими не как действующие субъекты, а как лишенные разума события или состояния. Но они не могут быть событиями-причинами, поскольку они не существуют во времени и пространстве. Даже если мы допускаем, что некоторые абстрактные объекты существуют

во времени (например, пропозиции, меняющие свое значение истинности благодаря грамматическому времени предложений, которые их выражают), все же, ввиду их абстрактной природы, остается весьма загадочным, как они могли бы быть причинно связаны с конкретными объектами, чтобы вызвать события, включая возникновение вселенной. Не могут эти абстрактные объекты быть и состояниями – причинами состояний, связанных с конкретными объектами, на том же основании, не говоря уже о том, что в рассматриваемом случае мы говорим не о причинно-следственном отношении «состояние-состояние» (т. е. о причинной зависимости одного состояния от другого), а о том, что соответствовало бы причинно-следственному отношению «состояние-событие» (а именно, о возникновении вселенной из-за состояния некоторого абстрактного объекта или объектов, что кажется невозможным). Таким образом, причиной вселенной должен быть невоплощенный разум.

В-третьих, это же заключение следует из того, что только личностный, свободный действующий субъект может отвечать за происхождение первого временного следствия от неизменной причины. Мы пришли к выводу, что начало вселенной было следствием Первопричины. По самой своей сути эта причина не может иметь никакого начала во времени, а также никакой предшествующей причины. Не могло быть и никаких изменений этой причины, ни в ее природе, ни в ее действиях, до начала вселенной. Она просто неизменно существует без начала, и конечное время тому назад она вызвала к жизни вселенную. Итак, это чрезвычайно странно. Причина в некотором смысле вечна, и, тем не менее, следствие, которое она произвела, не является вечным, а начало существовать конечное время назад. Как такое может быть? Если необходимые и достаточные условия для произведения следствия вечны, то почему следствие не вечно? Как могут все причинные условия, достаточные для произведения следствия, существовать неизменно, а следствие, тем не менее, не может существовать так же вместе с причиной? Как может существовать причина без следствия?

Можно было бы сказать, что причина возникла или изменилась некоторым образом как раз перед первым событием. Но тогда начало и изменение причины было бы первым событием, и мы должны спросить еще раз о его причине. А это не может продолжаться вечно, ибо мы знаем, что безначальная последовательность событий не может существовать. Должно существовать абсолютно первое событие, до которого не было никакого изменения, никакого предыдущего события. Мы знаем, что это первое событие должно было быть причинно обусловлено. Вопрос в следующем: «Как может возникнуть первое событие, если причина этого события существует неизменно и вечно? Почему следствие не совечно со своей причиной?»

Наилучшим выходом из этой дилеммы является субъектная причинность, посредством которой действующий субъект свободно вызывает некоторое событие при отсутствии предшествующих предопределяющих условий. Поскольку субъект свободен, он может положить начало новым действиям, вызывая условия, которые ранее отсутствовали. Например, человек, сидящий неизменно от вечности, мог бы свободно захотеть встать; таким образом, временное следствие возникает от вечно существующего субъекта. Подобным образом конечное время тому назад Творец, наделенный свободной волей, мог свободно создать мир в тот момент. Таким образом, Творец мог бы существовать неизменно и вечно, но решить сотворить мир со временем. Под словом «решить» нужно понимать не то, что Творец изменил свое отношение к намерению сотворить мир, а что Творец свободно и извечно намере-

вается сотворить мир, бытие которого начинается во времени. Используя свою способность быть причиной, Творец, следовательно, вызывает возникновение мира.[101] Значит, причина вечна, а следствие нет. Таким образом, тогда возможно, что вселенная возникла из вечной причины: посредством свободной воли личностного Творца.

Концептуальный анализ свойств, которыми должна обладать потусторонняя Первопричина, позволяет нам, таким образом, получить поразительное число традиционных божественных атрибутов. Анализ того, что значит быть причиной вселенной, обнаруживает, что:

4.0. Если вселенная имеет причину, то существует беспричинный, личностный Творец вселенной, который в отсутствие вселенной является безначальным, неизменным, нематериальным, вневременным, внепространственным и весьма могущественным.

Из (3.0) и (4.0) следует, что:

5.0 Таким образом, существует беспричинный, личностный Творец вселенной, который в отсутствие вселенной является безначальным, неизменным, нематериальным, вневременным, внепространственным и весьма могущественным.

Как обычно замечал Фома Аквинский, это то, что все называют «Богом».

## *Возражения*

Некоторые мыслители выдвинули возражения против понятности этого вывода. Например, Адольф Грюнбаум выстроил целое войско возражений против вывода о Боге как Творце вселенной (Grünbaum 1990b). Поскольку они очень типичные, краткий обзор его возражений должен быть довольно полезным.

Возражения Грюнбаума делятся на три группы. Возражения группы I пытаются заронить сомнение в понятии «причина», используемое в данном аргументе: (1) Когда мы говорим, что все имеет причину, мы используем слово «причина», подраз-

[101] Такое использование способности быть причиной, по всей вероятности, вводит Бога во время, если Он уже не был временным. Как объясняет Морленд, в случае личностных причинных объяснений важными факторами являются существование действующего субъекта с соответствующими свойствами и способностями, его намерение вызвать некоторый результат, применение способностей субъекта быть причиной и в некоторых случаях описание плана соответствующих действий. Таким образом, «личностное объяснение (божественное или иное) некоторого основного результата R, осуществленного намеренно личностью P, где это осуществление R является основным действием A, будет ссылаться на намерение I личности P, чтобы результат R имел место, и основную способность B, которую личность P применила, чтобы осуществить результат R» (Moreland 1998b, p. 75; в отношении дальнейшего развития см. Moreland 1998a). Заметим, что недостаточно, чтобы личность P имела только намерение и способность осуществить результат R. Также должно быть основное действие со стороны P, вовлеченность, или старание, или применение способностей личности P быть причиной. Таким образом, недостаточно объяснить происхождение вселенной, просто ссылаясь на Бога, Его вневременное намерение сотворить мир, имеющий начало во времени, и Его способность произвести такой результат. Должно быть применение Его способности быть причиной, чтобы была сотворена вселенная. Конечно, это влечет за собой внутреннее изменение со стороны Бога, которое вводит Его во время в момент сотворения. По этой причине Он должен быть временным со времени сотворения, даже если Он является вневременным без сотворения.

Нам не следует говорить, что при субъектной причинности субъект причинно обусловливает свое причинное обусловливание некоторого следствия. Сторонники субъектной причинности обычно говорят, что причинное обусловливание некоторого результата со стороны субъекта не является событием, требующим причины, либо потому что это само по себе не событие, а просто способ описания причинного обусловливания события субъектом, либо, если это событие, то оно далее не обусловлено (O'Connor 2000, cap. 3). Ни один вариант не требует пересмотра Посылки (1.0), которая касается не событий, а возникающих субстанций.

умевая нечто, что преобразует ранее существовавшие материалы из одного состояния в другое. Но когда мы делаем вывод, что вселенная имеет причину, мы должны подразумевать под «причиной» нечто, что порождает свое следствие из ничего. Поскольку эти два значения «причины» не одно и то же, аргумент грешит двусмысленностью и, таким образом, необоснован. (2) Из необходимости в существовании причины не следует, что причина вселенной представляет собой сознательного субъекта. (3) Логически неверно делать вывод, что существует *единственный* сознательный субъект, который сотворил вселенную.

Но эти возражения, очевидно, не представляют никаких непреодолимых трудностей: (1) однозначное понятие «причины» в ходе всей аргументации используется по отношению к тому, что приводит к своим следствиям или порождает их.[102] Является ли это порождение преобразованием уже существующих материалов или сотворением из ничего, – это второстепенный вопрос. Таким образом, обвинение в двусмысленности беспочвенно. (2) Личностный характер причины следует не из двух посылок космологического аргумента как такового, а из концептуального анализа понятия Первопричины начала вселенной, как мы уже видели. (3) Вывод о единственности причины происхождения вселенной кажется обоснованным в свете общепринятого в науке принципа, что не следует множить причины сверх необходимого. Мы обоснованно выводим только такие причины, которые необходимы для объяснения рассматриваемого явления; постулирование большего количества причин было бы неоправданным.

Возражения группы II соотносят понятие причинности с временной последовательностью событий: (1) причинность логически совместима с бесконечной, безначальной последовательностью событий. (2) Если все имеет причину своего существования, то причина вселенной тоже должна иметь причину своего существования.

Однако, по-видимому, в основе этих возражений лежат недоразумения. (1) Это не концепция причинности несовместима с бесконечной последовательностью прошлых событий. Вместо этого существует, как мы уже видели, несовместимость между понятием актуально бесконечного количества вещей и последовательностью прошлых событий. Тот факт, что причинность не имеет с этим ничего общего, можно увидеть, размышляя над тем, что философские аргументы в пользу начала вселенной во времени действовали бы, даже если бы все события были самопроизвольными, причинно несвязанными. (2) Аргумент не предполагает в качестве предварительного условия, что все имеет причину. Вместо этого реальный принцип причинности состоит в следующем: *все, что имеет начало во времени, имеет и причину.* Нечто, существующее вечно и, следовательно, без начала во времени, не нуждалось бы в том, чтобы иметь причину. Это не отдельное оправдание существования Бога, поскольку атеист всегда утверждал то же самое о вселенной: она безначальна и беспричинна.

Возражения группы III нацелены на предполагаемое утверждение, что сотворение из ничего превосходит всякое понимание: (1) если сотворение из ничего непостижимо, то неразумно верить в такое учение. (2) Непостижимое учение не может ничего объяснить.

---

[102] То есть речь идет о действующей причине. С другой стороны, мы могли бы оставить вопрос материальной причинности открытым, считая, что «причина» означает либо действующую, либо материальную причину. В таком случае наш концептуальный анализ того, что должно быть причиной вселенной, устранит тот вариант, что эта причина является материальной причиной, оставляя нас с трансцендентной действующей причиной.

Но что касается пункта (1), сотворение из ничего не является непостижимым в грюнбаумском смысле. Под «непостижимым» Грюнбаум, очевидно, имеет в виду «непонятный» или «бессмысленный». Но утверждение, что конечное время назад трансцендентная причина создала вселенную из ничего, является, несомненно, осмысленным, а не простой невнятицей, как это очевидно из самого факта, что мы это утверждение обсуждаем. Мы можем не понимать, *как* причина создала вселенную из ничего, но такая действующая причинность без материальной причинности не является беспрецедентной, как мы уже видели, и еще более непостижимо в этом смысле, как вселенная могла внезапно появиться из ничего без *какой-либо* причины, материальной или действующей. Невозможно предотвратить необходимость в причине постулированием абсурда. (2) Будучи постижимым высказыванием, данное учение, очевидно, в самом деле, составляет предполагаемое объяснение происхождения вселенной. Возможно, оно является метафизическим, а не научным объяснением, но от этого оно не перестает быть объяснением.

У Грюнбаума есть одно заключительное возражение против выведения причины происхождения вселенной: причина Большого взрыва не может быть ни *после* Большого взрыва (поскольку причинность в обратном направлении невозможна), ни *до* Большого взрыва (поскольку время начинается в момент Большого взрыва или после него). Следовательно, начало существования вселенной не может иметь причину (Grünbaum 1990a, 1991; ср. Craig 1994a). Но этот аргумент довольно ясно сталкивает нас с ложной дилеммой. Ибо почему сотворение Богом вселенной не могло быть *одновременным* (совпадающим) с Большим взрывом? Можно представить себе, что Бог существует вне времени (или в недифференцированном времени) без вселенной и во времени с момента творения. Возможно, кое-что разъяснит аналогия из физической космологии. Считается, что начальная сингулярность Большого взрыва не является частью физического времени, а составляет границу к времени. Тем не менее, она причинно связана с вселенной. Аналогичным образом мы могли бы сказать, что вневременная вечность Бога является, так сказать, границей времени, которая причинно, но не во времени, предшествует возникновению вселенной. Следовательно, кажется не только логически последовательным, но и правдоподобным в свете каламического космологического аргумента, что Бог, существующий неизменно один без сотворения, не имеет отношения к определенному времени и что Он проникает во время в момент творения в силу Его причинной связи с временной вселенной. Время первого события было бы не только временем, в которое вселенная существует, но также, в специальном смысле, первым временем, в которое существует Бог, поскольку без вселенной Бог существует вне времени.[103] Момент сотворения является, так сказать, моментом, в который Бог входит во время. Его акт сотворения, таким образом, является одновременным с рождением вселенной.

## *Заключение*

Первая посылка каламического космологического аргумента, очевидно, более правдоподобна, чем противоречащее ей положение. Подобным образом, в свете как философской аргументации, так и научных доказательств, его вторая посылка,

[103] Лефтоу (Leftow 1991, p. 269, ср. p. 201) прекрасно сознает эту идею. Сенор окрестил такую модель божественной вечности «акцидентальным темпорализмом» (Senor 1993, p. 88). В отношении дальнейшего развития этой идеи см. Craig (2001, pp. 256–280).

хотя и более спорна, опять же более правдоподобна, чем ее отрицание. Заключение аргумента не содержит никакого доказуемого противоречия и при концептуальном анализе обнаруживает изобилие богословских следствий. Итак, исходя из каламического космологического аргумента, правдоподобно, что существует беспричинный, личностный Создатель вселенной, который в отсутствие вселенной является безначальным, неизменным, нематериальным, вневременным, внепространственным и весьма могущественным.

## Литература


Б. Больцано, *Парадоксы бесконечного.* Изд. по посмертной рукописи Ф. Пржигонским. Пер. под ред. И.В. Слешинского. Одесса: Mathesis, 1911.

А. Виленкин, *Мир многих миров.* Пер. А. Сергеева. М.: Астрель, 2010.

Д. Гильберт, «О бесконечном», в *Основания геометрии.* Пер. И.С. Градштейна под ред. П.К. Рашевского. М. – Л.: Гостехиздат, 1948, сс. 338–364.

Г. Кантор, *Труды по теории множеств.* Пер. Ф.А. Медведева и П.С. Юшкевича. М.: Наука, 1985.

И. Ньютон, *Математические начала натуральной философии.* Пер. А.Н. Крылова. М.: Наука, 1989.

Р. Пенроуз, *Путь к реальности, или Законы, управляющие Вселенной: Полный путеводитель.* Пер. А.Р. Логунова и Э.М. Эпштейна. М. – Ижевск: Институт компьютерных исследований, НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2007.

К. Торн, *Черные дыры и складки времени: Дерзкое наследие Эйнштейна.* Пер. под ред. В.Б. Брагинского. М.: Физматлит, 2007.

Р. Фейнман, *КЭД – странная теория света и вещества.* Пер. О.Л. Тиходеевой, С.Г. Тиходеева. М.: Наука, 1988.

А.А. Фридман, «О кривизне пространства» (1922), в *Избранные труды.* М.: Наука, 1966, сс. 229–237.

С. Хокинг, *Краткая история времени: От большого взрыва до черных дыр.* Пер. Н.Я. Смородинской // *Три книги о пространстве и времени.* СПб.: Амфора, 2012, сс. 5–216.

С. Хокинг, Р. Пенроуз *Природа Пространства и Времени.* Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2000.

А. Эйнштейн, «Вопросы космологии и общая теория относительности» (1917), в *Собрание научных трудов в 4-х томах*, т. 1. М.: Наука, 1965, сс. 601–612.

Д. Юм, «Трактат о человеческой природе» (пер. С.И. Церетели), в *Сочинения в 2 т.* Т. 1. М.; Мысль, 1996, сс. 53–655.

Aguirre, A. and Gratton, S. (2002) Steady state eternal inflation. *Physical Review D* 65, 083507, preprint http://arxiv.org/abs/astro-ph/0111191 (accessed July 11, 2008).

Al-Ghazali (1962) *Kitab al-Iqtisad fil-Iqtiqad.* Ankara, Turkey: University of Ankara Press.

Al-Ghazali (1963) *Tahafut al-Falasifah.* Trans. S.A. Kamali. Lahore: Pakistan Philosophical Congress.

Al-Idji (1971) *Mawakif.* Cited in *Encyclopaedia of Islam,* s.v. «Ilm al-Kalam» (by L. Gardet).

Ashtekar, A., Pawlowski, T., and Singh, P. (2006) Quantum nature of the Big Bang. *Physical Review D* 74, 084003, preprint: http://arxiv.org/abs/gr-qc/0602086v2.

Balaguer, M. (1998) *Platonism and Anti-Platonism in Mathematics.* New York: Oxford University Press.

Balaguer, M. (2001) A theory of mathematical correctness and mathematical truth. *Pacific Philosophical Quarterly* 82, 87–114.

Banks, T. and Fischler, W. (2002) Black crunch, http://arxiv.org/abs/hep-th/0212113vl (accessed July 11,2008).

Barrow, J. and Dabrowski, M. (1995) Oscillating universes. *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society* 275, 850–862.

Barrow, J. D. (2005) *The Infinite Book.* New York: Pantheon Books.

Barrow, J. D. and Tipler, F. (1986) *The Anthropic Cosmological Principle.* Oxford: Clarendon Press.

Baum, L. and Frampton, P. H. (2006) Deflation at turnaround for oscillatory cosmology. http://arxiv.org/abs/astro-ph/0608138 (accessed July 11, 2008).

Baum, L. and Frampton, P. H. (2007) Turnaround in cyclic cosmology. *Physical Review Letters* 98, 071301, p. 1, preprint: http://arxiv.org/abs/hep-th/0610213.

Belinsky, V. A., Khalatnikov, I. M., and Lifshitz, E. M. (1970) Oscillatory approach to a singular point in the relativistic cosmology. *Advances in Physics* 19, 525–573.

Benardete, J. A. (1964) *Infinity: An Essay in Metaphysics.* Oxford: Clarendon Press.

Bojowald, M. (2005) Original questions. *Nature* 436, 920–921.

Bojowald, M., Date, G., and Hossain, G. M. (2004) The Bianchi IX model in loop quantum cosmology. *Classical and Quantum Gravity* 21, 3541, preprint: http://arxiv.org/abs/gr-qc/0404039.

Boolos, G. (1986-1987) Saving Frege from contradiction. *Proceedings of the Aristotelian Society* 87, 137–151.

Borde, A., Guth, A., and Vilenkin, A. (2003) Inflationary spacetimes are not past-complete. *Physical Review Letters* 90, 151301, preprint: http://arxiv.org/abs/gr-qc/0110012.

Bousso, R. and Freivogel, B. (2007) A paradox in the global description of the multiverse. *Journal of High Energy Physics* 6, preprint: http://arxiv.org/PS_cache/hep-th/pdf/0610/0610132v2.pdf.

Chihara, C. S. (1990). *Constructibility and Mathematical Existence.* Oxford: Clarendon Press.

Chihara, C. S. (2004) A *Structural Account of Mathematics.* Oxford: Clarendon Press.

Chihara, C. S. (2005) Nominalism. In S. Shapiro (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, 483–514. Oxford: Oxford University Press.

Conway, D. A. (1984) «It would have happened already»: on one argument for a first cause. *Analysis* 44, 159–166.

Coule, D. H. (2005) Quantum cosmological models. *Classical and Quantum Gravity* 22, R125-2308, p. 31, preprint: http://arxiv.org/abs/gr-qc/0412026v3.

Craig, W. L. (1979) *The Kalam Cosmological Argument.* London: Macmillan.

Craig, W. L. (1980) *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz.* London: Macmillan & Co.

Craig, W. L. (1985) Critical notice of Time, Creation and the Continuum, by Richard Sorabji. International Philosophical Quarterly 25, 319–326.

Craig, W. L. (1991) The *Kalam* Cosmological argument and the hypothesis of a quiescent universe. *Faith and Philosophy* 8, 104–108.

Craig, W. L. (1992) The origin and creation of the universe: a reply to Adolf Grünbaum. *British Journal for the Philosophy of Science* 43, 233–240.

Craig, W. L. (1994a) Prof. Grünbaum on creation. *Erkenntnis* 40, 325–341.

Craig, W. L. (1994b) A response to Grünbaum on creation and Big Bang cosmology. *Philosophia Naturalis* 31, 237–249.

Craig, W. L. (1998) Design and the cosmological argument. In W. Dembski (ed.), *Mere Creation,* 332–359. Downers Grove, 111.: Inter-Varsity.

Craig, W. L. (2000a) *The Tensed Theory of Time: A Critical Examination.* Synthese Library 293. Dordrecht, the Netherlands: Kluwer Academic Publishers.

Craig, W. L. (2000b) *The Tenseless Theory of Time: A Critical Examination.* Synthese Library 294. Dordrecht, the Netherlands: Kluwer Academic Publishers.

Craig, W. L. (2000c) The extent of the present. *International Studies in the Philosophy of Science* 14, 165–185.

Craig, W. L. (2001) *God, Time and Eternity.* Dordrecht, the Netherlands: Kluwer Academic Publishers.

Craig, W. L. (2008) Critical notice of *Philosophical Perspectives on Infinity,* by G. Oppy. *Philosophia Christi* 10, 435–452.

Craig, W. L. and Moreland, J. P. (2003) *Philosophical Foundations of a Christian Worldview.* Downer's Grove, 111.: Inter-Varsity Press.

Craig, W. L. and Sinnott-Armstrong, W. (2003) *God?: A Debate between a Christian and an Atheist.* Oxford: Oxford University Press.

Craig, W. L., and Smith, Q. (1993) *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology.* Oxford: Clarendon Press.

Dales, R. C. (1990) *Medieval Discussions of the Eternity of the World.* Brill's Studies in Intellectual History 18. Leiden, the Netherlands: E.J. Brill.

Damour, T. and Henneaux, M. (2000) Chaos in superstring cosmology. *Physical Review Letters* 85, 920–923, preprint: http://aps.arxiv.org/abs/hep-th/0003139.

Davidson, H. A. (1987) *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy.* New York: Oxford University Press.

Davies, P. (1978) Spacetime singularities in cosmology. In J.T. Fraser (ed.), *The Study of Time III,* 78–79. Berlin: Springer Verlag.

Davies, P. (1983) *God and the New Physics.* New York: Simon & Schuster.

Dedekind, R. (1963) The nature and meaning of numbers. In Richard Dedekind (ed.), W.W. Beman (trans.), *Essays on the Theory of Numbers,* 29–115. New York: Dover.

Dretske, F. (1965) Counting to infinity. *Analysis* 25, 99–101.

Earman, J. and Mosterin, J. (1999) A critical look at inflationary cosmology. *Philosophy of Science* 66, 1–49.

Eddington, A. S. (1948) *The Nature of the Physical World.* New York: Macmillan.

Ellis, G. F. R. and Maartens, R. (2004) The emergent universe: inflationary cosmology with no singularity. *Classical and Quantum* Gravity 21, 223, preprint: http://arxiv.org/abs/gr-qc/0211082.

Ellis, G. F. R., Kirchner, U., and Stoeger, W. R. (2003) Multiverses and physical cosmology. http://arxiv.org/abs/astro-ph/0305292 (accessed July 11, 2008).

Ellis, G. F. R., Murugan, J., and Tsagas, C. G. (2004) The emergent universe: an explicit construction. *Classical and Quantum Gravity* 27, 233, preprint: http://arxiv.org/abs/gr-qc/0307112.

Forbes, G. (1993) Time, events, and modality. In R. Le Poidevin and M. MacBeath (eds.), *The Philosophy of Time,* 80–95. Oxford: Oxford University Press.

Fraenkel, A. A. (1961) *Abstract Set Theory* Studies in Logic and the Foundations of Mathematics. 2nd rev. edn. Amsterdam, the Netherlands: North-Holland.

Frampton, P. (2007a) Cyclic universe and infinite past, preprint http://arxiv.org/abs/0705.2730 (accessed July 11,2008).

Frampton, P. (2007b) Comment on «Can black holes be torn up by a phantom in cyclic cosmology?» by X. Zhang, preprint http://arxiv.org/abs/0709.1630 (accessed July 11, 2008).

Frampton, P. H. and Takahashi, T. (2003) The fate of dark energy. *Physical Letters B* 557,135, preprint: http://arxiv.org/abs/astro-ph/0211544.

Frampton, P. H. and Takahashi, T. (2004) Bigger rip with no dark energy. *Astropart. Phys.* 22, 307, preprint: http://arxiv.org/abs/astro-ph/0405333.

Gale, R. (2007) The failure of classic theistic arguments. In M. Martin (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism,* Cambridge Companions to Philosophy, 86–101. Cambridge: Cambridge University Press.

Gamow, G. (1946) *One, Two, Three, Infinity.* London: Macmillan.

Gott, J.R. III, Gunn, J. E., Schramm, D. N., and Tinsley, B. M. (1976) Will the universe expand forever? *Scientific American,* March, 6

Gott, J.R. III and Li, L.-X. (1998) Can the universe create itself? *Physical Review D* 58: 2, 023501-1.

Greene, B. (2004) *The Fabric of the Cosmos.* New York: Alfred A. Knopf.

Grieg, J. (ed.) (1932) *The Letters of David Hume,* 2 vols. Oxford: Clarendon Press.

Grünbaum, A. (1950-1) Relativity and the atomicity of becoming. *Review of Metaphysics* 4, 143–186.

Grünbaum, A. (1967) The anisotropy of time. In T. Gold (ed.), *The Nature of Time,* 49–186. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Grünbaum, A. (1973) *Philosophical Problems of Space and Time,* 2nd ed. Boston Studies for the Philosophy of Science 12. Dordrecht, the Netherlands: D. Reidel.

Grünbaum, A. (1990a) Pseudo-creation of the Big Bang. *Nature* 344, 821–822.

Grünbaum, A. (1990b) The pseudo-problem of creation in physical cosmology. In J. Leslie (ed.), *Physical Cosmology and Philosophy,* Philosophical Topics, 92–112. New York: Macmillan.

Grünbaum, A. (1991) Creation as a pseudo-explanation in current physical cosmology. *Erkenntnis* 35, 233–254.

Grünbaum, A. (2000) A new critique of theological interpretations of physical cosmology. *British Journal for the Philosophy of Science* 51, 1–43.

Guth, A. H. (1981) Inflationary universe: a possible solution to the horizon and flatness problems. *Physical Review D* 23: 2, 347–356.

Hackett, S. (1957) *The Resurrection of Theism.* Chicago: Moody Press.

Hawking, S. (1992) The chronology protection conjecture. *Physical Review D* 46, 603–611.

Hawking, S. and Hartle, J. (1983) The wave function of the universe. *Physical Review D* 28: 12, 2960-75.

Hawking, S. and Penrose, R. (1970) The singularities of gravitational collapse and cosmology. *Proceedings of the Royal Society of London* A 314, 529–548.

Hawthorne, J. (2000) Before-effect and Zeno causality. *Notts* 34, 622–633.

Hazen, A. (1993) Slicing it thin. *Analysis* 53, 189–192.

Hellman, G. (1989) Mathematics without Numbers: Towards a Modal-Structural Interpretation. Oxford: Oxford University Press.

Hellman, G. (2001) Three varieties of mathematical structuralism. *Philosophia Mathermatica* 3, 129–157.

Hellman, G. (2005) Structuralism. In S. Shapiro (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic,* 536–562. Oxford: Oxford University Press.

Hiscock, W. A. (2000) Quantized fields and chronology protection, preprint: http://arxiv.org/abs/gr-qc/0009061v2 (accessed July 11, 2008).

Hubble, E. (1929) A relation between distance and radial velocity among extra-galactic nebulae. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 15, 168–173.

Kanitscheider, B. (1990) Does physical cosmology transcend the limits of naturalistic reasoning? In P. Weingartner and G. Doen (eds.), *Studies on Marco Bunge's «Treatise?* 337–350. Amsterdam: Rodopi.

Kasner, E. and Newman, J. (1940) *Mathematics and the Imagination.* New York: Simon & Schuster.

Leftow, B. (1991) *Time and Eternity* Cornell Studies in Philosophy of Religion. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Lemaitre, G. (1927) Un univers homogene de masse constante et de rayon croissant, rendant compte de la vitesse radiale des nebuleuses extragalactiques. *Annales de la Societe scientifique de Bruxelles* 47, 49–59.

Linde, A. (1998) The self-reproducing inflationary universe. *Scientific American,* May, 103.

Linde, A. (2005) Inflation and string cosmology. *Journal of Physics: Conference Series 24* 151–160, preprint: http://arxiv.org/PS_cache/hep-th/pdf/0503/0503195vl.pdf.

Mackie, J. L. (1982) *The Miracle of Theism.* Oxford: Clarendon Press.

Moore, A. W. (1990) *The Infinite.* London: Routledge.

Moreland, J. P. (1998a) Libertarian agency and the Craig/Grunbaum debate about theistic explanation of the initial singularity. *American Catholic Philosophical Quarterly* 71, 539–554.

Moreland, J. P. (1998b) Searle's biological naturalism and the argument from consciousness. *Faith and Philosophy* 15, 68–91.

Morriston, W. (2002) Craig on the actual infinite. *Religious Studies* 38, 147–166.

Naber, G. L. (1988) *Spacetime and Singularities: An Introduction.* Cambridge: Cambridge University Press.

Nesvizhevsky, V., Borner, H. G., Petukhorv, A. K., et al. (2001) Quantum states of neutrons in the Earth's gravitational field. *Nature* 415, 297–299.

O'Connor, T. (2000) *Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will* Oxford: Oxford University Press.

Oppy, G. (2006a) *Philosophical Perspectives on Infinity* Cambridge: Cambridge University Press.

Oppy, G. (2006b) *Arguing about Gods.* Cambridge: Cambridge University Press.

Overbye, D. (2006) 9 billion-year-old «dark energy» reported. *The New York Times,* January 15, 2008.

Padgett, A. (1992) *God, Eternity, and the Nature of Time.* New York: St. Martin's.

Pagels, H. (1985) *Perfect Symmetry: The Search for the Beginning of Time.* New York: Simon & Schuster.

Philoponus, J. (1987) *Against Aristotle, on the Eternity of the World.* Trans. C. Wildberg. London: Duckworth.

Philoponus, J. and Simplicius (1991) *Place, Void, and Eternity.* Trans. D. Furley and C. Wildberg. Ithaca, NY: Cornell University Press.

*Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1998) s.v. «God, Arguments for the Existence of,» (by A. Plantinga).

Rucker, R. v. B. (1980) The actual infinite. *Speculations in Science and Technology* 3, 63–76.

Russell, B. (1937) *The Principles of Mathematics,* 2nd edn. London: George Allen & Unwin.

Senor, T. D. (1993) Divine temporality and creation *ex nihilo. Faith and Philosophy* 10, 86–92.

Shoemaker, S. (1969) Time without change. *Journal of Philosophy. 66,* 363–381.

Small, R. (1986) Tristram Shandy's last page. *British Journal for the Philosophy of Science* 37, 213–216.

Smith, Q. (2007) Kalam cosmological arguments for atheism. In M. Martin (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism,* Cambridge Companions to Philosophy, 182–198. Cambridge: Cambridge University Press.

Sobel, J. H. (2004) *Logic and Theism: Arguments for and against Beliefs in God.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sobel, J. H. (2007) Online revisions of chapter V of *Logic and Theism,* http://www.scar. utoronto. ca/~sobel/OnL_T/ (accessed March 7, 2008).

Sorabji, R. (1983) *Time, Creation and the Continuum.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

*Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2004a) s.v. «Cosmological Argument» (by B. Reichenbach).

*Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2004b) s.v. «Platonism in Metaphysics» (by M. Balaguer), http://plato.stanford.edu/archives/sum2004/entries/platonism/ (accessed March 7, 2008).

Steinhardt, P. and Turok, N. (2005) The cyclic model simplified. *New Astronomy Reviews* 49, 43–57, preprint: http://arxiv.org/abs/astro-ph/0404480.

Swinburne, R. (1991) *The Existence of God,* rev. edn. Oxford: Clarendon Press.

Vaas, R. (2004) Time before time: classifications of universes in contemporary cosmology, and how to avoid the antinomy of the beginning and eternity of the world. In W. Loffler and P. Weingartner (eds.), *Knowledge and Belief Papers of the 26th International Wittgenstein Symposium,* 351–353. Kirchberg am Wechsel: Austrian Ludwig Wittgenstein Society, preprint: http://arxiv.org/abs/ physics/0408111.

Veneziano, G. (1998) A simple/short introduction to pre-big-bang physics/cosmology, preprint: http://arxiv.org/abs/hep-th/9802057 (accessed July 11, 2008).

Veneziano, G. (2004) The myth of the beginning of time. *Scientific American,* May, 63.

Veneziano G. and Gasperini, M. (2002) The pre big bang scenario in string cosmology. *Physics Reports* 373, 1, preprint: http://arxiv.org/abs/hep-th/0207130.

Vilenkin, A. (1982) Creation of universes from nothing. *Physics Letters B* 117, 25–28.

Vilenkin, A. (1994) Approaches to quantum cosmology. *Physical Review D* 50, 2581-94, preprint: http://lanl.arxiv.org/abs/gr-qc/9403010vl.

Vilenkin, A. (2002) Quantum cosmology and eternal inflation. *The Future of Theoretical Physics and Cosmology,* Proceedings of the Conference in Honor of Stephen Hawking's 60th birthday, preprint: http://arxiv.org/abs/gr-qc/0204061 (accessed July 11, 2008).

Wald, R. M. (1984) *General Relativity.* Chicago, 111.: The University of Chicago Press.

Walton, K. L. (1990) *Mimesis as Make-Believe.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Wheeler, J. A. (1980) Beyond the hole. In H. Woolf (ed.), *Some Strangeness in the Proportion,* 354–375. Reading, Mass.: Addison-Wesley.

Whitrow, G. J. (1980) *The Natural Philosophy of Time,* 2nd edn. Oxford: Clarendon Press.

Wittgenstein, L. (1976) *Lectures on the Foundations of Mathematics.* Ed. C. Diamond. Sussex, England: Harvester.

Wolfson, H. A. (1966) Patristic arguments against the eternity of the world. *Harvard Theological Review* 59, 354–367.

Wolfson, H. A. (1976) *The Philosophy of the Kalam.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Yablo, S. (2000) A paradox of existence. In A. Everett and T. Hofweber (eds.), *Empty Names, Fiction, and the Puzzles ofNon-Existence,* 275–312. Stanford, CaL: Center for Study of Language and Information.

Yablo, S. (2001) Go figure: a path through fictionalism. In P.A. French and H.K. Wettstein (eds.), *Figurative Language,* Midwest Studies in Philosophy 25, 72–102. Oxford: Blackwell.

Yablo, S. (2005) The myth of the seven. In M.E. Kalderon (ed.), *Fictionalism in Metaphysics,* 88–115. Oxford: Clarendon Press.

Yandell, D. (2003) Infinity and explanation, damnation and empiricism. In S. Wallace (ed.), *The Existence of God,* 131–140. Aldershot, Hampshire: Ashgate.

Zhang, J., Zhang, X., and Liu, H. (2007) Holographic dark energy in a cyclic universe. *European Physical Journal C* 52, 693–699, preprint: http://arxiv.org/PS_cache/arxiv/pdf/0708/0708.3121v2.pdf.

Zhang, X. (2007a) Can black holes be torn up by phantom in cyclic cosmology?, preprint: http://arxiv. org/PS_cache/arxiv/pdf/0708/0708.1408vl.pdf.

Zhang, X. (2007b) Comment on «Turnaround in Cyclic Cosmology» by Paul Frampton and Lauris Baum, preprint: http://arxiv.org/abs/0711.0667vl.

# 4

# Телеологический аргумент: исследование тонкой настройки вселенной

РОБИН КОЛЛИНЗ

## 1. Введение: формулировка телеологического аргумента

### *1.1. Суть вопроса и обзор содержания*

Аргумент от замысла исторически был, вероятно, наиболее распространенным аргументом в пользу существования Бога как на Западе, так и на Востоке (например, в теистических школах индуизма). Современные научные открытия (особенно начавшее развиваться с 50-х годов XX в. представление о том, что фундаментальная структура вселенной «сбалансирована на лезвии бритвы» так, чтобы в ней существовала жизнь) придали этому аргументу существенно новую силу в течение последних 30 лет, когда на данную тему было написано несколько книг и множество статей[1]. Эта точная подгонка структуры вселенной для жизни называется «тонкой настройкой космоса» и обнаруживает себя в трех главных аспектах: в законах природы, в физических константах и в начальных условиях развития вселенной. Каждый из этих аспектов мы рассмотрим в разделе 2. Как будет ясно из раздела 5.2, тип жизни, наиболее значимый для данного аргумента, – это жизнь воплощенных моральных субъектов, одним из примеров которых являются люди.

Настоящая глава представляет собой сильно сокращенную версию подготавливаемой книги, в которой я привожу аргументы в пользу существования Бога, основанные на этой тонкой настройке космоса для жизни, а также на красоте и умопостигаемости законов природы. Главная цель книги – поставить данный аргумент на возможно более строгое научное и философское основание. Хотя эта глава имеет ту же самую цель, внимание здесь будет сосредоточено только на аргументе, основанном на тонкой настройке вселенной для жизни, несмотря на то, что, по моему мнению, аргумент, основанный на красоте и разумности вселенной, является столь же строгим.

---

[1] Для знакомства с более краткими изложениями аргумента тонкой настройки, доступными для студентов, см. Collins 2002, 2007, 2008; Leslie 1988, 1998, а также Collins в Интернет-ресурсе www.fine-tuning.org. Более подробное (занимающее целую книгу) рассмотрение аргумента тонкой настройки см. у Лесли (Leslie 1989) и Холдера (Holder 2004).

Материал этой главы распределен следующим образом. В разделе 1.2 я представлю некоторые ключевые термины и определения, для того чтобы в дальнейшем можно было легко на них ссылаться. В разделе 1.3 будет предложена основная форма того, что я называю *ядром* аргумента тонкой настройки в пользу существования Бога. Этот аргумент объясняется в терминах так называемого *ограниченного варианта Принципа Правдоподобия*. В разделе 1.4 я представлю альтернативную формулировку аргумента, использующую так называемый *метод вероятностного напряжения*. В разделах 2.1 – 2.6 будут даны свидетельства тонкой настройки, и рассмотрены некоторые основные возражения против этих свидетельств.

Поскольку в разделах 1.3 и 1.4 я сформулирую аргумент в терминах неких *условных познавательных вероятностей*, мне потребуется развить представление об этой условной познавательной вероятности и общий метод ее оценки в условиях, когда одна пропозиция влияет на другую. Я займусь этим в разделах 3.1 – 3.3. В разделах 4.1 – 4.5 я обращаюсь к некоторым дальнейшим критическим проблемам, касающимся моей формулировки аргумента тонкой настройки, а именно, к проблеме допустимой базовой информации, которую можно использовать в этом аргументе, и к допустимому диапазону значений физических констант, в котором их можно сравнивать. В разделах 5.1 и 5.2 я дополню ядро аргумента тонкой настройки результатами предыдущих разделов, чтобы вывести те предпосылки основного аргумента, которые были представлены в разделах 1.3 и 1.4.

В разделах 6.1 – 6.3 я обращусь к так называемой гипотезе мультивселенной, которая используется как альтернативное объяснение тонкой настройки или, по крайней мере, как способ опровергнуть аргумент тонкой настройки, рассматриваемый в качестве аргумента в пользу теизма. Гипотеза мультивселенной часто рассматривается как главная альтернатива теистическому объяснению. В разделах 7.1 – 7.5 я отвечу на различные возражения против аргумента тонкой настройки, вроде вопроса «А кто замыслил Бога?». Наконец, в разделе 8 я привожу заключение аргумента.

Мой общий подход будет состоять в том, чтобы представлять разные версии аргумента тонкой настройки одну за другой, причем каждый раз рассматриваемая версия будет более строгой, чем ее предшественницы. Каждый шаг будет обосновываться общепринятыми принципами рассуждения. Этот способ развития аргумента не только продемонстрирует, что данный аргумент может быть развит принципиально философским методом, но также автоматически ответит на многие возражения, которые выдвигались против него; этот способ также поможет нам избежать чистой «битвы интуиций» между защитниками и критиками аргумента. Далее, насколько это возможно, я постараюсь избежать теорий подтверждения, которые пытаются использовать бытовые или научные формы умозаключений, но при этом имеют претензии, сильно выходящие за пределы того, что эти формы умозаключений требуют. В частности, я буду избегать апелляций к априорным вероятностям и к представлениям о чисто логической вероятности, которые подразумевают, что отношения вероятности существуют абсолютно независимо от человека-наблюдателя (см., например, разделы 1.3 и 3.2).

## 1.2. Некоторые основные определения, термины и аббревиатуры

В этом разделе я дам определения некоторым ключевым терминам и аббревиатурам, которые используются далее более чем в одном разделе. Это поможет читателю постоянно быть в курсе моих терминов и обозначений.

1. **Воплощенные моральные субъекты.** «Воплощенный моральный субъект» будет пониматься как существующее во плоти сознательное существо, способное к морально значимому выбору (при этом не подразумеваются никакие предварительные суждения о статусе моральных истин). Мы, однако, в основном будем иметь дело с воплощенными существами, в рассматриваемом аспекте похожими на людей, т. е. пребывающими в мире с фиксированными законами и способными оказывать друг на друга существенное влияние – хорошее или дурное. Итак, когда я буду говорить о воплощенных моральных субъектах, я буду иметь в виду именно этот тип субъектов.
2. **Существование вселенной, допускающей жизнь (ВДЖ).** Это всегда будет означать существование материальной пространственно-временной реальности, которая может поддерживать воплощенных моральных субъектов, а не просто жизнь того или другого типа. На самом деле, всякий раз, когда я буду употреблять слово «жизнь», в качестве важной формы жизни я буду подразумевать воплощенных моральных субъектов. Основание, в силу которого воплощенные моральные субъекты являются важной формой жизни, станет ясным из раздела 5.2, где я привожу доводы в пользу того, что существование ВДЖ не является невероятным с теистической точки зрения. Мы все время будем предполагать, что существование таких существ требует организованной материи высокой степени сложности – такой, как в мозге высших животных.
3. **Тонкая настройка вселенной; существование тонко настроенной вселенной; свидетельства тонкой настройки; данные тонкой настройки.** В согласии с принятой в литературе терминологией под «тонкой настройкой вселенной» или «существованием тонко настроенной вселенной» я буду понимать конъюнкцию двух утверждений: (i) физические законы и значения физических констант, а также начальные условия развития любой вселенной с такими же законами, как у нашей вселенной, должны быть, по-видимому, очень точно подогнаны друг к другу, чтобы эта вселенная поддерживала жизнь; и (ii) такая вселенная существует, или, другими словами, когда базовая информация включает в себя информацию о том, что имеется только одна вселенная, то *эта* вселенная пригодна для жизни (здесь слово «*эта*» указывает на ту единственную вселенную, которая существует в действительности). *Когда я буду говорить о «свидетельствах (данных) тонкой настройки» или о каких-нибудь вариантах этих выражений, я буду иметь в виду только утверждение (i).* Причина этого заключается в том, что слова «свидетельство» и «данные» имплицитно подразумевают что-то, открытое физиками. Физики, понятное дело, не открывали того, что законы, константы и начальные условия вселенной благоприятны для жизни, поскольку мы всегда об этом знали по опыту своего собственного существования. Напротив, утверждение (i) открыли физики. Когда я пытаюсь строго сформулировать аргумент тонкой настройки, следует всегда иметь в виду различие между утверждением (i) и утверждением (ii), а также между «тонкой настройкой вселенной» и «свидетельствами (или данными) тонкой настройки».

4. **Тонкая настройка физической константы С.** При обсуждении какой-либо физической константы С (см. разделы 2.3 и 4.2) я буду употреблять термин «тонкая настройка», имея в виду исключительно то утверждение, что благоприятный для жизни диапазон С – т. е. диапазон значений, который допускает существование жизни, – очень мал по сравнению с нормально выбранным «диапазоном сравнения» этой константы. (О том, как выбрать этот диапазон сравнения, см. разделы 4.3 и 4.4). В связи с константой С термин «тонкая настройка» никогда не будет употребляться в том смысле, что эта константа имеет значение, благоприятное для жизни.
5. **Константа С имеет значение, благоприятное для жизни (Бжс).** Это означает следующее утверждение: значение константы С таково, что при данных законах природы, начальных условиях вселенной и значениях других констант вселенная допускает существование важной формы жизни, т. е. воплощенных моральных субъектов.
6. **Теистическая гипотеза (Т).** В соответствии с этой гипотезой существует всемогущий, всеведущий, всегда пребывающий, или вечный, абсолютно свободный создатель вселенной, причем его существование не зависит ни от чего, находящегося вне него.
7. **Натуралистическая гипотеза единственной вселенной (НЕВ).** Это гипотеза о том, что имеется только одна вселенная, существование которой является грубым фактом и необъяснимо, и что внутри этой вселенной физические законы и константы существенно не изменяются от одной пространственно-временной области к другой. НЕВ не включает в себя никаких гипотез о структуре существующей вселенной, кроме того, что это некая материальная пространственно-временная реальность, подчиняющаяся физическим законам; НЕВ также исключает какое-либо трансцендентное объяснение вселенной, теистическое или нет.
8. **Гипотеза мультивселенной.** Это гипотеза, согласно которой имеется множество вселенных, или областей пространства-времени, причем константы и начальные условия, а в некоторых версиях и сами законы меняются от одной вселенной к другой. *Натуралистическая гипотеза мультивселенной* – это гипотеза о том, что для такой мультивселенной не существует трансцедентного объяснения.
9. **P(A|B) и условная познавательная вероятность.** P(A|B) обозначает *условную познавательную вероятность* предположения А при условии другого предположения В. См. более подробно в разделах 3.1 и 3.2.
10. **Базовая информация k и k'.** k означает нашу общую базовую информацию, тогда как k' означает базовую информацию, выбранную некоторым подходящим способом. Например, в случае тонкой настройки константа k' – это общая базовая информация минус тот факт, что какая-то отдельная константа С имеет значение, благоприятное для жизни. (Об определении значения k' для аргумента тонкой настройки см. разделы 4.1 – 4.4).
11. **Другие символы.** << всегда будет обозначать «много меньше, чем», например, P(A|B) << 1 будет обозначать, что P(A|B) очень близко к нулю, поскольку P(A|B) не может иметь отрицательного значения. ~P(A|B) << 1 будет обозначать, что утверждение P(A|B) << 1 неверно. $W_r$ обычно будет относиться к ширине диапазона определенной физической константы С, благоприятного для жизни, а $W_R$ – к ширине «диапазона сравнения» этой константы, который, как мы покажем, в типичном случае есть ПО-область (см. раздел 4.4). ПО-область для

данной константы – это «познаваемо освещенная» область, т. е. область значений C, для которых мы можем определить, являются ли они благоприятными для жизни. Константа является тонко настроенной, если $W_r/W_R << 1$. «БМ» обозначает «больцмановский мозг» (см. разделы 6.3.3 и 6.3.4).

## *1.3. Представление основного аргумента: подход, основный на правдоподобии*

Мой основной аргумент прежде всего гласит, что при данных свидетельствах тонкой настройки ВДЖ является сильным подтверждением Т против НЕВ. Я называю это *ядром* аргумента тонкой настройки. После развития этого аргумента в разделах 2–5 я представлю аргументы в пользу Т против гипотезы мультивселенной (раздел 6). Наконец в разделе 8 я кратко рассмотрю другие возможные объяснения тонкой настройки.

Ядро аргумента тонкой настройки основывается на стандартной теории Принципа Подтверждения или на так называемом *Принципе Правдоподобия*. Этот принцип может быть сформулирован следующим образом. Пусть $h_1$ и $h_2$ – две конкурирующие гипотезы. В соответствии с Принципом Правдоподобия, наблюдение e считается свидетельством в пользу гипотезы $h_1$ против гипотезы $h_2$, если это наблюдение более вероятно при условии $h_1$, чем при условии $h_2$. В символическом выражении e свидетельствует в пользу $h_1$ против $h_2$, если $P(e|h_1) > P(e|h_2)$, где $P(e|h_1)$ и $P(e|h_2)$ представляют *условную вероятность* e при условиях $h_1$ и $h_2$ соответственно. Более того, степень, в которой наблюдение свидетельствует в пользу одной гипотезы против другой, пропорциональна степени, в которой e более вероятно при $h_1$, чем при $h_2$, а именно: она пропорциональна $P(e|h_1)/P(e|h_2)$.[2]

Кажется, что Принцип Правдоподобия надежен при любых интерпретациях вероятности. Тот тип вероятности, с которым мы будем иметь дело, – это так называемая условная *познавательная* (*epistemic*) вероятность. Условная познавательная вероятность пропозиции A при условии пропозиции B может быть грубо определена как степень, в которой пропозиция B сама по себе поддерживает или порождает наши ожидания того, что A истинно. В разделе 3.2 я объясню это понятие вероятности более детально. Сформулированный в терминах познавательной вероятности Принцип Правдоподобия может быть переформулирован в терминах степени ожидания вместо вероятности, и в этом случае он превращается в то, что я называю *Принципом Ожидания*. В соответствии с Принципом Ожидания, если событие или положение вещей e скорее ожидается при одной гипотезе, $h_1$, чем при другой,

---

[2] Существует много причин, по которым Принцип Правдоподобия должен быть принят (см., например, Edwards 1972; Royall 1997; Forster & Sober 2001; Sober 2002); для целей настоящей главы я использую то, что я называю *ограниченной версией Принципа Правдоподобия* (см. дальнейшее обсуждение). Эта версия обеспечивает достаточное условие для того случая, когда свидетельство e поддерживает одну гипотезу, $h_1$, против другой, $h_2$. О контрпримере для того случая, когда Принцип Правдоподобия является необходимым условием, см. Forster 2006. О приложении Принципа Правдоподобия к аргументам от замысла см. Sober 2005. (Я обращаюсь к основной критике Собера в отношении аргумента тонкой настройки в разделах 3.2, 5.2 и 7.5).

Принцип Правдоподобия может быть выведен из так называемой шансовой формы теоремы Байеса: эта форма также позволяет дать точное выражение для степени, в которой наблюдение свидетельствует в пользу одной гипотезы против другой. Шансовая форма теоремы Байеса имеет вид: $P(h_1|e)/P(h_2|e) = [P(h_1)/P(h_2)] \times [P(e|h_1)/P(e|h_2)]$. Принцип Правдоподобия, однако, не требует истинности или применимости теоремы Байеса, и ему может быть дано независимое обоснование с помощью обращения к нашим нормальным познавательным процедурам.

$h_2$, это рассматривается как свидетельство в пользу $h_1$ против $h_2$, т. е. в пользу той гипотезы, при которой e имеет наивысшую ожидаемость. Сила свидетельства пропорциональна относительной степени, в которой оно более ожидаемо при $h_1$, чем при $h_2$. Переформулировка Принципа Правдоподобия в терминах ожидания особенно полезна для тех ученых, которые не знакомы с познавательной вероятностью и поэтому могут спутать ее с другими типами вероятности, даже будучи осведомленными об их различии.

Из-за некоторых возможных контрпримеров я буду использовать *ограниченную версию* Принципа Правдоподобия, хотя я часто буду ссылаться на нее просто как на Принцип Правдоподобия. Ограниченная версия ограничивает применимость Принципа Правдоподобия теми случаями, когда гипотеза, которую нужно подтвердить, не является гипотезой *ad hoc*. Достаточное условие для того, чтобы гипотеза не была гипотезой *ad hoc* (в принимаемом здесь смысле), заключается в том, что существуют независимые мотивировки для ее принятия помимо свидетельства e, или же она была широко принята до получения этого подтверждающего свидетельства. Для иллюстрации необходимости ограниченной версии предположим, что я 20 раз подбросил игральную кость, и в результате появилась некоторая, по-видимому, случайная последовательность цифр – скажем, 2, 6, 4, 3, 1, 5, 6, 4, 3, 2, 1, 6, 2, 4, 4, 1, 3, 6, 6, 1. Вероятность ее появления в этом эксперименте равна единице, деленной на $3{,}6 \times 10^{15}$, или около единицы, деленной на миллион миллиардов. Предположим далее, что для объяснения этого явления я придумал гипотезу, согласно которой существует демон, чье любимое число как раз совпадает с вышеупомянутой последовательностью цифр (т. е. 26431564321624413661), и этот демон очень хотел, чтобы данная последовательность получилась, когда я бросал кость. Тогда, если эта «демоническая» гипотеза верна, тот факт, что кость произвела данную последовательность, будет ожидаемым, т. е. последовательность не будет познавательно невероятной. Следовательно, согласно стандартному Принципу Правдоподобия, появление данной последовательности будет служить сильным подтверждением «демонической» гипотезы против случайной гипотезы. Но это противоречит интуиции: при любом основанном на здравом смысле представлении о подтверждении гипотез кажется, что «демоническая» гипотеза не подтверждается.

Рассмотрим теперь модификацию этой истории с демоном, в которой до того, как я начал бросать кость, группа оккультистов заявила о своем религиозном опыте общения с демоном по имени Грудал, открывшем ей, что его любимое число 26431564321624413661 и что он очень хочет, чтобы это число реализовалось в какой-нибудь непрерывной последовательности подбрасываний игральной кости в ближайшем будущем. Предположим, что оккультисты записали все это в присутствии многих заслуживающих доверия свидетелей за несколько дней до того, как я начал бросать кость. Конечно, представляется, что последовательность выпадений кости будет сочтена за свидетельство в пользу гипотезы Грудала против случайной гипотезы. Важная разница между этим и предшествующим случаем заключается в том, что в данном случае гипотеза Грудала была уже поддержана до подбрасывания кости и, таким образом, из ограниченного Принципа Правдоподобия следует, что последовательность выпадений кости подтверждает гипотезу Грудала[3].

---

[3] Ограниченная версия Принципа Правдоподобия – это не единственный способ отклонения контрпримеров такого рода, как первый пример с демоном. Другой способ состоит в утверждении, что вопреки нашей интуиции в приемлемом техническом смысле, задаваемом теоремой Байеса, последовательность действительно подтверждает «демоническую» гипотезу, но это подтверждение никогда не достаточно для того, чтобы сделать ее вероятной, поскольку ее априорная вероятность слишком мала. Однако для

С использованием ограниченной версии Принципа Правдоподобия ядро аргумента тонкой настройки может быть сформулировано следующим образом:

(1) При свидетельстве тонкой настройки ВДЖ познавательно очень неправдоподобна в условиях НЕВ, т. е. P(ВДЖ|НЕВ & k') << 1, где k' обозначает некоторую подходящим образом выбранную базовую информацию, а << означает «много меньше, чем» (и таким образом, P(ВДЖ|НЕВ & k') близко к нулю).

(2) При свидетельстве тонкой настройки ВДЖ правдоподобна в условиях Т, т. е. ~P(ВДЖ|Т & k') << 1.

(3) Т была поддержана до получения свидетельства тонкой настройки (и имеет независимую мотивировку).

(4) Следовательно, согласно ограниченной версии Принципа Правдоподобия ВДЖ в сильной степени поддерживает Т против НЕВ.

Этот аргумент правилен, поскольку заключение (4) следует из посылок. Соответственно, ключевые проблемы, связанные с этим аргументом, заключаются в обосновании посылок и оценке значения заключения. Посылка (3) кажется очевидно истинной, поскольку Т была поддержана задолго до того, как было обнаружено свидетельство тонкой настройки[4]. Максимально строгое обоснование посылок (1) и (2) потребует, чтобы мы углубились в некоторое количество дальнейших проблем и разрешили их. Во-первых, нам нужно будет более точно определить, что мы понимаем под «познавательной» вероятностью (раздел 3.2), и развить предварительную теорию этого предмета, которая будет полезной для нашего основного доказательства. Во-вторых, нужно будет рассмотреть, как познавательная вероятность обосновывается (раздел 3.3). В частности, в разделе 3.3.2 я обосную то, что я называю *ограниченным Принципом Безразличия*. В-третьих, нам нужно будет тщательно определить, что представляет собой подходящая базовая информация k' (разделы 4.1 – 4.6). Если бы, например, мы включили в k' все, что мы знаем о мире, и в том числе свое собственное существование, то обе вероятности в посылках (1) и (2) обратились бы в 1, поскольку из нашего существования следует ВДЖ. Определение k' обеспечит нам также область сравнения для законов (или значений констант), с которой мы сравниваем область, где возможна жизнь (раздел 4.4). Выполнив это, мы будем готовы дополнить доводы в пользу посылок (1) и (2) – в разделах 5.1 и 5.2; например, мы обоснуем посылку (1) для случая тонкой настройки констант, обращаясь к ограниченной версии Принципа Безразличия, поддержанной в разделах 3.3.1 и 3.3.2.

Наконец, если мы можем сделать заключение, то каково его значение? Даже если ВДЖ рассматривается как сильное свидетельство в пользу Т против НЕВ, это само по себе не значит, что Т похожа на правду, или даже что она больше похожа на правду, чем НЕВ. В этом отношении ВДЖ очень напоминает отпечатки пальцев, найденные на оружии, из которого было совершено убийство. В соответствии

---

целей настоящей главы я стараюсь оставаться как можно ближе к нашим интуитивным представлениям о свидетельствах и, следовательно, предпочитаю ограничить Принцип Правдоподобия при рассмотрении этих выдвигаемых контрпримеров.

[7] Имеется, впрочем, одно сомнение относительно посылки (3): Т не была поддержана до получения свидетельств о ВДЖ, поскольку жизнеподдерживающий характер нашей вселенной следует из нашего существования, а все мотивации Т тесно связаны с тем фактом, что мы существуем. Если это соображение действительно создает трудности, то можно обратиться к моей альтернативной версии аргумента тонкой настройки – к методу *вероятностного напряжения* (раздел 1.4), для которого данная проблема, очевидно, не возникает.

с Принципом Правдоподобия отпечатки пальцев подсудимого, совпадающие с отпечатками на оружии, как правило, обеспечивают сильное свидетельство в пользу виновности, поскольку присяжные справедливо полагают весьма неправдоподобным такое совпадение в случае, если подсудимый невиновен (и заявляет, что он никогда не видел орудия убийства), тогда как совпадения вполне можно ожидать, если подсудимый действительно использовал орудие убийства. Хотя такое совпадение может служить сильным свидетельством в пользу виновности подсудимого, из одного этого нельзя заключить, что подсудимый виновен; следует также взглянуть на все другие имеющиеся свидетельства. Может быть, например, что десять свидетелей, заслуживающих доверия, утверждают, будто видели подсудимого на вечеринке в момент выстрела. В этом случае согласно ограниченной версии Принципа Правдоподобия совпадение отпечатков будет все же считаться существенным свидетельством в пользу виновности, но это свидетельство будет уравновешиваться показаниями свидетелей. Аналогично, мы будем утверждать, что свидетельство тонкой настройки существенно поддерживает Т против НЕВ; но это не значит ни того, что рассмотрев все, мы признаем Т вероятной истиной, ни того, что она является наиболее приемлемым объяснением существования вселенной, ни даже того, что она более вероятна, чем НЕВ. Для того чтобы, используя подход, основанный на правдоподобии, показать, что какая-либо гипотеза правдоподобна, мы должны оценить априорную познавательную вероятность этой гипотезы, и я не буду пытаться сделать это для Т.

Наше более ограниченное заключение, тем не менее, очень важно для рациональности и обоснованности веры в Бога, даже несмотря на то, что оно само по себе не устанавливает бóльшую вероятность для Т, чем для НЕВ, при рассмотрении всех обстоятельств. Можно возразить, например, что в повседневной жизни и в науке мы говорим о свидетельствах за или против различных взглядов, но очень редко – об априорных вероятностях. Например, если опросить большинство физиков, почему они (условно) верят в то, что общая теория относительности близка к истине (или, по крайней мере, в ее будущую эмпирическую плодотворность), они, вероятно, сошлются на свидетельства в ее пользу, а также на некоторые мотивировки Эйнштейна. Вероятно, эти физики не будут превращать эти рассуждения (вроде мотивировок Эйнштейна) в разговор об априорной вероятности – ни познавательной, ни какой-нибудь другой. Конечно, к концу дня кто-нибудь может сказать что-то вроде «Теория Эйнштейна правдоподобна», а это есть представление, касающееся познавательной вероятности. Но я могу представить себе, что они скажут: «Я понятия не имею, чему равняется априорная вероятность теории Эйнштейна; все, что я скажу, – это то, что Эйнштейн имел мотивировки для рассмотрения этой теории и что существует по крайней мере три сильных эмпирических свидетельства в ее пользу». В самом деле, я думаю, что было бы очень трудно оценить априорную вероятность приблизительной истинности (или будущей эмпирической плодотворности) общей теории относительности каким-либо объективным способом, поскольку для этого мы должны были бы определить относительный вес несоизмеримых факторов – с одной стороны, простоты математической структуры общей теории относительности, а с другой – философской загадочности идеи об искривлении четырехмерного пространства-времени. Возможно, это аналогично случаю с Т.

Один из способов сделать мой подход перспективным состоит в том, чтобы заметить, что одно из самых обычных философских возражений против Т – это усовершенствованная версия возражения, предложенного Кантом, в котором методы

теоретического разума ограничены обоснованием лишь естественных причин. Однако в отличие от Канта современные философы-атеисты часто отвергают Бога и как необходимую гипотезу практического разума. Как правило, эти философы утверждают следующее: путем анализа понятия объяснения, особенно такого понятия объяснения, которое представлено в естественных науках, мы обнаруживаем, что объяснение чего-либо подразумевает упоминание законов, механических причин и т. п.; таким образом, заявляют эти философы, само понятие объяснения подразумевает ограничение чисто натуралистическими объяснениями. Идея Бога, дающая полное объяснение всей контингентной реальности, отвергается, следовательно, как пустое, неправомерное распространение понятия «объяснить» на те области, к которым оно не может применяться. Другое возражение – довод, согласно которому если бы даже о Боге можно было говорить как об объяснении всей контингентной реальности, Его собственное существование также нуждалось бы в объяснении.

Ричард Суинберн (Swinburne 2004, chaps. 2 – 4) ответил этим критикам, предложив альтернативный анализ обычного объяснения. Суинберн утверждает, что они упускают из виду понятие личностного объяснения, и затем переходит к утверждению, что Бог обеспечивает наилучшее личностное объяснение всего, что мы знаем о вселенной. Аргумент Суинберна основывается на двух утверждениях: что простота объяснения является окончательным критерием его адекватности, и что Бог обеспечивает самое простое объяснение вселенной. На предложение Суинберна можно возражать по многим пунктам, особенно в связи с этими двумя утверждениями относительно простоты. Далее, основывая свое предложение на понятии объяснения, которое используется в повседневной жизни, Суинберн оставляет полностью необъясненным само существование Бога. В самом деле, Суинберн рассматривает Бога как окончательный контингентный грубый факт, о необходимости существования которого можно говорить лишь в том ограниченном смысле, что Бог не имеет начала, и что, в принципе, ничто не может объяснить существование Бога.

Принимаемый мной подход избегает вопросов, какой анализ понятия объяснения лучше, и представляет ли Бог в конечном счете наилучшее объяснении вселенной. Вместо этого я просто пытаюсь обосновать более ограниченное утверждение: различные признаки вселенной дают сильное свидетельство в пользу Т против ее главных натуралистических альтернатив. Я полагаю, что обоснование этого более ограниченного утверждения, сформулированного тщательным и принципиальным образом, само по себе было бы большим достижением. Однако в разделе 7.1 я обращаю внимание на то, как это более ограниченное утверждение встраивается в общий аргумент в пользу существования Бога. В этом разделе я также вкратце обращаюсь к проблеме, обеспечивает ли Бог окончательное объяснение, и отвечаю на утверждение, что Бог в такой же степени нуждается в создателе, как и сама вселенная. Однако более полное обсуждение этой темы выходит за пределы данной главы.

## *1.4. Альтернативная версия аргумента: метод вероятностного напряжения*

Одна из проблем, возникающих при простом использовании Принципа Правдоподобия, заключается в зависимости подтверждения или неподтверждения гипотезы от того, что мы в эту гипотезу включаем. Например, сторонники НЕВ могут

предотвратить опровержение своей гипотезы путем отстаивания *усовершенствованной натуралистической гипотезы единственной вселенной* (НЕВу), которая определяется как НЕВ, объединенная с утверждением, что существующая вселенная допускает жизнь, т. е. НЕВу = НЕВ & ВДЖ. Сходным образом теисты могут избежать любого вопроса о том, вероятна ли ВДЖ в условиях Т, путем создания усовершенствованной теистической гипотезы (Ту), которая заключается в утверждении, что Бог хотел создать такую вселенную: Ту = Т & «Бог хочет создать вселенную, допускающую жизнь».

Можно пытаться бороться с такими ходами путем нахождения некоего принципиального способа ограничить то, что может быть включено в теистическую и натуралистическую гипотезы, например, с помощью требования, чтобы теистическая и натуралистическая гипотезы были некоторыми разновидностями «чистого» теизма и «чистого» натурализма единственной вселенной соответственно. Похоже, однако, что на этом пути мы столкнемся с трудностями не только при обосновании этого принципа, но также при определении того, в чем должны были бы заключаться «чистый» теизм и «чистый» натурализм единственной вселенной. Более простой способ обращения с данной проблемой состоит в использовании понятия, которое я называю *вероятностным напряжением*. Гипотеза h испытывает вероятностное напряжение в том и только том случае, если h логически эквивалентна некоторой конъюнкции гипотез, $h_1$ & $h_2$, так что $P(h_1|h_2) << 1$, т. е. один из членов конъюнкции, составляющей гипотезу, очень маловероятен при условии второго члена конъюнкции. Между прочим, гипотеза h, которая испытывает вероятностное напряжение, сама будет очень маловероятна: из $P(h) = P(h_1 \ \& \ h_2) = P(h_1|h_2) \times P(h_2) = P(h_2|h_1) \times P(h_1)$ следует, что если $P(h_1|h_2) << 1$ или $P(h_2|h_1) << 1$, то $P(h) << 1$.

Я утверждаю, что значительное вероятностное напряжение является познавательной черной меткой против гипотезы и, следовательно, дает нам основание ее отвергнуть. Для того, чтобы убедиться в этом, рассмотрим пример с отпечатками пальцев, который обсуждался выше. Мы заметили, что на основании Принципа Правдоподобия совпадение отпечатков пальцев подсудимого с отпечатками на орудии убийства часто служит сильным подтверждением гипотезы виновности против гипотезы невиновности. Однако это совпадение не подтверждает гипотезу виновности против того, что может быть названо «усовершенствованной гипотезой невиновности», т. е. гипотезы невиновности, сконструированной так, чтобы совпадение отпечатков пальцев включалось в нее. Примером такой гипотезы может служить утверждение, что подсудимый не прикасался к орудию убийства, объединенное с утверждением, что кто-то еще с почти идентичными отпечатками пальцев прикасался к нему. Эта гипотеза подразумевает, что отпечатки пальцев будут выглядеть как совпадающие и, следовательно, согласно Принципу Правдоподобия видимое совпадение не может подтвердить гипотезу виновности против данной гипотезы.

Тем не менее, эта усовершенствованная гипотеза невиновности испытывает сильное вероятностное напряжение: одна из гипотез, образующих конъюнкцию (о том, что некоторое другое лицо с почти идентичными отпечатками пальцев прикасалось к оружию), весьма маловероятна в условиях другой гипотезы (о том, что подсудимый невиновен), поскольку почти полная идентичность отпечатков пальцев у двух людей встречается чрезвычайно редко. При условии, что гипотеза виновности не испытывает соответствующего вероятностного напряжения, высокий уровень вероятностного напряжения для усовершенствованной гипотезы невиновности дает нам вескую причину отвергнуть ее в пользу гипотезы виновности, даже

несмотря на то, что эта усовершенствованная гипотеза сама по себе не опровергается совпадением отпечатков пальцев.

Идея вероятностного напряжения позволяет нам элиминировать любой произвол в выборе теистической и натуралистической гипотезы, которые мы подтверждаем или опровергаем[5]. Например, и теист, и натуралист могут каждый встроить в свою гипотезу все, что им необходимо для того, чтобы получить важные данные. Тогда можно применить метод вероятностного напряжения к этим усовершенствованным гипотезам. Рассмотрим, например, НЕВу и Ту, определенные ранее, т. е. НЕВу = НЕВ & ВДЖ, а Ту = Т & «Бог хочет создать вселенную, допускающую жизнь». Из обеих этих гипотез следует ВДЖ, и следовательно, ни одну из них ВДЖ не подтверждает (на основе Принципа Правдоподобия) против другой.

Будем теперь считать, что посылка (1) нашего главного довода в разделе 1.3 истинна. Тогда НЕВу явно демонстрирует высокий уровень вероятностного напряжения по отношению к базовой информации k', поскольку одна из гипотез, образующих конъюнкцию, ВДЖ, весьма маловероятна при условиях второй гипотезы, образующей конъюнкцию, НЕВ, т. е. $P(\text{ВДЖ}|\text{НЕВ} \,\&\, k') << 1$.[6] При заданной истинности посылки (2) усовершенствованный теизм не будет испытывать соответствующего вероятностного напряжения. Причина этого заключается в следующем: согласно посылке (2) неверно, что $P(\text{ВДЖ}|\text{Т} \,\&\, k') << 1$, и следовательно, *не* вероятно, чтобы Бог «чистого теизма» хотел создать вселенную, допускающую жизнь. Значит, между «чистым теизмом» и утверждением, что Бог хочет создать такую вселенную, нет вероятностного напряжения. Это будет справедливо даже в том случае, если вероятность $P(\text{ВДЖ}|\text{Т} \,\&\, k')$ просто не определена, поскольку такое вероятностное напряжение будет существовать, только если $P(\text{ВДЖ}|\text{Т} \,\&\, k') << << 1$. Таким образом, свидетельства тонкой настройки заставляют НЕВу испытывать сильное вероятностное напряжение, не вызывая соответствующего вероятностного напряжения для Ту. Следовательно, поскольку они создают это вероятностное напряжение, мы можем сказать, что свидетельства тонкой настройки (но не сама ВДЖ) дают нам вескую причину для того, чтобы отвергнуть НЕВу как конкурента Ту.

На практике любая достаточно усовершенствованная гипотеза будет испытывать сильное вероятностное напряжение в том или ином месте. Например, как упомянутая выше усовершенствованная гипотеза виновности, так, соответственно, и усовершенствованная гипотеза невиновности могли бы включать в себя то, что нож, использованный для убийства, был зеленым, имел на ручке царапину определенной формы, весил 0,15679876675876 кг и т. д. Обе гипотезы в этом случае будут испытывать сильное вероятностное напряжение в отношении любой части данных: например, нож, имеющий вес 0,15679876675876 кг, чрезвычайно маловероятен и для «чистой» гипотезы виновности, и для «чистой» гипотезы невиновности. Урок, вытекающий из этого, состоит в том, что в качестве свидетельства в пользу одной гипотезы против другой можно использовать только то вероятностное напряжение, которое одна гипотеза имеет, а другая не имеет в отношении некоторой специфи-

---

[5] Ниже, в разделе 4.3, мы увидим, что метод вероятностного напряжения также помогает элиминировать потенциальную проблему произвола, которая возникает при выборе подходящей базовой информации k'.

[6] Разумеется, это вероятностное напряжение делает НЕВу очень маловероятной. Поскольку $P(\text{ВДЖ}|\text{НЕВ} \,\&\, k') << 1$ и $P(\text{ВДЖ} \,\&\, \text{НЕВ}) = P(\text{ВДЖ}|\text{НЕВ}) \times P(\text{НЕВ})$, то $P(\text{НЕВу}) = P(\text{НЕВ} \,\&\, \text{ВДЖ}) << 1$. Нельзя, однако, заключить, что НЕВу менее вероятна, чем Ту, разве что определить различные априорные вероятности, чего я избегаю.

ческой области. В нашем случае такой специфической областью, обуславливающей вероятностное напряжение, является область данных тонкой настройки. В других областях усовершенствованный натурализм может работать лучше в отношении вероятностного напряжения, но все, что мы можем показать, утверждая, что данные тонкой настройки свидетельствуют против усовершенствованного натурализма в пользу усовершенствованного теизма, – это вероятностное напряжение, создаваемое внутри усовершенствованного натурализма свидетельствами тонкой настройки, и отсутствие такого напряжения внутри усовершенствованного теизма.

## 2. Свидетельства тонкой настройки

### *2.1. Введение*

Имеется три категории свидетельств тонкой настройки вселенной для жизни:

(i) Тонкая настройка законов природы.
(ii) Тонкая настройка природных констант.
(iii) Тонкая настройка начальных условий вселенной.

В дальнейшем обсуждении мы представим примеры каждого типа тонкой настройки. Но прежде чем мы начнем, заметим, что в качестве необходимого требования для эволюции воплощенных моральных субъектов каждый из вышеупомянутых типов тонкой настройки предполагает существование материальных систем, поддерживающих высокий уровень самовоспроизводящейся сложности, сравнимой со сложностью человеческого мозга. С учетом наших знаний о жизни на Земле это кажется разумным предположением.

### *2.2. Законы природы*

Первый основной тип тонкой настройки – это настройка законов природы. Сами законы и принципы природы имеют как раз такую форму, чтобы позволять существование воплощенных моральных субъектов. Для иллюстрации этого положения мы рассмотрим следующие пять законов, или принципов (или сил), и покажем, что если хотя бы один из них не существовал, то не могли бы существовать самовоспроизводящиеся материальные системы с высокой сложностью: (1) универсальная притягивающая сила, вроде гравитации; (2) сила, в существенном смысле похожая на сильное ядерное взаимодействие, которое связывает вместе протоны и нейтроны в атомных ядрах; (3) сила, в существенном смысле похожая на электромагнитное взаимодействие; (4) правило квантования Бора или что-нибудь вроде него; (5) принцип исключения Паули.

Если бы хоть один из этих законов или принципов не существовал (и не был бы замещен законом или принципом, который играл бы ту же самую или сходную роль), то сложные самовоспроизводящиеся материальные системы не могли бы развиться. Во-первых, рассмотрим гравитацию. Гравитация является дальнодействующей силой притяжения между всеми материальными объектами, ее величина возрастает пропорционально массе объектов и уменьшается обратно

пропорционально квадрату расстояния между ними. В классической физике величина этой силы задается ньютоновским законом $F = Gm_1m_2/r^2$, где F есть сила притяжения между двумя массами $m_1$ и $m_2$, отстоящими друг от друга на расстояние r, а G – гравитационная константа (которая численно равна $6{,}672 \times 10^{-11}$ Н·м$^2$/кг$^2$). Рассмотрим теперь, что было бы, если бы не было универсальной дальнодействующей силы притяжения между материальными объектами, а все остальные фундаментальные законы оставались бы (насколько это возможно) теми же самыми. Если бы такой силы не существовало, то не было бы звезд, поскольку гравитационная сила – это та сила, которая удерживает вещество внутри звезд, действуя против отталкивающих сил, обусловленных высокими внутризвездными температурами. Это означает, что не было бы долгоживущих источников энергии для поддержания эволюции высоко организованной жизни или даже для существования такой жизни. Более того, в этом случае, вероятно, не было бы также и планет, поскольку не было бы ничего, что удерживало бы частицы вместе, и если бы даже планеты и существовали (скажем, потому что объекты планетной размерности всегда существовали во вселенной и сохраняли свою целостность благодаря слипанию), то объекты существенных размеров не могли бы вращаться вокруг звезд, не улетая прочь от них без всякой надежды на возвращение. Это значит, что воплощенные моральные субъекты не могли бы развиться, поскольку развитие мозга у таких существ требует значительной мобильности. В силу всех этих причин универсальная сила притяжения, такая как сила гравитации, требуется для существования воплощенных моральных субъектов.

Во-вторых, рассмотрим сильное ядерное взаимодействие. Сильное ядерное взаимодействие – это сила, которая связывает нуклоны (т. е. протоны и нейтроны) в ядре атома. Без нее нуклоны не будут удерживаться вместе. На самом деле она является результатом более фундаментальной «глюонной силы» между кварками, входящими в состав нейтронов и протонов, силы, которая описывается теорией квантовой хромодинамики. Эта сила должна быть достаточно большой, чтобы преодолевать отталкивающую электромагнитную силу, действующую между протонами, и квантовую энергию нулевых колебаний нуклонов. Благодаря этому сильное взаимодействие должно быть существенно сильнее, чем электромагнитное; в противном случае ядро распадется. Далее, для того чтобы сохранять атомы определенного размера, ядерные силы должны быть очень близкодействующими, т. е. убывать с расстоянием гораздо быстрее, чем электромагнитные и гравитационные, которые обратно пропорциональны квадрату расстояния. Ядерные силы чисто притягивающие (за исключением чрезвычайно малых расстояний), поэтому если бы они убывали по закону обратных квадратов, как гравитация или электромагнетизм, то действовали бы так же, как гравитация, и собрали бы вместе все протоны и нейтроны вселенной. Фактически при наблюдаемой силе данного взаимодействия, которая примерно в $10^{40}$ раз превышает силу гравитационного притяжения между нуклонами в ядре, вселенная, скорее всего, должна была бы состоять из одной гигантской черной дыры.

Таким образом, чтобы иметь атомы с атомным номером, бóльшим, чем у водорода, должна существовать сила, играющая ту же роль, что и сила сильного ядерного взаимодействия, т. е. сила, много бóльшая, чем электромагнитная, но действующая на очень маленьком расстоянии. Должно быть понятно, что вопреки научно-фантастическим фильмам (таким как «Звездный Путь»), воплощенные моральные субъекты не могут состоять из чистого водорода. В этом случае невозможно достичь самовоспроизводящейся и достаточно стабильной сложности. Более того, во

вселенной, где не могло бы существовать никаких атомов кроме водорода, звезды не могли бы получать энергию за счет ядерного синтеза (а только за счет гравитационного сжатия), и таким образом радикально уменьшилось бы время (а значит, и вероятность) эволюции воплощенных моральных субъектов.

В-третьих, рассмотрим электромагнетизм. Без электромагнетизма не было бы атомов, поскольку ничто не удерживало бы электроны на орбитах. Далее, не было бы средств для передачи от звезд энергии, обеспечивающей существование жизни на планетах. Сомнительно, чтобы в такой вселенной могла бы возникнуть сложность, достаточно стабильная для существования даже простейших форм жизни.

В-четвертых, рассмотрим предложенное впервые в 1913 году правило квантования Бора, которое требует, чтобы электроны занимали лишь фиксированные орбитали (энергетические уровни) в атомах. Лишь в 1920-х – 1930-х годах, с развитием квантовой механики, предположение Бора получило адекватное теоретическое обоснование. Если смотреть на атом в перспективе классической механики Ньютона, то электрон может двигаться по любой орбите вокруг ядра. Причина этого – та же самая, по которой планеты Солнечной системы могут находиться на любом расстоянии от Солнца. Например, действительное расстояние от Земли до Солнца составляет 150 миллионов километров, но могло бы составлять не 150, а, скажем, 250 миллионов километров. Но законы электромагнетизма, т. е. уравнения Максвелла, требуют, чтобы любая заряженная частица, двигающаяся с ускорением, испускала излучение. Следовательно, поскольку электроны, вращающиеся вокруг ядра, двигаются с ускорением – в силу того, что направление их движения изменяется, – они должны испускать излучение. Это излучение, в свою очередь, обуславливало бы потерю электронами энергии и, в результате, уменьшение радиусов их орбит – настолько быстрое, что атомы могли бы существовать не больше нескольких мгновений. Это была главная проблема, с которой столкнулась модель атома Резерфорда (предусматривавшая наличие атомного ядра и электронов, вращающихся вокруг него), пока Нильс Бор в 1913 году не предложил *ad hoc* свое правило квантования, требовавшее, чтобы электроны занимали лишь фиксированные орбитали. Таким образом, без существования этого правила квантования – или чего-либо аналогичного – атомы не могли бы существовать и, следовательно, не было бы жизни.

Наконец, рассмотрим принцип исключения Паули, который гласит, что никакие два фермиона (частицы со спином, равным ½) не могут занимать один и тот же квантовый уровень. Это проистекает из глубокого принципа квантовой механики, требующего, чтобы объединенная волновая функция системы фермионов была антисимметричной. Значит, одну и ту же орбиталь в атоме не может занимать более двух электронов, поскольку одна орбиталь состоит из двух возможных квантовых состояний (точнее, собственных состояний), соответствующих спинам, направленным в противоположные стороны. Благодаря этому возможна сложная химия, поскольку без этого принципа все электроны занимали бы самую нижнюю атомную орбиталь. Таким образом, без этого принципа никакая сложная жизнь не была бы возможна[7].

[7] Принцип исключения Паули также приложим к ядрам. Он не позволяет неограниченному количеству нейтронов включаться в самую низкую ядерную оболочку, полагая тем самым предел для атомной массы атомов – предел, который, по-видимому, также необходим для жизни.

## 2.3. Физические константы

### 2.3.1. Введение

Физические константы – это фундаментальные числа, содержащиеся в законах физики и определяющие основную структуру вселенной. Примером фундаментальной константы может служить гравитационная постоянная G, которая определяет силу гравитации через закон Ньютона $F = Gm_1m_2/r^2$. Мы будем говорить, что константа тонко настроена, если ширина ее диапазона, допускающего жизнь, $W_r$, очень мала по сравнению с шириной $W_R$ некоторого диапазона сравнения, выбранного надлежащим образом, т. е. если $W_r/W_R << 1$. Философски более строгий способ определения этого диапазона сравнения будет представлен в разделе 4.4. Здесь же мы будем просто использовать стандартные диапазоны сравнения, которые естественным образом возникают в физике и, следовательно, используются физиками, когда они говорят об антропной тонкой настройке[8].

Имеется много примеров антропной тонкой настройки фундаментальных физических констант. В другой работе (Collins 2003) я более основательно исследовал шесть примеров из тех, которые я считал лучше всего установленными, тщательно излагая физические аспекты свидетельств, предлагаемых в поддержку этих примеров, и вместе с тем исправляя некоторые неверные и часто повторяемые заявления, касающиеся тонкой настройки. Для иллюстрации я рассмотрю здесь в деталях только две физические константы – гравитационную и космологическую постоянные[9].

### 2.3.2. Тонкая настройка гравитации

Если использовать стандартное измерение сил взаимодействия (которое представляет собой, грубо говоря, относительное значение различных сил взаимодействия между двумя протонами в ядре), то гравитация оказывается слабейшим из взаимодействий, а сильнейшим оказывается сильное ядерное взаимодействие, которое в $10^{40}$ (или в десять тысяч миллиардов миллиардов миллиардов миллиардов) раз сильнее, чем гравитация (Barrow & Tipler 1986, p. 293–295). Если мы теперь увеличим гравитационное взаимодействие, например, в миллиард раз, то сила гравитации на планете, имеющей массу и размеры Земли, будет такой большой, что

---

[8] Физики часто говорят о требовании «отсутствия тонкой настройки» таким образом, который независим от рассуждений, связанных с существованием жизни. Имеется два варианта этого требования: (i) чтобы «все безразмерные параметры были бы порядка единицы» (Narkilar 2002, p. 479 – 480), и (ii) чтобы значение константы не было бы много меньше, чем квантовые поправки к ее «чистому» значению, поскольку в противном случае «чистое» значение должно быть тонко настроенным, чтобы быть почти точно противоположным квантовой поправке и давать в результате такое относительно маленькое значение константы (см. Donoghue 2007, p. 234 – 236). Поэтому важно не отождествлять наивно обсуждение тонкой настройки в физической литературе с антропной тонкой настройкой, хотя, как показывает Джон Донохью (Donoghue 2007), они часто тесно связаны.

[9] Вот некоторые другие примеры тонкой настройки констант: если бы масса нейтрона увеличилась примерно на 1/700 часть, звезды, сжигающие водород, перестали бы существовать (Leslie 1989, p. 39 – 40; Collins 2003); если бы слабое взаимодействие было на одну миллиардную долю меньше, то существование сложной жизни было бы строго запрещено (Collins 2003); наконец, если бы «вакуумное ожидание значения» поля Хиггса в несколько раз отличалось бы от его современного напряжения, сложные атомы (с атомными номерами большими, чем у водорода) не могли бы существовать (см. Donoghue 2007, p. 237 – 238). Все эти примеры, однако, нуждаются в объяснении и анализе, более детальном, чем можно дать здесь.

организмы (все равно – водные или наземные) с размерами, близкими к размерам человека, будут раздавлены. (Прочность материалов зависит от электромагнитного взаимодействия и константы тонкой структуры, на которые изменение гравитации влиять не должно). Даже планета гораздо меньших размеров, имеющая в диаметре всего 12 метров (которая недостаточно велика для того, чтобы поддерживать существование организмов с такими размерами, как у нас), будет обладать гравитационным притяжением, в 1 000 раз бóльшим, чем притяжение Земли, и все еще слишком сильным для существования организмов с мозгом нашего размера. Как замечает астрофизик Мартин Рис, «в воображаемом мире с сильной гравитацией даже насекомые должны были бы иметь толстые ноги для поддержки своего тела, и никакие организмы не могли бы стать много больше, чем насекомые» (Rees 2000, p. 30). Как показывает жизнь на Земле, только организмы с мозгом, размер которого сравним с нашим, имеют значительную моральную деятельность. Следовательно, подобное увеличение силы гравитации сделает существование воплощенных моральных субъектов фактически невозможным и, таким образом, не будет поддерживающим жизнь в определенном выше смысле.

Конечно, увеличение силы гравитации в миллиард раз – это много, но по сравнению с общим диапазоном сил взаимодействия в природе (величина которого составляет $10^{40}$) это очень мало: весь диапазон в 10 тысяч миллиардов миллиардов миллиардов раз больше. В самом деле, другие расчеты показывают, что звезды со временем жизни, большим, чем миллиард лет (при том, что время жизни нашего Солнца составляет 10 миллиардов лет), не могли бы существовать, если бы гравитация увеличилась больше, чем в 3000 раз (Collins 2003). Это также существенно препятствовало бы появлению воплощенных моральных субъектов.

Тонкая настройка гравитации имеет место относительно силы электромагнитного взаимодействия, поскольку именно это взаимодействие определяет прочность материалов – например, то, какой вес может выдержать нога насекомого; непрямым образом эта тонкая настройка зависит также от других констант (таких как скорость света, масса электрона и протона и др.), которые помогают определять свойства материи. Однако тонкая настройка гравитации существует также относительно других параметров. Один из примеров этому – тонкая настройка гравитации относительно плотности массы-энергии в ранней вселенной и других факторов, определяющих скорость расширения при Большом взрыве, таких как значение постоянной Хаббла и значение космологичекой постоянной. Если считать, что эти параметры постоянны, а силу гравитации увеличить или уменьшить на величину, примерно в $10^{60}$ меньшую ее действительного значения, то вселенная либо расширялась бы слишком быстро для того, чтобы могли сформироваться галактики и звезды, либо сжалась бы слишком быстро для того, чтобы могла развиться жизнь[10]. Урок, который из этого можно извлечь, состоит в том, что один параметр, как, например, гравитация, может участвовать в нескольких различных тонких настройках относительно других параметров.

---

[10] Этот последний тип тонкой настройки гравитации обычно выражается в требовании, чтобы плотность материи в планковское время (время от начала Большого взрыва, после которого теория его динамики приобретает хоть какую-то достоверность) была настроена с точностью в $1/10^{60}$ от так называемой критической плотности (см., например, Davies 1982, p. 89). Поскольку критическая плотность обратно пропорциональна силе гравитации (Davies 1982, p. 88, уравнение 4.15), можно легко показать, что тонкая настройка плотности материи эквивалентна сформулированному выше требованию о настройке силы гравитации. Конечно, если мы говорим о тонкой настройке гравитации, мы не можем дальше рассматривать тонкую настройку силы Большого взрыва или плотность материи при Большом взрыве как независимые тонкие настройки (о том, как комбинировать различные виды тонкой настройки, см. раздел 5.5.1).

### 2.3.3. Космологическая постоянная

Вероятно, самый обсуждаемый случай тонкой настройки вселенной для существования жизни – это тонкая настройка космологической постоянной. Космологическая постоянная $\Lambda$ – это параметр из Эйнштейнова уравнения общей теории относительности, который, будучи положительным, действует как отталкивающая сила, вызывая расширение пространства, а будучи отрицательным – как сила притяжения, вызывая сжатие пространства. Уравнение Эйнштейна предполагает, что если вакуум (т. е. пространство-время, лишенное нормальной материи) имеет энергетическую плотность, то она должна действовать математически и, следовательно, физически эквивалентно космологической постоянной. Видимая необходимость в тонкой настройке космологической постоянной возникает из того факта, что почти каждое поле, рассматриваемое в современной физике, – электромагнитное поле, поле Хиггса, связанное со слабым взаимодействием, *инфляционное* поле, предполагаемое инфляционной космологией, поле *растяжения*, предполагаемое теорией суперструн, и поля, связанные с элементарными частицами, – вносит в энергию вакуума много больший вклад, чем максимальное количество, пригодное для жизни. Эти составляющие энергии вакуума могут быть или отрицательными, или положительными. Если общее эффективное значение космологической постоянной положительно и больше, чем некоторое положительное значение $\Lambda+_{max}$, или отрицательно и меньше, чем некоторое отрицательное значение $\Lambda-_{max}$, то вселенная будет расширяться (в положительном случае) или сжиматься (в отрицательном случае) слишком быстро для того, чтобы формировались звезды или галактики. Таким образом, для того чтобы возникла жизнь, космологическая постоянная должна быть между $\Lambda-_{max}$ и $\Lambda+_{max}$. Я обозначу через $\Lambda_{max}$ большее из двух абсолютных значений $\Lambda-_{max}$ и $\Lambda+_{max}$. Поскольку абсолютные значения $\Lambda-_{max}$ и $\Lambda+_{max}$ находятся в пределах одного или двух порядков величины друг друга, я объясню проблему космологической постоянной для случая, когда $\Lambda$ предполагается положительной, но такой же анализ может быть проведен для случая, когда $\Lambda$ отрицательна.

Первоначально Эйнштейн предположил существование такой космологической постоянной, чтобы его теория подразумевала статическую вселенную. Таким образом, космологическая постоянная, первоначально постулированная Эйнштейном, не была связана с вкладами различных физических полей в энергию вакуума. Пусть $\Lambda_{vac}$ – это вклад вакуумной энергии всех полей, вместе взятых, в космологическую постоянную, а $\Lambda_{bare}$ – это собственное значение космологической постоянной, не зависящее от вкладов каких-либо полей; тогда обще значение $\Lambda_{tot}$ космологической константы выражается как $\Lambda_{tot} = \Lambda_{vac} + \Lambda_{bare}$. Вклады в $\Lambda_{vac}$ могут быть дальше подразделены на вклады различных видов потенциальной энергии V, возникающие по мере того, как вселенная проходит разные фазы развития, а также вклады, возникающие из нулевой энергии вакуумных флуктуаций, которым подвержены квантовые поля фундаментальных сил и элементарных частиц.

Наконец, были высказаны различные предположения относительно нового и в высшей степени умозрительного вида энергии, называемого *квинтэссенцией*, характерной чертой которого является то, что он действует как космологическая постоянная, вызывая расширение или сжатие вселенной, но, в отличие от космологической постоянной, может меняться во времени по мере того, как вселенная развивается начиная с Большого взрыва. Следовательно, мы можем определить общую *эффективную* космологическую постоянную как сумму всех этих вкладов, которые *действуют таким же образом*, как космологическая постоянная, обуславливая рас-

ширение или сжатие пространства, т. е. $\Lambda_{eff} = \Lambda_{vac} + \Lambda_{bare} + \Lambda_q$, где $\Lambda_q$ означает вклад квинтэссенции. *Проблема тонкой настройки теперь может быть поставлена следующим образом: без тонкой настройки или некоего нового физического принципа можно ожидать, что $\Lambda_{eff}$ будет во много раз (по крайней мере, в $10^{53}$ раз, а по максимальной оценке в $10^{120}$ раз) больше, чем максимальное значение, допускающее жизнь, $\Lambda_{max}$.* Маленькая величина космологической постоянной в сравнении с теоретически ожидаемым значением, не отрегулированным тонкой настройкой, часто рассматривается как самая большая проблема, с которой сталкиваются современная физика и космология.

Для того чтобы полнее понять эту проблему тонкой настройки, будет полезно рассмотреть три главных типа вкладов в вакуумную энергию, $\Lambda_{vac}$, являющуюся составной частью космологической постоянной, согласно представлениям современной космологии. В соответствии с традиционной терминологией, мы обозначим через $\rho_{vac}$ плотность вакуумной энергии, а через $\rho_{max}$ – максимальную плотность вакуумной энергии, совместимую с существованием жизни, полагая, что энергия вакуума – это единственный вклад в космологическую постоянную[11]. Первый вклад, который мы рассмотрим, возникает из поля Хиггса, которое постулируется в широко принятой теории электрослабого взаимодействия Вайнберга – Салама – Глэшоу. В соответствии с этой теорией электромагнитная сила и слабая сила действовали как одна сила до нарушения симметрии поля Хиггса на самом начальном этапе развития вселенной, когда температуры были еще очень высокими. До нарушения симметрии вакуумная энергия поля Хиггса имела свое максимальное значение $V_0$. Это значение примерно равнялось $10^{53}\rho_{max}$. После нарушения симметрии возможная плотность энергии поля Хиггса попала в некий локальный минимум, который теоретически мог бы быть где угодно на интервале от нуля до $10^{53}\rho_{max}$, определяясь исключительно значением $V_0$ и другими свободными параметрами теории электрослабых взаимодействий[12].

Пусть теперь этот локальный минимум меньше, чем $\rho_{max}$, или больше, чем $\rho_{max}$, и другие вклады в космологическую постоянную уравновешивают его вклад в $\Lambda_{eff}$, так что $\Lambda^*_{eff} < \Lambda_{max}$. В любом случае тонкая настройка должна иметь точность $1/10^{53}$. В первом случае, например, локальный минимум должен быть между нулем и $\rho_{max}$, которое составляет $1/10^{53}$ часть диапазона его возможных значений.

Второй вклад в энергию вакуума – это постулируемое инфляционное поле инфляционной космологии. Инфляционные модели вселенной предполагают, что инфляционное поле имело чрезвычайно высокую плотность энергии в первые $10^{-35}$ – $10^{-37}$ секунд нашей вселенной, в результате чего эффективная космологическая постоянная, которая обуславливает расширение пространства, составляет величину порядка $10^{60}$ (Guth 1997, p. 185). Однако во время около $10^{-35}$ секунд значение инфляционного поля уменьшается до сравнительно небольшой величины, соответствующей *локальному минимуму* энергии[13]. Далее, для того чтобы началась ин-

---

[11] Выбрав (как это обычно делается) единицы измерения таким образом, чтобы скорость света равнялась единице, мы получим из уравнения Эйнштейна, что $\rho_{vac} = 8\pi G\Lambda_{vac}$, а $\rho_{max} = 8\pi G\Lambda_{max}$, где G–гравитационная постоянная. Следовательно, энергия вакуума и космологическая постоянная строго пропорциональны друг другу.

[12] См. более детальный анализ этого случая в Collins 2003 (p. 196, прим. 9).

[13] Хотя поля Хиггса и другие физические поля могут давать свои вклады в инфляцию, инфляционная космология в силу некоторых технических причин требует существования определенного энергетического поля, которое помогает создать очень большую эффективную космологическую постоянную в ранней вселенной. В настоящее время нет никакой кандидатуры на роль этого поля, которая была бы «глубоко укоренена в хорошо обоснованных теориях фундаментальной физики» (Albrecht 2004, p. 381).

фляция, начальная плотность энергии инфляционного поля, $\rho_i$, должна быть много больше, чем $\rho_{max}$: $\rho_i >> \rho_{max}$. Теоретически, однако, локальный минимум инфляционного поля может находиться где-нибудь между нулем и $\rho_i$ (см. Sahni & Starobinsky 1999, sec. 7.0; Rees 2000, p. 154). Тот факт, что эффективная космологическая постоянная после инфляции меньше, чем $\rho_{max}$, требует чрезвычайной степени тонкой настройки по той же причине, что и вышеупомянутое поле Хиггса. Например, если пренебречь другими вкладами в космологическую постоянную, то локальный минимум энергии, в который попадает инфляционное поле, должен находиться между нулем и $\rho_{max}$, т. е. в интервале, который является очень малой частью его возможного диапазона (от нуля до $\rho_i$).

Наконец, последний вклад в энергию вакуума возникает из так называемых *энергий нулевых колебаний* полей, связанных со взаимодействиями и элементарными частицами, такими, например, как электромагнитное взаимодействие, а также электроны и протоны. Если мы подсчитаем величину этого вклада, используя квантовую теорию поля, и предположим, что пространство континуально, то эта величина окажется бесконечной. Однако физики обычно считают, что квантовая теория поля применима лишь до определенной очень большой граничной энергии (см. раздел 4.5), и в этом случае вклад оказывается чрезвычайно большим, но конечным, а его действительное значение зависит от граничной энергии, ниже которой квантовая теория поля считается применимой. Так называемая планковская энергия часто рассматривается как масштаб энергии, при которой нарушается квантовая теория поля. В этом случае следовало бы ожидать, что энергетический вклад энергии нулевых колебаний различных полей составит $10^{120}\rho_{max}$ (см. Sahni & Starobinsky 1999, p. 44). Для того, чтобы редуцировать этот вклад к диапазону, который соответствует интервалу, допускающему жизнь, и тем самым устранить тонкую настройку, потребовался бы чрезвычайно низкий уровень граничной энергии, который большинство физиков считает невероятным (Donoghue 2007, p. 236).

Одно из решений проблемы космологической постоянной заключается в утверждении, что Бог или другой интеллект тонко настроил различные вклады в космологическую постоянную, $\Lambda_{vac} + \Lambda_{bare} + \Lambda_q$, таким образом, что $\Lambda_{eff} < \Lambda_{max}$. Другое интенсивно обсуждаемое решение связано с обращением к множественным вселенным и некоторому антропному селективному эффекту, который мы обсудим в разделе 6. Существует ли нерелигиозное, неантропное объяснение тонкой настройки космологической постоянной? Физик Виктор Стенгер, ведущий критик данных, к которым апеллируют защитники аргумента тонкой настройки, утверждает, что существует. Согласно Стенгеру:

> ...недавняя работа физиков-теоретиков открыла приемлемое небожественное решение проблемы, связанной с космологической постоянной. Они предложили модели, в которых темная энергия идентифицируется не с энергией искривленного пространства-времени, а с динамическим, материальным энергетическим полем, называемым *квинтэссенцией*. В этих моделях космологическая постоянная в точности равна 0, как предполагается принципом симметрии, называемым *суперсимметрией*. Поскольку 0, умноженный на $10^{120}$, – это по-прежнему 0, мы в данном случае не сталкиваемся с проблемой космологической постоянной. Энергетическая плотность квинтэссенции не является постоянной, но изменяется наряду с другими материальными/энергетическими полями вселенной. В отличие от космологической постоянной, энергетическая плотность квинтэссенции не нуждается в тонкой настройке (Stenger 2004, p. 182).

Хотя в более поздней публикации (Stenger 2007, pp. 151 – 153) Стенгер не упоминает суперсимметрию, он все же утверждает, что гипотетическая новая форма энергии, квинтэссенция, может разрешить проблему космологической постоянной и что она «не нуждается в тонкой настройке» (Stenger 2007, p. 152).

Предложение Стенгера может быть суммировано в виде трех шагов: (1) постулирование некоторой естественной симметрии или принципа, требующего, чтобы космологическая постоянная, $\Lambda_{tot} = \Lambda_{vac} + \Lambda_{bare}$, равнялась нулю; (2) постулирование некоторого дополнительного поля квинтэссенции для объяснения того, что кажется небольшим положительным значением *эффективной* космологической постоянной в настоящее время[14]; и (3) постулирование того, что имеется некое естественное уравнение, которое само не требует тонкой настройки и из которого следует, что в ранней вселенной $\Lambda_q < \Lambda_{max}$. Поскольку $\Lambda_{eff} = \Lambda_{vac} + \Lambda_{bare} + \Lambda_q$, эти три шага будут гарантировать естественным образом, что $\Lambda_{eff} < \Lambda_{max}$.

Хорошо известное предположение, которое, по-видимому, приближает нас к равенству $\Lambda_{tot} = 0$, заключается в обращении к умозрительной гипотезе суперсимметрии. Суперсимметрия требует, чтобы для каждого бозонного поля существовало соответствующее ему фермионное поле (бозонные поля ассоциируют с частицами, имеющими целый спин, а фермионные поля – с частицами, имеющими полуцелый спин, как у электрона и протона). Она требует, кроме того, чтобы вклад положительной энергии нулевых колебаний, связанный с каждым бозонным полем, в точности аннулировался вкладом отрицательной энергии нулевых колебаний, связанным с соответствующим фермионным полем. Следовательно, суперсимметрия требует, чтобы общая энергия нулевых колебаний, связанная с различными физическими полями, равнялась нулю, обращая в ноль ее чистый вклад в общее значение космологической постоянной. Это решение сталкивается с одной главной трудностью: даже если суперсимметрия существует, в настоящее время это – нарушенная симметрия, и она, следовательно, не может разрешить проблему космологической постоянной. Как замечает астрофизик Джон Пикок, «суперсимметрия, если она вообще существует, – это, очевидно, симметрия, нарушенная при современных значениях энергий; не существует естественного способа достигнуть этого нарушения при сохранении привлекательного следствия нулевой космологической константы, и таким образом, Λ-проблема остается такой же загадочной, как и всегда» (Peacock 1999, p. 268).

Кроме того, даже если будет открыта какая-то другая симметрия, заставляющая вклады бозонных и фермионных полей аннулировать друг друга, все равно останутся два первых вклада в космологическую постоянную, отмеченные выше, – вклады, возникающие из поля Хиггса и из инфляционного поля. Для того чтобы получить нулевую космологическую константу, необходимо постулировать некоторый закон, симметрию или другой механизм, который заставляет сумму *всех* вкладов в космологическую постоянную равняться нулю. Для того чтобы заставить это предположение работать, физики должны были бы или (а) отказаться от

[14] Предположение, что $\Lambda_{eff} > 0$, рассматривается большинством физиков как наилучший способ объяснения свидетельств об ускоренном расширении вселенной, основанных на красном смещении света от удаленных сверхновых. Ольга Мена и Хосе Сантьяго (Mena & Santiago 2006) предложили недавно модификацию теории гравитации Эйнштейна, объясняющую ускорение расширения вселенной без апелляции к эффективной космологической постоянной. Однако их модель все же требует предположения некоторой нематериальной субстанции в дополнение к нормальному веществу. Как говорится в резюме их статьи, «рассматриваемые модели гравитации с обратной кривизной *не могут* объяснить динамику Вселенной только с помощью барионной материи». Если удачная модификация общей теории относительности, которая не является гипотезой *ad hoc*, не апеллирует к тонкой настройке и объясняет ускоренное расширение вселенной, может быть построена, то такая модификация могла бы служить альтернативой для шагов (2) и (3) в попытке исключить тонкую настройку космологической постоянной.

инфляционной космологии, которая требует, чтобы эффективная космологическая постоянная была первоначально очень большой, а затем уменьшилась почти до нуля, или (b) открыть некий специальный закон, симметрию или «механизм», который селективно требует, чтобы космологическая постоянная равнялась нулю в конце инфляционного периода. Если обе возможности (a) и (b) отвергаются, то мы остаемся с проблемой тонкой настройки, порождаемой большой космологической постоянной, которая требуется для инфляции и которая после инфляции должна уменьшиться почти до нуля для существования жизни.

Далее, если возможность (a) или (b) принимается, то шаги (2) и (3) по-прежнему требуют объяснения для маленького, но не нулевого значения эффективной космологической константы, наблюдаемого сегодня. В типичных моделях квинтэссенции $\Lambda_q$ «идет по следам» плотности вещества и излучения во вселенной, т. е. $\Lambda_q$ – некая функция этих плотностей. Одна из проблем здесь состоит в том, что за исключением случая, когда эта функция естественна и проста и может обеспечить неравенство $\Lambda_q < \Lambda_{max}$ без каких-либо подгоняемых параметров, проблема тонкой настройки снова возникнет: если эта функция не является простой и естественной или соответствующий параметр необходим, то возникает вопрос, почему эта функция или параметр таковы, что значение эффективной космологической постоянной находится внутри интервала, допускающего жизнь, а не вне него. До сих пор подобная естественная функция не была найдена, и обычно считается, что современные модели квинтэссенции требуют тонкой настройки, особенно если их комбинировать с инфляционной космологией[15]. Кроме того, энергия квинтэссенции должна обладать специальными характеристиками для того, чтобы действовать как эффективная космологическая постоянная. Как замечено физиками Робертом Колдуэллом и Полом Стейнхардтом, «самая простая модель предполагает, что квинтэссенция – это квантовое поле с очень большой длиной волны, соизмеримой с размерами наблюдаемой вселенной» (Caldwell & Steinhardt 2000). Большая длина волны поля означает, что в его энергии преобладает потенциальная энергия, которая, в свою очередь, позволяет ему действовать как эффективная космологическая постоянная.

В общем допустимо, что физики, постулируя «правильное» множество законов-симметрий-механизмов, будут в состоянии объяснить тонкую настройку эффективной космологической постоянной, не прибегая к гипотезам *ad hoc*. Тем не менее, следует отметить два обстоятельства. Во-первых, любое такое объяснение будет требовать гипотезы о том, что именно это множество законов является «правильным». В лучшем случае это лишь перенесет представления о тонкой настройке с космологической постоянной на законы природы; даже если считать эти законы природы «естественными», мы должны иметь «правильное» множество законов, чтобы исключить тонкую настройку космологической постоянной. Следовательно, если не считать исключения возможности рассчитать степень тонкой настройки, остается неясным, насколько такой перенос уменьшит необходимость в каком-то антропном объяснении. Во-вторых, не ясно, сколько мы должны продолжать поиски такого объяснения в терминах физических законов, если за последние 20 лет не было выдвинуто ни одного приемлемого кандидата. Атеисты вроде Стенгера утверждают,

[15] Например, физики Кристофер Колда и Дэвид Лит замечают, что «альтернативой космологической постоянной является квинтэссенция, определяемая как медленно изменяющийся потенциал скалярного поля $V(\varphi)$... В противоположность обычной инфляции квинтэссенция, по-видимому, требует тонкой настройки потенциала $V(\varphi'')$» (Kolda & Lyth 1999, abstract). Кроме того, как замечает физик Габриела Баренбойм, модели, в которых комбинируются инфляция и квинтэссенция, «требуют значительной настройки *ad hoc*, для того чтобы одновременно описывать черты инфляции и квинтэссенции» (Barenboim 2006, p. 1).

что мы должны продолжать поиски до тех пор, пока мы не сможем быть абсолютно уверенными в невозможности найти какое-либо научное объяснение. В разделе 2.5.2 при рассмотрении возражения типа «Бога пробелов» я аргументирую в пользу того, что подобное требование, в отличие от T, оставляет вопрос без ответа.

Наконец, один из способов избежать тонкой настройки космологической постоянной заключается в утверждении, что в один прекрасный день настоящая структура современной физики будет замещена другой, которая исключит проблему тонкой настройки. Например, можно было бы утверждать, что общая теория относительности Эйнштейна будет замещена некоей будущей теорией, сохраняющей проверяемые предсказания общей теории относительности, но не предсказывающей, что энергия вакуума будет обуславливать расширение пространства[16]. Или же можно было бы утверждать, что это предсказание является артефактом общей теории относительности, который не может быть принят за реальность, аналогично тому, как большинство физиков отвергает волны, распространяющиеся назад во времени, хотя эти волны и являются одним из математически законных решений для уравнений электромагнетизма. Однако такие рассуждения приводят к отказу от инфляционной космологии или к радикальной ее переформулировке (поскольку она зависит от данного предсказания общей теории относительности) и будут создавать трудности для объяснения очевидного свидетельства об ускоряющемся расширении вселенной. Кроме того, эти рассуждения, очевидно, неприложимы к тонкой настройке других констант, поскольку многие из них зависят от фактов так основательно, что, конечно, не будут чем-либо замещены. Например, как говорилось в разделе 2.3.2, тонкая настройка силы гравитации зависит только от того, что тела с массами типичных планет и звезд притягиваются друг к другу с силой, примерно определяемой Ньютоновским законом, и что если гравитационное притяжение планеты слишком велико, большинство организмов будет раздавлено. Таким образом, как общая стратегия этот способ обойти тонкую настройку космологической постоянной имеет лишь ограниченное значение.

## *2.4. Начальные условия вселенной*

Другой фундаментальный тип тонкой настройки, который следовало бы упомянуть, – это тонкая настройка начальных условий вселенной. Она связана с тем фактом, что первоначальное распределение массы-энергии – измеряемое энтропией – для появления жизни во вселенной должно попадать в исключительно узкий диапазон. Некоторые из этих начальных условий выражаются различными космическими параметрами, такими как плотность массы в ранней вселенной, интенсивность расширения при Большом взрыве, интенсивность возмущений плотности, приводящих к образованию звезд, и др. Можно привести различные аргументы в пользу того, что каждый из этих параметров должен быть тонко настроенным, чтобы появилась жизнь (см., например, Rees 2004; Davies 1982, chap. 4). Вместо того чтобы сосредоточиться на этих отдельных случаях тонкой настройки, я сосредоточу внимание, вероятно, на самом замечательном специальном начальном условии нашей вселенной: на ее низкой энтропии. Согласно Роджеру Пенроузу, одному из ведущих британских физиков-теоретиков, «для сотворения вселенной, близкой по своим свойствам к той, в которой мы живем, Творец ограничивает свой выбор исчезающе

[16] Вне общей теории относительности физический смысл имеет не абсолютное значение энергии, а только относительные различия в энергии от одной точки пространства-времени к другой.

малым объемом в фазовом пространстве возможных вселенных» (Пенроуз 2003, с. 277). Как мал этот объем? Согласно Пенроузу, если положить $x = 10^{123}$, то объем фазового пространства будет составлять примерно $1/10^x$ (Пенроуз 2003, с. 277). Это много меньше, чем отношение объема протона (который равен примерно $10^{-45}$ м$^3$) к общему объему видимой вселенной (который равен примерно $10^{84}$ м$^3$). Таким образом, эта точность много больше, чем точность, которая потребуется для того, чтобы попасть в один индивидуальный протон в мишени размером со всю видимую вселенную! Согласно другим вычислениям (Kiessling 2001) данный объем равен нулю.

Заметим теперь, что фазовое пространство – это пространство, которое физики используют для того, чтобы измерять различные возможные конфигурации массы-энергии системы. Для системы частиц в классической механике это фазовое пространство состоит из пространства, координатами которого являются положения и импульсы (т. е. произведения массы и скорости) частиц или любая другая так называемая «сопряженная» пара переменных обобщенного положения и импульса при гамильтоновской формулировке механики. Согласованность требует, чтобы любая вероятностная мера в этом фазовом пространстве была инвариантной относительно того, какие сопряженные положения и импульсы выбраны для описания; кроме того, согласованность требует, чтобы мера объема $V(t_0)$ в фазовом пространстве в момент $t_0$ была бы той же самой, что и мера этого же объема в момент t, V(t), при условии, что законы физики инвариантны относительно обращения времени, т. е. они сохраняют свою силу при обратном направлении времени[17]. Одна из мер, которая отвечает этому условию, – это стандартная «равновероятная мера»,

[17] Причину, по которой меры в статистической механике предполагаются инвариантными относительно времени, можно легко понять, если принять, что законы физики детерминистичны и инвариантны относительно направления времени. Пусть $C(t_0)$ есть некоторый класс возможных начальных состояний системы. Любой элемент $m(t_0)$ класса $C(t_0)$ через время t перейдет в некоторое определенное состояние m(t). Если законы физики инвариантны относительно направления времени, любое состояние $m^*(t) \in C(t)$ может возникнуть лишь из одного состояния $m^*(t_0)$, существовавшего в момент $t_0$. Таким образом, имеется взаимно однозначное соответствие между микросостояниями в $C(t_0)$ и в C(t). Следовательно, если вероятность того, что система имеет микросостояние в классе $C(t_0)$, составляет x%, то вероятность того, что система в момент t имеет микросостояние в соответствующем классе C(t), тоже составляет x%. [В действительности из того факта, что между классами $C(t_0)$ и C(t) можно установить взаимно однозначное соответствие, *не следует*, что вероятности попадания системы в эти классы состояний равны друг другу. Вероятность попадания системы в какой-либо класс состояний пропорциональна объему этого класса, а объемы эквивалентных множеств (т. е. таких множеств, между которыми можно установить взаимно однозначное соответствие) совершенно не обязательно равны друг другу. Например, отрезки длиной 1 см и 2 см эквивалентны друг другу, но при этом имеют разную длину. С этим связано то обстоятельство, что *не все* законы физики инвариантны относительно направления времени. В частности, 2-е начало термодинамики такой инвариантностью не обладает. В самом деле, пусть, например, $C(t_0)$ – это класс всех тех состояний, которые через время t (которое будем считать достаточно большим) приводят к увеличению энтропии системы. Обозначим через $m'(t_0)$ состояние системы, которое получится из состояния m(t), если в этом состоянии поменять скорости всех частиц на противоположные. Если рассмотреть теперь любое из состояний $m'(t_0)$ в качестве начального состояния системы, то через время t оно перейдет в состояние m'(t), которое в силу инвариантности *механических* законов относительно направления времени будет отличаться от состояния $m(t_0)$ лишь направлениями скоростей частиц, но не их положением. Будем обозначать через H(m) энтропию состояния m и предположим, что энтропия системы определяется лишь положением частиц и не зависит от их скоростей (например, в качестве меры энтропии будем использовать объем выпуклой оболочки всех частиц). Тогда для любого $m(t_0) \in C(t_0)$ $H[m(t_0)] < H[m(t)]$, $H[m(t)] = H[m'(t_0)]$, $H[m(t_0)] = H[m'(t)]$ и, следовательно, $H[m'(t_0)] > H[m'(t)]$. Если теперь знаком ~ обозначить эквивалентность двух множеств, а через $C'(t_0)$ и C'(t) соответственно классы всех состояний $m'(t_0)$ и m'(t), то можно, очевидно, выписать следующую цепочку эквивалентностей: $C(t_0) \sim C(t) \sim C'(t_0) \sim C'(t)$. Отсюда видно, что между классами состояний $C(t_0)$ и $C'(t_0)$ можно установить взаимно однозначное соответствие, но в соответствии со 2-ым началом термодинамики вероятность попадания системы в класс $C(t_0)$ много больше, чем вероятность ее попадания в класс $C'(t_0)$, т. к. любое состояние из класса $C'(t_0)$ приводит к уменьшению энтропии через время t, а это (согласно 2-му началу термодинамики) очень маловероятно. – *Прим. пер.*].

где областям фазового пространства приписаны вероятности, соответствующие их объему, а этот объем определяется координатами, связанными с положением и импульсами частиц (или с какими-либо другими сопряженными положениями и импульсами). Более того, если сделать дополнительное допущение, что система является эргодической, то эта мера является единственной отвечающей данному условию[18]. Эта мера называется *стандартной мерой* статистической механики и служит основанием для всех предсказаний классической статистической механики. Соответствующая ей вероятностная мера – равновероятное распределение любой квантовомеханической наблюдаемой величины на множестве собственных состояний – составляет основу квантовой статистической механики.

Статистическую механику можно рассматривать как третий главный раздел физики (наряду с теорией относительности и квантовой теорией), который развивался чрезвычайно успешно. Согласно классической точке зрения, представленной в физических текстах и широко распространенной среди философов физики, она объясняет законы термодинамики, такие как второй закон, который устанавливает, что энтропия системы будет увеличиваться в направлении своего максимума с огромной вероятностью.

Прилагая эту меру к начальному состоянию вселенной, мы могли бы сказать, что при стандартной мере данное состояние совершенно невероятно, поскольку его вероятность равна очень малой части фазового пространства, совместимой с ним. В самом деле, при обсуждении этой темы обычно предполагается, что это состояние совершенно невероятно. Вероятность, о которой идет речь, – это не вероятность нахождения частиц (или полей) в определенном микросостоянии; такая вероятность всегда равна нулю. Вместо этого речь идет о состоянии, определяемом требованием, чтобы его энтропия была достаточно малой для появления звезд и, в конце концов, жизни. Этому требованию отвечает бесконечное множество микросостояний, но все они должны находиться в той чрезвычайно маленькой области фазового пространства, о которой говорит Пенроуз. Наконец, важно отметить, что стандартная мера статистической механики должна подразумевать соответствующую меру познавательной вероятности. Основание этого заключается в следующем: предполагается, что статистическая механика говорит нам, какого поведения системы следует *ожидать*. Например, вычисления, показывающие, что возрастание энтропии некоторой физической системы в следующие 5 минут совершенно невероятно, приводят нас к почти полной уверенности в том, что оно не произойдет, т. е. эти вычисления генерируют очень низкую познавательную вероятность данного события. Таким образом, приложение стандартной меры к начальным условиям нашей вселенной приводит к тому, что их существование имеет чрезвычайно низкую безусловную познавательную вероятность.

Изложенные выше аргументы могут быть оспорены по многим пунктам, и я не имею возможности вдаваться здесь в адекватную дискуссию. Вместо этого я лишь суммирую три основных способа избежать приписывания начальному состоянию вселенной чрезвычайно низкой познавательной вероятности. Первый из них, предложенный Дэвидом Албертом (Albert 2000, pp. 150 – 162), заключается в попытке основать стандартную меру вероятности статистической механики на постулируемых недетерминированных квантовых процессах, имеющих как раз такое вероятностное распределение, которое приводит к этой мере. Алберт (Albert

[18] Эргодическая система – это такая система, что при времени, стремящемся к бесконечности, среднее значение доли времени, в течение которого система находится в данной области фазового пространства с ограниченным объемом, равно стандартной равновероятной мере этой области.

2000, pp. 160 – 161) понимает, что такая процедура по-прежнему требует постулирования чрезвычайно специального низкоэнтропийного макроскопического состояния в начале вселенной, но не требует постулирования вероятностной меры над пространством ее состояний. Во-вторых, можно просто считать все вероятностные выражения в статистической механике выражениями условной вероятности, где условие заключается в том, что вселенная начала свое существование в этом специальном макросостоянии с чрезвычайно низкой энтропией. Тогда можно рассматривать меру над фазовым пространством как относящуюся только к тем разрозненным точкам этого пространства, которые совместимы с данным начальным допущением. На этом пути мы получим все предсказания статистической механики, хотя наложенное ограничение, заключающееся в том, чтобы не рассматривать начальное состояние как невероятное, может показаться произвольным. В-третьих, можно – как это делает Джон Эрман (Earman 2006) – указать на то, что до сих пор никому не удалось построить даже приблизительно адекватную меру (в математическом смысле) для степеней свободы гравитационного поля, которое, как считается, играло существенную роль в низкой энтропии начального состояния вселенной.

Как оценивать декларированную невероятность начального состояния в свете этих ответов? Во-первых, мы можем отметить, что невероятность, понимаемая в терминах стандартной меры, – это та же самая невероятность, которую мы могли бы приписать при использовании метода, изложенного в разделах 3.3.2 и 3.3.3: там приведена аргументация в пользу того, что научное подтверждение подразумевает познавательную равновероятностную меру над естественными переменными в теории. В статистической механике этими естественными переменными оказываются положения и импульсы или другие сопряженные переменные, используемые для построения фазового пространства. Таким образом, наблюдается определенная согласованность в методе, который мы предложили для построения теории познавательных вероятностей. Во-вторых, все эти ответы так или иначе признают, что начальное состояние в некотором смысле чрезвычайно специально, но при этом отрицают, что степень этой «специальности» может быть количественно измерена или объяснена физически. Представления о сильной тонкой настройке при этом сохраняются, хотя и в качественной, а не количественной форме.

## *2.5. Возражения Стенгера*

Как отмечалось при обсуждении тонкой настройки космологической постоянной, в течение последних 15 лет Виктор Стенгер выступает как один из ведущих критиков свидетельств тонкой настройки. В следующих двух подразделах мы рассмотрим два из его возражений.

### 2.5.1. Возражение Стенгера «Обезьяний Бог»

Один из главных путей, на которых Стенгер пытался подвергнуть сомнению аргументы тонкой настройки, – это построение компьютерной программы, показывающей, что случайный выбор физических констант большей частью обеспечивает возникновение устойчивых звезд, допускающих существование жизни. Он назвал свою компьютерную программу «Обезьяний Бог». Основываясь на своей программе, Стенгер заключает, что:

> Нет никаких оснований для предположения, что в случайной вселенной не будет жизни какого-нибудь типа. Вычисления свойств вселенных с другими физическими константами, чем наши, показывают, что долгоживущие звезды не являются необычными и, таким образом, большинство вселенных может иметь достаточное время, чтобы развить в себе сложные системы того или другого типа (Stenger 2000, p. 50).

Стенгер вычисляет время жизни звезд, используя уравнение $t_s = (\alpha^2/\alpha_G)\,(m_p/m_e)^2 \times \times \hbar/(m_p c^2)$, где $\alpha$ есть безразмерная сила электромагнитного взаимодействия, $\alpha_G$ – безразмерная энергия гравитационной связи, $m_p$ – масса протона, $m_e$ – масса электрона, $\hbar$ – постоянная Планка, деленная на $2\pi$, а $c$ – скорость света.

Используя это уравнение и программу, которая случайным образом выбирает значения соответствующих параметров в приведенном выше уравнении, Стенгер делает заключение, что долгоживущие звезды – не редкость в этих случайно выбранных вселенных, и рассматривает это как свидетельство против утверждений о тонкой настройке. Первое возражение против его подхода состоит в том, что он не рассматривает вопроса, не будут ли эти вселенные по сравнению с нашей обладать другими чертами, препятствующими существованию жизни. Например, если уменьшить величину сильного ядерного взаимодействия более, чем на 50 процентов (оставляя при этом электромагнитную силу постоянной), углерод становится нестабильным, а при еще чуть большем уменьшении не смогут существовать никакие атомы с атомным номером большим, чем у водорода (Barrow & Tipler 1986, pp. 326 – 327). Это сделает развитие сложных форм жизни фактически невозможным. То, что Стенгер игнорирует эти другие черты, препятствующие существованию жизни, ясно из его уравнения для времени жизни звезд (которое нечувствительно к изменениям сильного ядерного взаимодействия, поскольку никакие из используемых им параметров не зависят от этого взаимодействия), а также из того, что он говорит в другом месте о вычислениях с помощью программы «Обезьяний Бог»:

> Я обнаружил, что рассматриваемые долго существующие звезды, которые могут сделать жизнь более вероятной, будут появляться в широком интервале этих параметров... Например, если мы положим, что массы протона и электрона такие же, как в нашей вселенной, то электромагнитная сила, превышающая значение, которое она имеет в нашей вселенной, на любую величину, обеспечит время жизни звезд, превышающее 680 миллионов лет. Величина сильного взаимодействия не входит в эти вычисления (Stenger 2004, pp. 179 – 180).

Очевидно, что если мы очень сильно увеличим электромагнитное взаимодействие, а сильное взаимодействие оставим тем же самым, ядра атомов (кроме ядер водорода) распадутся из-за возросшего отталкивания протонов в ядре. В этом случае не может быть ядерного синтеза в звездах и, следовательно, не может быть звезд.

Во-вторых, уравнение, которое использует Стенгер, основано на простой модели эволюции звезд. Это уравнение не принимает во внимание сложности звездной эволюции, например, связанные со способом переноса энергии из центра звезды к ее поверхности: осуществляется ли этот перенос за счет конвекции или за счет диффузии излучения. Еще важнее, что это уравнение предполагает в основном водородный состав звезд, а это неверно, если допустить даже небольшое увеличение сильного взаимодействия (см. Collins 2003, p. 192, а также ссылки, приводимые в этой работе); кроме того, данное уравнение не принимает во внимание эффекты воздействия квантового вырождения на устойчивость звезд, которые требуют учета более изощренных правил. Никакое простое уравнение не может учитывать

сложностей этого типа. Как я показал в другой работе (Collins 2003, pp. 192 – 193), *используя простую модель звезды*, можно увеличить силу гравитации в миллион или в миллиард раз и все же получить стабильные долгоживущие звезды примерно с такой же температурой поверхности, как у нашего Солнца. Однако если принимать во внимание эффекты квантового вырождения, то без существенного уменьшения времени жизни звезд силу гравитации можно увеличить примерно лишь в тысячу раз (Collins 2003, pp. 193 – 194). Предположительно, если изменить также одну из остальных констант, то силу гравитации можно увеличить более, чем в 3000 раз и все же получить устойчивую, долгоживущую звезду, поскольку она будет меняться, когда включается вырождение электронов. В итоге эффекты, препятствующие жизни и связанные со сроками существования и устойчивости звезд, полностью выясняются лишь при рассмотрении физики звездной эволюции во всей ее сложности, а Стенгер такого рассмотрения не предпринял.

### 2.5.2. Возражение Стенгера «Бог пробелов»

Другое общее возражение против аргумента тонкой настройки заключается в том, что это аргумент типа «Бога пробелов» и в силу этого должен быть отвергнут. Виктор Стенгер выдвигает это возражение в отношении тонкой настройки космологической постоянной. Согласно Стенгеру:

> Поскольку может оказаться, что квинтэссенция не дает правильного объяснения проблемы космологической постоянной, мы видим, кроме всего прочего, что наука всегда усердно работает, стараясь разгадывать свои загадки в материалистическом плане. Утверждение, что Бога можно увидеть благодаря его действиям, связанным с космологической тонкой настройкой, подобно утверждению о разумном замысле и более ранним версиям аргументов от замысла, – это не что иное, как другая разновидность скомпрометированного аргумента типа «Бога пробелов». Все эти аргументы основываются на слабой надежде, что ученые никогда не будут в состоянии найти естественное объяснение для одной или нескольких загадок, по поводу которых они чешут головы в настоящее время, и, следовательно, будут вынуждены привлечь Бога в качестве объяснения. Пока наука может давать приемлемые сценарии полностью материальной вселенной (даже если эти сценарии не могут быть проверены в настоящее время), они достаточны для опровержения Бога пробелов (Stenger 2004, p. 182).

В другой работе Стенгер утверждает, что обращение к Богу может быть оправдано лишь в том случае, «если феномен, требующий объяснения, не только в настоящее время научно не объясним, но относительно него можно показать, что он всегда будет сопротивляться естественному описанию» (Stenger 2007, pp. 13 – 14). Стенгер признает, что это требование доказательства является чрезвычайно сильным. Хотя он рассматривает свое утверждение относительно Бога как научную гипотезу, вопрос, который здесь возникает, – каков должен быть уровень доказательства отсутствия приемлемого научного объяснения, чтобы наше обращение к Богу как к объяснению тонкой настройки было оправдано независимо от того, рассматривается ли оно как научное объяснение или метафизическое.

Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны рассмотреть основания мнения о том, что объяснений типа «Бога пробелов» принципиально следует избегать. Эти основания частично зависят от того, являемся ли мы теистами или атеистами; и если мы теисты, – то от того, как мы понимаем природу божественного действия. Многие теисты будут утверждать, что, в конце концов, мы должны избегать объяс-

нений типа «Бога пробелов», потому что это плохое богословие. Согласно этим теистам, Бог был бы более велик, если бы Он создал материальный порядок, который мог бы функционировать сам по себе, не нуждаясь в том, чтобы Бог вмешивался и заполнял различные «пробелы». Если эти теисты правы, то тогда по богословским причинам мы должны всячески избегать обращения к божественному вмешательству в естественный порядок для объяснения феноменов, которые еще не объяснены наукой, и вместо этого верить, что Бог создал материальный мир вместе с его собственной целостностью. *Однако такие богословские соображения неприменимы к самóй структуре космоса – к его основным законам, его начальным условиям и значениям его констант – потому что их существование не требует какого-либо вмешательства в естественный порядок.* Другие теисты, такие как сторонники теорий о разумном замысле, будут еще спокойнее допускать, что в некоторых случаях уместно принять Бога в качестве объяснения.

Конечно, атеисты, которые полностью доверяют естественному рассмотрению космоса, всегда будут утверждать, что обращаться к Богу как объяснению недопустимо, потому что Бога нет. Однако во избежание обвинения в порочном круге со стороны теистов возражение типа «Бога пробелов» должно быть сформулировано таким образом, чтобы иметь силу даже при теистических допущениях. Такой аргумент действительно имеет силу, по крайней мере, при допущениях, принимаемых многими теистами, когда к Богу или к другому трансцендентному промыслителю обращаются, например, для объяснения, по-видимому, нередуцируемо сложных биологических систем, поскольку в этих случаях рассматриваемое объяснение подразумевает, что природа не имеет достаточной целостности, чтобы самостоятельно произвести эти системы. Стенгер и другие не показали, что данный аргумент может противостоять обвинению в порочном круге для случая структуры вселенной как целого.

На это можно было бы возразить, что история науки дает независимые основания, чтобы отвергнуть любые обращения к Богу для заполнения «пробелов», оставленных наукой. Однако теист может объяснить неудачу этих обращений с таким же успехом, как и натуралист: например, многие теисты, вероятно, скажут, что знаменитое обращение Ньютона к Богу для поддержания стабильности планетных орбит подразумевает совершенно неудовлетворительную картину постоянного вмешательства Бога. Ключевой вопрос состоит в том, какие индуктивные экстраполяции мы делаем из этих исторических эпизодов, и в том, что все зависит от наших основных предпосылок – являемся ли мы атеистами или теистами, а если теистами, то какого рода. Сами по себе эти случаи ничего не могут нам сказать о том, являются ли обоснованными наши обращения к Богу для объяснения тонкой настройки.

Ну, а что насчет научной критики со стороны методологического натурализма? Она была бы уместной только в том случае, если бы апелляция к Богу рассматривалась в качестве *научного* объяснения, а я этого не предполагаю. Скорее, Бог должен рассматриваться как философское или метафизическое объяснение ВДЖ. Итак, что остается нам в отношении бремени доказательства? Защитнику аргумента тонкой настройки нужно будет лишь привести доводы в пользу неправдоподобности того, что всем этим фактам можно дать естественное объяснение, которое уничтожит познавательную невероятность, не перенося ее на один уровень вверх. А как показано в разделах 6.3.1 и 7.2, даже если тонкую настройку физических констант можно объяснить в терминах некоторого множества более глубоких физических законов, как предполагается так называемой «теорией всего» или теорией инфляционной

мультивселенной, то это лишь перенесет невероятность на один уровень вверх – в область этих более глубоких законов.

### *2.6. Заключение*

Имеется много других случаев тонкой настройки, которые я не рассмотрел, как, например, те, которые интенсивно обсуждал биохимик Майкл Дентон (Denton 1998). Они заключаются в различных свойствах естественного мира, относящихся к более высокому уровню, таких как многие уникальные свойства углерода, кислорода, воды и электромагнитного спектра, которые кажутся оптимально приспособленными для существования сложных биохимических систем (Denton 1998, chaps. 3–6, pp. 19–140). Возможно, эти свойства вселенной, относящиеся к более высокому уровню, в конечном счете основаны на законах, константах и начальных условиях вселенной. Тем не менее, они дают дополнительные свидетельства того, что фундаментальная структура вселенной тонко настроена для существования жизни.

Как показано на примере Виктора Стенгера, обсуждавшемся выше (раздел 2.5), следует отметить, что некоторые физики и ученые скептически относятся к описанным в литературе случаям тонкой настройки. В другой работе я детально показал, что в некоторых случаях этот скептицизм оправдан, но в других случаях физические аргументы в пользу тонкой настройки серьезны (см. Collins 2003). Тем не менее, даже при отсутствии надежно установленных и несомненных случаев тонкой настройки данный аргумент все же имеет значительную силу. Как отмечает философ Джон Лесли, «одни улики, нагромождающиеся на другие, могут составить весомое свидетельство, несмотря на сомнения относительно каждого элемента в куче» (Leslie 1988, p. 300). Это особенно справедливо для данного случая, поскольку улики здесь весьма разнообразны: имеется не только три разных основных типа тонкой настройки, но также много разных случаев внутри каждого типа. Единственный приемлемый ответ на множество разных примеров тонкой настройки, который мог бы дать скептик, – это указание на один или два всеохватывающих довода, которые одним махом опровергали бы почти все случаи тонкой настройки. То, что это произойдет, очень маловероятно, если учесть разнообразие случаев тонкой настройки. В любом случае, в разделе 7.2 я рассмотрю одну такую попытку, которую я называю возражением «более фундаментальный закон»: в соответствии с ним может существовать некий фундаментальный закон (или принцип), из которого следуют все случаи тонкой настройки.

## 3. Познавательная вероятность

### *3.1. Необходимость познавательной вероятности*

Согласно атеисту Киту Парсонсу,

> Если атеизм прав, если вселенная и ее законы – это все, что существует или когда-либо существовало, как можно говорить, что вселенная со всеми ее «тонко настроенными» свойствами является в каком-либо приемлемом смысле вероятной или невероятной? По предположению, не существует предварительных условий, которые могли

бы определять такую вероятность. Следовательно, если вселенная есть окончательный грубый факт, она ни правдоподобна, ни неправдоподобна, ни вероятна, ни невероятна; она просто есть.

Кроме того, даже если бы вселенная была каким-то образом невероятна, при атеистической гипотезе очень трудно понять, как мы могли бы знать об этом. Если бы мы находились в положении свидетеля при рождении многих миров – некоторые из них были бы замыслены, а некоторые нет, – то тогда мы были бы в состоянии сказать о каждом отдельном мире, что он имеет такую-то и такую-то вероятность не быть замысленным. Но мы просто не находимся в таком положении. У нас нет абсолютно никакого эмпирического основания для приписывания вероятностей окончательным фактам (Parsons 1990, p. 182).

Хотя такое возражение часто выдвигается, оно является глубоко ошибочным. В нем не учитывается общий нестатистический тип вероятности, который некоторые философы называют *познавательной вероятностью* ("epistemic probability"), а другие – индуктивной вероятностью (например, Swinburne, 2001, p. 62)[19]. Как отмечает Иан Хакинг в своей прекрасной истории теории вероятностей, идея вероятности со времен своего возникновения в Европе семнадцатого столетия была двуликой, как Янус; одной стороной она была обращена к понятию статистической вероятности, а другой – к понятию познавательной вероятности:

С одной стороны, она [концепция вероятности] является статистической, касаясь стохастических законов или случайных процессов. С другой стороны, она является эпистемологической, посвященной приписыванию разумных степеней доверия предположениям, совершенно лишенным статистической основы (Hacking 1975, p. 12).

Так, например, когда люди говорят, что Тезис об Общем Предке, вероятно, справедлив при учете тех палеонтологических и генетических свидетельств, которыми мы располагаем в настоящее время, они, понятное дело, не говорят о статистической вероятности, поскольку этот тезис касается уникального события в истории Земли. То же самое имеет место для любого утверждения о вероятной истинности (или «эмпирической адекватности») научной теории. В своем труде *Трактат о вероятности* Джон Мейнард Кейнс (Keynes 1921) развил эту концепцию дальше, и существует несколько современных попыток дать более точный расчет вероятности этого типа (например, Swinburne 2001, chaps. 3, 4; Plantinga 1993, chap. 9).

В соединении с Принципом Правдоподобия этот тип вероятности интенсивно используется при научном подтверждении. Рассмотрим, например, обычно используемые аргументы в пользу Тезиса об Общем Предке, теории континентального дрейфа и атомной гипотезы. Обычно считается, что Тезис об Общем Предке поддерживается утверждением, согласно которому разнообразные черты нашего мира – такие, например, как структура древа жизни – не были бы невероятными, если бы этот тезис соответствовал истине, но были бы совершенно невероятными при принятии других конкурирующих, неэволюционных гипотез, таких, например, как особое сотворение каждого вида. Рассмотрим, например, следующую цитату из работы эволюционного биолога и генетика Эдварда Додсона, в которой он резюмирует эволюционную гипотезу, понимаемую как Тезис об Общем Предке:

[19] Суинберн (Swinburne 2001, p. 68), например, использует термин «познавательная вероятность» для обозначения такой индуктивной вероятности, которая принимает в расчет ограничения человеческого познания. Я буду использовать его шире – для обозначения того, что Суинберн называет «индуктивной вероятностью».

> Все [свидетельства] согласуются при *предположении* эволюции с разными степенями убедительности, но большинство из этих свидетельств может быть объяснено на других основаниях, хотя и с некоторым нарушением принципа экономии. Самым сильным свидетельством в пользу эволюции является согласование такого большого количества *независимых вероятностей*. То, что такие разные дисциплины, как биохимия и сравнительная анатомия, генетика и биогеография, указывают на одно и то же заключение, очень трудно приписать случайному стечению обстоятельств (Dodson 1984, p. 68; курсив мой).

Сходные цепочки рассуждений приводятся для обоснования теории континентального дрейфа. Например, сходство, существовавшее между животным и растительным миром Африки и Южной Америки миллионы лет назад, рассматривалось как существенный довод в поддержку теории континентального дрейфа. Почему? Потому что считалось очень неправдоподобным, чтобы такое сходство существовало, если бы теория континентального дрейфа была ложной, но правдоподобным, если бы она была истинной.

Наконец, рассмотрим употребление познавательной вероятности в подтверждении атомной теории. Согласно Уэсли Салмону (Salmon 1984, pp. 219–220) около 1912 года фактически всех физиков окончательно убедило в атомной гипотезе согласие по крайней мере 13 независимых определений числа Авогадро, основанных на предположении, что атомная теория правильна[20]. Например, один из методов определения числа Авогадро основан на наблюдениях за броуновским движением, т. е. случайным движением очень маленьких частиц, взвешенных в жидкости, для которого было постулировано, что оно вызывается неодинаковыми случайными столкновениями с молекулами жидкости. Из этого движения и кинетической теории теплоты можно вычислить, какой должна быть масса каждой молекулы для того, чтобы вызывать наблюдаемое движение, и затем, используя это значение, можно получить число Авогадро.

Ученые заключили, что *если бы атомная теория была неверна, то такое согласие между тринадцатью разными определениями числа Авогадро было бы совершенно познавательно невероятно,* – по словам Салмона, это было бы «весьма удивительное случайное стечение обстоятельств» (Salmon 1984, p. 220). В самом деле, если ученые не сочли данное согласие совершенно невероятным при ложности атомной теории, то трудно понять, почему они сочли его за сильное свидетельство в пользу этой теории. С другой стороны, ученые рассудили, что если атомная теория верна, то такого согласия следовало бы ожидать. Таким образом, имплицитно используя *Принцип Правдоподобия*, они сделали вывод, что эти независимые определения числа Авогадро сильно подтверждают атомную теорию.

Следует заметить, что этого типа рассуждений нельзя избежать, просто отвергая научный реализм, поскольку антиреалисты, хотя бы даже и отвергая истину или приблизительную истину хорошо подтвержденных гипотез определенных типов, все же принимают их в качестве надежных оснований для будущих объяснений и предсказаний, т. е., в терминах Баса ван Фраассена (Fraassen 1980), принимают эти гипотезы как «эмпирически адекватные». Следовательно, вместо того чтобы интерпретировать подтверждающее свидетельство как свидетельство в пользу истинности гипотезы, антиреалисты принимают его как свидетельство в пользу ее эмпирической адекватности. Это значит, что насколько реалисты нуждаются в об-

[20] Число Авогадро равно $6{,}02252 \times 10^{23}$. Число Авогадро определяется как число атомов в 12 граммах углерода-12 и по определению равно числу структурных единиц в одном моле любого вещества.

ращении к познавательным вероятностям для поддержки приблизительной истинности теории, настолько антиреалисты будут нуждаться в обращении к тем же самым вероятностям для поддержки эмпирической адекватности теории. Например, антиреалисты будут вынуждены утверждать, что согласованность в определениях числа Авогадро в высшей степени невероятна, если атомная теория не является эмпирически адекватной.

Поскольку некоторые из вероятностей в вышеприведенных примерах относятся к единичным, неповторяющимся ситуациям, эти вероятности не основываются на статистических вероятностях, а также, по-видимому, на других непознавательных вероятностях. Это особенно очевидно для вероятностей, привлекаемых для подтверждения атомной теории, поскольку некоторые из них включают в себя утверждения о вероятностях, обусловленных альтернативными структурами и законами, лежащими в основе вселенной (например – атомы не существуют). Следовательно, эти вероятности основываются не на действительных физических тенденциях, относительных частотах или теоретических моделях процессов во вселенной. Поэтому они не могут быть основаны на теоретических, статистических или физических вероятностях. То же можно сказать о многих других родственных типах подтверждения в науке, таких, например, как подтверждение квантовой электродинамики (КЭД) ее чрезвычайно точным предсказанием гиромагнитного момента электрона, которое мы обсудим позже в этой главе. Я утверждаю: такие случаи демонстрируют, что при научном подтверждении широко употребляются чисто познавательные вероятности, которые не основаны ни на других типах вероятности, ни на опыте. Например, вероятности, привлекаемые в атомной теории, очевидно, не основаны на опыте, поскольку ничего подобного обсуждавшемуся согласию никогда не наблюдалось раньше. Мы еще вернемся к этому в разделах 3.3.2 и 3.3.3 при обсуждении Принцип Безразличия.

## *3.2. Теория познавательной вероятности*

Установив необходимость познавательной вероятности, мы теперь обратимся к построению ее теории. Теории познавательной вероятности занимают положение между так называемой субъективной и логической теориями. Согласно субъективной теории познавательная вероятность означает не более чем нашу субъективную степень доверия к тому или иному утверждению, с единственным ограничением на разумность этих степеней доверия, заключающуюся в том, что они подчиняются исчислению вероятностей и удовлетворяют нашим собственным личным стандартам индукции. Напротив, согласно логической теории познавательная вероятность относится к некоторому отношению, независимому от человеческого сознания и аналогичному отношению логической выводимости. Несмотря на популярность субъективной теории, я не скажу здесь о ней ничего кроме того, что она, по-видимому, ведет к крайней форме познавательного релятивизма. Причина этого в том, что эта теория не делает различия между рациональными и иррациональными индуктивными критериями. Подобрав подходящие индуктивные критерии, можно почти любое множество верований согласовать с исчислением вероятностей; например, веру в то, что Солнце и звезды обращаются вокруг Земли, можно согласовать со всеми современными свидетельствами противоположного (по поводу дальнейшей критики см. Swinburn, 2001, p. 73 и далее, а также Plantinga 1993, p. 143 и далее).

С другой стороны, чисто логическая теория познавательной вероятности сталкивается по меньшей мере с двумя главными проблемами. Во-первых, сомнительно, что мы нуждаемся в метафизическом предположении о независимых от человеческого сознания отношениях логической вероятности между высказываниями для обоснования разумности всех наших утверждений с использованием познавательной вероятности. Как отмечает Кейнс (Keynes 1921, pp. 4, 21), мы нуждаемся лишь в существовании отношений рациональной поддержки или ожидания, независимых от чисто личных или культурных верований и стандартов. Следовательно, возможность того, что отношения познавательной вероятности зависят от контингентного строения человеческих познавательных способностей, гораздо лучше соответствует моему общему подходу, в рамках которого я пытаюсь оставаться как можно ближе к принципам рассуждений, составляющим часть обыденной и научной практики (см. раздел 1.1).

Во-вторых, чисто логическая вероятность могла бы определять ожидания только логически всеведущих субъектов, т. е. субъектов, которые могли бы видеть все логические отношения между пропозициями, в том числе отношения логической вероятности. Однако люди ограничены лишь частичным пониманием таких отношений, что отражается в соответствующем использовании познавательной вероятности в науке. Например, как признает Суинберн, гипотеза Гольдбаха (что всякое четное число, большее двух, является суммой двух простых чисел) на основании имеющихся математических свидетельств является истиной, но вероятной, а не достоверной. То есть имеющиеся свидетельства – как, например, то, что гипотеза Гольдбаха была проверена для первого триллиона чисел и была объявлена доказанной некоторыми математиками, в других отношениях заслуживающими доверия, – подтверждают эту гипотезу, но не достаточно для оправдания нашей уверенности в ее истинности. Однако, поскольку гипотеза Гольдбаха – это математическое утверждение, она является либо необходимо истинной, либо необходимо ложной, и, таким образом, ее логическая вероятность равна или единице, или нулю. Поэтому познавательная вероятность, к которой мы обращаемся здесь, – это не чисто логическая вероятность. Даже если не соглашаться с тем, что этот тип познавательной вероятности возникает в математике, тем не менее, понятно, что, оценивая поддержку научной теории со стороны свидетельств, мы не осведомлены обо всех относящихся к делу логических отношениях между наблюдениями и теорией. Кейнс, который считал, что логическая/познавательная вероятность одного высказывания относительно другого зависит от человеческих возможностей, осознавал эту проблему. Он писал:

> Если мы не придерживаемся такого взгляда на вероятность, если мы не ограничиваем ее таким образом и не делаем ее до такой степени зависимой от человеческих возможностей, мы полностью остаемся в области неведения; потому что мы никогда не можем знать, какая степень вероятности будет оправдана при осознании логических отношений, которые мы не способны (и всегда будем неспособны) постичь (Keynes 1921, p. 33).

Вслед за Суинберном можно все же попытаться принять логическую вероятность как первый тип познавательной (или, как он говорит, *индуктивной*) вероятности, а затем попытаться учесть человеческие ограничения. Проблема, связанная с этим подходом, заключается в том, что для использования логической вероятности с тем, чтобы делать утверждения о степени доверия, которой должна обладать теория, или об объеме свидетельств, который мы должны учесть для увеличения

нашей уверенности в теории, необходимы некоторые способы перевода степеней логической вероятности в рациональные степени доверия для субъектов, подлежащих нашим ограничениям. Следовательно, мы все же нуждаемся в теории познавательной вероятности другого типа, более сосредоточенной на человеке, которая должна в связи с человеческими познавательными способностями охватывать это человеческое восприятие логической вероятности; сама по себе логическая вероятность только обуславливает, какими должны быть рациональные степени доверия логически всеведущего субъекта, а не просто человека. Насколько я знаю, Суинберн не дает никаких правил, которые соединяли бы эти две теории вместе.

Я называю концепцию познавательной вероятности, которая основывается на нашем восприятии логических отношений между утверждениями, *познавательно-логической* ("episto-logical") вероятностью. В противоположность познавательно-логической теории познавательной вероятности Алвин Плантинга (Plantinga 1993, chap. 9, pp. 159–175) развил теорию, где вероятностные отношения основаны на контингентной структуре наших познавательных способностей, которые во многих случаях не нуждаются в осознании логических отношений. Например, согласно этой теории мы думаем, что будущее будет похожим на прошлое, потому что те аспекты правильно функционирующих человеческих познавательных способностей, которые ориентированы на истину, в норме склоняют нас верить в то, что будущее будет похожим на прошлое. Сходным образом мы принимаем более простые теории вместо сложных по тем же самым причинам. Из-за подчеркивания контингентного строения наших познавательных способностей я называю подобные взгляды *ноэтическими концепциями* познавательной вероятности.

Я предпочитаю такую теорию познавательной вероятности, согласно которой познавательные вероятности каким-то образом основаны как на контингентном строении наших познавательных способностей, так и на осознанных логических отношениях между утверждениями. Для целей настоящей главы я оставлю открытым вопрос о том, какая из этих концепций познавательной вероятности – логическая, познавательно-логическая, ноэтическая или какая-нибудь их комбинация – в конце концов является правильной. Кое-что, однако, нужно сказать о проблеме, связанной с теорией познавательной вероятности Плантинги, которая имеет отношение к нашим целям. Плантинга определяет условную познавательную вероятность пропозиции A при условии пропозиции B следующим образом:

> **Определение условной познавательной вероятности согласно Плантинге:** P(A|B) = <x,y> тогда и только тогда, когда <x,y> есть наименьший интервал, содержащий все интервалы, представляющие степень, в которой разумный человек S (необходимые условия уверенности для которого выполнены) может поверить в A, если он верит в B, *не имеет свидетельства против A, не имеет никакого другого источника оснований уверенности ни в A, ни в –A, сознает, что верит в B, и считает, что B свидетельствует в пользу A* (Plantinga 1993, p. 169; курсив мой).

Теория условной познавательной вероятности Плантинги – это контрфактуальная теория, которая определяет познавательную вероятность в терминах степени уверенности, которую разумный человек будет иметь в отношении A, если он верит в B и не имеет никаких других источников оснований уверенности ни в A, ни в –A. Часть определения, выделенная курсивом, которую мы будем называть *условием познавательной вероятности* (УПВ) по Плантинге, в основном, служит для исключения вкладов в степень нашей уверенности, возникающих из обстоятельств

нашего познания и другой информации помимо B, представляющего собой часть нашей базовой информации k.

Здесь мы не можем вдаваться в детальный анализ этой теории условной познавательной вероятности. Однако мы рассмотрим одно важное возражение, имеющее отношение к тому способу, которым мы будем использовать познавательную вероятность. Как отметил Бас ван Фраассен, теория Плантинги не учитывает тех случаев, в которых B может быть не единственным источником уверенности в A, – возражение, на которое Плантинга пытается ответить (Plantinga 1993, pp. 168–169). Эта проблема возникает и в случае с аргументом тонкой настройки, поскольку мы утверждаем, что познавательная вероятность ВДЖ очень мала при условии НЕВ. Однако наше собственное существование во плоти обеспечивает источник уверенности в ВДЖ, и мы не можем элиминировать этот источник без принципиального изменения наших познавательных способностей (или условий познания), разрушительного для нашей разумности.

Сравнительно недавно Ричард Отте придал новую остроту возражению против теории Плантинги, выдвинутому ван Фраассеном. Среди других примеров Отте предлагает нам рассмотреть следующую вариацию одного из примеров Плантинги:

P (люди иногда краснеют | я краснею)

Согласно Отте:

> Интуитивно эта вероятность равна 1; если я, как представляется, краснею, то должно выполняться, что люди иногда краснеют. Но, согласно Плантинге, невозможно, чтобы единственным источником уверенности в том, что *люди иногда краснеют*, для разумного человека было бы то, что *я краснею*. Таким образом, согласно УПВ эта вероятность не определена, даже несмотря на то, что она, очевидно, имеет значение, равное 1. Этот пример показывает, что УПВ не отвечает нашему интуитивному представлению об условной познавательной вероятности (Otte 2006, p. 87).

Отте связывает проблему теории Плантинги с использованием им контрфактуалов, утверждая, что истолкование условной познавательной вероятности в терминах контрфактуалов – это неправильный подход. Однако некоторый контрфактуальный элемент важен для любой теории условной познавательной вероятности, если мы хотим связать степени условной познавательной вероятности с реальными степенями разумной уверенности (а нам необходимо это сделать, если суждения об условной вероятности должны помогать ориентироваться в жизни). Однако это требование не подразумевает, что мы должны обеспечить чисто контрфактуальный анализ условной познавательной вероятности; все, что требуется, – это чтобы контрфактуалы играли некоторую роль в связывании условной познавательной вероятности с рациональными степенями разумной уверенности.

Хотя я не могу здесь детально развивать эту идею, я предполагаю, что условную познавательную вероятность следует понимать как отношение между пропозициями, частично детерминированное контингентной природой наших познавательных способностей. С помощью интроспекции мы имеем частичный доступ к этому отношению. Обычно мы определяем познавательную вероятность, P(A|B), утверждения A при условии утверждения B (т. е. степень рационального расположения в пользу A, которую нам дает B) путем искусственного создания в нашем собственном уме УПВ по Плантинге, т. е. путем «вынесения за скобки» всех других источников уверенности в A или в –A и любых свидетельств против A. Так, например, предположим, что я вижу дождь за окном, но хочу узнать условную познавательную вероятность того, что сегодня будет дождь (пропозиции A) при условии про-

позиции B, где B есть конъюнкция высказывания «www.weather.com предсказало дождь с вероятностью 25 процентов» и другой базовой информации, как, например, той, что сайт www.weather.com – это надежный предсказатель погоды. Для того чтобы узнать данную условную вероятность, я исключаю все другие источники уверенности в том, что сегодня пойдет дождь (как, например, темные тучи, видимые на горизонте), за исключением высказывания B и получаю правильную условную вероятность: P(A|B) = 0,25. Тот факт, что в случаях применения УПВ я прихожу к знанию этих контрфактуальных степеней уверенности с помощью данной «процедуры вынесения за скобки», сильно подрывает отождествление познавательной вероятности с контрфактуальными степенями уверенности. *Скорее, познавательная вероятность должна рассматриваться как нередуцируемое отношение поддержки или основания, существующее между пропозициями, имеющее численное выражение, частично зависящее от наших познавательных способностей, причем мы можем узнать это отношение путем интроспекции с помощью «процедуры вынесения за скобки». Это отношение, в свою очередь, порождает соответствующие контрфактуальные степени уверенности в случаях применения УПВ.*

Тот факт, что условную познавательную вероятность лучше рассматривать как некое отношение между пропозициями, которое мы определяем путем «процедуры вынесения за скобки», подтверждается другими примерами. Рассмотрим, например, условную познавательную вероятность P(A|B & k') утверждения «в настоящее время существуют люди» (утверждение A) при условии, что астероид, предположительно убивший динозавров, миновал планету Земля (утверждение B), и некоторых относящихся к данному вопросу научных теорий (k'), которые рассматривают необходимые условия эволюции гоминид. Принимая B и k', я мог бы считать, что было бы очень неправдоподобно, если бы динозавры вымерли, и, следовательно, очень неправдоподобно, чтобы существовали люди; т. е. я считал бы, что P(A|B & k') << 1. Процедура, осуществленная мной, – это вынесение за скобки всех других источников уверенности в A кроме данных научных теорий k' и утверждения B, а затем – определение степени, в которой оставшаяся информация свидетельствует в пользу A или поддерживает A. Например, я вынес бы за скобки всю ту обыденную информацию, которая свидетельствует в пользу существования людей. Поскольку УПВ в этом случае не используется, существование условной познавательной вероятности в этом случае показывает, что отождествление познавательной вероятности с контрфактуальными степенями уверенности (или веры, или доверия) не правомочно.

Отчасти цель настоящего раздела состоит в том, чтобы дать теоретическое обоснование одновременно и существованию условной познавательной вероятности, и утверждению, что P(A|B & k') может существовать в тех случаях, когда высказывание B & k' не может быть единственным источником уверенности в A. Такое утверждение является решающим для формулировки аргумента тонкой настройки в терминах правдоподобия (и вероятностного напряжения), поскольку ВДЖ будет невероятной при условии одной лишь базовой информации k', которая получается путем исключения информации о существовании воплощенных сознательных наблюдателей из нашей базовой информации k (см. разделы 4.3 и 4.4). Поскольку все разумные люди верят в то, что они воплощены, невозможно, чтобы k' & НЕВ было единственным источником уверенности в ВДЖ. Следовательно, УПВ по Плантинге неприложима к P(ВДЖ|k' & НЕВ). Несмотря на эти теоретические обоснования, все же можно было бы поставить вопрос, могут ли существовать отношения познавательной вероятности в тех случаях, когда антецедент (B & k') не может быть единственным источником уверенности в консеквенте (A).

Для дальнейшего обоснования существования познавательных вероятностей в этих случаях рассмотрим случаи наподобие вышеупомянутых, при которых научное подтверждение, по-видимому, зависит от утверждений, что некоторое положение вещей S – как, например, согласие различных методов определения числа Авогадро – ожидается при определенной гипотезе h, но является познавательно весьма невероятным при отрицании этой гипотезы, ~h. Предположим, что в одном из этих случаев мы обнаружили необходимость S также для нашего собственного существования. Кажется очевидным, что такое открытие само по себе не будет опровергать подтверждающий аргумент в пользу приблизительной истинности (или эмпирической адекватности) теории. Если оно будет опровергать этот аргумент, то тогда мы можем опровергнуть основанное на Принципе Правдоподобия обоснование многих физических теорий, просто обнаружив, что положение вещей S, предсказанное теорией, – например, искривление света вблизи Солнца, предсказанное общей теорией относительности, – было необходимо для жизни воплощенного сознания. Это кажется с очевидностью неверным. Следовательно, в этих случаях должна существовать вероятность $P(S|{\sim}h\ \&\ k')$, где k' – некоторая подходящим образом выбранная базовая информация, которая ни имплицитно, ни эксплицитно не содержит факта существования людей. (Если k' включает существование людей, тогда $P(S|{\sim}h\ \&\ k') = 1$, и все подтверждение, основанное на правдоподобии, разрушается; см. более подробное обсуждение выбора k' в подобных случаях в разделе 4.3).

В качестве специфического примера рассмотрим предсказание с точностью до девяти значащих цифр, данное КЭД для отклонения от 2 гиромагнитного момента электрона и обсуждающееся в разделе 3.3.3. В терминах Принципа Правдоподобия причина, по которой это предсказание было воспринято как значительное подтверждение КЭД, заключается в том, что такое точное правильное предсказание кажется познавательно очень неправдоподобным, если КЭД *не* является приблизительно верной (или, по крайней мере, эмпирически адекватной), но оно познавательно правдоподобно, если КЭД верна[21]. Предположим, мы обнаружили, что это точное значение отклонения необходимо для эволюции жизни в нашей вселенной. Кажется очевидным, что это не мешает подтверждению, которое такое точное предсказание дает для КЭД.

Наконец, поскольку никакой разумный человек не может сомневаться в ВДЖ, часто будет полезным использовать следующий концептуальный прием для интуитивного понимания отношений условной познавательной вероятности ВДЖ при условии НЕВ & k' и при условии Т & k'. Прием заключается в том, чтобы представить себе бесплотного внешнего наблюдателя с познавательными способностями, в существенных аспектах структурно похожими на наши собственные, а затем задаться вопросом о степенях доверия, которые будут у такого существа к ВДЖ при условии, что оно верит в НЕВ & k' или в Т & k'. Этот прием с бесплотным внешним наблюдателем должен исключить все затяжные сомнения в существовании условной познавательной вероятности при базовой информации k', которой мы не могли бы иметь, например, когда k' ни имплицитно, ни эксплицитно не вклю-

[21] Важность этого примера (и других, подобных ему) состоит в том, что в той мере, в которой рассматриваемое подтверждение допускает реконструкцию в терминах правдоподобия, это подтверждение, очевидно, включает познавательные вероятности, не редуцируемые к статистическим или теоретическим вероятностям (поскольку предсказанное значение имеет отношение к базовой структуре нашей вселенной), и это такое подтверждение, антропную важность которого мы можем считать вполне правдоподобной.

чает существования воплощенных разумных существ. Если бы такой внешний наблюдатель был возможен, он мог бы иметь k' в качестве своей базовой информации, и, таким образом, у него не было бы вышеупомянутой проблемы с существованием познавательной вероятности для ВДЖ при условии k'; следовательно, для такого существа существование ВДЖ могло бы значительно подтвердить Т против НЕВ. Кажется очевидным, что если бы мы встретились с таким существом и обнаружили бы, что ВДЖ подтверждает Т против НЕВ для этого существа, то и для нас это стало бы так[22].

Я полагаю, что различные аргументы, предложенные мною, устанавливают как ключевую роль познавательных вероятностей в научном подтверждении, так и их существование для пропозиции А при условии В & k' в тех случаях, когда В & k' никак не может быть единственным источником обоснования для А. Наш следующий вопрос – как определить P(A|B & k').

## *3.3. Определение познавательной вероятности*

### 3.3.1. Введение

Теперь, когда известно, что мы подразумеваем под познавательной вероятностью, самое время рассмотреть, как она обосновывается. В науке часто познавательная вероятность определяется путем обращения к интуиции – так, как многие познавательные вероятности, рассмотренные в последнем разделе, например, вероятности, возникающие в связи с Тезисом об Общем Предке, теорией континентального дрейфа и атомной теорией. Эти вероятности, очевидно, не были обоснованы путем обращения к статистической невероятности; например, у нас нет статистики, касающейся относительной частоты существования жизни на планете с чертами, называемыми в качестве поддерживающих эволюцию, ни при условии эволюционной гипотезы, ни при условии какой-то неэволюционной гипотезы. В самом деле, эти суждения о познавательной вероятности никогда не были строго обоснованы каким бы то ни было способом. Вместо этого после того, как ученые и дилетанты делали (как мы надеемся) наилучшие наблюдения, они выносили суждения о том, какого рода мир мы должны ожидать при каждой из гипотез, а потом просто верили этим суждениям. Вера такого типа в наши суждения о познавательной вероятности является общераспространенной и неизбежной чертой нашей интеллектуальной жизни. Я утверждаю, что именно этот тип интуитивных суждений в конечном итоге обосновывает тезис, согласно которому при наличии свидетельства о тонкой настройке первого типа, обсуждавшейся в разделе 2.2, – о настройке законов природы – существование подобной вселенной в условиях НЕВ & k' познавательно очень неправдоподобно.

Конечно, чем большее число тех, кто осведомлен в соответствующей области, разделяет эти суждения, тем более серьезными мы их считаем. В связи с этим

[22] Отрицание утверждений такого рода, какие я делаю здесь, а именно, что подтверждение должно быть одинаковым и для бесплотного наблюдателя, и для нас, см. у Собера (Sober 2005, pp. 137–140). Критику Собера см. в примечании к разделу 7.5. Даже если Собер прав, мои другие аргументы в пользу идеи, что могла бы существовать познавательная вероятность ВДЖ при условии k' & НЕВ и при условии k' & Т, сохраняются. Кроме того, эти аргументы показывают, что подтверждение может существовать даже тогда, когда имеет место эффект селекции наблюдателя, как, например, в вышеупомянутом мысленном эксперименте, где мы обнаружили, что данные, поддерживающие атомную теорию или КЭД, имеют антропную значимость.

следует заметить, что при учете данных о тонкой настройке суждение об удивительности ВДЖ при условии натурализма разделяется многими разумными, информированными людьми, как свидетельствуют различные попытки ее осмысления, вроде гипотезы мультивселенной. Конечно, скептик мог бы возразить, что научные теории проверяемы, а теистическое объяснение – нет. Но почему проверяемость имеет значение в отношении к приемлемости наших суждений о познавательной вероятности? Ведь проверяемость касается способности найти свидетельство в пользу или против теории в будущем, а не правдоподобия теории или правдоподобия некоторого массива данных, которые имели бы место, если бы теория была ложна или эмпирически не адекватна. Таким образом, я утверждаю, что чисто интуитивные суждения о познавательной вероятности в случае тонкой настройки имеют такое же солидное основание, как многие принятые в науке суждения, которые не могут быть строго обоснованы. Поэтому нечестно принимать один тип умозаключений без строго обоснования, но отвергать другой в силу только того, что у него предположительно нет такого обоснования. Во всяком случае, мы представим такое обоснование для суждений о познавательной вероятности в случае тонкой настройки физических констант, в отношении которой, как я покажу, мы можем избежать чистого обращения к интуиции. Вместо этого мы можем дать солидное, принципиальное обоснование, основывающееся на том, что я называю ограниченным Принципом Безразличия, и что мы обсудим в двух следующих подразделах[23].

### 3.3.2. Ограниченный Принцип Безразличия

Согласно *ограниченному Принципу Безразличия*, когда у нас нет причин предпочитать одно значение переменной p другому в некотором интервале R, мы должны приписать равные познавательные вероятности равным интервалам p внутри R в предположении, что p представляет собой «естественную переменную». Переменная определяется как «естественная», если она входит в состав простейшей формулировки соответствующей области физики. Когда имеется некоторое множество возможностей для выбора естественных переменных, только тогда можно законно рассуждать об интервале возможных вероятностей, причем этот интервал определяется нижней и верхней границами вероятностей, определяемых различным выбором естественных переменных.

Поскольку физические константы, используемые в аргументе тонкой настройки, как правило, относятся к простейшей формулировке соответствующей части физики, эти константы сами по себе являются естественными переменными. Таким образом, ограниченный Принцип Безразличия требует такого определения познавательной вероятности, чтобы она была пропорциональна ширине интервала рассматриваемой константы. Мы будем использовать этот факт в разделе 5.1 для вывода утверждения о том, что P(Бжс | НЕВ & k') << 1, где Бжс есть утверждение, что значение некоторой тонко настроенной константы C попадает в интервал, благоприятный для жизни.

Чтобы понять, зачем нужно ограничение естественными переменными, рассмотрим случай, когда нам известно, что фабрика выпускает кубы со стороной

[23] Строгое обоснование познавательной невероятности начальных условий вселенной немного сложнее, поскольку оно предполагает, что стандартная мера статистической механики приложима к начальному состоянию вселенной, а Джон Эрман и другие ставят это под вопрос (см. раздел 2.4). Мы, однако, не можем дальше исследовать эту проблему в настоящей главе.

от 0 до 10 м, но у нас нет информации о том, какую именно сторону имеют эти кубы. Используя упомянутый выше принцип, мы можем подсчитать познавательную вероятность того, что сторона куба находится в интервале от 9 до 10 м. Такой куб может быть охарактеризован или своей стороной L, или своим объемом V. Если мы характеризуем его стороной, то поскольку интервал [9,10] составляет одну десятую от возможного интервала длин стороны куба, вероятность будет составлять 1/10. Однако если мы характеризуем его объемом, то отношение диапазонов объемов составляет: (1 000 – $9^3$) / 1 000 = (1 000 – 729) / 1 000 = 0,271, что почти в три раза превышает вероятность, вычисленную для случая использования длины стороны. Таким образом, вероятность, которую мы получаем, зависит от того, какую из математически эквивалентных переменных мы используем, чтобы охарактеризовать ситуацию.

В случае физических констант можно всегда найти некоторый математически эквивалентный способ выражения физических законов, при котором $W_r/W_R$ есть произвольно выбранное число между нулем и единицей. Например, можно записать закон тяготения Ньютона в виде $F = U^{100}m_1m_2/r^2$, где $U$ есть соответствующая гравитационная постоянная, такая что $U^{100} = G$. Если бы интервал сравнения для стандартной гравитационной постоянной $G$ составлял от 0 до $10^{100}G_0$, а интервал, благоприятный для жизни, был бы от 0 до $10^9G_0$, то они переводились бы в интервал сравнения для $U$ от 0 до $10U_0$ и интервал, благоприятный для жизни, от 0 до $1{,}2U_0$, поскольку $10U_0 = 10^{100}G_0$, а $1{,}2U_0 = 10^9G_0$. (Здесь $G_0$ – это действительное значение $G$, а $U_0$ – соответствующее действительное значение $U$.) Таким образом, если использовать $G$ как гравитационную постоянную, отношение $W_r/W_R$ было бы равно $10^9G_0/10^{100}G_0 = 1/10^{91}$, а если использовать $U$ как «гравитационную постоянную», оно было бы равно $1{,}2U_0/10U_0$ или 0,12 – разница драматическая! Конечно, формула $F = U^{100}m_1m_2/r^2$ не так проста, как $F = Gm_1m_2/r^2$, и, следовательно, ограниченный Принцип Безразличия будет применим лишь в случае использования в качестве переменной $G$, а не $U$.

Примеры вроде приведенного выше примера с кубом известны как парадоксы Бертрана (см., например, Weatherford 1982, p. 56). Исторически они рассматривались как смертельный удар по общей применимости Принципа Безразличия, за исключением тех случаев, когда естественная переменная может быть определена, например, из соображений симметрии, как в статистической механике. Однако в следующем разделе мы увидим, что для целей теории подтверждения ученые часто берут в качестве естественных переменных те переменные, которые присутствуют в простейших формулировках теории. Таким образом, когда существует одна простейшая формулировка физических законов или нетривиальный класс таких формулировок, ограниченный Принцип Безразличия обходит парадоксы Бертрана.

В защиту Принципа Безразличия, ограниченного таким образом, как мы объяснили выше, можно предложить несколько сильных общих соображений. Во-первых, он имеет чрезвычайно широкое поле применимости. Как отмечает в своей книге «Философские основания теории вероятностей» Рой Уэтерфорд, «ошеломляющее количество чрезвычайно сложных проблем в теории вероятностей было разрешено, причем с пользой для дела, с помощью вычислений, полностью основанных на предположении о равновероятных альтернативах [т. е. на Принципе Безразличия]» (Weatherford 1982, p. 35). Во-вторых, в некоторых повседневных случаях Принцип Безразличия, по-видимому, является единственным основанием для приписывания вероятностей каким-либо событиям. Для иллюстрации предположим, что за последние 10 минут фабрика произвела первую за всю историю двадцати-

гранную игральную кость (правильный **икосаэдр**). Предположим далее, что каждая грань этой кости совершенно симметрична (макроскопически) с любой другой гранью за исключением того факта, что на каждой грани нанесено специфическое для нее число. (Эта воображаемая кость подобна идеальной шестигранной кости, но имеет 20 граней вместо шести.) Мы все, конечно, скажем, что при подбрасывании этой кости вероятность выпадения любой данной грани равна одной двадцатой, хотя мы не знаем этого прямо из опыта с 20-гранными костями, поскольку, согласно принятой гипотезе, никто еще не подбрасывал таких костей для того, чтобы определить относительную частоту, с которой на них выпадает каждая из граней. Скорее, кажется, что нашим единственным основанием для определения этой вероятности является Принцип Безразличия: т. е. считая, что каждая грань кости макроскопически симметрична с любой другой гранью, мы не имеем оснований полагать, что она упадет на одну из граней, а не какую-нибудь другую. Соответственно мы приписываем всем исходам подбрасывания равную вероятность в одну двадцатую[24].

В следующем разделе я сначала предложу сильное обоснование для познавательной привилегированности тех переменных, которые фигурируют в самых простых общих формулировках соответствующих областей физики. Затем я покажу, как это обоснование дает дальнейшую сильную поддержку ограниченного Принципа Безразличия, основанного на научной практике.

### 3.3.3. Предположение о естественной переменной

Обычно в научной практике принимается, что точные и правильные новые предсказания значительно подтверждают теорию, причем степень подтверждения возрастает вместе с точностью предсказания. Мы покажем, однако, что понятие «точности» предсказания имеет смысл, если только мы предпочитаем определенные переменные – те, которые я буду называть *естественными переменными*. Это те переменные, которые фигурируют в самом простом общем выражении физических законов. Таким образом, познавательное предпочтение естественных переменных, требуемое ограниченным Принципом Безразличия, соответствует познавательной практике в определенных областях научного подтверждения; если ученые не предпочитают определенных переменных, они не могут утверждать, что высокоточные предсказания подтверждают теорию значительно сильнее, чем неточные предсказания.

Мы начнем свою аргументацию с рассмотрения только тех случаев, в которых предсказания теории точны в пределах ошибки эксперимента. В таких случаях известная предсказательная точность будет равна *экспериментальной точности* измеряемой величины. Наша фундаментальная предпосылка далее будет состоять в том, что при прочих равных условиях подтверждение, которое предсказание дает для теории, усиливается с увеличением *известной точности* предсказания.

Экспериментальная точность измерения некоторой величины зависит от ошибки эксперимента. В стандартной научной записи экспериментальное значение величины часто выражается как V ± e, где e означает, что применяемый измерительный прибор не может различать значений, которые отличаются друг от друга меньше, чем на e. Более точно, если экспериментально определенное значение составляет

[24] Полномасштабная защита ограниченного Принципа Безразличия выходит за рамки этой главы. Более подробная защита стандартного Принципа Безразличия дается Шлезингером (Schlesinger 1985, chap. 5).

V ± e, это значит, что у нас есть определенная фиксированная степень достоверности – обычно принимаемая равной 95% – с которой действительное значение находится внутри интервала [V + e, V – e]. Так, например, можно определить вес человека как (65,8 ± 0,1) кг; это значит, что эксперимент обеспечивает нам 95-процентную достоверность того, что вес человека находится в интервале [65,7 кг, 65,9 кг].

Ученые часто говорят о точности/ошибке эксперимента в терминах значащих цифр. Так, в вышеприведенном примере точность составляет две значащих цифры, поскольку применяемый измерительный прибор не может определить, весит ли человек 65,9 кг или 65,7 кг, и следовательно, только относительно двух цифр (т. е. 65) можно надеяться, что они дают нам значение веса. Поскольку нули иногда могут быть «заполнителями места», которые определяют порядок величины, эти нули не считаются значащими. Например, нули в числе 0,000841 – это заполнители места. Чтобы избежать подсчета цифр, которые являются заполнителями места, в качестве значащих можно просто выразить измеряемую величину в стандартной форме, а затем подсчитать количество цифр, находящихся в пределах ошибки. Так, измерение длины куска стали в (0,000841 ± 0,000002) метра в стандартной форме имеет вид $(8{,}41 \pm 0{,}02) \times 10^{-4}$ метров, что дает точность в две значащие цифры. Эта мера точности не будет работать в тех случаях, когда измеряемое значение равно нулю, и даже неприменима к тем случаям, когда измеряемая величина меньше, чем ошибка.

Более точный способ рассуждений об этом виде точности – рассуждения в терминах отношения ширины ($W_r$) доверительного интервала [V + e, V – e] к значению V при ограничении V > e. При этом понимании точности утверждение, что экспериментальное значение имеет точность δ, значит, что $|W_r/V| < \delta$, где $|\times|$ обозначает абсолютную величину, а $W_r$ – ширину интервала [V + e, V – e], т. е. 2e. Имеется приблизительное соответствие между точностью, выраженной в терминах этого отношения и в терминах значащих цифр: точность в n значащих цифр примерно соответствует отношению $1/10^n$. Таким образом, в нашем примере с весом $W_r = 2e = 0{,}2$ и, следовательно, $W_r/V = 0{,}2/65 \sim 1/100$.

Более тщательный анализ показывает, что ученые рассматривают точность, выраженную в значащих цифрах (ЗЦ), лишь как ориентир в связи с тем, что я называю «точностью $W_R$», которая представляет собой отношение ширины ($W_r$) экспериментально определенного/предсказанного интервала значений переменной к оценке ширины ($W_R$) ожидаемого интервала значений переменной при заданной базовой информации. Действительное значение, V, при этом принимается как указание на ширину теоретически возможного интервала, и, следовательно, $W_r/W_R \sim |e/V|$, где ~ значит «приблизительно равно». Мы вернемся к этой теме, когда будем обсуждать КЭД, но для целей настоящей главы мы касаемся только доказательства того, что определение степени точности предсказания – будь то точность ЗЦ или $W_R$ – зависит от предпочтения естественной переменной (или естественных переменных), как они были определены выше.

Наконец, возможен вопрос, почему мы не можем определить точность просто как величину, на которую с фиксированной степенью вероятности допустимо отклонение действительного значения от экспериментального. Мы могли бы так поступить, но это было бы бесполезным, когда речь идет об экспериментальном подтверждении. Например, как мы могли бы сравнить подтверждающее значение предсказательной точности в 1 кг с подтверждающим значением в 1 мкм? Или будет ли действительно похоже на правду, если мы скажем, например, что предсказательная точность для массы вселенной в 20 значащих цифр имеет меньшее подтверж-

дающее значение, чем предсказание одной значащей цифры для массы атома водорода, потому что первое предсказание менее точно в терминах числа килограммов, которым действительное значение отличается от предсказанного?

Теперь мы покажем, что если степень точности ЗЦ или степень точности $W_R$ имеет познавательную значимость, то следует отдавать предпочтение переменным, которые тесно связаны с естественными переменными. Мы начнем с доказательства того, что экспериментальная точность ЗЦ зависит от переменной, которая используется для представления измеряемой величины; следовательно, для того, чтобы говорить о точности в безотносительном смысле, надо определить переменную, используемой для описания физической ситуации. Для иллюстрации рассмотрим случай с кубом, обсуждавшийся в предыдущем разделе. Объем куба равен третьей степени длины его стороны: $V = L^3$. Предположим, что мы определили длину стороны куба в 10 мкм с точностью 1 мкм. Таким образом, точность ЗЦ, выраженная как отношение, равна $|e/V| < 1/10$, или один к десяти. Грубо говоря, это значит, что длина стороны куба может быть где-то между 9 и 11 мкм. Однако объем куба может варьировать между $9^3 = 729$ мкм$^3$ и $11^3 = 1\,331$ мкм$^3$. Это значит, что если мы возьмем объем как переменную, то экспериментальная точность составит (1 331 – 1 000)/ /1000 ~ 1/3, или один к трем.

Теперь рассмотрим теорию, которая предсказывает, что длина стороны куба составляет 10 мкм. Эта теория эквивалентна теории, предсказывающей, что объем куба составляет 1 000 мкм$^3$. В этом случае предсказанное значение согласуется с экспериментальным в пределах точности эксперимента. Однако, если мы спросим, что известно о точности предсказания, мы не получим определенного ответа. Если мы рассматриваем теорию как предсказывающую длину стороны куба, мы получаем одно значение для известной точности, тогда как если мы рассматриваем эту теорию в качестве предсказывающей объем, мы получаем другое значение точности. (Напомним, что поскольку мы предполагаем для теории правильное предсказание значения в пределах ошибки эксперимента, известно, что точность предсказания равна точности эксперимента.) Мораль, вытекающая отсюда, заключается в том, что точность предсказания зависит от математической переменной – скажем, $L^3$ или L в приведенном примере, – в отношении которой рассматривается предсказание. Другими словами, *можно говорить о точности экспериментально корректного предсказания только относительно переменной, которая используется для представления результата.* По аналогии с бертрановским парадоксом куба для Принципа Безразличия в случае с вышеупомянутым кубом кажется, что у нас нет априорного способа выбора между выражениями точности в терминах объема или в терминах длины, поскольку оба выглядят одинаково естественными. Все, что мы можем сказать, в лучшем случае, это что предсказательная точность находится где-то между точностью при использовании длины для представления экспериментальных данных и точностью при использовании объема для представления экспериментальных данных.

В качестве иллюстрации из современной физики рассмотрим удивительно точное предсказание, сделанное в КЭД для поправки гиромагнитного отношения – называемого *g*-фактором – электрона, которая вызывается его взаимодействием с самим собой. КЭД предсказала, что из-за взаимодействия электрона с самим собой *g*-фактор (гиромагнитный момент) электрона отличается от 2 на небольшую величину: $g/2 = 1{,}00115965238 \pm 0{,}00000000026$. Очень точные экспериментальные измерения дали результат: $g/2 = 1{,}001159652 \pm 0{,}00000000020$. Точность данного предсказания $g/2$ составляет один к миллиарду.

Заметим теперь, что определение экспериментального значения $g/2$ эквивалентно определению экспериментального значения некоторой произвольно выбранной функции от $g/2$ $U(g/2)$, скажем, $U(g/2) = (g/2)^{100}$. Более того, если КЭД предсказала значение $g/2$ в пределах ошибки эксперимента, то из этого следует, что она также предсказала правильное значение $U$ в пределах ошибки эксперимента. Однако точность, с которой нам известно $U$, составляет одну десятимиллионную вместо одной миллиардной, как в случае с $g/2$. Таким образом, аналогично вероятности, даже для того, чтобы говорить о точности предсказания КЭД, мы уже должны предполагать определенную естественную переменную. По-видимому, непроизвольно выбираются только естественные переменные, определенные выше, то есть те, которые на самом деле используются учеными.

Из примеров вроде только что приведенного ясно, что точность $W_R$ также зависит от выбора естественной переменной, как мы объяснили для случая тонкой настройки. Таким образом, кажется, что для того, чтобы говорить о предсказательной точности ЗЦ или $W_R$ в тех случаях, когда теория предсказывает правильное экспериментальное значение некоторой величины, необходимо предположить естественную переменную для определения известной точности предсказания. Можно было бы, конечно, отрицать существование какой-либо безотносительной точности предсказания и утверждать невозможность сказать что-либо сверх того, что предсказание имеет определенную точность относительно переменной, которую мы используем для выражения предсказания. Однако такое утверждение было бы равносильным отрицанию того, что высокоточные предсказания, вроде предсказания КЭД, имеют особую познавательную ценность по сравнению с предсказаниями, точность которых много меньше. А это противоречит практике большинства ученых. Например, в случае КЭД ученые действительно признали изумительную точность предсказания $g$-фактора электрона, а также предсказаний других величин, таких как лэмбовский сдвиг, за сильные свидетельства в пользу теории. Кроме того, отрицание особой ценности очень точных предсказаний кажется совершенно неубедительным само по себе. Такое отрицание будет равносильным, например, утверждению, что факт правильного предсказания теорией значения некоторой величины с точностью ЗЦ, скажем, в 20 значащих цифр, в общем, не значит существенно больше для подтверждения теории, чем если бы она правильно предсказала значение другой величины с точностью в две значащих цифры. Это кажется совершенно неубедительным.

Конечно, строго говоря, для того, чтобы делать подобные сравнения относительной степени подтверждения, необходимо отказаться от предпочтения одной особой переменой для выражения экспериментального результата и вычисления его точности, поскольку мы не должны связывать себя с определенной степенью точности. Тем не менее, необходимо наложить некоторые существенные ограничения на функции от данной переменной, на которых основываются вычисления точности, потому что иначе невозможно делать какие-либо значимые сравнения. Например, в некоторых случаях могло бы существовать несколько разных и одинаково простых способов записи физических законов, что привело бы к появлению нескольких кандидатов на роль естественных переменных. В таком случае можно просто сказать, что степень точности попадает в определенный интервал, соответствующий различным выборам естественных переменных.

Наконец, рассмотрим основанную на Принципе Правдоподобия реконструкцию подтверждения, которое получила КЭД в результате своего правильного и точного предсказания поправки $g$-фактора электрона. Обозначим «КЭД» утверждение

о том, что КЭД приблизительно верна или, по крайней мере, эмпирически адекватна; обозначим «~КЭД» отрицание этого утверждения; наконец, пусть e заключается в том, что поправка *g*-фактора электрона попадает внутрь экспериментально определенного интервала. Тогда P(e|КЭД & k') = 1, поскольку из КЭД следует, что поправка *g*-фактора электрона попадет в экспериментально определенный интервал. (Поскольку e уже было установлено на момент предсказания КЭД, k' есть наша базовая информация минус этот факт). Значение P(e|~КЭД & k') будет зависеть от интервала сравнения, который мы выбираем, т. е. от интервала приемлемых значений для поправки *g*-фактора при условии ~КЭД & k'. Точного способа для определения этого интервала не существует, но учитывая, что без всякой поправки *g*-фактор равен 2, разумно предположить, что согласно ожиданиям большинства физиков он будет не больше 2. Допустим, было бы разумным ожидать, что поправка не будет больше, чем ± 0,01. Это даст ширину интервала сравнения ($W_R$) 0,02. Если мы обозначим через $W_r$ интервал экспериментально определенного значения поправки и применим ограниченный Принцип Безразличия, то мы получим: P (e|~КЭД & & k') = $W_r/W_R \sim 10^{-7}$, что дает большое правдоподобие для подтверждения КЭД против ~КЭД.

Урок, который можно из этого извлечь, состоит в том, что любая поддержка, которую через Принцип Правдоподобия обеспечивают правильные и точные предсказания для КЭД против ~КЭД, будет включать использование чего-то сходного с Принципом Безразличия, а в качестве познавательно привилегированных естественных переменных будут выступать переменные, фигурирующие в наиболее простой формулировке рассматриваемой области физики. То же самое можно сказать об основанной на правдоподобии реконструкции других случаев подтверждения на основе точных предсказаний. Такие основанные на правдоподобии реконструкции, если они убедительны, сильно поддерживают познавательную роль ограниченной версии Принципа Безразличия в научной практике.

## 4. Определение k' и интервала сравнения

### *4.1. Введение*

Для того, чтобы завершить философский фундамент нашего доказательства, нам нужно будет обеспечить какой-то способ определения k'. Определение k' автоматически определит «возможные вселенные», с которыми мы сравниваем вселенные, допускающие жизнь, т. е. то, что мы называем «интервалом сравнения». Мы сосредоточим свое внимание на физических константах, хотя все, о чем мы будем говорить, относится также (лишь с небольшими модификациями) к законам и начальным условиям вселенной. Однако прежде всего нам нужно разъяснить, что значит варьировать физические константы.

### *4.2. Что значит варьировать физические константы*

На интуитивном уровне имеется различие между законами и константами, и физики обычно предполагают это различие. В современной физике большинство законов можно себе представить как математические описания отношений

между определенными физическими величинами. Каждое из этих описаний имеет математическую форму наряду с множеством чисел, которые определяются в эксперименте. Так, например, Ньютонов закон тяготения ($F = Gm_1m_2/r^2$) имеет математическую форму наряду с числом (G), определяемым в эксперименте. Мы, следовательно, можем думать о мире, в котором отношение силы к массе и расстоянию имеет ту же математическую форму (сила пропорциональна произведению масс, деленному на квадрат расстояния между ними), но в котором G другое. Мы можем в этом случае сказать, что такие миры имеют тот же самый закон тяготения, но иное значение G. Таким образом, когда мы представляем себе миры, в которых физические константы другие, а законы те же самые, мы представляем миры, где математическая форма законов остается той же самой, но в которых экспериментально определяемые числа другие. Следует заметить, что различению законов и констант можно придавать не метафизический, а только концептуальный смысл.

Эти физические константы зависят от наших современных физических моделей, поскольку эти константы существуют только в моделях. Таким образом, любые вероятности, которые мы вычисляем, относятся лишь к определенной модели. Иан Хакинг (Hacking 1987, p. 119–127), Бас ван Фраассен (Fraassen 1980, p. 178–195) и другие авторы подчеркивали этот «модельный релятивизм», имея в виду интерпретацию вероятностей, связанную с относительной частотой. При такой интерпретации вероятность понимается как предел отношения благоприятных исходов к общему числу исходов, когда число испытаний стремится к бесконечности. Поскольку в большинстве случаев (если не во всех) эти частоты, определенные на бесконечном числе испытаний, в реальном мире не существуют, они в конечном счете должны связываться с частотами в идеализированных моделях, как это было детально разработано ван Фраассеном (Fraassen 1980, pp. 190–193). Сходным образом я буду предполагать, что познавательные вероятности существуют только относительно наших моделей мира и другой нашей базовой информации.

По крайней мере в случае с познавательными вероятностями это не должно быть неожиданным, поскольку в этом случае мы имеем дело с рациональными степенями доверия, которые, конечно, зависят от человеческого познания. Если отрицать зависимость познавательных вероятностей от моделей, то трудно понять, как любые утверждения о познавательных вероятностях вообще могут быть обоснованы. Одна из причин этого состоит в том, что они почти всегда основаны на концептуализации альтернативных возможностей в условиях существования некоторой меры, как было проиллюстрировано в разделе 3.1 на примере определенного типа познавательных вероятностей, используемых для обоснования Тезиса об Общем Предке, теории континентального дрейфа или атомной гипотезы. Но такие концептуализации обычно включают неявную отсылку к некоторой (часто нечеткой) модели того, как эти возможности распространены. Фактически это было проиллюстрировано употреблением естественных переменных в науке в разделе 3.3.3.

Модели, значимые для гипотезы тонкой настройки, – это именно те модели, которыми нас снабжают лучшие физические теории, в точности как в том случае, когда при вычислении относительных частот мы используем лучшие модели, которые имеются в соответствующих областях знания. В настоящее время лучшая модель, которую мы имеем, – это стандартная модель физики элементарных частиц. Иногда, впрочем, мы можем рассчитать интервал, допускающий жизнь, только для константы, которая «не дотягивает» до фундаментальной, – или потому, что у нас нет фундаментальной теории, или из-за ограниченности наших вычислительных способностей. В данном случае наиболее здравая вещь, которую мы можем сде-

лать, – это обращаться к наилучшей модели, для которой мы можем проводить вычисления, до тех пор, пока мы рассматриваем лишь вариации константы, находящиеся в границах применимости модели, порождаемой более глубокой теорией; например, мы можем здраво рассматривать последствия варьирования масс, используя модель ньютоновской теории тяготения, до тех пор, пока вариации находятся внутри интервала применимости ньютоновской механики, определяемого эйнштейновской общей теорией относительности.

Поскольку мы рассматриваем только один референтный класс для возможных структур законов (а именно тот, который задан вариациями констант внутри наших лучших теорий и/или тех теорий, для которых мы можем проводить вычисления), то неясно, какой вес для приписывания значениям познавательных вероятностей мы получаем, используя этот референтный класс. Следовательно, мы не можем просто отображать познавательные вероятности, полученные таким образом, на степени доверия, которые мы имели бы на выходе. Однако мы можем сказать, что если мы выбираем наш референтный класс предложенным выше способом и предполагаем другие принципы (такие, например, как Принцип Безразличия из раздела 3.3.2), мы получаем определенную познавательную вероятность или интервал вероятностей. Затем, во вторую очередь, мы должны оценить свою уверенность в этой вероятности, которая основывается на различных компонентах, входивших в вычисления, таких как репрезентативность референтного класса. Принимая, что не существует полностью объективной процедуры для обращения к этой вторичной проблеме, я предполагаю, что вычисления вероятностей должны рассматриваться в качестве обеспечивающих поддерживающее, основанное на приемлемой процедуре (не являющейся произвольной) подтверждение общего интуитивного ощущения, что при имеющихся свидетельствах тонкой настройки ВДЖ является познавательно очень маловероятной в условиях НЕВ. Это свидетельство будет усиливаться существованием многих тонко настроенных физических констант и многих видов тонкой настройки, так что аргумент тонкой настройки не зависит от одного высоко специфичного референтного класса. В свете этого мы должны иметь в виду, что наша цель заключается не в том, чтобы указать какую-то определенную степень поддержки Т против НЕВ со стороны свидетельств тонкой настройки, а в том, чтобы показать, что интуитивное ощущение поддержки Т против НЕВ со стороны ВДЖ не основано на ошибке в мышлении или восприятии или на чисто субъективной интерпретации данных, а, возможно, на оправданной процедуре, которая не является произвольной[25].

## *4.3. Определение k': проблема старого свидетельства*

В посылках (1) и (2) нашего главного аргумента в разделе 1.3 вероятность ВДЖ обусловлена базовой информацией k'. Как мы отмечали в разделе 1.3, мы не можем просто отождествить k' с нашей полной базовой информацией k, поскольку k включает факт нашего существования и, следовательно, из него вытекает ВДЖ. Поэтому

[25] В условиях множественности возможных референтных классов можно было бы просто решить не приписывать ВДЖ какой-либо познавательной вероятности. Так же, как и в случае с общим скептицизмом, подобная практика подорвала бы любой тип рациональной приверженности к приблизительной истинности или эмпирической адекватности теории, поскольку познавательные вероятности, используемые для обоснования этих теорий, также не имеют полного фундаментального обоснования. Если мы не скептики, то лучшее, что мы можем сделать, – это использовать наименее произвольную доступную процедуру приписывания познавательных вероятностей.

для того, чтобы определить, что следует включать в k', мы должны разобраться с так называемой «проблемой старого свидетельства». Эта интенсивно обсуждаемая проблема заключается в том, что если мы включим известное свидетельство e в свою базовую информацию k, то даже в том случае, когда e следует из гипотезы h, оно не может подтверждать h согласно Принципу Правдоподобия или любой байесовской или квазибайесовской методологии, поскольку P(e|k & h) = P(e|k & ~h). Но это кажется неверным: предсказание общей теорией относительности о правильном значении прецессии перигелия Меркурия (которая была главной аномалией в рамках ньютоновской теории тяготения) было принято как подтверждение общей теории относительности даже несмотря на то, что это значение прецессии было известно еще за 50 лет до развития общей теории относительности и, таким образом, вытекало из k.

Привлекательное решение этой проблемы заключается в том, чтобы исключить наше знание о старом свидетельстве e из базовой информации k и затем соотносить подтверждение с этим новым объемом информации k' = k – {e}. Как объясняет Колин Хаусон, «когда вы спрашиваете себя, насколько e поддерживает [гипотезу] h, вы, скорее всего, спрашиваете, насколько знание e увеличило *бы* правдоподобие h», но это «то же самое, что спрашивать, насколько e усиливает h относительно того, что́ мы еще знаем» (Howson 1991, p. 548). Это «что́ еще» как раз и есть наше базовое знание k минус e. Хотя этот метод кажется весьма привлекательным, он сталкивается с главной проблемой: не существует однозначного способа вычесть e из k. Рассмотрим случай тонкой настройки гравитационной силы. Существование стабильных, долгоживущих звезд следует из того факта (Бжg), что сила гравитации попадает внутрь интервала, благоприятного для жизни. С другой стороны, при нашем знании физических законов, начальных условий вселенной и значения других констант можно сказать, что Бжg следует из существования устойчивых, долгоживущих звезд. Таким образом, если мы получим k' путем вычитания Бжg из общей базовой информации k без такого же вычитания из k нашего знания о существовании долгоживущих устойчивых звезд, то P(Бжg|k') = 1.

Для разрешения этой проблемы Хаусон говорит, что мы должны рассматривать k как «в сущности независимую аксиоматизацию базовой информации, а k – {e} как простую теоретико-множественную разность k и e» (Howson 1991, p. 549). Таким образом, Хаусон предполагает, что мы аксиоматизируем нашу базовую информацию k в виде множества предложений {A} таким образом, что e оказывается логически независимым от других предложений из {A}. Тогда k' будет просто состоять из множества предложений {A} – e. Одна из серьезных проблем, связанных с этим методом, заключается в том, что существуют разные способы аксиоматизации нашей базовой информации. Следовательно, как признает Хаусон, степень, в которой e подтверждает h, становится зависимой от нашего способа аксиоматизации (Howson 1991, p. 550). Хаусон приводит доводы в пользу того, что на практике это не является такой серьезной проблемой, как можно было бы ожидать, поскольку во многих случаях наша базовая информация k уже дана нам в частично аксиоматизированном виде, где e логически изолировано от других компонент k. Как он замечает, «случаи того типа, который обычно рассматривается в литературе, тяготеют к ситуации, когда свидетельства вроде утверждений, описывающих размер наблюдаемого ежегодного увеличения перигелия Меркурия, являются логически изолированным компонентом базовой информации» (Howson 1991, p. 549). В таких случаях, когда мы спрашиваем себя, насколько e усиливает правдоподобие h относительно того, что мы еще знаем, это «то, что мы еще знаем», вполне определяется тем, как мы

представляем наше базовое знание. Конечно, в тех случаях, когда имеются альтернативные пути аксиоматизации k, согласующиеся со способом представления нашей базовой информации, будут существовать соответствующие неопределенности относительно степени, в которой e подтверждает h. Я согласен с Хаусоном, что это не обязательно является проблемой, если мы не думаем, что степень подтверждения h со стороны e должна быть независимой от способа представления нашей базовой информации. Подобно Хаусону, я не вижу причин для такого предположения: подтверждение – это эпистемологическое понятие, и, таким образом, оно зависит от нашей познавательной ситуации, которая будет включать в себя тот способ, которым мы представляем нашу базовую информацию.

В случае тонкой настройки наше знание о вселенной уже представлено нам в частично аксиоматизированном виде. Если принимать детерминистический характер вселенной, то физические законы и константы, а также начальные условия вселенной, предположительно определяют все остальное, относящееся к вселенной. Таким образом, множество утверждений, выражающих эти законы, константы и начальные условия, составляет аксиоматизацию наших знаний. Кроме того, в научном контексте оно представляет *естественную* аксиоматизацию. В самом деле, я мог бы привести доводы в пользу следующего: то, что это представляет естественную аксиоматизацию нашего знания, является частью нашего базового знания, по крайней мере для научных реалистов, которые хотят, чтобы научные теории «разрезали реальность сообразно ее сочленениям»[26]. Более того, у нас есть особенно веская причина для принятия этой аксиоматизации, когда мы рассматриваем физические константы. Собственное значение физической константы определено лишь в рамках специфической физической теории. Например, высказывание о том, что постоянная сильного взаимодействия имеет определенное значение, в аристотелевской физике было бы бессмысленным. Соответственно сама идея вычитания значения такой константы имеет смысл лишь относительно наших современных знаний о множестве законов и констант, и, следовательно, это составляет приемлемую аксиоматизацию нашей соответствующей базовой информации k, по отношению к которой мы должны выполнить наше вычитание.

Таким образом, используя метод Хаусона, мы получаем прямой способ определения k – {e} для случая физических констант: мы считаем k аксиоматизированным множеством предложений, выражающих начальные условия вселенной, а также физические законы и фундаментальные константы в пределах нашей наиболее фундаментальной (в настоящее время) теории, для которой возможны наши вычисления. *Поскольку физические константы можно рассматривать как заданные в виде списка чисел в таблице, для того чтобы получить k', мы просто извлекаем предложение, выражающее значение C, из этой таблицы. Таким образом, можно считать, что k' включает начальные условия вселенной, законы физики и значения всех других констант кроме C.*

Следует заметить, что хотя метод Хаусона был разработан в контексте субъективной байесовской концепции вероятности, его аргументация в пользу этого метода не зависит от этой концепции. Все, от чего она зависит, – это утверждение, что «когда вы спрашиваете себя, насколько e поддерживает [гипотезу] h, вы, скорее всего, спрашиваете, насколько знание e увеличило *бы* правдоподобие h», и что

[26] Можно было бы возразить, что эта процедура обоснована лишь в условиях предположения, что мы живем в детерминистической вселенной, поскольку в противном случае выбранное нами k не является истинной аксиоматизацией нашего знания. Это правда, но то, как тезис об индетерминистичности мира мог бы повлиять на законность аргумента тонкой настройки, понять трудно.

это «то же самое, что спрашивать, насколько e усиливает h относительно того, что мы еще знаем» (Howson 1991, p. 548). Всякий, кто подпишется под вероятностно-подтверждающей интерпретацией свидетельств, согласно которой e считается свидетельством в пользу h тогда и только тогда, когда знание о e увеличивает нашу степень доверия к h, будет, по крайней мере, сочувствовать посылкам, на которых основана аргументация Хаусона.

Наконец, стóит рассмотреть, какую роль проблема старого свидетельства играет в методе вероятностного напряжения. Как отмечалось раньше, главная проблема, связанная с методом Хаусона, заключается в том, что базовая информация k' зависит от используемой процедуры вычитания. Если мы выражаем аргумент тонкой настройки в терминах вероятностного напряжения, как это было тщательно осуществлено в разделе 1.4, то этой проблемы можно избежать; у нас нет необходимости предпочитать какую-либо конкретную процедуру вычитания. В соответствии с этим методом и НЕВ, и Т могут быть усовершенствованы таким образом, что ВДЖ будет следствием любой из них. (Мы назвали эти усовершенствованные гипотезы НЕВу и Ту соответственно). Таким образом, ВДЖ не подтверждает прямо одну из этих усовершенствованных гипотез против другой. Тем не менее, свидетельство тонкой настройки создает серьезное вероятностное напряжение для НЕВу, но не для Ту. Таким образом, оно дает нам существенную причину предпочитать Ту, а не НЕВу: если в отношении к некоторой области одна гипотеза, $h_1$, имеет много большее вероятностное напряжение, чем другая, $h_2$, то вероятностное напряжение дает нам сильную причину при прочих равных условиях предпочитать $h_2$, а не $h_1$.

Для того чтобы определить степень вероятностного напряжения, производимого свидетельством тонкой настройки для НЕВу, нам нужно опробовать НЕВу & k на предмет скрытого вероятностного напряжения, связанного со свидетельством тонкой настройки. Если теперь рассматривать только единственную константу C, то свидетельство тонкой настройки производит вероятностное напряжение только из-за данных Бжс. Чтобы выявить это вероятностное напряжение, заметим сначала, что НЕВу & k = НЕВ & k = НЕВ & k' & Бжс, поскольку k' = k – {Бжс} и, следовательно, k = Бжс & k', *где не предполагается никакой специальной процедуры вычитания для* –{Бжс}. Затем мы должны рассмотреть все k', такие, что k = k' & Бжс, и считать, что истинное вероятностное напряжение для НЕВу & k определяется нижней границей P(Бжс|НЕВ & k') для всех возможных k'. Затем мы выполним аналогичную процедуру для вероятностного напряжения Ту & k. Использование нижней границы гарантирует, что информация о попадании константы в интервал, благоприятный для жизни, не осталась в неявной форме в k', используемом для оценки вероятностного напряжения, как мы видели в приведенном примере с тонкой настройкой гравитации, где существование долгоживущих стабильных звезд осталось в k'. Это точно установленная процедура, которая не зависит от какого-либо выбора процедуры вычитания и демонстрирует силу идеи вероятностного напряжения. (Можно было бы также использовать этот подход как альтернативу метода Хаусона при определении k' для упоминавшегося метода, основанного на Принципе Правдоподобия, хотя мы не будем здесь дальше вдаваться в эту тему).

## *4.4. Определение k': ПО-область*

Далее, для любой данной тонко настроенной константы C мы должны определить диапазон сравнения ее значений. Мое предположение состоит в том, чтобы

в качестве первичного диапазона сравнения использовать множество значений, для которых мы можем определить, являются ли они значения благоприятными для жизни или нет. Я буду называть этот диапазон *познавательно освещенным* (ПО-) диапазоном[27]. Таким образом, принимая ПО-диапазон в качестве диапазона сравнения, мы будем говорить, что константа С является тонко настроенной, если ширина диапазона ее значений, благоприятных для жизни ($W_r$), очень мала по сравнению с шириной ПО диапазона ($W_R$).

Чтобы обосновать утверждение, что в качестве диапазона сравнения, $W_R$, следует брать ПО-диапазон, мы рассмотрим более приземленный пример очень большой мишени для метания дротиков, у которой только некоторая маленькая ограниченная область вокруг центра освещена, а вся остальная площадь находится в темноте. В этом случае мы не знаем ни того, как далеко простирается мишень, ни того, имеются ли у нее другие центры. Если мы видели, что дротик попал в центр в освещенной (О-) области, а центр был очень-очень мал по сравнению с О- областью, мы примем это как свидетельство того, что дротик был направлен, даже хотя мы не можем сказать что-нибудь о плотности центров в других областях мишени.

Один из способов для построения основанной на правдоподобии реконструкции подтверждения гипотезы о направленности дротика заключается в том, чтобы рассматривать факт попадания дротика в О-область как часть информации в условии, т. е. включить его в базовую информацию k'. Мы могли бы в этом случае использовать Принцип Правдоподобия в качестве довода в пользу следующего утверждения: если мы знаем, что дротик попал в О-область, то очень неправдоподобно, чтобы он попал в центр случайно, но правдоподобно, что он был направлен; следовательно, его попадание в центр подтверждает гипотезу направленности против гипотезы случая. Сходным образом для случая тонкой настройки мы должны рассматривать тот факт, что значение константы находится в ПО-области, как часть нашей базовой информации k'.

Является ли включение в k' того факта, что С попадает в ПО-интервал, адекватной процедурой? Пример с мишенью для дротиков, я полагаю, показывает, что принятие этой процедуры не только естественно, но также, вероятно, представляет собой единственный способ для построения основанной на Принципе Правдоподобия реконструкции умозаключения в приземленном примере такого рода. Во-первых, ясно, что именно отношение площади, занимаемой центром, к О-области вокруг центра приводит нас к заключению о направленности дротика. Во-вторых, мы *должны* ограничить диапазон сравнения О-диапазоном (т. е. включить О в k'), поскольку мы не знаем, сколько центров имеется в неосвещенной части мишени. Таким образом, если мы распространим диапазон сравнения за пределы О-диапазона, мы не сможем дать оценки для отношения площади центральных и не-центральных областей и, следовательно, не сможем выполнить реконструкцию, основанную на правдоподобии. Вдобавок кажется интуитивно ясным, что попадание дротика в центр в этом случае действительно подтверждает гипотезу направленности против гипотезы случая.

---

[27] Этот подход отличается от описанного в одной из моих более ранних статей на эту тему (Collins 2005b), где этот диапазон был ограничен значениями, согласующимися с существованием вселенной; например, слишком высокое значение для гравитационной постоянной свело бы всю вселенную к сингулярности и таким образом обеспечило бы естественную границу диапазона. «Ограничение существованием вселенной» по-прежнему действительно (поскольку НЕВ & k' предполагает существование вселенной), но ограничение ПО-областью обычно сильнее, поскольку является более строгим.

Другой способ понять, почему диапазон сравнения должен быть равным ПО-диапазону, – все выразить в терминах рациональных степеней уверенности в Бжс со стороны воображаемого бесплотного стороннего наблюдателя, введенного в конце раздела 3.2. В соответствии со способом обращения со старыми свидетельствами мы представляем себе этого внешнего наблюдателя, обладающего базовой информацией k' за вычетом знания о значении С. Затем мы представляем себе, что наш внешний наблюдатель узнает о попадании С внутрь ПО-интервала. Назовем эту новую информацию Q. Даже предполагая, что имеет смысл говорить о С как о возможно имеющей любое значение от минус бесконечности до плюс бесконечности, внешний наблюдатель не будет знать, является ли суммарная ширина всех областей, благоприятных для жизни, вне ПО-области конечной или бесконечной. Следовательно, он не будет знать значения P(Q|T & k'), поскольку для того, чтобы что-нибудь сказать о вероятности создания С Богом в ПО-области, наблюдатель должен был бы знать, существуют ли другие области, благоприятные для жизни, кроме тех, которые находятся внутри ПО. Следовательно, величина P(Q|НЕВ & k')/ /P(Q|T & k') будет неопределенной. Это значит, что знание Q ни подтверждает, ни подрывает Т относительно НЕВ.

Предположим, наш внешний наблюдатель получает дополнительную информацию, Бжс, о том, что С попадает в область ПО-диапазона, благоприятную для жизни. Поскольку наблюдатель знает Q, оценка того, подтверждает ли эта дополнительная информация Т относительно НЕВ, будет зависеть от отношения P(Бжс|k' & & Q & T)/P(Бжс|k' & Q & НЕВ). Теперь, поскольку k' & Q & НЕВ не подразумевает ничего о том, в какое место ПО-области попадает С, k' & Q & НЕВ оставит нашего внешнего наблюдателя безразличным к тому, в какое место этой области попало С. Следовательно, если предполагать правомерность ограниченного Принципа Безразличия (см. раздел 3.3.2), то P(Бжс|k' & Q & НЕВ) = $W_r/W_R$, где $W_R$ равно ширине ПО-области. Таким образом, включение информации Q о том, что С попадает в ПО-область, в нашу базовую информацию k' эквивалентно выбору ПО-диапазона в качестве нашего диапазона сравнения.

В этом месте можно поставить вопрос о законности включения Q в нашу базовую информацию k', т. е. о законности выбора k' таким, что k' → k' & Q. Кроме обращения к примерам вроде обсуждавшейся выше мишени для дротиков, в общем при сравнении гипотез мы можем включить в базовую информацию любое свидетельство, относительно которого у нас есть веские основания полагать, что оно ни подтверждает, ни подрывает обсуждаемую гипотезу. В некоторых случаях это очевидно: например, при оценке отношения вероятностей отпечатков пальцев обвиняемого на оружии в условиях гипотез соответственно виновности и невиновности тот факт, что Юпитер имеет более 62 лун, не будет важной информацией. Таким образом, присяжные свободно могут рассматривать его как часть своей базовой информации.

Другой способ осмысления этой проблемы состоит в том, чтобы заметить, что k' определяет референтный класс тех возможных систем законов, которые могут использоваться для оценки познавательной вероятности Бжс при условии НЕВ: вероятность Бжс при данном k' & НЕВ – это относительная доля тех систем законов, которые являются благоприятными для жизни, в классе всех тех систем законов, которые согласуются с k' & НЕВ. (Мера в этом референтном классе задается ограниченным Принципом Безразличия.) Если мы рассуждаем в терминах референтных классов, то обоснование для ограничения нашего референтного класса ПО-областью сходно с тем, которое употребляется в науке: проверяя гипотезу, мы

всегда ограничиваем наши референтные классы теми, для которых мы можем провести связанные с нашими интересами наблюдения и вычисления частот или пропорций, – в статистике это называется выборкой. Это законно до тех пор, пока у нас нет причин думать, что такое ограничение образует нерепрезентативную (в относящемся к делу смысле) выборку. Например, тесты на долговременную эффективность некоторых витаминов часто ограничены референтным классом случайно выбранных врачей и медсестер в определенных участвующих в тесте больницах, поскольку они являются единственными индивидами, за которыми можно надежно проследить в течение длительного периода времени. Предположение при таких тестах состоит в том, что у нас нет причин думать, будто доктора и медсестры в рассматриваемом отношении отличаются от людей, которые не являются ни докторами, ни медсестрами, и, следовательно, считать референтный класс нерепрезентативным. Как обсуждалось в разделе 4.2, обоснование для варьирования константы вместо варьирования математической формы закона в аргументе тонкой настройки заключается в том, что в референтном классе систем законов, выбранном для варьирования константы, мы можем дать некоторую оценку для доли систем законов, благоприятных для жизни. А этого мы, вероятно, не могли бы сделать, если наш референтный класс включал вариации математической формы. Тот же самый тип обоснования лежит в основе ограничения данного класса ПО-областью.

Важно также иметь в виду, что реально здесь есть две разные проблемы. Первая – это существование осмысленной вероятности для P(Бжс|Q & k' & НЕВ). Этот вопрос сводится к вопросу о том, существует ли мера познавательной вероятности в ПО-области; эта мера, бесспорно, будет существовать в случае, если ПО-область конечна, а ограниченный Принцип Безразличия справедлив и применяется. Второй вопрос – является ли Q & k' приемлемой базовой информацией. Если допустить априорные вероятности и полное применение теоремы Байеса, то любой выбор приемлем, пока мы также имеем осмысленные априорные вероятности для P(НЕВ|Q & k'), P(T|Q & k') и P(Бжс|Q & k' & T)[28]. Поскольку я старался избежать использования априорных вероятностей, было важно иметь некоторую процедуру для определения приемлемой базовой информации k'. Таким образом, эта проблема возникает только для версии аргумента, связанной с правдоподобием, которая избегает априорных вероятностей. Она не возникает для других версий, в том числе для вторичного метода вероятностного напряжения, поскольку, как мы видели раньше, он не зависит от конкретного выбора приемлемой базовой информации.

Включение Q в k' обеспечивает основанную на Принципе Правдоподобия реконструкцию аналогии Джона Лесли «муха на стене», которую он предлагает в ответ на утверждение, что могут быть другие неизвестные нам значения физических констант или законы, которые позволяют жизни существовать:

> Если маленькая группа мух окружена довольно большим участком стены, свободным от мух, то попадание пули в муху из этой группы будет очень чувствительным к направлению винтовки стрелка, даже если другие участки стены покрыты мухами. Поэтому важно рассматривать *локальную область возможных вселенных*, например, тех, которые образуются в результате небольших изменений в силе тяжести... Конечно, нет необходимости утверждать, что Жизнь и Разум могут существовать, *только если*

[28] Согласно шансовой форме теоремы Байеса P(НЕВ|Бжс & k)/P(T|Бжс & k) = P(НЕВ|Бжс & Q & k')/ /P(T|Бжс & Q & k') = P(НЕВ|Q & k')/P(T|Q & k') × P(Бжс|Q & k' & НЕВ)/P(Бжс|Q & k' & T). [Бжс & Q & k' = = Бжс & k, поскольку (i) Бжс & k' = k и (ii) интервал, благоприятный для жизни, является частью ПО-интервала, и, таким образом, Q следует из Бжс, а это означает, что Бжс & k' = Бжс & k' & Q. Я предполагаю, что никакие из вероятностей в знаменателях не равны нулю.

> определенные силы взаимодействия, массы частиц и т. д. попадают внутрь определенных узких интервалов... Все, что нужно сказать, – это то, что безжизненная вселенная может получиться из *довольно маленьких изменений* в силах и др., с которыми мы знакомы (Leslie 1989, pp. 138 – 139).

Наконец, заметим, как наша методология действует в отношении общего главного неправильного понимания аргумента тонкой настройки, основанного на физических константах. В рамках этого неправильного понимания защитники аргумента тонкой настройки обвиняются в неявном предположении, что законы каким-то образом существовали – во времени или логически – раньше, чем константы, а уже затем были определены значения констант. Тогда можно вообразить, что если НЕВ истинна, то значения определяются «случайно», и, следовательно, кажется очень неправдоподобным, чтобы они попали в область, благоприятную для жизни. Таким образом, критики аргумента тонкой настройки, такие как Иан Хакинг (Hacking 1987, pp. 129–130) и Джон Эрман (Earman 2006), утверждали, что он представляет собой порочный круг, поскольку уже предполагает существование творца. Согласно Эрману, разговор о том, что существование тонко настроенной вселенной невероятно, «кажется, предполагает креационистскую теорию действительности: в начале имеется ансамбль физически возможных вселенных – все они удовлетворяют законам нашей вселенной, но имеют другие значения констант – ожидающих того, чтобы их помазал свойством действительного существования великий Актуализатор...» (Earman 2006). Должно быть понятно, что тот способ, с помощью которого я излагал аргумент, не содержит такого метафизического предположения. Мы просто рассматриваем отношение познавательных вероятностей P(Бжс|T & k')/ /P(Бжс|НЕВ & k'), где Бжс означает утверждение, что константа попадает в интервал, благоприятный для жизни; это предполагает креационистскую теорию законов не в большей степени, чем основанная на правдоподобии реконструкция подтверждения, которое старое свидетельство е дает научной теории, включающая сходную процедуру вычитания старого свидетельства[29].

## *4.5. Примеры ПО-области*

В этом разделе рассмотрим, как оценить ПО-область для интенсивностей взаимодействий и для некоторых других констант. При этом сначала заметим, что, как аргументировалось в разделе 4.2, мы должны делать наши оценки познавательной вероятности относительно наилучших имеющихся у нас моделей, допускающих вычисления, пока эти модели являются разумными аппроксимациями лучших из современных общих моделей. Рассмотрим, например, сильное ядерное взаимодействие, которое определяется лишь в специальной модели. Мы знаем, что эта модель имеет лишь ограниченную приложимость, поскольку сильное ядерное взаимодействие – это, в конечном счете, побочный продукт (или остаток) «цветового

---

[29] Те авторы, которые, подобно Макгрю, Макгрю и Веструпу (McGrew, McGrew & Vestrup 2001), утверждают, что весь возможный интервал констант является единственным интервалом сравнения, который не является произвольным (раздел 4.6), тоже, по-видимому, находятся в плену ошибочной идеи, что существенные вероятности определяются некоей моделью «сотворения вселенной»: в ней сначала возникают законы, а потом константы «выбираются» из интервала возможных значений, которые они могли бы иметь. Поскольку при таком понимании константы могли бы иметь любое значение, мы ошибочно приходим к мысли, что единственный адекватный интервал сравнения простирается от минус бесконечности до плюс бесконечности.

взаимодействия» между кварками, из которых состоят нейтроны и протоны. Кроме того, считается, что физическая модель, квантовая хромодинамика, описывающая цветовое взаимодействие, приложима лишь в ограниченной области относительно низких энергий. Таким образом, ПО-область будет конечной, поскольку мы можем выполнять надежные вычисления только для тех значений сильного ядерного или цветового взаимодействия, которые находятся в пределах относительно низких энергий.

Это ограничение энергии относится не только к теории сильных взаимодействий, но и ко всем фундаментальным квантовым теориям природы. В прошлом мы обнаружили, что физические теории ограничены областью своей применимости: например, ньютоновская механика ограничивается объектами средней величины, двигающимися со скоростями, малыми по сравнению со скоростью света. Для быстродвижущихся объектов требуется специальная теория относительности; для массивных объектов – общая теория относительности; для очень малых объектов – квантовая теория. Когда ньютоновские пределы нарушаются, эти теории предсказывают полностью неожиданные и, кажется, очень странные эффекты, такие как растяжение времени в специальной теории относительности или туннельный эффект в квантовой механике.

Имеются веские причины считать, что современная физика ограничена в своей области применимости. Наиболее обсуждаемое из этих ограничений – масштаб энергии. Современная ортодоксия в физике высоких энергий и космологии заключается в признании того, что наша современная физика – это или только низкоэнергетическая аппроксимация истинной физики, приложимой ко всем энергиям, или только низкоэнергетический край иерархии физических теорий, каждый член которой действует в своем собственном диапазоне энергий[30]. Энергия, при которой любая отдельная современная теория не может больше считаться приблизительно точной, называется *пороговой* энергией, хотя (несмотря на ее название) мы в типичном случае должны ожидать постепенное уменьшение приложимости, а не просто внезапный переход от приложимости к неприложимости. В современной терминологии наши актуальные физические теории должны рассматриваться как *эффективные теории поля*. Ограничение нашей современной физики непосредственно касается мысленных экспериментов, включающих изменение сил взаимодействия. Хотя в повседневной жизни мы понимаем силу антропоморфно – как тягу или толчок, в современной физике силы понимаются как взаимодействия, включающие обмен квантами энергии и импульса[31]. Поэтому интенсивность конкретного взаимодействия можно мыслить как пропорциональную величине обмена энергией-

---

[30] См., например, Зи (2009, сс. 512–513), Cao (1997, pp. 349–353), Teller (1988, p. 87). Зи, например, говорит, что он поддерживает философию, согласно которой «квантовая теория поля обеспечивает эффективное описание физических явлений до определенного масштаба энергии Λ – границы неведения», за которой в игру вступает физика, не входящая в эту теорию (Зи 2009, с. 513).

[31] Говорить о гравитационной силе как включающей обмен энергией весьма проблематично, хотя говорить о гравитационной энергии связи уже не так проблематично. Одна из проблем заключается в том, что в общей теории относительности гравитация рассматривается не как сила, а как кривизна пространства-времени. Другая проблема заключается в том, что не существует теоретически адекватного определения локальной энергии гравитационного поля или волны (см. например, Wald 1984, p. 70, n. 6; p. 286). Наконец, хотя физики часто говорят о гравитонах как носителях гравитационной силы, квантовая теория гравитации, в которой возникают гравитоны, является, к общему неудовольствию, неперенормируемой, что означает возникновение в ней неустранимых бесконечностей. Тем не менее, поскольку гравитационные волны вызывают определенной величины изменения в энергии материальных объектов, мы все же можем осмысленно говорить о масштабах энергии, при которых действует конкретная гравитационная «сила», а это все, что требуется для данной аргументации.

импульсом, которая в квантовой механике выражается в терминах эффективных поперечных сечений. Таким образом, резкое увеличение интенсивности взаимодействия столь же резко увеличило бы энергию-импульс, обмениваемые в любом данном взаимодействии. Другими словами, увеличение интенсивности взаимодействия вызвало бы возрастание энергии, при которой соответствующая физика имеет место. Так, например, если бы мы увеличили интенсивность электромагнетизма, возросла бы энергия связи электронов в атоме; сходным образом увеличение интенсивности сильного ядерного взаимодействия соответствовало бы увеличению энергии связи ядра[32].

Таким образом, пределы применимости наших современных физических теорий в виде определенных энергетических масштабов превращаются в предел нашей способности определять эффекты резкого увеличения значения интенсивности данного взаимодействия; например, наша физика ничего не говорит нам, что случилось бы, если бы мы увеличили интенсивность сильного ядерного взаимодействия в $10^{1\,000}$ раз. Если бы мы наивно применили современную физику к этой ситуации, то заключили бы, что никакая сложная жизнь не была бы возможна, потому что атомные ядра были бы разрушены. Однако, если применять новую физику, то могут проявиться полностью новые и почти невообразимые эффекты, которые сделали бы сложную жизнь возможной, почти так же, как квантовые эффекты делают возможным существование устойчивых орбит в атоме, тогда как подобные орбиты были немыслимы в классической механике. Кроме того, у нас нет гарантии, что само по себе понятие интенсивности взаимодействия останется применимым в перспективе новой физики при таких масштабах энергии, подобно тому как понятие частицы, обладающей определенным положением и импульсом, неприложимо в квантовой механике, представление об абсолютном времени недействительно в специальной теории относительности, а гравитационная «сила» (вместо кривизны пространства-времени) – в общей теории относительности[33]. Таким образом, рассуждая индуктивно на основе прошлого опыта, мы можем ожидать при энергиях, сильно превышающих пороговую, не только полностью непредвиденных феноменов, но и потерю неприменимости многих наших обычных понятий, таких, например, как интенсивность взаимодействия.

Так называемый планковский масштаб часто рассматривается как пороговый для применимости сильных, слабых и электромагнитных сил. Это масштаб, при котором подозревается существование неизвестных эффектов квантовой гравитации, делающих, таким образом, недействительными определенные фундаментальные предположения (например, непрерывность пространства-времени), на которых основываются современные квантовые теории поля, (см., например, Peacock 1999, p. 275; Sahni & Starobinsky 1999, p. 44). Планковский масштаб возникает при энергии в $10^{19}$ ГэВ (миллиардов электрон-вольт), которая примерно в $10^{21}$ раз выше, чем энергии связи протонов и нейтронов в ядре. Это значит, что мы могли бы ожидать вступления в игру новой физики, если бы интенсивность сильного взаимодействия возросла в $\sim 10^{21}$ раз. Другой обычно рассматриваемый порог – это масштаб теории великого объединения (ТВО), который возникает около $10^{15}$ ГэВ (Peacock 1999,

---

[32] Слабое взаимодействие не включает энергию связи, но является взаимодействием, управляющим превращениями частиц из одной формы в другую; таким образом, этот последний аргумент неприменим к нему.

[33] Вообще, поскольку константы определены лишь в отношении к физическим теориям, в которых они фигурируют, их область применимости и, следовательно, ПО-область ограничена областью применимости этих теорий.

pp. 249, 267). Масштаб ТВО – это масштаб, при котором физики ожидают объединения сильного, слабого и электромагнитного взаимодействий. В перспективе недавно предложенной ТВО эти силы предстают как результат нарушения симметрии объединенной силы, которая является единой при энергиях свыше $10^{15}$ ГэВ, когда, следовательно, может вступить в игру новая физика. Подходы эффективной теории поля к гравитации также подразумевают, что общая теория относительности – это низкоэнергетическая аппроксимация истинной теории. Один из обычно предлагаемых порогов – это планковский масштаб, хотя они не является единственным (см., например, Burgess 2004, p. 6).

Где лежат эти пороги и что является их фундаментальным обоснованием – это спорные вопросы. Суть предшествующего обсуждения заключается в том, что пределы наших современных теорий, скорее всего, конечны, хотя и очень велики, поскольку мы знаем, что наша физика все-таки работает в чрезвычайно широком диапазоне энергий. Соответственно, если интервал константы, благоприятный для жизни, сравнительно очень мал, то $W_r/W_R << 1$, что означает существование тонкой настройки. Установление точного значения $W_r/W_R$ выходит за рамки этой главы. Почти все другие предположительно тонко настроенные константы также включают энергетическое рассмотрение; например, благодаря уравнению Эйнштейна $E = mc^2$ массы покоя фундаментальных частиц (представляющие собой фундаментальные константы) обычно выражаются в терминах их энергий покоя; так, масса протона составляет 938 МэВ (миллионов электрон-вольт). Кроме того, космологическая постоянная сейчас рассматривается как соответствующая энергетической плотности пустого пространства. Таким образом, рассмотрение упомянутой пороговой энергии будет играть основополагающую роль в определении ПО-области, а следовательно, $W_R$, для многих физических констант.

## *4.6. Предполагаемая проблема бесконечных диапазонов*

Наконец, предположим, что диапазон сравнения бесконечен – либо благодаря некоторой новой теории, которая годится для любых масштабов энергии, либо потому, что аргументы, приведенные в двух последних подразделах, некорректны. Тимоти Макгрю, Лидия Макгрю и Эрик Веструп (McGrew, McGrew & Vestrup 2001), а также независимо от них Марк Коливан, Джей Гарфилд и Грэм Прист (Colyvan, Garfield & Priest 2005) делали вывод, что если диапазон сравнения бесконечен, то нахождению константы в области, благоприятной для жизни, нельзя приписать никакой осмысленной вероятности. (Они также ошибочно предполагали, что единственный интервал сравнения для природных констант, не являющийся произвольным, состоит из всех возможных значений: от $-\infty$ до $\infty$.) Эти авторы, прежде всего, утверждают следующее: (i) общая вероятность того, что константа находится где-то в бесконечном интервале возможных значений, должна равняться 1 (поскольку она должна иметь какое-то значение), а (ii) если мы предположим равновероятное распределение возможных значений, – а это, как они утверждают, единственный выбор, не являющийся произвольным, – то вероятность ее нахождения в любой конечной области должна быть равной нулю или неопределенной. Наконец, (iii) они рассматривают любой произвольный способ разбиения всего интервала на счетное множество конечных непересекающихся интервалов и утверждают, что полная вероятность нахождения данной константы во всей области должна равняться сумме вероятностей ее нахождения в каждом элементе множества. Например, вероят-

ность ее нахождения во всей области равняется сумме вероятностей ее нахождения между 0 и 1, между 1 и 2, между 2 и 3 и т. д. до бесконечности плюс сумма вероятностей ее нахождения между 0 и –1, между –1 и –2 и т. д. до бесконечности. Но сколько бы раз мы ни складывали ноль с нулем, все равно в сумме получится ноль и, таким образом, рассматриваемая сумма оказывается равной нулю. Следовательно, если мы предположим, что каждая вероятность равна нулю, мы получим противоречие, поскольку вероятность того, что константа принимает какое-то значение где-то внутри целого интервала, равна 1. Поэтому вероятность должна быть неопределенной.

Проблема, связанная с этим рассуждением, заключается в предположении, что познавательная вероятность для всей области есть сумма отдельных вероятностей для всех конечных разобщенных областей. В тех случаях, когда число вариантов конечно, это верно: сумма вероятностей того, что кость упадет на какую-то из своих граней, равна вероятности того, что кость упадет на какую-нибудь грань. Это фундаментальный принцип исчисления вероятностей, называемый *конечной аддитивностью*. Когда конечная аддитивность распространятся на счетное число вариантов, она называется *счетной аддитивностью*; возможность такого распространения – принцип, к которому неявно обращаются Макгрю и Веструп.

Однако почти для любого типа вероятности этот последний принцип является очень спорным, поскольку подразумевает большое количество контрпримеров. Рассмотрим, например, следующую ситуацию. Предположим, что источник, относительно которого вы твердо уверены, что он является ангелом Божьим, сообщил вам, что вселенная бесконечна в пространстве, и что существует счетное число других планет с цивилизациями на каждой из них. Кроме того, «ангел» сказал вам, что в миллиарде миль от одной и только одной из этих планет находится золотой шар диаметром в 1 милю, и что тот же самый ангел доставил то же сообщение одному субъекту на каждой из планет. В результате вы решаете занумеровать планеты с помощью следующего произвольного способа нумерации: вы присваиваете Земле номер 1, планете, которая расположена ближе всего к Земле, – номер 2, планете, которая является следующей по отдаленности, – номер 3 и т. д. Поскольку согласно современной космологии Большого взрыва бесконечная вселенная не имеет центра, нет ничего особенного в положении Земли, что могло бы фигурировать при вычислении чьей-то вероятности. Соответственно, кажется очевидным, что если вы полностью доверяете «ангелу», то для любой планеты k ваша степень уверенности в том, что золотой шар находится в миллиарде миль от k, равна нулю. Уже это распределение вероятностей нарушает счетную аддитивность. Невозможно утверждать, что предложенный мной сценарий в каком-то смысле самопротиворечив, разве только кому-то захочется утверждать, что самопротиворечива бесконечная вселенная. Однако этот аргумент оказывается содержащим самостоятельное метафизическое утверждение и, скорее всего, не относится к делу, поскольку проблемой является степень, в которой сообщения, доставленные «ангелом», оправдывают или подтверждают веру в то, что шар находится в миллиарде миль от нашей планеты, а не то, могли ли бы эти сообщения в коечном счете быть истинным.

Тимоти и Лидия Макгрю (McGrew & McGrew 2005) ответили на аргументы такого типа утверждением, что когда единственное распределение степеней уверенности, не являющееся произвольным, нарушает аксиому счетной аддитивности, наиболее разумная альтернатива – это оставаться агностиком. Эти авторы указали, что нет необходимости приписывать познавательные вероятности всем пропозициям. Я не думаю, что это адекватный ответ, поскольку я думаю, что в некоторых

случаях оставаться агностиком не было бы рациональным. Например, для миллиардера, получившего вышеупомянутое сообщение, не было бы рациональным тратить миллионы или даже сотни долларов на поиски золотой планеты, даже если бы для этого миллиардера было совершенно рациональным поверить в то, что сказал ему «ангел»; не было бы для него рациональным даже надеяться открыть эту планету. Это радикально отличается от случаев, когда люди обоснованно являются агностиками, как, вероятно, в отношении существования инопланетян или существования Бога; например, кажется рационально оправданным по крайней мере надеяться на существование инопланетян или Бога и пытаться найти свидетельства этого существования.

Невозможность быть агностиком в «случае золотой планеты» обнаруживается также при рассмотрении следующего соображения: если бы миллиардеру сказали, что вселенная конечна, и в ней имеется в точности $10^{10\,000}$ планет с цивилизациями, он, очевидно, был бы почти уверен в том, что золотая планета находится не близко от Земли. Но, очевидно, если миллиардеру сказали, что имеется еще больше планет с цивилизациями – бесконечно больше, – миллиардер должен быть уверен в том, что эта планета находится не близко от Земли, по крайней мере, в такой же степени; и, конечно, если уж он решил быть агностиком, то в данном случае поиски этой планеты не стали бы для него более рациональным поступком, чем в случае с $10^{10\,000}$ планетами.

Таким образом, Макгрю и другие не правы, утверждая, что в случае бесконечного диапазона не будет существовать познавательной вероятности. Однако они правы, утверждая, что в этом случае аргумент тонкой настройки превращается в то, что Макгрю, Макгрю и Веструп (McGrew, McGrew & Vestrup 2001) назвали *аргументом настройки курса* (АНК). Как они правильно отмечают, если диапазон сравнения бесконечен, то безразлично, насколько велик диапазон, благоприятный для жизни: пока он конечен, отношение $W_r/W_R$ будет равно нулю. Это значит, что ширина диапазона становится неважной для нашей оценки степени тонкой настройки. Макгрю и Веструп, повторяя замечание Пола Дейвиса (Davies 1992, pp. 204–205), утверждают, что пока диапазон, благоприятный для жизни, конечен, АНК, очевидно, не является хорошим аргументом, поскольку АНК будет иметь одну и ту же силу вне зависимости от того, насколько константа является «не тонко настроенной». Таким образом, – они утверждают, – в этом случае совершенно излишне обращаться к физике и к малой ширине диапазона, благоприятного для жизни.

На это можно ответить, что обращение к физике все же необходимо: мы все-таки должны иметь хорошие физические основания для того, чтобы считать диапазон, благоприятный для жизни, конечным, а это само по себе подразумевает, что модель, для веры в которую мы имеем хорошие основания, была точной для всех значений рассматриваемого параметра. Это должно подразумевать существенное обращение к физике. Конечно, если бы оказалось, что диапазон сравнения бесконечен, то ограниченность диапазона, благоприятного для жизни, не играла бы больше роли и, таким образом, популярное представление аргумента следовало бы изменить. Тем не менее, формальное представление аргумента, основанное на утверждении, что $W_r/W_R \ll 1$ и на ограниченном Принципе Безразличия, сохраняется. При существующем положении дел я предполагаю, что причина, по которой нас впечатляет малость диапазона, благоприятного для жизни, заключается в том, что мы на самом деле имеем некоторый неясный конечный диапазон сравнения, с которым мы сравниваем диапазон, благоприятный для жизни, а именно ПО-диапазон.

Наконец, отвержение АНК на основаниях, которые выдвигают Макгрю и Веструп, противоречит интуиции. Допустим, что аргумент тонкой настройки имел бы доказательную силу, если бы диапазон сравнения был конечным. Хотя с этим допущением можно не соглашаться, оно позволит нам рассмотреть вопрос о том, связана ли бесконечность или конечность диапазона сравнения с убедительностью аргумента тонкой настройки. Теперь представим себе расширение этого диапазона сравнения при сохранении его конечности. Очевидно, что чем больше возрастает $W_R$, тем сильнее становится аргумент тонкой настройки. В самом деле, если мы принимаем ограниченный Принцип Безразличия (раздел 3.3.2), при $W_R$, стремящемся к бесконечности, P (Бжс|НЕВ & k') будет стремиться к нулю и, таким образом, в пределе, когда $W_R$ стремится к бесконечности, P (Бжс|НЕВ & k') = 0. Соответственно, если мы отрицаем доказательную силу АНК, *потому что* $W_R$ предположительно бесконечно, мы должны сделать контринтуитивный вывод, что хотя аргумент тонкой настройки делается все сильнее и сильнее с ростом $W_R$, он волшебным образом теряет всю свою доказательную силу, когда $W_R$ делается актуально бесконечным[34].

## 5. Обоснование посылок (1) и (2)

### *5.1. Обоснование посылки (1)*

Обоснование посылки (1) нашего главного аргумента в разделе 1.3 будет зависеть от того, какая тонко настроенная черта вселенной рассматривается. Как объяснялось в разделе 3.3.1, для тонко настроенных законов природы посылка (1) может быть обоснована путем обращения к широко распространенным интуициям. Для тонкой настройки начальных условий вселенной у нас есть две возможности. Во-первых, мы могли бы обратиться к стандартной мере статистической механики (как обычно и делают). Во-вторых, если мы сомневаемся в применимости стандартной меры, обсуждавшейся в разделе 2.4, мы могли бы обратиться к приводимым в этом разделе серьезным аргументам в пользу представлений о том, что вселенная началась с чрезвычайно необычного особого состояния; следовательно, в некотором реальном смысле она познавательно чрезвычайно невероятна, даже если мы не можем представить строгих математических оснований этой вероятности.

Наконец, для тонкой настройки физических констант мы обратимся к ограниченному Принципу Безразличия (раздел 3.3.2). Этот случай мы рассмотрим детально. Мы начнем с обоснования посылки (1) для случая отдельных констант, которые тонко настроены, а затем рассмотрим случай, когда константы комбинируются друг с другом. Аргумент состоит из двух шагов:

(i) Пусть C – это тонко настроенная константа, употребляющаяся в простейших современных формулировках физических законов. Тогда по определению тонкой настройки $W_r/W_R << 1$, где $W_r$ есть ширина интервала значений C, благоприятного для жизни, а $W_R$ – ширина диапазона сравнения, которая, как мы показали, равна ширине ПО-интервала.

[34] Об аргументах, показывающих, что для различных выводов в современных космологических умозрениях используются бесконечные диапазоны, и о некотором их математическом обосновании см. Koperski (2005).

(ii) Поскольку НЕВ и k' не дают нам основания полагать, что константа будет находиться в одной какой-нибудь части ПО-интервала, а не в другой такой же ширины, и k' содержит информацию, что она находится где-то внутри ПО-интервала, то из ограниченного Принципа Безразличия следует, что $P(\text{Бжс}|\text{НЕВ} \,\&\, k') = W_r/W_R$, а это означает, что $P(\text{Бжс}|\text{НЕВ} \,\&\, k') << 1$.

### 5.1.1. Комбинация констант

Иногда аргументы тонкой настройки порицают за варьирование в каждом случае только одной константы, тогда как значения других остаются фиксированными. Например, Виктор Стенгер утверждает, что «один из многих крупных недостатков большинства исследований антропных совпадений заключается в том, что исследователи варьируют единственный параметр, предполагая при этом, что все остальные остаются фиксированными!» (Stenger 2007, p. 148).

Эта проблема легко может быть сведена к случаю, когда благоприятный для жизни интервал одной константы, $C_1$, не зависит существенно от значения, которое другая константа, $C_2$, принимает внутри своего диапазона сравнения, $R_2$. В этом случае объединенная вероятность того, что *и* $C_1$, *и* $C_2$ попадают в свои интервалы, благоприятные для жизни, есть просто произведение двух вероятностей. Для того чтобы понять, почему это так, заметим, что согласно методу, изложенному в разделах 4.3 и 4.4, приемлемая базовая информация $k'_{12}$ для объединенной условной вероятности $\text{Бжс}_1$ и $\text{Бжс}_2$ при условии НЕВ равна $k'_{12} = k - \text{Бжс}_1 \,\&\, Q_1 - \text{Бжс}_2 \,\&\, Q_2 = k'_1 \,\&\, k'_2$. Здесь $-\text{Бжс}_1$ и $-\text{Бжс}_2$ означают вычитание информации о том, что $C_1$ и $C_2$ соответственно имеют значения, благоприятные для жизни; $Q_1$ и $Q_2$ означают соответственно знание того, что каждая из них попадает в свою ПО-область (которое добавляется к базовой информации, как объяснено в разделе 4.4); а $k'_1 = k - \text{Бжс}_1 \,\&\, Q_1$ и $k'_2 = k - \text{Бжс}_2 \,\&\, Q_2$ представляют подходящую базовую информацию соответственно для $C_1$ и $C_2$, когда они рассматриваются раздельно.

По определению условной вероятности $P(\text{Бжс}_1 \,\&\, \text{Бжс}_2|\text{НЕВ} \,\&\, k'_{12}) = P(\text{Бжс}_1|\text{НЕВ} \,\&\, k'_{12} \,\&\, \text{Бжс}_2) \times P(\text{Бжс}_2|\text{НЕВ} \,\&\, k'_{12})$. Кроме того, $Q_2 \,\&\, \text{Бжс}_2 = \text{Бжс}_2$, поскольку из утверждения о том, что $C_2$ попадает в свою (известную) область, благоприятную для жизни, следует, что она попадает в свою ПО-область, т. е. $\text{Бжс}_2 \rightarrow Q_2$. Следовательно, $k'_{12} \,\&\, \text{Бжс}_2 = k - \text{Бжс}_1 \,\&\, Q_1 - \text{Бжс}_2 \,\&\, Q_2 \,\&\, \text{Бжс}_2 = k - \text{Бжс}_1 \,\&\, Q_1 - \text{Бжс}_2 \,\&\, (Q_2 \,\&\, \text{Бжс}_2) = k - \text{Бжс}_1 \,\&\, Q_1 - \text{Бжс}_2 \,\&\, \text{Бжс}_2 = k - \text{Бжс}_1 \,\&\, Q_1 = k'_1$. Таким образом, отсюда следует, что $P(\text{Бжс}_1|\text{НЕВ} \,\&\, k'_{12} \,\&\, \text{Бжс}_2) = P(\text{Бжс}_1|\text{НЕВ} \,\&\, k'_1)$ – просто вероятность, вычисленная нами для $\text{Бжс}_1$ при условии базовой информации, в которой мы все остальные константы считали фиксированными. Таким образом, наш следующий вопрос: каково значение $P(\text{Бжс}_2|\text{НЕВ} \,\&\, k'_{12})$? $k'_{12}$ включает значения всех других констант кроме $C_1$ и $C_2$. Для $C_1$ и $C_2$ оно включает только ту информацию, что они находятся в своих соответствующих ПО-областях. Таким образом, если ширина $W_{r2}$ благоприятного для жизни интервала значений $C_2$ не зависит существенно от значения $C_1$ в ПО-области для $C_1$, то согласно ограниченному Принципу Безразличия $P(\text{Бжс}_2|\text{НЕВ} \,\&\, k'_{12}) \sim W_{r2}/W_{R2} = P(\text{Бжс}_2|\text{НЕВ} \,\&\, k'_2)$, где $W_{R2}$ – ширина ПО-области для $C_2$, когда все остальные константы остаются фиксированными[35]. Это означает,

[35] Если $W_{r2}$ зависит от того значения, которое $C_1$ принимает в своей ПО-области, то следует взять среднее значение $W_{r2}$ по ПО-области константы $C_1$. Это охватывает и те случаи, в которых две константы не являются независимыми, хотя мы здесь и не рассматриваем такие случаи. Мы также предполагаем, что $W_{R2}$ не зависит существенно от того значения, которое $C_1$ принимает в своей ПО-области; в противном случае мы также должны взять среднее значение $W_{R2}$.

что $P(Бжс_1 \& Бжс_2|НЕВ \& k'_{12}) \sim P(Бжс_1|НЕВ \& k'_1) \times P(Бжс_2|НЕВ \& k'_1)$. *Таким образом, мы можем рассматривать эти две вероятности как эффективно независимые.*

Когда эти две константы будут эффективно независимыми? В тех случаях, когда факторы, ответственные за то, чтобы $C_1$ была благоприятна для жизни, эффективно независимы от факторов, ответственных за то, чтобы $C_2$ была благоприятна для жизни. Например, рассмотрим случай тонкой настройки космологической постоянной ($C_1$) и тонкой настройки интенсивности гравитации ($C_2$) по отношению к прочности материалов – первый случай тонкой настройки гравитации, обсуждавшийся в разделе 2.3.2. Благоприятный для жизни интервал гравитации, рассматриваемый относительно прочности материалов, не зависит от значения космологической постоянной, и следовательно, $P(Бжс_2|k'_{12} \& НЕВ) = P(Бжс_2|k'_2 \& НЕВ)$. Это значит, что объединенная вероятность попадания и гравитационной, и космологической постоянной в их интервалы, благоприятные для жизни, есть произведение двух вероятностей: $W_r/W_R$ для гравитации, умноженное на $W_r/W_R$ для космологической постоянной. Точно такой же анализ может быть проведен для любого множества тонко настроенных констант, для которых благоприятный для жизни интервал каждой константы не зависит от того, какие значения другие константы принимают в их соответствующих ПО-областях: например, для множества, состоящего из тонкой настройки сильного ядерного взаимодействия, необходимого для устойчивости ядер, и обсуждавшегося выше случая тонкой настройки гравитации.

## 5.2. *Обоснование посылки (2)*

Для обоснования посылки (2) нашего главного аргумента в разделе 1.3 нам понадобится доказать, что у Бога есть некоторое основание для создания ВДЖ[36]. Для определенности мы рассмотрим сначала случай тонко настройки констант при условии, что Т истинна, и что существует только одна вселенная. Т. е. мы попытаемся обосновать утверждение, что для любой тонко настроенной константы С $\sim P(Бжс \mid ТЕВ \& k') << 1$, где ТЕВ – теистическая гипотеза единственной вселенной, а k' – базовая информация, определенная в разделах 4.3 и 4.4. Тогда будет понятно, как этот случай можно обобщить для тех случаев, когда константы комбинируются друг с другом, и для двух других фундаментальных типов тонкой настройки, обсуждавшихся в разделе 2. Наконец, мы покажем, как этот аргумент обобщается на теистическую гипотезу мультивселенной (ТМВ).

Для того чтобы определить величину $P(Бжс|ТЕВ \& k')$, обратимся к нашему умозрительному приему (раздел 3.2) представить бесплотного внешнего наблюдателя с познавательными способностями, в существенном смысле близкими к нашим, который верит в ТЕВ и в k'. Этот наблюдатель будет называть нашу вселенную «вселенная, существующая в действительности» – что мы будем сокращенно записывать как В – и будет знать, что В имеет такие законы, как наша, а также знать величины всех констант за исключением константы С, про которую ему будет известно лишь то, что ее значение находится в ПО-области. Тогда, если это бесплотное су-

[36] Этот раздел отвечает на важное более общее возражение, которое часто выдвигается против аргумента от замысла (см., например, Sober 2005), применительно к частному случаю аргумента тонкой настройки. Это общее возражение состоит в следующем: для свойств мира F, к которым апеллирует данный аргумент, у нас нет способа определить вероятность того, что Бог создал мир с такими свойствами, поскольку у нас нет способа определить желания Бога.

щество не может понять, по какой причине Бог создал вселенную с константой С, которая находится в области, благоприятной для жизни, а не в любой другой части ПО-области, то $P(\text{Бжс}|\text{ТЕВ} \ \& \ k') = W_r/W_R << 1$. *Таким образом, утверждение, что* $\sim P(\text{Бжс}|\text{ТЕВ} \ \& \ k') << 1$, *основывается на понимании этим бесплотным существом (и, следовательно, нами) некоторой причины, по которой Бог создал вселенную, допускающую жизнь, при наличии других возможностей.*

Как показал Ричард Суинберн (Swinburne 2004, p. 99–106), поскольку Бог совершенно благ, всеведущ, всемогущ и совершенно свободен, единственная мотивация Бога для создания одного, а не другого положения вещей – это его относительный (вероятный) вклад в общую моральную и эстетическую ценность реальности[37]. Простые формы жизни, такие как бактерии, сами по себе, по-видимому, ничего не добавляют к общей моральной ценности реальности, хотя возможно, что они могут что-то добавлять к ее общей эстетической ценности. С другой стороны, воплощенные моральные субъекты, по-видимому, делают возможной реализацию уникальных типов ценности. Следовательно, именно эта форма жизни наиболее пригодна для обоснования того, что $\sim P(\text{Бжс}|k' \ \& \ T) << 1$, и, таким образом, для аргумента тонкой настройки.

Пусть теперь ВМС обозначает утверждение, что во вселенной существуют воплощенные моральные субъекты, а Вт – все то, что еще кроме создания вселенной с правильными законами, константами и начальными условиями должен сделать Бог, чтобы обеспечить существование таких субъектов во вселенной (например, сюда может входить божественное вмешательство в эволюцию вселенной). Тогда $P(\text{ВМС}|\text{ТЕВ} \ \& \ k') = P(\text{Бжс} \ \& \ \text{Вт}|\text{ТЕВ} \ \& \ k') = P(\text{Вт}|\text{Бжс} \ \& \ k' \ \& \ \text{ТЕВ}) \times P(\text{Бжс}|\text{ТЕВ} \ \& \ k')$ при условии, что эти вероятности имеют вполне определенные значения или интервалы значений. Поскольку $P(\text{Вт}|\text{Бжс} \ \& \ k' \ \& \ \text{ТЕВ}) \leq 1$, то отсюда (снова при условии, что все вероятности имеют вполне определенные значения или интервалы значений) следует, что $P(\text{Бжс}|\text{ТЕВ} \ \& \ k') \geq P(\text{ВМС}|\text{ТЕВ} \ \& \ k')$. Таким образом, если мы можем установить, что $\sim P(\text{ВМС}|\text{ТЕВ} \ \& \ k') << 1$, мы установим, что $\sim P(\text{Бжс}|\text{ТЕВ} \ \& \ k') << 1$ (если вероятности не вполне определены, то это выполняется автоматически). Для того чтобы выполнялось утверждение $\sim P(\text{ВМС}|\text{ТЕВ} \ \& \ k') << 1$, должно быть правдоподобным предположение, что при учете всех обстоятельств Бог имеет больше оснований создать В таким образом, чтобы ВМС было истинным, чем сделать это таким образом, чтобы ВМС было ложным. Мы должны быть очень аккуратными в отношении того, что здесь требуется. Поскольку мы имеем дело с познавательными вероятностями, которые зависят от человеческих познавательных способностей и ограничений, установление $\sim P(\text{ВМС}|\text{ТЕВ} \ \& \ k') << 1$ не требует того, чтобы мы показали, что Бог действительно имеет больше оснований создать В определенным образом, а лишь того, чтобы соответствующее предположение о Боге было правдоподобно.

Прежде всего, это требует нашего (хотя бы смутного) понимания правдоподобия представлений о том, что существование телесных созданий вроде нас – т. е. конечных, восприимчивых, воплощенных моральных субъектов – имеет (вероятную) всеобщую ценность и, таким образом, дает Богу основание создать мир, в котором такие существа могли бы возникнуть. Невозможно просто привести

[37] Здесь и в других местах слово «вероятный» вставлено в скобках перед словом «ценность» для того, чтобы сделать возможным открытый теизм, в котором Бог не может с определенностью предсказать свободный выбор людей и, следовательно, общую ценность реальности.

аргументы в пользу всеобщей ценности личностных субъектов. Основание этого заключается в том, что если Бог тонко настроил вселенную B так, чтобы сделать истинным утверждение BMC, то это приведет к различным формам морального и естественного зла, если только Бог не вмешивается постоянно для его предотвращения, а этого, очевидно, не происходит в нашем мире[38]. Следовательно, чтобы Бог имел основание настроить C так, что B будет содержать воплощенных моральных субъектов вроде нас, должны существовать компенсирующие блага, которые не могли бы реализоваться или, по крайней мере, оптимально реализоваться без нашего типа воплощенности. Это непосредственно ведет нас к проблеме зла.

Если у нас есть адекватная теодицея, то мы могли бы привести правдоподобные доводы в пользу следующего тезиса: наш бесплотный внешний наблюдатель имел бы позитивные основания для идеи, что Бог имел больше оснований создать такую вселенную, где BMC истинно, поскольку у этого наблюдателя были бы хорошие основания думать, что существование таких субъектов увеличило бы всеобщую ценность реальности. В этом случае мы могли бы обосновать, что P(Бжс|TEB & k') > > 0,5[39]. С другой стороны, если у нас нет адекватной теодицеи, а только хорошая защита – т. е. хороший аргумент, показывающий, что у нас нет существенных причин думать, будто мир вроде нашего, производит больше зла, чем добра, – тогда у нашего бесплотного существа не было бы существенной причины ожидать ни того, что Бог создал бы такую B, где BMC будет истинным, ни того, что Он создал бы B, где BMC будет ложным. Следовательно, не существовало бы познавательной вероятности BMC при условии TEB & k' и поэтому – условной познавательной вероятности P(Бжс|TEB & k'). Однако следствие, что Бжс не является познавательно невероятным при условии TEB, все же сохраняется, т. е. ~P(Бжс|TEB & k') << 1. Таким образом, Бжс все же дает нам хорошие основания верить в TEB, а не в HEB[40].

Таким образом, хотя атеист может показать, что сотворение Богом мира, в котором так много зла, как в нашем, кажется очень маловероятным, все же при данных свидетельствах тонкой настройки констант *конъюнкция* существования зла и того факта, что константы имеют значения, благоприятные для жизни, сильно подтверждает TEB против HEB. Это значит, что теизм все же подтверждается, когда сильнейшее свидетельство, которое атеисты обычно выдвигают в пользу своей позиции (т. е. существование зла) комбинируется со свидетельством тонкой настройки констант. Более точно: если мы обозначим существование различных видов и сте-

---

[38] Мне хотелось бы поблагодарить Пола Дрейпера за то, что он обратил мое внимание на проблему зла как часть аргумента тонкой настройки (см. Draper 2008).

[39] Одна из таких теодицей (Collins, неопубликованная рукопись), которая, как я полагаю, объясняет большое количество зла в мире, представляет собой то, что я называю «теодицеей образования связей». В ней бóльшими благами являются определенные типы глубоких, вечных, непрерывных отношений признательности и близости, возникающих, когда один индивид помогает другому, например, в ситуациях морального и духовного кризиса, во время страданий и др.

[40] Можно было бы оспорить это заключение, утверждая, что как ограниченный Принцип Правдоподобия, так и метод вероятностного напряжения требуют существования известной положительной вероятности для Бжс при условии T & k'. По-видимому, это возражение некорректно, и это можно увидеть из рассмотрения случаев опровержения в науке. Например, предположим, что некоторая гипотеза h, объединенная с приемлемой вспомогательной гипотезой A, предсказывает e, но оказывается, что e не имеет места. Пусть ~E – это утверждение, что в эксперименте было получено ~e. Тогда P(~E|h & A & k) << << 1, но P(~E|h & A & k) ≠ 0 из-за небольшой вероятности экспериментальной ошибки. Кроме того, часто P(~E|~(h & A) & k) будет неизвестной или неопределенной, поскольку мы не знаем ни всех альтернатив h, ни того, что они предсказывают относительно e. Тем не менее, мы обычно считаем в этом случае, что ~E опровергает h & A, потому что P(~E|h & A & k) << 1 и ~P(~E|~(h & A) & k) << 1.

пеней зла, которое мы обнаруживаем в мире, через Зл, то для всех тонко настроенных констант С Бжс & Зл дает нам хорошее основание верить в ТЕВ, а не в НЕВ[41].

А что можно сказать о ТМВ, т. е. о гипотезе, согласно которой Бог существует и создал много вселенных? Одна из возможностей – рассмотреть свидетельство Бжс*: «значение константы С *этой* вселенной попадает в интервал, благоприятный для жизни», где выражение «эта вселенная» отсылает к нашей вселенной некоторым другим способом, чем в случае «одной-единственной вселенной, существующей в действительности», – например, с помощью своего рода индексикала, как в случае «вселенная, которая содержит *этот* электрон» подразумевается, что при этом данное бесплотное существо может опознать «этот электрон» иначе, чем с помощью определенной дескрипции, использующей лишь чисто качественные характеристики. В этом случае можно было бы обеспокоиться тем, что в условиях существования множества вселенных у Бога не было бы оснований создать эту вселенную пригодной для жизни и, следовательно, P(Бжс*|ТМВ & k') << 1. Например, Роджер Уайт утверждает, что «это только предположение, будто нет других возможностей, кроме как предполагать того, кто по своему замыслу тонко настроил *эту* вселенную для жизни» (White 2000, p. 243). Я не согласен с этим. Если существование воплощенных моральных агентов нашего типа является (вероятным) всеобщим благом, оно кое-что добавляло бы во всеобщую ценность реальности, даже если бы такие существа были и в других вселенных. Таким образом, Бог все же имел бы основание тонко настроить эту вселенную и, следовательно, ~P(Бжс*|ТМВ & k') << 1. Но P(Бжс*|НЕВ & k') = P(Бжс|НЕВ & k') << 1 и, следовательно, Бжс* будет подтверждать ТМВ против НЕВ.

Однако даже если Уайт прав, наш бесплотный внешний наблюдатель имел бы то же самое основание, какое предлагалась выше, для мысли о том, что Бог создал бы *некоторую* вселенную, допускающую жизнь. Таким образом, ~P(ВДЖ*|ТМВ & & k') << 1, где ВДЖ* – утверждение о том, что «некоторая вселенная, допускающая жизнь, существует». Тем не менее, поскольку для всякой константы С из НЕВ & k' & & ВДЖ* следует Бжс & НЕВ & k', P(ВДЖ*|НЕВ & k') ≤ P(Бжс|НЕВ & k') << 1. Таким образом, согласно ограниченной версии Принципа Правдоподобия ВДЖ* подтверждает ТМВ против НЕВ. Поэтому если Уайт прав, то соответствующее подтверждающее свидетельство для ТМВ против НЕВ будет иметь вид «некоторая вселенная, допускающая жизнь, существует» вместо «значения констант этой вселенной благоприятны для жизни».

## 6. Гипотеза мультивселенной

### *6.1. Введение*

Гипотеза мультивселенной – это гипотеза о том, что существует много областей пространства-времени – т. е. «вселенных» – с различными начальными условиями,

[41] В конце концов, в самом худшем сценарии, когда атеист предлагает хорошее основание для веры, что Зл неправдоподобно при Т, все же остается возможность, что Бжс & Зл опровергнет НЕВ как альтернативу ТЕВ не только потому, что вероятность Бжс так мала при условии НЕВ, что она будет меньше, чем P(Зл|ТЕВ & k'), но и потому, что соотношение P(Бжс|НЕВ & k') << 1 остается принципиальным доказательством (благодаря ограниченному Принципу Безразличия), тогда как аргументы, предлагаемые в пользу P(Зл|Т & k') << 1, обычно основаны на очень спорных интуициях.

физическими константами и даже законами природы. Она обычно рассматривается как главная альтернатива конкурирующих гипотез Т и НЕВ. Подобно тому, как в лотерее, где все билеты распроданы, один обязательно является выигрышным, неудивительно, что в условиях множества вселенных, достаточно разнообразного в отношении некоторой благоприятной для жизни черты F, где-то существует вселенная, обладающая F. Гипотезы мультивселенной разнообразны и отличаются друг от друга как чертами, которые изменяются от одной вселенной к другой (например, начальными условиями, физическими константами и т. д.), так и породившими их физическими процессами (если такие процессы вообще предполагаются).

Возражение, связанное с гипотезами мультивселенной, можно интерпретировать как утверждение, что мультивселенная или обеспечивает альтернативное объяснение тонкой настройки космоса, или просто устраняет познавательную невероятность тонкой настройки. Мы обратимся сначала к последнему возражению, поскольку оно, вроде бы, подрывает любой основывающийся на Принципе Правдоподобия довод в пользу того, что тонкая настройка обеспечивает свидетельство в пользу Т против натуралистической версии гипотезы мультивселенной. Точнее, эта версия возражения, основанного на гипотезе мультивселенной, состоит в том, что ~P(ВДЖ|НМВ & k') << 1, где k' – это некоторая подходящим образом выбранная базовая информация, а НМВ – соответствующая натуралистическая гипотеза мультивселенной. Таким образом, утверждается, что ВДЖ не дает основанного на Принципе Правдоподобия свидетельства в пользу Т против подходящим образом выбранной гипотезы мультивселенной.

Прежде чем обратиться к этому возражению, мы сначала должны точно выяснить, почему предполагается, что гипотезы мультивселенной объясняют или устраняют кажущуюся невероятность тонкой настройки. Для начала мы должны установить различия между тремя фактами, которые имеют отношение к тонкой настройке и являются кандидатами на ее объяснение: (1) то, что я называю *наблюдательно-относительным* допускающим жизнь (ДЖ-) фактом, – мы (или я) наблюдаем вселенную, допускающую жизнь, вместо вселенной, не допускающей жизни; (2) то, что я называю *индексикальным* ДЖ-фактом, – *эта* вселенная допускает жизнь или имеет некоторую черту F, допускающую жизнь, где «эта» есть индексикал, выделяющий ту вселенную, в которой мы живем; и (3) то, что я называю *экзистенциальным* ДЖ-фактом, – вселенная, допускающая жизнь, существует; этот факт эквивалентен тому, что мы раньше обозначали как «ВДЖ». Так называемый *Слабый Антропный Принцип*, утверждающий, что вселенная, в которой мы живем, должна иметь структуру, благоприятную для жизни, кажется достаточным для того, чтобы наблюдательно-относительный ДЖ-факт не был удивительным. Что касается индексикального ДЖ-факта, некоторые философы утверждают, что мы не можем сделать чисто индексикальной ссылки на нашу вселенную, а можем ссылаться на нее лишь через неявную дескрипцию. Так, например, можно утверждать, что выражение «эта вселенная» сводится к выражению «вселенная, в которой мы живем», в котором слово «мы», в свою очередь, сводится к некоторой другой дескрипции, вроде «сознательные наблюдатели с признаками X», где X обозначает некоторое множество чисто качественных свойств. Если этот анализ корректен, то утверждение «эта вселенная допускает жизнь» будет тавтологией и, следовательно, имеет познавательную вероятность, равную единице. Даже если отвергнуть этот анализ, можно было бы все же утверждать, что благоприятный для жизни характер нашей вселенной – это ее определяющая или, по крайней мере, существенная черта и, таким образом, индексикальный ДЖ-факт с необходимостью истинен и неудиви-

телен. Следовательно, можно сомневаться, является ли этот индексикальный факт в каком бы то ни было смысле невероятным. В любом случае ясно, что гипотеза мультивселенной сама по себе не объясняет и не делает вероятным индексикальный ДЖ-факт, поскольку существование или несуществование других вселенных неважно в отношении тех черт, которые могла бы иметь *наша* вселенная.

Таким образом, единственное место, где гипотеза мультивселенной могла бы помочь при объяснении тонкой настройки или при опровержении ее невероятности – это объяснение или опровержение кажущейся невероятности ВДЖ, т. е. экзистенциального ДЖ-факта, обозначенного нами как (3). Из гипотезы, постулирующей в достаточной мере разнообразную мультивселенную, будет следовать ВДЖ; следовательно, предположительно эта гипотеза не только будет объяснять, почему такая вселенная существует, но будет также опровергать любое утверждение о невероятности такой вселенной. В этом и только в этом месте гипотеза мультивселенной могла бы каким-либо образом служить опровержению аргумента тонкой настройки в пользу Т. Так называемый эффект выбора наблюдателя, часто рассматриваемый как существенная часть объяснения, связанного с мультивселенной, сам по себе не играет никакой роли; этот эффект только объясняет наблюдательно-относительный ДЖ-факт, обозначенный как (1), и уже принят во внимание Слабым Антропным Принципом.

Теперь нам важно провести различие между двумя категориями гипотез мультивселенной: *неограниченной* версией (которую я обозначу НМВ) и *ограниченными* версиями разных типов. Неограниченная версия – это гипотеза о том, что все возможные миры существуют; знаменитая ее защита в качестве теории модальных высказываний была предложена философом Дэвидом Льюисом. Согласно Льюису, всякий возможный мир существует в действительности (как область пространства-времени) параллельно с нашим собственным миром. Так, например, имеется реальность, параллельная с нашей, в которой объекты могут перемещаться со скоростью, большей, чем скорость света. Придумайте возможный сценарий – и, согласно Льюису, он будет существовать в некоторой параллельной реальности. Однако эти миры полностью изолированы от нашего и между мирами нет ни пространственно-временных, ни причинно-следственных отношений, например, события другого мира не происходят ни до событий нашего мира, ни одновременно с ними, ни после них. Кроме того, эти миры никаким образом не пересекаются за исключением возможности общих имманентных универсалий (Lewis 1986, p. 2).

Льюис защищает свою гипотезу как теорию модальных высказываний, т. е. высказываний, являющихся утверждениями о возможности и невозможности, например: «Возможно, что Эл Гор выиграет президентские выборы в США в 2004 г.» или «Невозможно, чтобы объект был идеальным кубом и идеальной сферой в одно и то же время». Поэтому Льюис называет свою концепцию модальным реализмом, и термин «реализм» указывает в данном случае на то, что любой возможный мир существует таким же «реальным» образом, как наш. Однако этот термин представляет собой неправильное употребление слова, поскольку он предполагает, что другие теории модальных утверждений антиреалистичны, а это неверно. Другим важным защитником сходных взглядов является астрофизик из Массачусетского технологического института Макс Тегмарк (Tegmark 1998; 2003). Согласно Тегмарку «все, что существует математически, существует физически» (Tegmark 1998, p. 1). Это значит, что всякая самосогласованная математическая структура находится во взаимно-однозначном соответствии с некоторой физической реальностью (Tegmark 1998, pp. 1 – 3). В отличие от концепции Льюиса, главная идея концеп-

ции Тегмарка – объяснить ВДЖ. Кроме того, неясно, утверждает ли Тегмарк, что существует любая возможная вселенная, или же только такая, которая может быть описана чисто математически; в последнем случае это не будет полностью неограниченная гипотеза мультивселенной.

В отличие от гипотезы Льюиса и, возможно, Тегмарка, ограниченные гипотезы мультивселенной постулируют некоторое ограничение на возможные вселенные (или миры), которые существуют в действительности. Наиболее широко обсуждаемые версии утверждают, что множество различных вселенных генерируется некоторым физическим процессом (который я буду называть «генератором мультивселенной»). Мы обсудим это в разделе 6.3. Важно здесь то, что такое ограничение содержит опасность свести проблему тонкой настройки к ее частному случаю при ограничениях, накладываемых на множество существующих вселенных. В разделе 6.3 я покажу в деталях, что именно это и происходит в случае наиболее широко обсуждаемой гипотезы генератора мультивселенной – гипотезы инфляционно-суперструнной мультивселенной.

В отличие от ограниченных версий гипотезы мультивселенной, неограниченная версия не содержит опасности сведения проблемы тонкой настройки к частному случаю. Однако, как я покажу в следующем подразделе, она сталкивается со следующей разрушительной дилеммой, альтернативной по отношению к теистическому объяснению тонкой настройки: *эта версия либо опровергает почти все научные рассуждения и обычные утверждения о невероятности, либо терпит полное поражение при попытке опровергнуть аргумент тонкой настройки в пользу T*[42].

## *6.2. Критика неограниченной мультивселенной*

В начале нашего рассуждения рассмотрим отдельное событие, для которого мы в норме потребовали бы объяснения, скажем, Анна подбросила шестигранную кость 100 раз подряд, и каждый раз выпадала шестерка. Назовем тип последовательности «выпадение шестерки 100 раз подряд» типом Тх. Далее, пусть «К» обозначает конкретную кость, которую подбрасывала Анна, а КТх – положение вещей, при котором конкретная серия подбрасываний кости К попадает в тип Тх, т. е. КТх – это положение вещей, при котором шестерка на К выпадает 100 раз подряд в конкретной серии подбрасываний. В норме мы не сочли бы, что КТх осуществилось просто случайно; мы искали бы объяснения. Причина этого в том, что КТх *и* очень маловероятна (один шанс из $6^{100}$), *и* в некотором смысле «специфична». Свойство быть «специфичным» необходимо для наших поисков объяснения, поскольку все серии из 100 подбрасываний одинаково маловероятны, но не все они нуждаются в объяснении. В общем, трудно точно объяснить, что делает маловероятное событие специфичным и тем самым превращает его в *совпадение*, требующее объяснения. Джон Лесли, например, предположил, что эта специфичность состоит в нашей способности мгновенно понять простое и единое объяснение случившегося (Leslie 1988, p. 302). Впрочем, каким бы образом ни разъяснять термин «специфичный», выпадение шестерки на шестигранной кости 100 раз подряд, безусловно, соответствует этому понятию.

Теперь, для любого возможного положения вещей S – такого, как КТх, – из НМВ следует, что это положение вещей S является действительным. Таким образом, что

[42] Здесь я просто выражаю в строгой форме аргумент, предложенный другими авторами, такими как Уильям Лейн Крейг (Craig 2003, p. 173) и космолог Роберт Манн (Mann 2005, pp. 308 – 309).

касается объяснения, для всех возможных положений вещей S защитники НМВ должны утверждать, что факт следования S из НМВ или (i.a) опровергает любую необходимость объяснения, или (i.b) нет. Кроме того, в отношении некоторого положения вещей S (такого, как КТх), которое мы в норме бесспорно рассматриваем как невероятное, они должны утверждать, что факт следования S из НМВ или (ii.a) опровергает невероятность S (поскольку S следует из НМВ), или (ii.b) нет. Как случай (i.a), так и случай (ii.a) привели бы НМВ к абсурду, поскольку в этих случаях были бы опровергнуты и все обоснования в науке, основанные на объяснительной ценности гипотезы, и все обычные утверждения о вероятности, как в нашем примере с костью. Однако если защитники НМВ принимают (i.b) и (ii.b), то сам по себе тот факт, что из НМВ следует ВДЖ, не опровергает ни необходимости объяснить ВДЖ, ни ее невероятности[43].

Частично искушение думать, что НМВ может объяснить или сделать неудивительным ВДЖ (без того, чтобы сделать то же самое с любым другим явлением), возникает из существования других сценариев «с многими попытками», кажущихся аналогичными, но в действительности в решающем пункте не аналогичных НМВ. Не аналогичны ей эти сценарии в том, что из них следует появление очень ограниченного числа таких положений вещей, которые мы считаем весьма удивительными, а вовсе не всех весьма удивительных положений вещей. То, что обуславливает вывод познавательной вероятности в этих случаях, я называю *Принципом Следования*. Согласно этому принципу, если *известно,* что из h & k' следует S, или что h & k' делает статистическую вероятность S близкой к 1, то условная познавательная вероятность S при условии h & k' близка к 1, т. е. $P(S|h \& k') \sim 1$[44]. Для ограниченных гипотез с многими попытками Принцип Следования может сделать познавательно вероятной действительность некоторого положения вещей, которое иначе рассматривалось бы как очень маловероятное, и в то ж время не приписывать высокую вероятность другим положениям вещей, которые в норме считаются невероятными. Рассмотрим, например, то, что могло бы быть названо гипотезой подбрасываний многих костей (ПМК), согласно которой по всей Галактике в каждый момент подбрасывается огромное число костей, фактически – так много, что статистическая вероятность выпадения одних шестерок в некоторой серии из 100 подбрасываний почти равна единице. Согласно Принципу Следования то, что *некоторая* серия из 100 подбрасываний даст 100 выпадений шестерки, познавательно очень вероятно при условии ПМК. Однако конъюнкция ПМК и Принципа Следования не меняет вероятности других положений вещей, невероятность которых является существенной для повседневных умозаключений: примером такого положения вещей может быть выпадение одних шестерок в серии подбрасываний конкретной кости.

Защитники НМВ могли бы подтвердить Принцип Следования и все же сохранить утверждение, что для некоторого положения вещей S действительность S познавательно невероятна при условии НМВ. Как мы видели раньше, если S – это возможное положение вещей, тогда из НМВ следует, что S действительно. Если мы

---

[43] Льюис (Lewis 1986, pp. 131–132) в явной форме принимает (i.b).

[44] В стандартных представлениях логических и субъективных теорий познавательной вероятности тот факт, что из h & k' следует S, достаточен для признания, что $P(S|h \& k') = 1$, вне зависимости от того, знаем ли мы, что из h & k' следует S. Однако теория познавательной вероятности, развитая мной в разделе 3.2, предполагает, что познавательная вероятность зависит от ограничений человеческого познания. Поэтому тот факт, что из h & k' следует S, обусловил бы равенство $P(S|h \& k') = 1$ только в том случае, когда мы знаем об этом факте.

можем знать, что S возможно и не знать при этом, что S действительно, то утверждение, что S возможно, будет частью нашей базовой информации k' и, следовательно, P(S|HMB & k') = 1. Предположим, однако, что в некоторых случаях мы не можем знать, возможно ли S, если S не является действительным. В таких случаях Принцип Следования мог бы выполняться, и все же для некоторых S могло бы быть P(S|HMB & k') < 1, даже несмотря на то, что S следует из HMB. В случае с костью К в нашем более раннем примере конкретная кость К существует лишь как часть того мира М, в котором она присутствует, и, следовательно, единственная возможная последовательность подбрасываний К – это та, которая осуществляется в М[45]. Следовательно, если мы не знаем, что выпало на К в последовательности подбрасываний, действительно осуществленной в М, мы не можем знать, *возможно ли* для К выпадение серии типа Тх при отсутствии знания о том, выпает ли на К *в действительности* серия типа Тх. Это значит, что хотя из HMB и могло бы следовать, что на К выпадает серия типа Тх, мы не могли бы вывести этого из HMB и, следовательно, познавательная вероятность выпадений К в последовательности типа Тх могла бы быть меньше 1. Тогда познавательная вероятность P(КТх|k' & & HMB) определялась бы степенью, в которой k' & HMB само по себе рационально подтверждает утверждение, что на К выпала последовательность типа Тх (КТх). Назовем это *лазейкой невыводимости*, поскольку она возникает из того факта, что хотя действительность всех действительных положений вещей и следует из HMB, мы не всегда можем *вывести* действительность S из HMB.

Лазейка невыводимости будет действовать только в том случае, если мы можем ссылаться на К в М таким способом, который не эквивалентен предоставлению некоторой качественной дескрипции, выделяющей К из всех костей, существующих во всех мирах, и не сводится к предоставлению такой дескрипции, поскольку подобная качественная дескрипция будет включать в себя все сведения о К, отличающие ее от ее дубликатов в других мирах, в том числе КТх или ~КТх. Другими словами, лазейка невыводимости будет действовать только в том случае, если мы можем делать утверждения о К, *существенно* включающие в себя такое употребление индексикалов (например, выражения «эта кость»), которое не может быть переведено в термины лишь качественных дескрипций (например, выражения «кость со свойствами Р», где свойства Р – это чисто качественные свойства)[46]. Если мы допускаем такие существенно индексикальные пропозиции относительно конкретных объектов во вселенной, таких, как эта кость, то, по-видимому, мы можем делать такие же существенно индексикальные утверждения относительно вселенной, в которой мы живем: мы могли бы просто уточнить, что В (или «эта вселенная») относится ко вселенной, содержащей какой-нибудь конкретный объект (например, некоторый конкретный электрон), на который мы ссылаемся существенно индексикальным способом. Это позволит нам применить к Принципу Следования ту же самую уловку, которую применяют защитники HMB. Другими словами, то, что я назвал

[45] Конечно, Льюис хотел бы согласиться с обычным утверждением, что для К возможна другая последовательность выпадений, чем актуально реализующаяся в М. Однако он интерпретировал бы это обычное утверждение как высказывание о том, что в других мирах имеются определенные копии К, в существенном смысле подобные ей, выпадения которых образовывали другие последовательности, а не так, что другие выпадения были возможны для *конкретной кости К*.

[46] Трудно понять, как такие существенно индексикальные утверждения возможны в условиях HMB, поскольку они, по-видимому, подразумевают нереализованные альтернативные возможности, что противоречило бы HMB. Например, если кость К не определяется конъюнкцией всех своих качественных свойств, то, по-видимому, она могла бы иметь другие качественные свойства, как, например, выпадение другой последовательности чисел.

*индексикальным ДЖ-фактом,* – т. е. тот факт, что вселенная В допускает жизнь, – больше не мог бы игнорироваться как не нуждающийся в объяснении (или лишенный невероятности), потому что он предположительно является ее определением или существенной чертой. Причина этого в том, что хотя он и был бы существенной чертой этой вселенной, мы не могли бы вывести его из НМВ, не зная заранее о возможности для вселенной В быть благоприятной для жизни, так же, как мы не могли бы вывести КТх из НМВ, не зная, что КТх возможно.

Наконец, чтобы использовать лазейку невыводимости для индексикального ДЖ-факта, мы просто применим нашу стандартную процедуру вычитания старого свидетельства – такого, как то, что вселенная имеет благоприятные для жизни значения своих констант, – чтобы получить базовую информацию k'. Хотя из k' и НМВ следует, что вселенная В благоприятна для жизни, существо с познавательными способностями, сходными в нужном отношении с нашими собственными, не могло бы этого вывести просто благодаря знанию k' и НМВ; например, если бы нашему бесплотному существу, введенному в конце раздела 3.2, были даны информация k' и НМВ, оно не знало бы, является ли В благоприятной для жизни или нет. Следовательно, на основании того же аргумента, который использовался для случая НЕВ, P(Вселенная В благоприятна для жизни|НМВ & k') << 1 и P(Бжс|НМВ & k') << 1[47]. Конечно, можно было бы привести доводы против этой процедуры вычитания, но такого типа доводы являются прямым вызовом моей версии самого аргумента тонкой настройки, а не вызовом, возникающим из НМВ. (Защиту этой процедуры вычитания см. в разделе 4.3)[48].

Общий урок, который можно извлечь из этого анализа, состоит в том, что любая гипотеза мультивселенной, предположительно опровергающая аргумент тонкой настройки путем вывода ВДЖ, должна быть должным образом ограничена, а именно, она должна быть такой, чтобы не выводить те положения вещей, которые мы в норме считаем невероятными. Рассмотрим, например, гипотезу мультивселенной М, пытающуюся объяснить специфичные начальные условия нашей вселенной

---

[47] Кроме того, вероятность P(Бжс|ТЕВ & k'), обсуждавшаяся в разделе 5.2, осталась бы неизменной, хотя теперь ее интерпретация была бы другой: Бжс и в P(Бжс|НМВ & k'), и в P(Бжс|НЕВ & k') будет относиться к тому факту, что в *этой* вселенной В константа С имеет благоприятное для жизни значение, а не к тому, что во «вселенной, существующей в действительности» эта константа имеет это благоприятное для жизни значение, как это было в разделе 5, где Бжс* обозначало первое из упомянутых употреблений Бжс. Если бы у нас были сильные независимые причины для веры в множественные вселенные (с так или иначе ограниченным разнообразием, не НМВ), то мы должны были бы рассмотреть, выполняется ли ~P(Бжс*|ТМВ & k') << 1, поскольку ТЕВ не было бы больше жизнеспособной гипотезой. (ТМВ – это теистическая гипотеза мультивселенной). См. краткое обсуждение ~P(Бжс*|ТМВ & k') << 1 в конце раздела 5.2.

[48] Льюис мог бы также попытаться обратиться к статистической вероятности в защиту невероятности КТх, утверждая, что К следует рассматривать как часть референтного класса всех в существенном смысле сходных костей в соседних мирах. Однако это открывает возможность для защитников аргумента тонкой настройки сделать подобное заявление о невероятности тонкой настройки нашей вселенной: а именно, мы можем рассматривать нашу вселенную как часть референтного класса миров с той же математической формой законов, но с константами, которые могут быть другими. Тогда согласно ограниченному Принципу Безразличия P(Бжс*|НМВ & k') = $Wr/W_R$ << 1. (Определение Бжс* см. в примечании 47).

Другое важное возражение, которое можно было бы выдвинуть против НМВ, заключается в том, что подавляющее большинство миров – это миры, вводящие в заблуждение, и миры, в которых не действует индукция. Например, Питер Форрест показал, что имеется безмерно бóльшая доля миров, в которых существуют наблюдатели с таким же прошлым и таким же субъективным опытом, как наши, но в которых будущее ни в каком смысле не похоже на прошлое. Предположительно, это создает чрезвычайно скептическую проблему для НМВ. Я склонен согласиться с Форрестом, но я также согласен с ответом Льюиса Форресту, что без меры над классом иных миров невозможно сделать это возражение строгим (Lewis 1986, p. 115 – 121). Поэтому я не рассматривал здесь это возражение.

с помощью предположения, что она является частью обширной совокупности вселенных, где каждая имеет одинаковые законы L, но где реализованы все возможные начальные условия. Стандартный инфляционно-суперструнный сценарий, обсуждающийся в следующем разделе, содержит такую мультивселенную в качестве подмножества. Это относится также к стандартным теориям мультивселенной, основывающимся на существовании бесконечной вселенной с широко варьирующими начальными условиями. Предполагая, что вселенные лишены этостей (*haecceities*; в данном случае это подразумевает, что они различаются только своими начальными условиями), и что законы детерминистичны, мы должны считать, что из М будет следовать существование нашей вселенной вместе со всеми ее свойствами. Например, из М будет следовать КТх. Следовательно, сам по себе тот факт, что из М следует существование нашей вселенной и ее структуры, допускающей жизнь, не может рассматриваться как опровергающий утверждение о ее невероятности без одновременного опровержения таких утверждений, как невероятность КТх. Конечно, защитник М всегда мог бы использовать обсуждавшуюся ранее лазейку невыводимости для того, чтобы спасти невероятность действительности таких положений вещей, но это откроет возможность использования той же лазейки для защитника аргумента тонкой настройки[49]. Если этот анализ корректен, это будет неприятностью для тех, кто утверждает, будто мультивселенные, обсуждаемые в современной космологии, – как, например, инфляционная мультивселенная – могут опровергнуть невероятность крайне специфических начальных условий нашей вселенной благодаря утверждению, что всякое возможное начальное условие реализовано в той или иной вселенной.

## *6.3. Объяснение и критика инфляционно-суперструнной мультивселенной*

Как отмечалось в разделе 6.1, чаще всего защищаемая версия гипотезы ограниченной мультивселенной – это версия «генератора мультивселенных», которая утверждает, что наша вселенная была генерирована некоторым физическим процессом, производящим огромное число вселенных с различными начальными условиями, значениями природных констант и даже законами низкого уровня. Было предложено много сценариев – таких как пульсирующая модель Большого взрыва и утверждение Ли Смолина, что многие вселенные генерируются через черные дыры (Smolin 1997). Среди них сценарий, основанный на инфляционной космологии, объединенной с теорией суперструн, – явно наиболее широко обсуждаемый и защищаемый, поскольку он является единственным сценарием, выходящим за рамки чистого умозрения. В соответствии с инфляционной космологией наша вселенная началась с чрезвычайно маленькой области пространства, претерпев-

[49] Если вселенные имеют этости, то из М будет следовать существование не обязательно нашей вселенной, а лишь вселенной, качественно тождественной с ней. В этом случае из М с необходимостью следовало бы не КТх, а только то, что кость, качественно тождественная К, выпала шестеркой 100 раз подряд. Однако допущение этостей означает, что мы должны рассматривать невероятность чисто индексикальных ДЖ-фактов, касающихся нашей вселенной, поскольку существенные черты нашей вселенной не должны больше включать все ее качественные свойства, вроде ее начальных условий. В этом случае аргумент тонкой настройки мог бы быть перемещен в индексикальный факт, касающийся невероятности для *нашей* вселенной иметь благоприятные для жизни начальные условия, поскольку из М больше не следует, что *наша* вселенная В имеет те начальные условия, которые она имеет в действительности. (Первоначальная формулировка аргумента включала предположение, что законы детерминистичны; я полагаю, что сходный аргумент работает также, если законы недетерминистичны, но я не могу этого рассматривать здесь).

шей колоссальное расширение благодаря гипотетическому *инфляционному* полю, которое и вызвало расширение, и придало расширяющемуся пространству постоянную очень высокую плотность энергии. Расширение обусловило уменьшение температуры космоса, которое в свою очередь вызвало формирование одного или нескольких так называемых «вселенных-пузырей». Когда каждый такой пузырь сформирован, энергия инфляционного поля превращается во взрыв «нормальной» массы-энергии, давая тем самым начало расширению типа Большого взрыва, которое мы видим в нашей вселенной.

В моделях *хаотической инфляции* – часто рассматриваемых как наиболее приемлемые – пространство расширяется так быстро, что это становится бесконечным источником пузырей. Таким образом, из этого сценария естественным образом возникает огромное число вселенных. Однако для того, чтобы получить физические параметры, варьирующие от одной вселенной к другой, должен еще существовать физический механизм/закон, обусловливающий это варьирование. В настоящее время многие приводят доводы в пользу того, что этот механизм/закон задается теорией суперструн или ее предполагаемой преемницей, М-теорией, которые часто рассматриваются в качестве единственных реальных кандидатов на роль подлинно фундаментальной физической теории. Следует, однако, подчеркнуть, что как инфляционная космология, так и теория суперструн/М-теория в высокой степени умозрительны. Например, Митио Каку утверждает в своем недавно вышедшем учебнике по теории суперструн: «Не было найдено никаких экспериментальных подтверждений существования» суперструн (Каку 1999, с. 27). То же самое остается правдой и сегодня. Наибольшая привлекательность теории суперструн/М-теории заключается в ее математической элегантности и в том факте, что многие физики считают ее лучшим вариантом, который дает существенную надежду на действительное объединение физической теории гравитации с квантовой механикой (Greene 1999, p. 214).

### 6.3.1. Инфляционно-суперструнная мультивселенная требует правильных законов

Один из основных возможных ответов на сценарий генератора мультивселенной, будь то инфляционного или какого-нибудь другого типа, заключается в том, что законы генератора мультивселенной должны быть правильными – тонко настроенными – для того, чтобы произвести вселенную, поддерживающую жизнь. В качестве аналогии, хотя бы даже и приземленной, можно рассмотреть машину по выпечке хлеба, только она производит батоны, а не вселенные. Для того чтобы производить нормальные батоны, она должна иметь правильную структуру, программы и ингредиенты (муку, воду, дрожжи). Следовательно, обращение к некоторому типу генераторов мультивселенной в качестве объяснения тонкой настройки кажется восстановлением этой тонкой настройки на более высоком уровне – на уровне законов, управляющих генератором мультивселенной. Таким образом, оно может объяснить, самое большее, тонкую настройку констант и начальных условий. (Однако даже последнее проблематично, как мы увидим в следующих двух разделах).

Рассмотрим, например, генератор мультивселенной инфляционного типа. Для того чтобы объяснить тонкую настройку констант, он должен предполагать не менее одного «механизма» или закона, который будет выполнять следующие четыре функции: (i) обусловливать расширение малой области пространства в очень боль-

шую область; (ii) генерировать очень большое количество массы-энергии, необходимое, чтобы эта область содержала материю, а не абсолютно пустое пространство; (iii) превратить массу-энергию пространства, претерпевшего инфляцию, в тот тип массы-материи, который мы наблюдаем в нашей вселенной; и (iv) обусловливать существенные вариации в физических константах, чтобы объяснить их тонкую настройку.

При детальном рассмотрении инфляционных моделей первые два условия выполняются благодаря двум факторам. Первый из них – это постулируемое инфляционное поле, которое сообщает вакууму (т. е. пустому пространству) положительную плотность энергии. Второй фактор – своеобразный характер уравнений общей теории относительности Эйнштейна, который требует расширения пространства с огромной скоростью в присутствии большой положительной плотности энергии, близкой к однородной (см. раздел 2.3.3). Наконец, поскольку инфляционное поле сообщает положительную плотность энергии пустому пространству, общая энергия вакуума в рассматриваемом пространстве будет сильно возрастать при его расширении. Это, в свою очередь, генерирует нужную энергию для образования вещества во вселенной. Как объясняет один текст по космологии, «вакуум действует как резервуар неограниченной энергии, который может поставлять ее так много, как требуется для раздувания данной области до любого требуемого размера при постоянной плотности энергии» (Peacock 1999, p. 26).

Таким образом, чтобы получить (i) и (ii), мы фактически должны иметь нечто вроде «сговора» по крайней мере между двумя различными факторами: инфляционным полем, которое сообщает пустому пространству положительную плотность энергии, и уравнением Эйнштейна. Без любого из этих факторов не будет ни расширяющихся областей пространства, ни количества массы-энергии у этих областей, достаточного для существования вселенной. Если бы, например, вселенная подчинялась ньютоновской, а не эйнштейновской теории тяготения, вакуумная энергия инфляционного поля в лучшем случае создала бы гравитационное притяжение, заставляя пространство сжиматься, а не расширяться.

Превращение энергии инфляционного поля в нормальную массу-энергию нашей вселенной (условие (iii)) достигается благодаря эйнштейновской эквивалентности массы и энергии, $E = mc^2$, вместе с предположением о существовании соединения между инфляционным полем и материальными полями. Наконец, обычно утверждается, что вариации природных констант (и до некоторой степени законов) достигаются путем комбинации инфляционной космологии с теорией суперструн/М-теорией, которая предположительно допускает колоссальное число (большее, чем $10^{500}$) возможных комбинаций для значений физических констант. Важный момент здесь состоит в том, что законы, лежащие в основе инфляционного сценария, должны быть как раз такими, чтобы обеспечивать эти вариации в физических постоянных от одной вселенной к другой. Если базовые законы таковы, как их представляет теория суперструн/М-теория, то, возможно, существует достаточное количество вариаций; однако, это не так для типичных теорий великого объединения, исследованных в последнее время и допускающих лишь очень ограниченное число вариаций физических параметров – около дюжины в случае простейшей модели (Linde 1990, p. 33). Как замечает Джозеф Полчински в своем учебнике по теории суперструн (Polchinski 1998, vol. II, pp. 372–373), нет оснований ожидать, чтобы поле в общем случае имело огромное число устойчивых локальных минимумов энергии, которое требуется в инфляционной космологии, если существует большое число вариаций в физических константах различных вселенных.

Помимо четырех перечисленных факторов фундаментальные физические законы, лежащие в основе генератора мультивселенной, будь он инфляционного типа или какого-нибудь другого, должны быть именно такими, чтобы этот генератор производил вселенные, пригодные для жизни, а не просто мертвые вселенные. А именно, эти фундаментальные законы должны быть такими, чтобы позволять превращение массы-энергии в материальные формы, допускающие устойчивую сложность определенного типа, необходимую для сложной разумной жизни. Например, как показано в разделе 2.2, без Принципа Квантования все электроны были бы засосаны в атомные ядра, и, следовательно, атомы были бы невозможны; без Принципа Исключения Паули электроны занимали бы самые нижние атомные орбиты, и, следовательно, сложные и разнообразные атомы были бы невозможны; без такой универсальной силы притяжения между всеми массами, как гравитация, вещество не было бы способно образовывать достаточно большие материальные тела для развития жизни (такие, как планеты) или долгоживущие устойчивые источники энергии (такие, как звезды).

Хотя в теории суперструн/М-теории некоторые из физических законов могут варьировать от одной вселенной к другой, фундаментальные законы и принципы, лежащие в основе теории суперструн/М-теории, не могут быть объяснены как селективный эффект в мультивселенной. Кроме того, поскольку вариации между вселенными состояли бы в вариациях масс и типов частиц, а также видов взаимодействия между ними, можно почти с уверенностью сказать, что сложные структуры были бы подобны атомам, а устойчивые источники энергии потребовали бы существования скоплений вещества. Таким образом, упомянутые фундаментальные законы, по-видимому, необходимы для существования жизни в *какой-либо* из многих вселенных, генерируемых в этом сценарии, а не только во вселенной с нашими специфическими типами частиц и взаимодействий.

В итоге, даже если генератор инфляционно-суперструнной мультивселенной и существует, он должен иметь строго определенную комбинацию законов и полей для производства вселенных, благоприятных для жизни: если один из компонентов, как, например, уравнение Эйнштейна или Принцип Исключения Паули, отсутствовал бы или был другим, то представляется неправдоподобным, что могли бы быть произведены какие-либо вселенные, допускающие жизнь. Следовательно, этот в большой степени умозрительный сценарий объяснял бы, в лучшем случае, тонкую настройку физических констант, но ценой постулирования дополнительной тонкой настройки законов природы.

### 6.3.2. Проблема низкой энтропии в инфляционной космологии

Инфляционная космология сталкивается с большой проблемой при объяснении низкой энтропии вселенной. Эта проблема играет решающую роль, поскольку если инфляционная космология не даст такого объяснения, то, вероятно, исчезнут многие (если не все) мотивы ее придерживаться. Кроме того, эта проблема заставляет сильно сомневаться в способности инфляционной мультивселенной объяснить тонкую настройку. Проблема заключается в том, что применительно ко всей вселенной в целом второе начало термодинамики требует, чтобы энтропия вселенной постоянно возрастала. В самом деле, если даже кто-то сомневается в применимости второго начала термодинамики к вселенной в целом, инфляция вызывает процесс термализации, а термализация известна как классический процесс, сопровождаю-

щийся увеличением энтропии. Как пишет физик Роджер Пенроуз из Оксфордского университета:

> В самом деле, непонятно, почему следует объяснять *любую* однородность Вселенной, апеллируя к процессу термализациии. Если термализация действительно делает что-то (например, выравнивает температуры в разных местах), это сопровождается определенным увеличением энтропии. Поэтому до термализации Вселенная должна обладать бóльшим разнообразием, нежели после нее. Это лишь усугубляет ту трудность, с которой мы столкнулись, пытаясь понять совершенно особую исходную природу Вселенной... привлечение к этой проблеме [особого характера Вселенной] соображений термализации оказывается более чем бесполезным! (Пенроуз 2007, с. 633).

На основании аргументов такого рода сейчас многие считают, что пространственно-временная область, которая раздулась, образовав нашу вселенную, должна была иметь более низкую энтропию, чем вселенная сразу после инфляции. Например, защитник инфляционной космологии Андреас Альбрехт признает, что инфляционная космология должна предполагать специальное начальное состояние с низкой энтропией: «Для инфляции *инфляционное поле* – это неравновесная степень свободы, которая управляет другими подсистемами. Инфляция начинается в довольно однородном состоянии потенциального преобладания (*potential-dominated state*), которое, конечно, не является высоко-энтропийным состоянием этого поля» (Albrecht 2004, p. 382). В другом месте Альбрехт говорит, что доинфляционная область пространства-времени должна была находиться в «очень специфичном состоянии» (Albrecht 2004, p. 380).

### 6.3.3. Ответ Альбрехта: «главное русло»

Итак, как инфляция объясняет специфичные начальные условия Большого взрыва, что является главной целью этой теории? Согласно Альбрехту, она объясняет начальные условия двухступенчатым процессом с помощью моделей «хаотической инфляции», упомянутых в разделе 6.3. Сначала, как объясняет Альбрехт, «мы обычно представляем некоторого рода хаотическое изначальное состояние, в котором инфляционное поле более или менее случайно распределено, пока абсолютно случайно оно не возбуждается в очень редкую флуктуацию, которая производит состояние потенциального преобладания...» (Albrecht 2004, p. 384). Состояния потенциального преобладания – это такие состояния, в которых потенциальная энергия инфляционного поля громадна по сравнению со скоростью изменения инфляционного поля во времени и пространстве. То есть для того, чтобы возникла инфляция, инфляционное поле должно быть почти однородным как во времени, так и в пространстве относительно общей энергетической плотности поля (Peacock 1999, p. 329). Хотя макроскопическая однородность вещества – это в типичном случае состояние с очень высокой энтропией (как духи, распыленные по всей комнате), обычно принимается, что в случае с гравитационным или инфляционным полем из большей равномерности следует меньшая энтропия. Это сказано для того, чтобы объяснить, почему вселенная становится все более и более неоднородной по мере расширения (материя собирается в галактики и формируются звезды), но все же в то же самое время ее энтропия возрастает. Энтропия возрастает, потому что гравитационное поле становится менее однородным. Поскольку гравитационное поле должно играть существенную роль в пространстве-времени ранней вселенной,

примерно равномерное инфляционное поле должно соответствовать чрезвычайно низкой энтропии.

Таким образом, общее требование к инфляции состоит в том, чтобы инфляционное поле было примерно однородным (в смысле потенциального преобладания, определенном ранее) в очень маленькой области. Хотя такие состояния будут чрезвычайно редкими, они, скорее всего, возникнут в конце концов в некоторой малой части пространства просто как результат тепловых флуктуаций, если имеется достаточно большое начальное инфляционное поле или достаточно времени. Когда они возникают, начинается инфляция, колоссально расширяющая эту область. Случайно из-за постулируемой природы инфляционно поля в одной или большем количестве областей этого расширяющегося пространства поле ослабляется, вызывая повторный нагрев, который производит вселенную-пузырь с обычным веществом. Таким образом, фактически потому что инфляция может происходить лишь в высоко однородных состояниях инфляционного поля, любая вселенная, образованная из расширяющейся области, первоначально будет иметь низкую энтропию.

Соответственно, Альбрехт предполагает, что инфляция объясняет низкую энтропию нашей вселенной через двухступенчатый процесс: (i) низкоэнтропийная область возникает как результат статистической флуктуации, и затем (ii) эта область расширяется в нашу вселенную. Однако, как отмечали более 20 лет назад Джон Барроу и Фрэнк Типлер (Barrow & Tipler 1986, p. 437), если на «правильные» специальные начальные условия должны были случайно наткнуться статистические флуктуации, то почему бы просто не предположить очень большое или даже бесконечное материальное поле, претерпевающее случайную флуктуацию, которая производит вселенную, в нужном смысле похожую на нашу? Зачем прибегать к дополнительному механизму инфляции?

Ответ требует обращения к стандартному возражению против «моделей случайной флуктуации». Это возражение заключается в том, что развитие вселенных, производимых такой флуктуацией (без инфляции), почти наверняка будет приводить к маленьким островкам наблюдателей, окруженным хаосом, а не к одной области с повсеместно низким уровнем энтропии. Даже еще более зловеще: случайный наблюдатель, скорее всего, будет так называемым больцмановским мозгом (БМ). БМ – это маленькая область массы-энергии с такой же структурой, как у наших мозгов (включая тот же тип кажущейся памяти и чувственных впечатлений), но окруженная областями пространства и времени, которые находятся в хаотическом состоянии с высокой энтропией. Хотя опыт такого мозга будет высоко упорядоченным для короткого времени, он не будет никаким образом соответствовать реальности, и любые виды индуктивных умозаключений будут безуспешными.

Понятие БМ первоначально было предложено как часть возражения против возможного объяснения низкой начальной энтропии эффектом антропной селекции, предложенного Людвигом Больцманом, одним из главных основателей статистической механики. Больцман пытался объяснить относительно низкую энтропию вселенной утверждением, что она является результатом флуктуации, случайного отклонения от нормального «хаотического» состояния равновесия и что эта флуктуация с высокой степенью порядка необходима для существования наблюдателей. Как указывали в ответ на больцмановское антропное объяснение физик-теоретик Пол Дейвис и многие другие, флуктуация размером с Солнечную систему будет достаточной, чтобы обеспечить существование жизни на Земле, и такая флуктуация *гораздо* более вероятна, чем флуктуация космических масштабов» (Davis 1974, p. 103). В самом деле, флуктуации даже меньших масштабов – такие, где материя

имеет ту же организацию, что и мозг со всей его кажущейся памятью и чувственными впечатлениями, но где окружающее пространство-время является хаосом, – были бы еще правдоподобнее. Следовательно, если мир как случайная флуктуация содержит наблюдателей, любой случайно выбранный наблюдатель почти наверняка будет БМ.

Для того чтобы на интуитивном уровне увидеть, почему утверждение Дейвиса справедливо, рассмотрим аналогию с очень большой магнитной доской для игры в «Эрудит». Если бы мы встряхнули эту доску случайным образом, то было бы гораздо более правдоподобно получить упорядоченное, осмысленное расположение букв в одной маленькой области и существенно хаотическое их расположение на всей остальной доске, чем получить осмысленное расположение всех букв на всей доске. Или другая аналогия. Рассмотрим сто монет, расположенных в ряд, которые подбрасываются случайным образом. Определим локальный «остров порядка» как любую последовательность из пяти монет, которые все лежат на одной стороне, т. е. все орлами вверх или все решками вверх. Гораздо более вероятно для последовательности подбрасываний ста монет содержать одну или несколько подпоследовательностей из пяти последовательных орлов или решек, чем состоять из одних орлов или одних решек. В самом деле, правдоподобно, что такая серия монет будет содержать хотя бы один подобный «остров» из пяти последовательных орлов или решек; однако вероятность выпадения всех монет на орла или всех – на решку близка к $1/10^{30}$, или один к тысяче миллиардов миллиардов миллиардов.

Тот же самый аргумент применим к конфигурациям массы-энергии в нашей видимой вселенной, он базируется на вычислении вероятностей на основе стандартной вероятностной меры статистической механики над фазовым пространством. Вычисления Роджера Пенроуза показывают, что среди всех возможных конфигураций формирование локальных островов низкой энтропии гораздо более правдоподобно (с коэффициентом около $1/10^x$, где $x = 10^{123}$), чем нахождение всей вселенной в низко-энтропийном состоянии (см., например, Пенроуз 2007, сс. 638–640). В самом деле, если мы рассмотрим множество всех конфигураций массы-энергии, которые могут произвести наблюдателя – например, организованную структуру с таким же существенным порядком, как наш мозг, – подмножество таких конфигураций, где преобладают БМ-наблюдатели, будет гораздо больше, чем подмножество конфигураций с преобладанием не-БМ-наблюдателей.

Иногда из этих вычислений пытаются сделать вывод, что при условии корректности модели случайной флуктуации мы должны ожидать, что мы сами являемся БМ. Но это предположение трудно обосновать. Мы можем, однако, сделать более ограниченный вывод: в модели случайной флуктуации познавательно очень правдоподобно, что мы являемся БМ при условии лишь наших чисто субъективных впечатлений, т. е. $P(БМ|k' \,\&\, СФ) \sim 1$, где БМ представляет гипотезу, что «я – БМ», СФ – утверждение, что модель случайной флуктуации верна, а k' включает все наши собственные «чисто субъективные» впечатления, но не утверждение, что эти впечатления соответствуют реальности.

Многие, тем не менее, приводили доводы в пользу того, что у нас есть недедуктивное знание о существовании внешнего мира, т. е. знание о внешнем мире, которое не может быть выведено из k'. Если это верно, то $P(БМ|k \,\&\, СФ) = 0$, где $k^*$ = «существует внешний мир, который в общем соответствует моим субъективным впечатлениям», а $k = k' \,\&\, k^*$ – это есть наша в важном отношении полная базовая информация. На этом основании мы не можем вывести скептическое заключение, согласно которому в условиях модели случайной флуктуации мы должны ожидать,

что являемся БМ. Однако, поскольку P(~БМ & k*|СФ & k') << 1, усовершенствованная гипотеза СФ, т. е. k & СФ = ~БМ & k' & k* & СФ, испытывает сильное вероятностное напряжение, которого усовершенствованная гипотеза ~СФ, т. е. k & ~СФ = = ~БМ & k' & k* & ~СФ, не испытывает. (Здесь ~БМ – это утверждение, что мы не БМ, а ~СФ – отрицание модели СФ). Это вероятностное напряжение дает нам сильные основания принять ~СФ против СФ, при условии, что мы не БМ. Или, если ~СФ не является гипотезой *ad hoc* в смысле, определенном в разделе 1.3, из ограниченной версии Принципа Правдоподобия следует, что ~БМ & k* сильно подтверждает ~СФ против СФ, поскольку P(~БМ & k*|СФ & k') << 1 и ~P(~БМ & k*|~СФ & k') << 1[50].

Главный вопрос для хаотической инфляционной модели мультивселенной – может ли она обойти проблему БМ, которая является бедствием для модели случайной флуктуации. Если нет, то эта модель столкнется с тем же опровержением, что и СФ, давая нам, таким образом, веские основания отвергнуть ее. Согласно Альбрехту, инфляционная модель может избежать проблемы БМ, и в этом – ее ключевое преимущество. Альбрехт говорит:

> Инфляцию лучше всего представлять себе как «главное русло» (*dominant channel*) из случайного хаоса в состояние типа Большого взрыва. *Экспоненциально большой объем областей типа Большого взрыва, возникших благодаря инфляции, по-видимому, полностью затопит все другие области, которые могли бы флуктуировать в состояние типа Большого взрыва какими-то другими путями.* Так что если вы осматриваете вселенную в поисках области вроде той, которую мы видим вокруг себя, то экспоненциально более вероятно добраться до такого состояния через инфляцию, чем каким-либо другим путем, и, таким образом, надежно предсказано получить целый мешок инфляционных предсказаний (Albrecht, 2004 p. 385; курсив мой)[51].

Идея здесь заключается в том, что инфляция берет малые области с низкой энтропией и расширяет их в чрезвычайно большие области с достаточным порядком, так что в них будут преобладать не-БМ-наблюдатели (если они будут иметь наблюдателей). По предположению, области, которые подвергаются инфляции, так малы, что их возникновение много правдоподобнее, чем возникновение областей, которые генерируют наблюдателей путем случайных флуктуаций; кроме того, из-за инфляции первоначально малые области становятся такими большими, что они преобладают над теми областями, которые производят наблюдателей путем случайных флуктуаций. Альбрехт, однако, признает, что его рассуждение об инфляции как главном русле «покоится на очень эвристических аргументах», и что «программа придания этому сорту аргументов более твердых оснований находится еще в детском возрасте» (Albrecht 2004, p. 396).

В последние годы было написано несколько статей с аргументами в пользу того, что инфляция будет генерировать вселенные, в которых БМ в далеком будущем будут составлять подавляющее большинство среди наблюдателей (Bouso & Freivogel

---

[50] Утверждение, согласно которому P(~БМ & k*|СФ & k') << 1 предполагает, что мы можем отделить «чисто субъективный» элемент опыта (соответствующий k') от других аспектов опыта, которые в существенном плане включают ссылку на внешний мир. Некоторые отрицают это предположение, хотя мне оно кажется очень правдоподобным. Мне хотелось бы также заметить, что вышеупомянутое рассуждение обеспечивает более строгий способ рассмотрения проблемы, чем обращение к так называемому предположению «типичности» – согласно ему мы являемся в некотором плохо определенном смысле «типичными наблюдателями», – столь часто употребляемому в дискуссиях о проблеме БМ.

[51] Более детально этот аргумент представлен в Albrecht 2004, особенно на страницах 385–387 и 390.

2006; Banks 2007)[52]. Однако эти аргументы могли бы представлять проблему только в том случае, если принимать блочный взгляд на вселенную, согласно которому будущие события имеют такой же онтологический статус, как события в настоящем и прошлом. Хотя защитники инфляции обычно предполагают такой взгляд, он не является необходимым для них. Если принять метафизическую концепцию, в которой будущее еще не реально, то эти аргументы сами по себе не будут показывать, что инфляция ведет к современному преобладанию вселенных с БМ. Далее, как указал космолог Дон Пейдж (Page 2006), такое же преобладание БМ существует для долгоживущих одиночных вселенных; кроме того, современные свидетельства заставляют предполагать, что наша вселенная будет продолжать существовать в течение чрезвычайно долгого времени, а может быть, и вечно, если не произойдет сверхъестественного вмешательства. В любом случае я представлю дальше серьезные основания для тезиса, что рассуждение Альбрехта некорректно, и что без предположения об очень специфичных начальных условиях инфляционная космология приводит к преобладанию БМ в *любой* период времени, когда существуют наблюдатели. Поскольку имеется много версий инфляционной космологии, мой аргумент будет очень общим.

### 6.3.4. Возражение БМ против инфляционной мультивселенной

Имеется простой аргумент, что если проблема БМ существует для случайно флуктуирующей мультивселенной, то та же самая проблема существует и для инфляционной мультивселенной. Назовем *мегавселенной* некоторую очень большую конечную, или даже бесконечную, область пространства-времени вселенной или мультивселенной, содержащую некоторую конфигурацию массы-энергии[53]. Проблема БМ возникает для случайно флуктуирующей мультивселенной, потому что в случае приложения стандартной меры $M$ статистической механики к фазовому пространству произвольной мегавселенной мера конфигураций с преобладанием не-БМ-наблюдателей оказывается много меньше, чем мера конфигураций с преобладанием БМ-наблюдателей. Кроме того, если это справедливо для всей мегавселенной, то это будет справедливо для любой произвольно выбранной в мегавселенной пространствоподобной гиперповерхности hp, характеризующейся постоянным временем t. Таким образом, если мы обозначим через $M_t$(БМ) меру объема $V_t$(БМ) в фазовом пространстве hp, соответствующего тем конфигурациям, где преобладают БМ-наблюдатели, а через $M_t$(~БМ) – меру объема $V_t$(~БМ) в hp, соответствующего конфигурациям с преобладанием не-БМ-наблюдателей, то $M_t(\sim БМ)/M_t(БМ) \ll 1$[54]. Т. е. мера в hp возможных конфигураций массы-энергии-импульса с преобладанием не-БМ-наблюдателей будет много меньше, чем мера конфигураций с преобладанием БМ-наблюдателей. Если предположить, что физические законы детерминистичны и инвариантны относительно направления времени, то мера тоже инвариантна относительно направления времени, как объяснялось в разделе 2.4.

---

[52] Мне хотелось бы поблагодарить Джеймса Синклера за то, что он обратил мое внимание на некоторые из этих статей. Современный обзор литературы см. Banks 2007, прим. 4.

[53] Я использую идею мегавселенной для того, чтобы избежать проблем, возникающих из определения меры, если мультивселенная бесконечна. Если она бесконечна, то мы можем избежать таких потенциальных проблем, сделав нашу мегавселенную конечной, но достаточно большой, чтобы она включала многих наблюдателей.

[54] Считается, что во вселенной тогда и только тогда преобладают не-БМ-наблюдатели (~БМ), когда она содержит хотя бы одного наблюдателя, и в некотором хорошо определенном смысле доля не-БМ-наблюдателей больше, чем БМ-наблюдателей.

А если мы будем рассматривать конфигурации массы-энергии-импульса в hp как развивающиеся во времени, то это означает, что любой объем $V(t_0)$ фазового пространства в момент времени $t_0$ с мерой $M_{V(t0)}$ ко времени t разовьется в объем V(t) с той же самой мерой, т. е. $M_{V(t)} = M_{V(t0)}$.

Рассмотрим теперь начальные условия мегавселенной, определенные на некоторой пространствоподобной гиперповерхности с постоянным временем $t_0$. Пусть $V_{t0}$(БМ) и $V_{t0}$(~БМ) – это объемы фазового пространства гиперповерхности, которые развиваются в конфигурации некоторой более поздней (соответствующей времени t) гиперповерхности с преобладанием соответственно БМ-наблюдателей и не-БМ-наблюдателей. Поскольку мера m статистической механики инвариантна относительно времени, то отношение мер $V_{t0}$(~БМ) и $V_{t0}$(БМ), т. е. $M_{t0}$(~БМ)/$M_{t0}$(БМ), будет оставаться тем же самым. Следовательно, $M_{t0}$(~БМ)/$M_{t0}$(БМ) = $M_t$(~БМ)/$M_t$(БМ) << << 1. Это значит, что мера начальных состояний, которые приводят к вселенной с преобладанием не-БМ-наблюдателей в некоторое произвольно выбранное более позднее время t, много меньше, чем мера начальных состояний, которые приводят к вселенной с преобладанием БМ-наблюдателей во время t. Следовательно, если начальное состояние вселенной не является очень специальным и маловероятным состоянием, соответствующим объему $V_{t0}$(~БМ), из него не возникнет вселенная с преобладанием ~БМ. Это справедливо для любой мегавселенной, в которой физические законы детерминистичны и инвариантны относительно направления времени. Инфляционная космология не отрицает ни одно из этих допущений. Кроме того, даже хотя физические законы, строго говоря, не являются инвариантными относительно направления времени – поскольку временна́я симметрия нарушается в слабых взаимодействиях, в особенности при распаде нейтральных K-мезонов – аргументация Альбрехта и других, изложенная в разделе 6.3.3 в любом случае не использует ни это отсутствие инвариантности, ни квантовый индетерминизм того или иного сорта[55].Таким образом, без предположения о высоко специфичных начальных условиях инфляционная космология не может справиться с проблемой БМ лучше, чем гипотеза случайно флуктуирующей мультивселенной.

Для иллюстрации данного аргумента рассмотрим следующую аналогию. Пусть высоко упорядоченная, низкоэнтропийная мегавселенная конечного объема с преобладанием не-БМ-наблюдателей представлена как черно-белый телевизионный экран, заполненный рядами букв «О», и пусть мегавселенная с преобладанием БМ представлена случайными буквами «О» с большими участками «снега» между ними, т. е. «случайными» конфигурациями черно-белых пикселей. Мы будем называть первое расположение пикселей упорядоченным, не-БМ-расположением, а второе – БМ-расположением. Для простоты предположим, что на экране имеется лишь конечное число пикселей. В этом случае число упорядоченных не-БМ-расположений пикселей будет очень маленьким по сравнению с БМ-расположениями пикселей. Предположим далее, что изображение на экране генерируется маленьким магнитным участком на ленте видеомагнитофона (ВМ), который считывается головкой ВМ. Наконец, предположим, что существует взаимно однозначное отображение

[55] Аргументация А. Альбрехта в явном виде использует другой вид временно́й асимметрии физических законов, почему-то полностью игнорируемый Р. Коллинзом, а именно второе начало термодинамики. Как уже отмечалось (см. прим. 17), со вторым началом термодинамики связано отсутствие временно́й инвариантности для меры объема в фазовом пространстве, на которую существенно опирается вышеизложенная (а также дальнейшая) критика Коллинза в адрес инфляционной космологии. Это обстоятельство делает данную критику несостоятельной. – *Прим. пер.*

между расположением магнитных частиц на этом участке и возможными конфигурациями черно-белых пикселей на экране.

Из-за взаимно однозначного соответствия отношение возможных конфигураций магнитных частиц на участке ленты, которые дают начало не-БМ-расположениям пикселей, к возможным конфигурациям, которые дают начало БМ-расположениям, будет тем же самым, что и отношение не-БМ-расположений пикселей к БМ-расположениям пикселей на экране. Таким образом, если последнее отношение чрезвычайно мало, то таким же будет и первое отношение. Это аналогично тому, что происходит в инфляционной мегавселенной: из-за того, что физические законы детерминистичны и инварианты относительно направления времени, каждое микросостояние $m(t_0)$ во время $t_0$ эволюционирует в одно и только одно микросостояние m(t) во время t, и, значит, их можно поставить во взаимно однозначное соответствие. Следовательно, так же, как отношение числа не-БМ-конфигураций пикселей к числу БМ-конфигураций пикселей сохраняется при переходе от участка ленты ВМ к телеэкрану, отношение меры начальных конфигураций, которые приводят к вселенным с преобладанием не-БМ-наблюдателей, к мере начальных конфигураций, которые приводят вселенным с преобладанием БМ, то же самое, что и соответствующее отношение в более позднее время t[56].

Можно было бы попытаться оспорить одно или несколько предположений этого рассуждения. Наиболее уязвимые предположения – это проблемы непроизвольного обращения с возможными бесконечностями, которые могли бы возникнуть, когда мы пытаемся определить меру для целой мегавселенной, а также дополнительная

---

[56] Фундаментальная ошибка рассуждения Альбрехта может быть проиллюстрирована другой аналогией. Рассмотрим воздушный шар, который раздувается неравномерно. Предположим, что некоторые участки его двумерной поверхности сильно раздуваются – скажем, в триллион раз по каждому из двух измерений поверхности (например, одна триллионная часть метра превращается в метр). Это соответствует пространству, из которого образуются вселенные-пузыри: некоторые его части расширяются, а другие нет. Теперь предположим, что один из раздутых участков имеет площадь в один квадратный метр и полностью покрыт прилегающими друг к другу черными «О», имеющими один сантиметр в диаметре, а пространство между ними просто состоит из случайной смеси черно-белых точек. Масштаб порядка на этом участке равен одному сантиметру; на уровне меньшем, чем один сантиметр, имеется случайная смесь черно-белых точек. Однако следует обратить внимание на следующее решающее обстоятельство: масштаб порядка для этого участка до раздувания будет много меньше – одна триллионная сантиметра.

Правда, что для любых двух участков случайное появление бóльших участков с тем же самым порядком и масштабом порядка будет гораздо менее вероятным, чем появление таких же участков, но малого размера; например, случайное появление участка, покрытого прилегающими «О» диаметром 1 см и имеющего площадь в один квадратный метр, гораздо более вероятно, чем появление участка, покрытого таким же узором из «О», который имеет площадь в тысячу квадратных метров. Рассмотрение такого рода привело Альбрехта к неверному выводу, что очень малые области пространства-времени, которые раздуваются в большие, наполненные наблюдателями вселенные с преобладанием не-БМ-наблюдателей, возникнут с гораздо большей вероятностью, чем большие области пространства-времени, которые формируют вселенную, наполненную не-БМ-наблюдателями, через термальную флуктуацию. Следовательно, Альбрехт пришел к ошибочному мнению, что инфляция может помочь в преодолении проблемы БМ, с которой сталкивается модель СФ, путем увеличения относительной пропорции не-БМ-наблюдателей. Проблема рассуждений Альбрехта состоит в том, что для производства вселенной с преобладанием не-БМ-наблюдателей порядок раздувающегося участка должен иметь безмерно меньший масштаб – например, обратно пропорциональный коэффициенту расширения участка – и, следовательно, безмерно бóльшую степень порядка на каждую единицу объема, чем соответствующий участок с преобладанием не-БМ-наблюдателей размером с нашу вселенную, который не раздувался. Уменьшение правдоподобия, происходящее от более высокой степени порядка, компенсирует увеличение вероятности, происходящее от размера участка, как можно увидеть из нашего более строгого рассуждения, предложенного выше и основывающегося на временно́й инвариантности стандартной меры. В терминах нашей аналогии с воздушным шаром случайное появление квадратного участка со сторонами длиной в триллион метров, заполненного прилегающими «О» диаметром в одну триллионную сантиметра, не более вероятно, чем появление квадратного участка со сторонами длиной в 1 м, заполненного буквами «О» диаметром в 1 см.

проблема придания строгости утверждению о том, что во всем фазовом пространстве мера гиперповерхностей с преобладанием не-БМ-наблюдателей много меньше, чем мера гиперповерхностей с преобладанием БМ-наблюдателей. Однако эти проблемы столь же велики, как проблема придания большей строгости рассуждению Альбрехта. В целом аргумент Альбрехта сводится к тому, что инфляция дает лучшее объяснение в отношении БМ, чем случайно флуктуирующая мультивселенная. Для того, чтобы это утверждение было верным, в модели случайно флуктуирующей мультивселенной должна существовать некоторая «правильная» мера $M$ для возможных состояний массы-энергии в мультивселенной (или, по крайней мере, в произвольно выбранном очень большом, но конечном ее подмножестве), такая, что состояния с преобладанием не-БМ-наблюдателей имели бы гораздо меньшую меру, чем состояния с преобладанием БМ-наблюдателей.

В ответ Альбрехт, вероятно, мог бы обратиться к некоторому понятию начального состояния «общего вида», которое не зависело бы от существования меры над фазовым пространством. Однако такой прием немедленно столкнется с возражением, выдвинутым Пенроузом. Рассмотрим чрезвычайно большую вселенную, которая в конце концов коллапсирует обратно, и предположим, что все специальные законы, требуемые инфляцией, выполняются в этой вселенной. (Мы могли бы даже иметь бесконечную вселенную с отрицательной космологической константой, чтобы обеспечить коллапс). Предположим, что эта вселенная имеет много областей, причем некоторые из них очень неправильны. Фактически мы можем предположить, что она битком набита БМ. Пенроуз указывает, что, «как следует из точных математических теорем, коллапс приведет к некоторой *пространственно-временной сингулярности*» (Пенроуз 2007, с. 634). Если мы предположим, что законы физики (в том числе законы инфляции) симметричны во времени (как обычно предполагается в этом контексте), и повернем направление времени в нашей модели, мы «получим эволюцию, начинающуюся с сингулярности довольно общего вида, и это не зависит от выбора конкретного вида неупорядоченности вселенной» (Пенроуз 2007, с. 634). Поскольку законы, управляющие инфляцией, сохранятся в этой ситуации с обращенным временем, нельзя гарантировать, что из общих начальных условий возникнет однообразная вселенная или вселенная с преобладанием не-БМ-наблюдателей. Следовательно, инфляционная космология может объяснить подобную вселенную, только если в действительности сделает предположение о таких подмножествах начальных условий общего вида, которые приводят к данному типу вселенной. Как замечает Пенроуз, «независимо от того, имеет ли место инфляция, физическая возможность инфляционного периода не помогает убедиться, что эволюция из исходной сингулярности приводит к однородной (или пространственно плоской) вселенной». (Пенроуз 2007, с. 634).

### 6.3.5. Заключение

Из вышеприведенных аргументов не следует ни что инфляционная космология неверна, ни даже что принятие ее учеными не оправдано. Что эти аргументы действительно показывают – так это то, что концепция инфляционной мультивселенной не предлагает нам помощи в устранении ни тонкой настройки законов природы, ни специфичных низкоэнтропийных начальных условий Большого взрыва. В отношении специфичных низкоэнтропийных начальных условий данная концепция может объяснить специфичные условия Большого взрыва только путем предположения некоторого другого, даже более специфичного множества

начальных условий. Хотя хаотическая инфляционная модель могла бы привести нас к ожиданию вселенной, похожей на нашу, если не предполагать высоко специальных начальных условий для всей мультивселенной, эта модель не приведет к мультивселенной с преобладанием не-БМ-наблюдателей в более поздние времена и, таким образом, оказывается не лучше, чем модель случайной флуктуации. Хаотическая инфляционная модель также сталкивается с общими проблемами, стоящими перед гипотезами мультивселенной; эти проблемы обсуждались в конце раздела 6.2. Если мы считаем существование мультивселенной с преобладанием БМ неприемлемым, то инфляционно-суперструнная мультивселенная в лучшем случае устраняет лишь необходимость объяснять благоприятные для жизни значения физических констант (и, возможно, другие типы специфичных начальных условий, не связанные с энтропией). Из-за глубоко умозрительных дополнительных законов и условий, которые требуются, чтобы концепция инфляционной мультивселенной работала, нельзя порицать того, кто сочтет такую предполагаемую объяснительную способность слишком дорогой.

## 7. Разнообразные возражения

### *7.1. Возражение «Кто замыслил Бога?»*

Вероятно, наиболее часто встречающееся возражение, которое атеисты выдвигают против аргумента разумного замысла, заключается в том, что постулирование существования Бога не разрешает проблемы замысла, но только переносит ее на один уровень вверх, превращая в вопрос «Кто или что замыслил Бога?» Философ восемнадцатого века Дэвид Юм намекал на это возражение:

> Ведь насколько мы можем знать *a priori*, материя не менее, чем дух, может изначально заключать внутри себя источники порядка. Поэтому представить себе, что несколько элементов в силу какой-то внутренней неизвестной причины способны расположиться в самом чудесном порядке, нисколько не труднее, чем вообразить, что идеи этих элементов в силу действия подобной же внутренней неизвестной причины могут расположиться в таком же порядке в великом вселенском духе (Юм 1996, с. 399).

Множество философов и мыслителей – атеистов, таких как Дж. Л. Маки (Mackie 1982, p. 144), Грэм Оппи (Oppy 2006, pp. 183–184), Дж. Дж. К. Смарт (Smart 1985, pp. 275–276), Ричард Докинз (Dawkins 1986, p. 316) и Колин Макгинн (McGinn 1999, p. 86) также повторяло это возражение. Например, Дж. Дж. К. Смарт утверждает:

> Если мы постулируем Бога в дополнение к созданной вселенной, мы увеличиваем сложность нашей гипотезы. У нас есть вся сложность самой вселенной, и вдобавок мы имеем, по меньшей мере, равную сложность Бога. (Тот, кто замыслил артефакт, должен быть, по меньшей мере, так же сложен, как замысленный им артефакт) (Smart 1985, pp. 275–276).

Это возражение на нашу версию аргумента тонкой настройки обладает несколькими недостатками. Я детально рассмотрел это возражение в другом месте (Collins 2005a). Здесь я представлю краткий ответ. Прежде всего, это возражение может возникнуть, только если Т была бы построена *исключительно* для *объяснения* тон-

кой настройки без всякой независимой мотивации для веры в нее, или если бы эти другие мотивации рассматривались как данные, а затем Т обосновывалась путем утверждения, что Т есть лучшее объяснение всех данных. Однако наш главный аргумент не в том, что Т есть лучшее объяснение всех данных, но только в том, что при данных свидетельствах тонкой настройки ВДЖ сильно подтверждает Т против НЕВ.

Кроме того, у нас есть веские основания *не* рассматривать другие мотивации Т как данные, которые мы затем комбинируем со свидетельствами тонкой настройки, чтобы получить лучшее объяснение. В качестве примера рассмотрим одну такую мотивацию. Многие теисты утверждали, что по крайней мере для большинства людей вера в Бога основана на фундаментальной интуиции Его существования, которая в рассматриваемом отношении сходна с моральными интуициями или интуициями, относящимися к познавательным нормам. Если это правда, то, как заметили Кит Уорд и другие, рассмотрение существования Бога как научной гипотезы, которая нуждается в обосновании в виде некоторого вывода о наилучшем объяснении, «похоже на попытку обоснования моральной веры путем ссылки на открытия естественных наук» (Ward 1987, p. 178). С этой точки зрения веру саму по себе можно рассматривать как «ответ тому, кто требует моей верности, показывая истинную природу моего настоящего способа существования и путь спасения» (Ward 1987, p. 178). Это «основной и характерный тип человеческой мысли и деятельности» (Ward 1987, p. 180). Таким образом, по аналогии с нашими этическими интуициями вера должна рассматриваться как форма знания, а не просто как чистый «скачок» убеждений под действием недостаточных свидетельств. Плантинга (Plantinga 2000) продемонстрировал один из способов тщательной разработки этой позиции и показал, что она была совершенно обычной в христианской традиции, например, у Фомы Аквинского и Жана Кальвина (Plantinga 2000, chap. 6). Поэтому с данной точки зрения религиозная форма знания или обоснования, включенного в веру, должна рассматриваться *не* как предоставление данных для вывода о наилучшем объяснении, но скорее как аналог наших этических интуиций или даже интуиций, касающихся познавательных ценностей, например, того, что при прочих равных обстоятельствах более простые теории более правдоподобны или эмпирически адекватны, чем сложные. Понятно, что нельзя обосновать нашу веру в эти познавательные ценности путем вывода о наилучшем объяснении, поскольку все такие выводы предполагают познавательные ценности. Наконец, Уильям Олстон (Alston 1993) и другие сделали сходные заявления относительно нашего знания о Боге, основанного на религиозном опыте, утверждая, что он в рассматриваемом отношении аналогичен нашему знанию о материальном мире, которое, как они утверждают, не обосновывается путем обращения к выводу о наилучшем объяснении.

Если мы не рассматриваем эти другие мотивации для Т как часть массива данных, к которым применяется стратегия вывода о наилучшем объяснении, то возражение «кто замыслил Бога?» в значительной степени испаряется. Существование Бога – это не гипотеза, которая предлагается как лучшее объяснение структуры вселенной, и, следовательно, неважно, является ли Бог лучшим в объяснительном смысле (например, более простым) термином для окончательного объяснения, чем сама вселенная. Тем не менее, используя ограниченную версию Принципа Правдоподобия (раздел 1.3), можно понять, что различные черты вселенной представляют *подтверждающие* свидетельства в пользу существования Бога. Одно из преимуществ этого способа видения ситуации – это то, что он в значительной степени при-

миряет взгляды тех, кто подчеркивает необходимость веры для обретения должного религиозного отношения к Богу, и тех, кто подчеркивает важность разума. Вера и разум играют взаимодополняющие роли.

Для иллюстрации этого положения рассмотрим следующую аналогию. Предположим, в 2050 году Землю посетили инопланетяне, и мы обнаружили, что они разделяют с нами наши фундаментальные этические верования, например, что неправильно мучить других без вынуждающей к тому этической причины. Далее предположим, что мы можем показать значительное познавательное неправдоподобие того, чтобы такое совпадение возникло бы при условии этического антиреализма: у нас, например, может быть веская причина верить как в то, что ненаправленная естественная эволюция не могла бы произвести эти верования, так и в то, что этический антиреализм несовместим с жизнеспособными альтернативными объяснениями человеческого бытия, основанными на замысле (такими, как Т). Наконец, предположим, что мы можем показать правдоподобие возникновения этого совпадения при условиях этического реализма[57]. Поэтому открытие того, что данные пришельцы разделяют с нами наши этические верования, подтверждает этический реализм, хотя наша вера в этический реализм может и не опираться на то, что он дает наилучшее объяснение некоторого множества феноменов. Фактически я верю, что данное открытие решающим образом склонит чашу весов в пользу этического реализма. Я предполагаю, что свидетельства тонкой настройки делают то же самое в отношении Т.

Однако кроме отвержения утверждения, что обоснование существования Бога основывается на некоем выводе от наилучшего объяснения, можно также возразить против ключевого атеистического предположения, высказанного Дж. Дж. К. Смартом в приведенной выше цитате, – что «тот, кто замыслил артефакт, должен быть, по меньшей мере, так же сложен, как сам артефакт». Это предположение даже не является очевидно истинным в случае с людьми, поскольку можно, по крайней мере, представить себе, что некто был бы способен создать компьютер, более сложный, чем он сам (обычная тема в научной фантастике). Однако в случае с Богом у нас еще меньше причин, чтобы верить в это предположение. Если бы теисты предполагали антропоморфного Бога с мозгом и телом, то это возражение было бы гораздо сильнее; у нас в этом случае возникло бы искушение спросить: а разве мозг и тело Бога не нуждаются в объяснении в той же мере, как и сама вселенная? Таким образом, могло бы казаться, что это возражение наносит значительный урон подобной концепции Бога. Однако внутри традиционного теизма всегда утверждалось, что Бог лишен какой бы то ни было существенной внутренней сложности. Действительно, западная средневековая традиция по большей части утверждала, что Бог является абсолютно простым в любом смысле – Бог не имеет сложности даже в отношении божественных свойств. Аквинат, например, утверждал, что все свойства Бога (такие, например, как всемогущество и совершенная благость) являются абсолютно идентичными друг другу; они также идентичны с сущностью и существованием Бога. Хотя этот взгляд на Бога как на абсолютно простое бытие не кажется мне логически последовательным, главное здесь то, что возражение «кто замыслил Бога?» пытается поставить под вопрос традиционный теизм, при этом предполагая Бога такого типа, от которого, вероятно, отрекутся все традиционные теисты. Даже те наследники традиционного западного теизма, которые отрицают

[57] Например, мы могли бы обосновать это правдоподобие тем, что из этического реализма следует некоторая форма этического платонизма, а платонизм требует, чтобы разум имел тот или иной прямой доступ к платоновским истинам.

абсолютную божественную простоту, как, например, Ричард Суинберн (Swinburne 2004), утверждают, что всеобщее бытие Бога необычайно просто. Таким образом, эти атеисты действительно должны показать, что Бог во всех разновидностях традиционного теизма логически непоследователен постольку, поскольку эти версии теизма держатся за некоторую форму божественной простоты. Однако это совсем другое возражение – и гораздо более трудная задача, – чем просто выдвигать возражение «кто замыслил Бога?» и затем утверждать, что теистическое объяснение устранено одним махом.

## *7.2. Возражение «Более фундаментальный закон»*

Некоторое критическое замечание в адрес аргумента тонкой настройки заключается в том, что, насколько мы знаем, мог бы существовать более фундаментальный закон, из которого следуют как современные физические законы, так и значения физических констант. Таким образом, при наличии такого закона оказывается вероятным, что законы и константы физики попадают внутрь интервала, благоприятного для жизни. Помимо того, что это возражение чисто умозрительно, оно сталкивается с тремя проблемами. Во-первых, хотя многие физики надеялись, что из теории суперструн можно было бы вывести все современные законы и константы физики, эта надежда почти полностью угасла, когда те, кто занимается теорией струн, пришли к осознанию того, что уравнения теории суперструн (и ее предполагаемой наследницы, М-теории) имеют огромное множество решений, оцениваемое в $10^{500}$ или даже больше. Следовательно, перспективы открытия такого фундаментального закона оказались еще более туманными, чем они были раньше. Во-вторых, такой фундаментальный закон не объяснил бы тонкую настройку начальных условий вселенной. Наконец, предположение о таком законе только сдвигает невероятность тонкой настройки на один уровень вверх – на уровень самого постулируемого фундаментального закона. Даже если бы такой закон существовал, было бы поразительным стечением обстоятельств, что этот фундаментальный закон подразумевает как раз такие законы более низкого уровня и значения физических констант, которые благоприятны для жизни, вместо каких-либо других законов и констант. Как отмечают астрофизики Бернард Карр и Мартин Рис, «даже если бы все видимые антропные совпадения могли быть объяснены [в терминах некоторого фундаментального закона], было бы все же замечательно, что отношения, диктуемые физической теорией, тоже получились благоприятными для жизни» (Carr & Rees 1979, p. 612). Поэтому весьма неправдоподобно, чтобы тонкая настройка вселенной потеряла бы свою значимость, даже если бы такой закон и был подтвержден.

Для иллюстрации последнего ответа рассмотрим следующую аналогию. Предположим, что сверхдетерминизм истинен, т. е. все во вселенной, включая начальные условия, определено некоторым множеством законов, хотя мы и не знаем их деталей. Теперь рассмотрим подбрасывание монеты, и пусть $L_o$ и $L_p$ обозначают утверждения, что законы определяют выпадение монеты соответственно орлом и решкой. У нас есть равные основания верить и в $L_o$, и в $L_p$. Следовательно, поскольку из $L_o$ следует, что монета выпадет орлом, а из $L_p$ – что она выпадет решкой, познавательная вероятность орла остается равной 50 процентам, и аналогично для решки. Это было бы правдой, даже если каждая из их физических вероятно-

стей равнялась бы единице или нулю. Тот факт, что законы природы определяют начальные условия, не оказывает никакого влияния на познавательную вероятность. Это можно увидеть также из того факта, что в те времена, когда лапласовский детерминизм считался истинным, все, тем не менее, приписывали выпадению орла у правильной монеты вероятность 50 процентов.

Сходным образом можно ответить на утверждение, что тонкая настройка вероятна, т. к. для физических констант может существовать *логическая необходимость* иметь значения, благоприятные для жизни. Т. е. в соответствии с этим утверждением физические константы должны иметь значения, благоприятные для жизни, таким же образом, каким 2 + 2 должно равняться 4, или сумма внутренних углов треугольника в евклидовой геометрии должна равняться 180 градусам. Однако, подобно вышеупомянутому предложению «более фундаментального закона», этот постулат просто переносит познавательную невероятность на один уровень выше: для всех физических законов и констант, которые предположительно могли бы быть логически необходимыми, кажется *познавательно* весьма невероятным, чтобы они были благоприятными для жизни, по крайней мере, вне действия некоего *Аксиархического* Принципа, который обсуждается в разделе 8[58].

## *7.3. Возражение «Другие законы, допускающие жизнь»*

В соответствии с тем, что я называю «возражение других законов, допускающих жизнь», может иметься другое множество законов, допускающих жизнь, о котором мы ничего не знаем. На это возражение прямо отвечает тот способ, с помощью которого я сформулировал аргумент тонкой настройки. В моей формулировке аргумент тонкой настройки не предполагает, что наши законы – это единственно возможное множество законов, благоприятных для жизни. Вместо этого он предполагает лишь, что область законов (или констант, или начальных условий), благоприятных для жизни, очень мала по сравнению с областью, для которой мы можем определить, являются ли законы, константы или начальные условия благоприятными для жизни, т. е. с тем, что я назвал ПО-областью (см. раздел 4.5). В случае с физическими константами он предполагает только, что при заданных современных законах природы интервал значений констант (например, гравитационной), благоприятный для жизни, мал по сравнению с *окружающим его* ПО-интервалом, для которого мы можем определить, является значение из этого интервала благоприятным для жизни или нет.

## *7.4. Возражение «Другие формы жизни»*

В качестве возражения против аргумента тонкой настройки, основанного на физических константах, приводится «возражение других форм жизни», которое утверждает, что, насколько мы знаем, другие формы жизни, основанные не на углероде, могли бы существовать, даже если физические константы находились вне области, благоприятной для жизни. Таким образом, утверждается, что аргумент тонкой

[58] Как объясняется в разделе 3.2, необходимо истинные предложения могут, тем не менее, иметь познавательную вероятность, меньшую единицы.

настройки упирается в предположение, согласно которому все формы телесной сознательной жизни должны быть основаны на углероде (см., например, Stenger 2004, pp. 177–178). Помимо того, что крайне трудно понять, как материальные системы, не основанные на углероде, могли достигнуть самовоспроизводящейся материальной сложности такого типа, который необходим для поддержания существования воплощенных моральных субъектов, другая проблема, касающаяся данного возражения, состоит в следующем: многие случаи тонкой настройки не предполагают, что вся жизнь основана на углероде. Рассмотрим, например, космологическую константу. Если бы космологическая константа была много больше, чем она есть на самом деле, материя распылялась бы так быстро, что не могли бы существовать звезды. Но без звезд не было бы стабильных источников энергии, необходимых для развития сложных материальных систем любого типа. Так что аргумент тонкой настройки в данном случае предполагает лишь, что эволюция воплощенных моральных агентов в нашей вселенной требует некоторого стабильного источника энергии. Несомненно, это вполне разумное предположение.

## *7.5. Возражение «Слабый антропный принцип»*

Согласно слабой версии так называемого *антропного принципа*, если бы законы природы не были тонко настроенными, нас бы не было здесь, чтобы комментировать данный факт. Поэтому некоторые утверждают, что ВДЖ на самом деле вовсе не является *невероятной или удивительной*, а просто следует из того факта, что мы существуем. В ответ мы просто повторим аргумент в терминах нашего существования: наше существование как воплощенных моральных агентов чрезвычайно неправдоподобно при условии НЕВ, но вероятно при условии Т, и поэтому наше существование подтверждает Т против НЕВ. Как объяснялось в разделе 4.3, мы рассматриваем ВДЖ и наше существование как «старое свидетельство», которое мы извлекаем из нашей базовой информации. Это позволяет нам получить приемлемую базовую информацию k', из которой не следует ВДЖ. Другой подход заключается в использовании метода вероятностного напряжения, который полностью отменяет данную проблему (см. разделы 1.4, 4.3 и 4.4).

Методы, использованные в разделе 4, имеют дело с этой проблемой старого свидетельства, а наши аргументы из раздела 3.2 в пользу существования условных познавательных вероятностей P(A|B & k') для некоторых случаев, в которых из нашего собственного существования следует A, дают формальные основания в поддержку интуитивных представлений, основывающихся на аналогии «стрелковой команды», предложенной Джоном Лесли (Leslie, 1988, p. 304) и другими в ответ на данное возражение. Как отмечает Лесли, если каждый из 50 метких стрелков промахнулся, стреляя в меня, то ответ «если бы они не промахнулись, то меня бы не было здесь для рассмотрения этого факта» неадекватен. Вместо этого для меня было бы естественно сделать вывод о существовании некоторой причины их промахов: например, эти стрелки на самом деле никогда не собирались меня убивать. Почему я мог бы сделать такой вывод? Потому что при условии базовой информации k', которая не включает продолжение моего существования, – как и при условии базовой информации, имеющейся у человека, наблюдающего расстрел со стороны, – продолжение моего существования было бы очень маловероятным

при условии, что эти стрелки имели намерение меня убить, но вероятным в том случае, если они не собирались меня убивать[59].

## 8. Заключение: аргумент тонкой настройки в перспективе

Как я говорил в разделах 1.3 и 1.4, из аргумента тонкой настройки следует, что при данных свидетельствах тонкой настройки космоса ВДЖ существенно подтверждает Т против НЕВ. Фактически, как показано в разделе 5.2, можно привести хорошие доводы в пользу того, что ВДЖ, *объединенная* с существованием зла, существенно подтверждает Т против НЕВ. Само по себе это не доказывает, что Т истинна или даже правдоподобна; или даже что вера в Т оправдана. Вместо этого я утверждаю, что такое подтверждение очень значимо – так значимо, как подтверждение, которое было бы получено для морального реализма, если бы мы обнаружили, что инопланетяне одинаковых с нами моральных верований, и что такое событие весьма маловероятно в условиях морального антиреализма (см. раздел 7.1). Это подтверждение само по себе не показывало бы, что моральный реализм истинен или даже обоснован. Тем не менее, при комбинировании с другими имеющимися у нас причинами для одобрения морального реализма (например, причинами, основанными на моральных интуициях) оно, вероятно, склонило бы весы в его пользу. Аналогичные слова, я полагаю, могли бы быть сказаны о Т.

Я рассмотрел также вызов данному аргументу, бросаемый двумя наиболее широко защищаемыми версиями гипотезы мультивселенной – той, которую я называю гипотезой неограниченной мультивселенной (эту гипотезу защищают Льюис и Тегмарк; согласно ей, существуют все возможные вселенные), и гипотезой *ограниченной* мультивселенной (эта гипотеза возникла из инфляционной космологии). Я показал, что ни одна из них не в состоянии адекватно объяснить тонкую настройку или опровергнуть аргумент тонкой настройки.

---

[59] Собер (Sober 2005, pp. 137 – 140) отвергает эту аналогию со стрелками. Он, однако, признает, что для стороннего свидетеля промахи стрелков (свидетельство С) будут сильно поддерживать гипотезу «инсценированной казни» (ИК): согласно этой гипотезе, заключенного на самом деле никогда не собирались застрелить. Затем Собер переходит к утверждению, что в глазах заключенного С не поддерживает ИК, поскольку-де «сторонний свидетель и заключенный находятся в разных познавательных ситуациях, хотя их отчеты о наблюдениях отличаются только местоимением» (Sober 2005, p. 138). Для того чтобы понять проблему, связанную с утверждением Собреа, предположим, что заключенный и свидетель имели (i) в точности одинаковые априорные вероятности для гипотезы ИК (скажем, 0,01); (ii) в существенном смысле одинаковые познавательные способности и (iii) одну и ту же информацию, выразимую в предложениях, за исключением разницы в местоимениях, которые каждый из них мог бы употребить. Наконец, предположим, что они должны были принять практическое решение: рисковать ли своими жизнями, предприняв опасную попытку побега, или сделать ставку на то, что их не собираются убивать. Что свидетель посоветовал бы заключенному? Попытаться бежать, потому что Р(ИК) < 0,5 с точки зрения заключенного? Не пытаться бежать, потому что Р(ИК) ~ 1 в глазах свидетеля? И если они хотели бежать вместе, чью точку зрения они выберут? Понятно, что свидетель не выбрал бы точки зрения заключенного, поскольку точка зрения свидетеля не содержит ничего подозрительного: для свидетеля эффект селекции наблюдателя в данном случае отсутствует. Более того, кажется очевидным, что заключенный не может поддержать утверждение о своей вероятности против такого же утверждения свидетеля путем обращения к особому пониманию, основанному на опыте инсценированной казни, поскольку оба они согласились бы, что этот опыт не дает особого понимания. (В этом одно из отличий данного примера от фундаментальных разногласий религиозного и других типов). Таким образом, если в данном случае имеется рациональный образ действий в отношении совместного побега, то это образ действий, даваемый точкой зрения свидетеля. Следовательно, вопреки Соберу, не может быть двух радикально различных рациональных степеней веры в ИК.

Наконец можно было бы поинтересоваться, существуют ли другие жизнеспособные объяснения ВДЖ, альтернативные тем, которые предлагаются, – Т, НЕВ или гипотезе мультивселенной. Одна из таких возможностей – это различные нетеистические гипотезы замысла: или нетеистические сверхъестественные существа, или внеземные носители разума в некоей метавселенной, которые могут создавать вселенские пузыри. Предполагаемый автор замысла А мог бы не быть просто каким-то обобщенным автором; нужно предположить, что у него была некоторая мотивация для создания вселенной, допускающей жизнь; иначе, как объяснялось в разделе 5.2, P(ВДЖ|A & k') = P(ВДЖ|НЕВ & k'). Эти необщие гипотезы не выдерживают проверки ограниченной версией Принципа Правдоподобия (раздел 1.3) на предмет, не являются ли они гипотезами *ad hoc*, если только они не были выдвинуты раньше, чем свидетельства тонкой настройки, или не имели независимой мотивации. Более того, с точки зрения вероятностного напряжения эти альтернативные гипотезы замысла, как правило, порождали бы соответствующее вероятностное напряжение между, с одной стороны, утверждением, что это постулируемое существо имело мотив для создания мира, допускающего жизнь, вместо мира какого-нибудь другого типа, а с другой стороны – другими атрибутами этого существа; такое напряжение не возникало бы в случае классического теизма (см. раздел 5.2). Наконец, в отношении некоторых из этих постулируемых существ можно было бы утверждать, что даже если ВДЖ и подтверждает их существование, у нас нет достаточных независимых причин, чтобы верить в него, тогда как для Т мы имеем такие причины; или можно утверждать, что эти гипотезы просто переносят проблему замысла на один уровень выше (см. раздел 7.1).

Единственная из этих альтернатив, которую я рассматриваю как серьезного соперника, – это *аксиархическая* гипотеза, версии которой были выдвинуты в последние 30 лет Джоном Лесли (Leslie 1989, chap. 8), а недавно – Хью Райсом (Rice 2000) и другими; согласно этой гипотезе, добро или этическая «требовательность» имеет прямую власть творить конкретную реальность. Каковы бы ни были достоинства этой гипотезы, похоже, что из нее следует Т. Поскольку Бог – это величайшее возможное существо, его существование является высшим благом (Leslie 1989, pp. 168–169). Поэтому неясно, действительно ли аксиархическая гипотеза конфликтует с Т[60]. В любом случае, эта глава показывает, что у нас есть солидные философские основания утверждать, что при данных свидетельствах тонкой настройки ВДЖ обеспечивает существенную поддержку Т против ее неаксиархических соперников.

## Литература

Э. Зи, *Квантовая теория поля в двух словах*. Пер. В.Г. Войткевич и Ю.В. Колесниченко. М. – Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2009.

М. Каку, *Введение в теорию суперструн*. М.: Мир, 1999.

[60] Мне хотелось бы поблагодарить Фонд Джона Templтона за грант, поддерживающий эту работу, Уильяма Лейна Крейга за комментарии к более раннему варианту этой главы и окончательные редакторские замечания, Дэвида Шенка за комментарии к предпоследней версии, физиков Дона Пейджа и Роберта Манна за комментарии к более ранней версии раздела об инфляционной космологии и многих других людей, таких, например, как Алвин Плантинга, которые в течение многих лет вдохновляли меня, выдвигали возражения и предлагали замечания к моей работе над аргументом тонкой настройки.

Р. Пенроуз, *Новый ум короля: О компьютерах, мышлении и законах физики*. Общ. ред. В.О. Малышенко. М.: УРСС, 2003.

Р. Пенроуз, *Путь к реальности, или Законы, управляющие Вселенной: Полный путеводитель*. Пер. А.Р. Логунова и Э.М. Эпштейна. М. – Ижевск: ИКИ, НИЦ «РХД», 2007.

Д. Юм, «Диалоги о естественной религии» (пер. С.И. Церетели), в *Сочинения в 2 т.* Т. 2. М.: Мысль, 1996, сс. 379-482.

Albert, D. (2000) *Time and Chance*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Albrecht, A. (2004) Cosmic inflation and the arrow of time. In J.D. Barrow, P. C.W. Davies, and C.L. Harper (eds.), *Science and Ultimate Reality: Quantum Theory, Cosmology and Complexity*, 363–401. New York: Cambridge University Press.

Alston, W. (1993) *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Banks, T. (2007). Entropy and initial conditions in cosmology. http://arxiv.org/PS_cache/hep-th/pdf/0701/0701146v1.pdf (accessed May 1, 2008).

Barenboim, G. (2006) The dark(er) side of inflation. http://arxiv.org/PS_cache/hep-ph/pdf/0605/0605111v1.pdf (accessed May 1, 2008).

Barrow, J. and Tipler, F. (1986) *The Anthropic Cosmological Principle*. Oxford: Oxford University Press.

Bousso, R. and Freivogel, B. (2006) A paradox in the global description of the multiverse. http://arxiv.org/PS_cache/hep-th/pdf/0610/0610132v2.pdf (accessed May 1, 2008).

Burgess, C. P. (2004). Quantum Gravity in Everyday Life: General Relativity as an Effective Field Theory. *Living Rev. Relativity* 7, 5. http://www.livingreviews.org/lrr-2004-5 (accessed March 15, 2005).

Caldwell, R. and Steinhardt, P. (2000) Quintessence. *Physicsworld.com*, November 1. http:// physicsworld.com/cws/article/print/402 (accessed May 1, 2008).

Cao, T. Y. (1997) *Conceptual Developments of 20th Century Field Theories*. Cambridge: Cambridge University Press.

Carr, B. J. and Rees, M. J. (1979) The anthropic cosmological principle and the structure of the physical world. *Nature* 278, 605–612.

Collins, R. (2002) God, design, and fine-tuning. In R. Martin and C. Bernard (eds.), *God Matters: Readings in the Philosophy of Religion*, 54–65. New York: Longman Press.

Collins, R. (2003) Evidence for fine-tuning. In N. Manson (ed.), *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, 178–199. London: Routledge.

Collins, R. (2005a) Hume, fine-tuning and the "who designed God?" objection. In J. Sennett and D. Groothius (eds.), *In Defense of Natural Theology: A Post-Humean Assessment*, 175–199. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press.

Collins, R. (2005b) How to rigorously define fine-tuning. *Philosophia Christi* 7, 382–407.

Collins, R. (2007) The teleological argument. In P. Copan and C.V. Meister (ed.), *Philosophy of Religion: Contemporary Issues*, 98–111. Oxford: Wiley-Blackwell.

Collins, R. (2008) The case for cosmic design. *God or Blind Nature? Philosophers Debate the Evidence (2007–2008)*. Available at: http://www.infidels.org/library/modern/debates/great-debate.html (accessed May 1, 2008).

Colyvan, M., Garfi eld, J., and Priest, G. (2005) Some problems with the "fine tuning argument." *Synthese* 145: 3, 325–338.

Craig, W. L. (2003) Fine-tuning of the universe. In Neil Manson (ed.), *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, 155–177. London: Routledge.

Davies, P. (1974) *The Physics of Time Asymmetry*. Berkeley: University of California Press.

Davies, P. (1982) *The Accidental Universe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Davies, P. (1992) *The Mind of God: The Scientifi c Basis for a Rational World*. New York: Simon and Schuster.

Dawkins, R. (1986) The Blind Watchmaker. Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design. New York: W.W. Norton.

Denton, M. (1998) *Nature's Destiny: How the Laws of Biology Reveal Purpose in the Universe*. New York: The Free Press.

Dodson, E. (1984) *The Phenomena of Man Revisited: A Biological Viewpoint on Teilhard de Chardin*. New York: Columbia University Press.

Donoghue, J. (2007) Fine-tuning problems of particle physics. In B. Carr (ed.), *Universe or Multiverse?*, 231–246. Cambridge: Cambridge University Press.

Draper, P. (2008) Collins' case for cosmic design. *God or Blind Nature? Philosophers Debate the Evidence (2007–2008)*. Available at: http://www.infidels.org/library/modern/debates/great-debate.html (accessed May 1, 2008).

Earman, J. (2006) The improbable universe. Talk delivered at the APA Central Division Symposium: "Fine Tuning and the Improbable Universe," April 26–2.

Edwards, A. W. F. (1992) *Likelihood*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Forster, M. (2006) Counterexamples to a likelihood theory of evidence. *Minds and Machines* 16: 3, 319–338. Available at: http://philosophy.wisc.edu/forster (accessed May 6, 2008).

Forster, M. and Sober, E. (2001) Why likelihood? In M. Taper and S. Lee (eds.), *The Nature of Scientific Evidence*. Chicago: University of Chicago Press. Available at: http:/philosophy.wisc.edu/forster (accessed May 6, 2008).

Fraassen, B., van (1980) *The Scientific Image*. Oxford: Clarendon Press.

Greene, B. (1999) *The Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory*. New York: W.W. Norton and Co.

Guth, A. (1997) *The Inflationary Universe: The Quest for a New Theory of Cosmic Origins*. New York: Helix Books.

Hacking, I. (1975) *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hacking, I. (1987) Coincidences: mundane and cosmological. In J.M. Robson (ed.), *Origin and Evolution of the Universe: Evidence for Design*, 119–138. Montreal: Mc Gill-Queen's University Press.

Holder, R. (2004) *God, the Multiverse, and Everything: Modern Cosmology and the Argument from Design*. Burlington, VT: Ashgate.

Howson, C. (1991) Discussion: the old evidence problem. *The British Journal for the Philosophy of Science* 42, 547–555.

Keynes, J. M. (1921) *A Treatise on Probability*. London: Macmillan.

Kiessling, M. (2001) How to implement Boltzmann's probabilistic ideas in a relativistic world? In J. Bricmont, D. Dürr, M.C. Galavotti, G. Ghirardi, F. Petruccione, N. Zanghi (eds.), *Chance in Physics*, 83–102. Berlin: Springer-Verlag.

Kolda, C. and Lyth, D. (1999) Quintessential difficulties. http://arxiv.org/PS_cache/hep-ph//pdf/9811/9811375v3.pdf (accessed April 10, 2008).

Koperski, J. (2005) Should we care about fine-tuning? *The British Journal for the Philosophy of Science* 56: 2, 303–319.

Leslie, J. (1988) How to draw conclusions from a fine-tuned cosmos. In R.J. Russell W.R. Stoeger, G.V. Coyne (eds.), *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, 297–312. Vatican City State: Vatican Observatory Press.

Leslie, J. (1989) *Universes*. New York: Routledge.

Leslie, J. (1998) Cosmology and philosophy. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: http://plato.stanford.edu/archives/fall1998/entries/cosmology-theology/ (accessed October, 2007).

Lewis, D. (1986) *On the Plurality of Worlds*. New York: Basil Blackwell.

Linde, A. (1990) *Particle Physics and Inflationary Cosmology*. Trans. M. Damashek. Longhorne, PA: Harwood Academic Publishers.

Mackie, J. L. (1982) *The Miracle of Theism*. Oxford: Clarendon Press.

Mann, R. (2005) Inconstant multiverse. *Perspectives on Science and the Christian Faith* 57: 4, 302–310.

McGinn, C. (1999) *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*. New York: Basic Books.

McGrew, T. and Mc Grew, L. (2005) A response to Robin Collins and Alexander R. Pruss. *Philosophia Christi* 7, 425–443.

McGrew, T., Mc Grew, L., and Vestrup, E. (2001) Probabilities and the fine-tuning argument: a skeptical view. *Mind* 110, 1027–1038.

Mena, O. and Santiago, J. (2006) Constraining inverse-curvature gravity with supernovae. *Physical Review Letters* 96, 041103.

Narlikar, J. V. (2002) *An Introduction to Cosmology*, 3rd edn. Cambridge: Cambridge University Press.

Oppy, G. (2006) *Arguing about Gods*. Cambridge: Cambridge University Press.

Otte, R. (2006) Counterfactuals and epistemic probability. *Synthese* 152: 1, 83–94.

Page, D. (2006) Is our universe decaying at an astronomical rate? http://arxiv.org/abs/hep-th/0612137 (accessed April 10, 2008).

Parsons, K. (1990) Is there a case for Christian theism? In J.P. Moreland and K. Nielsen (eds.), *Does God Exist? The Great Debate*, 177–196. Nashville, TN: Thomas Nelson.

Peacock, J. (1999) *Cosmological Physics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Plantinga, A. (1993) *Warrant and Proper Function*. Oxford: Oxford University Press.

Plantinga, A. (2000) *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press.

Polchinski, J. (1998) *String Theory*, vols. I and II. Cambridge Monographs in Mathematical Physics. Cambridge: Cambridge University Press.

Rees, M. (2000) *Just Six Numbers: The Deep Forces that Shape the Universe*, New York: Basic Books.

Rice, H. (2000) *God and Goodness*. Oxford: Oxford University Press.

Royall, R. (1997) *Statistical Evidence – A Likelihood Paradigm*. London: Chapman and Hall.

Sahni, V. and Starobinsky, A. (1999) The case for a positive cosmological lambda-term. http://arxiv.org/abs/astro-ph/9904398 (accessed March 15, 2008).

Salmon, W. (1984) *Scientifi c Explanation and the Causal Structure of the World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Schlesinger, G. (1985) *The Intelligibility of Nature*. Aberdeen, Scotland: Aberdeen University Press.

Smart, J. C. (1985) Laws of nature and cosmic coincidence. *The Philosophical Quarterly* 35: 140, 272–280.

Smolin, L. (1997) *The Life of the Cosmos*. Oxford: Oxford University Press.

Sober, E. (2002) Bayesianism – its scope and limits. In R. Swinburne (ed.), *Bayes's Theorem*, 21–38. Oxford: Oxford University Press.

Sober, E. (2005) The design argument. In W. Mann (ed.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, 117–148. Oxford: Blackwell.

Stenger, V. (2000) Natural explanations for the anthropic coincidences. *Philo* 3: 2, 50–67.

Stenger, V. (2004) Is the universe fine-tuned for us. In M. Young and T. Edis (eds.), *Why Intelligent Design Fails: A Scientific Critique of the New Creationism*, 172–184. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Stenger, V. (2007) *God: The Failed Hypothesis: How Science Shows That God Does Not Exist.* Amherst, NY: Prometheus Books.

Swinburne, R. (2001) *Epistemic Justification.* Oxford: Clarendon Press.

Swinburne, R. (2004) *The Existence of God*, 2nd edn. Oxford: Oxford University Press.

Tegmark, M. (1998) Is the theory of everything merely the ultimate ensemble theory? *Annals of Physics* 270, 1–51.

Tegmark, M. (2003) Parallel universes. *Scientific American*, May, 41–51. (Also see Parallel universes. In J.D. Barrow, P. C.W. Davies, and C.L. Harper (eds.), *Science and Ultimate Reality: From Quantum to Cosmos.* Cambridge University Press, 2003. Also available at: http://arxiv.org/abs/astro-ph/0302131).

Teller, P. (1988) Three problems of renormalization. In R. Harr and H. Brown (eds.), *Philosophical Foundations of Quantum Field Theory*, 73–89. Oxford: Clarendon Press.

Wald, R. (1984) *General Relativity.* Chicago: University of Chicago Press.

Ward, K. (1987) *Concepts of God: Images of the Divine in Five Religious Traditions.* Oxford: Oneworld Publications.

Weatherford, R. (1982) *Foundations of Probability Theory.* Boston: Routledge and Kegan Paul.

White, R. (2000) Fine-tuning and multiple universes. *Nous* 34, 260–276. Reprinted in N. Manson (ed.), *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, 229–250. London: Routledge, 2003.

# 5

# Аргумент от сознания

ДЖ. П. МОРЛЕНД

## Раздел первый: общий контекст для включения сознания в натуралистическую онтологию

Сознание принадлежит к числу самых загадочных свойств космоса (см. Moreland 2008). В XVII веке, в период становления философии механицизма, Лейбниц, бросая вызов механистическому материализму, писал:

> Вообще надобно признаться, что все, что от него [восприятия] зависит, *необъяснимо причинами механическими*, т. е. с помощью фигур и движений. Если мы вообразим себе машину, устройство которой производит мысль, чувство и восприятие, то можно будет представить ее себе в увеличенном виде с сохранением тех же отношений, так что можно будет входить в нее, как в мельницу. Предположив это, мы при осмотре ее не найдем ничего внутри нее, кроме частей, толкающих одна другую, и никогда не найдем ничего такого, чем можно было бы объяснить восприятие. Итак, именно в простой субстанции, а не в сложной, и не в машине нужно искать восприятие (Лейбниц 1982, с. 415).

И хотя со времен Лейбница наша концепция материи украсилась всевозможными бубенчиками и свистульками, научные натуралистические трактовки возникновения сознания остаются сегодня столь же неадекватными, как и в ту эпоху, когда Лейбниц бросил им свою перчатку. «Следовательно, – пишет Джеффри Мейделл, – возникновение сознания есть тайна, и все попытки материализма ее разгадать терпят явный и оглушительный провал» (Madell 1988, p. 141).

Дело не только в том, что нам трудно получить удовлетворительное натуралистическое объяснение нередуцируемости сознания – многие предполагают и даже прямо признают, что нередуцируемость сознания служит доводом в пользу теизма. Так, Криспин Райт отмечает:

> Главной дилеммой современной метафизики является поиск места для определенного антропоцентрического содержания (например, семантического, морального и психологического) в таком мире, каким его мыслит себе натурализм Нового времени – установка, которая расширяет понятия и категории, используемые (развитой) физической наукой, превращая их в инструмент для метафизического исследования того, что такое реальный мир по своей сути и во всей своей полноте. С одной стороны, приняв этот натурализм, мы, похоже, оказываемся вынуждены или признать редукционизм, т. е. интерпретировать значение терминов, к примеру, семантического, морального и психологического языка как то, что каким-то образом находится в области физического – или отрицать, что соответствующие слова вообще относятся к чему-либо реальному. С другой стороны, если мы отвергнем подобный натурализм, то

> должны будем согласиться, что в мире есть не только такие предметы, которые могли бы быть включены в рамки физикалистской онтологии, и тем самым занять позицию какого-то суеверного супранатурализма (Wright 2002, p. 401).

Уильям Лайонс также утверждает, что:

> [физикализм], по-видимому, превосходно гармонирует с научным материализмом XX века, поскольку находится в той же тональности, что и общая его тема, а именно: все, что есть в нашем мире, сводится к материи, энергии и движению, а человеческие существа суть продукт эволюции, точно так же, как буйволы или бобры. Сама же эволюция – это хитон без швов и без дыр, и в него нельзя вставить души свыше (Lyons 1995, p. iv).

«Вставить души свыше» – это завуалированный намек на теистическое объяснение сознания: если «души» существуют, то их приходится «вставлять свыше», ведь естественные процессы сами по себе «не имеют швов». Некоторые полагают, что определенные свойства конечных ментальных сущностей необъяснимы с позиций натуралистического мировоззрения, зато их можно объяснить в рамках теизма, представив таким образом аргумент в пользу бытия Бога. В продолжение некоторого времени ментальные реальности доставляли натуралистам массу хлопот. И действительно, философы, по мнению которых проблемы и решения в сфере философии сознания должны в значительной мере определяться эмпирическими соображениями, могли справедливо заключить, что буйное разрастание разнообразия физикалистских детализаций натуралистической трактовки ментальных феноменов служит признаком вступления натурализма в период куновского кризиса парадигмы. Аргумент же от сознания в пользу бытия Бога (далее – АС) дает нам возможность разрушить гегемонию натурализма. Кроме того, предлагая более адекватный анализ и более убедительное объяснение ментальных сущностей, он открывает нам путь выхода из кризиса, а в сочетании с фактами и свидетельствами иного рода, увеличивает силу кумулятивного аргумента в пользу теизма[1].

В течение десятилетий всевозможные версии натурализма плодились как кролики, а потому, прежде чем приступать к анализу АС и основных его соперников, необходимо прояснить два фактора, образующие диалектический контекст для последующего изложения. Во-первых, я попытаюсь раскрыть понятийно-логическую структуру той версии натурализма, которая представляется наиболее правдоподобной, если считать сам натурализм мировоззрением, претендующим на объяснительное, эпистемологическое превосходство над своими соперниками. Во-вторых, я сформулирую основные эпистемологические критерии, важные для оценки степени убедительности АС в его противостоянии с натурализмом.

Хотя у разных мыслителей натурализм неизбежно приобретает индивидуальные оттенки, можно предложить точную характеристику особой формы философского натурализма (далее – просто «натурализма» или «научного натурализма»), широко распространенной в наше время (см. Rosenberg 1996; Moreland & Craig 2000). Если же мы выясним связь между натуралистической онтологией, с одной стороны, и натуралистическими эпистемологией и общим взглядом на происхождение вселенной – с другой, то у нас возникнет представление о том, какой *должна* быть подоб-

[1] Грэм Оппи дает краткую критику АС, главным образом в вариантах, сформулированных Джоном Локком и Ричардом Суинберном. См. «Рассуждая о богах» (Oppy 2006, pp. 382–401). К сожалению, Оппи слишком поспешно отвергает кумулятивные аргументы, а потому, на мой взгляд, не уделяет им достаточного рассмотрения.

ная онтология. Данное представление позволит нам понять, сколь тяжкое бремя доказательства лежит на альтернативных натуралистических онтологиях, которые распространяют метафизические положения натурализма за пределы того, что можно оправдать в рамках ограничений, обусловленных двумя другими аспектами натуралистического мировоззрения.

Натурализм – это взгляд, согласно которому существующее полностью исчерпывается пространственно-временным универсумом объективных сущностей, постулируемых лучшими из современных (или идеальных) теорий естественных наук, и прежде всего физики. Натурализм включает в себя (1) натуралистическую эпистемологическую позицию (т. е. отвержение так называемой «первой философии»); (2) этиологическое объяснение того, каким образом возникло все реально существующее, иначе говоря – событийно-причинную историю, изложенную в терминах естественных наук; и (3) общую онтологию, принимающую только сущности, обладающие значительной степенью сходства с теми, которые, как полагают, характерны для физической науки в ее завершенной форме. Вопрос о том, должна ли эта онтология включать в себя также и эмерджентные свойства особого рода, вскоре станет предметом нашего внимания.

Здесь особенно важна последовательность. Ведь эпистемологическая позиция лежит в основе этиологии, а обе они служат обоснованием для общей онтологической установки. Кроме того, натурализм требует отсутствия противоречий между тремя перечисленными областями. По мнению Дэвида Папино, место для философии мы должны искать в пределах науки, иными словами, философские исследования нужно вести в рамках наилучших из имеющихся у нас эмпирических теорий. Отсюда вытекает, что «...задача философов – вносить непротиворечивость и упорядоченность в совокупность тех допущений, которыми пользуемся мы для объяснения эмпирического мира» (Papineau 1993, p. 3). Таким образом, не должно быть противоречий между научными методами познания от третьего лица, физической эволюционной трактовкой возникновения наших чувственных/познавательных процессов и анализом самих этих процессов. Все сущности, которые считаются существующими, должнны обладать значительной степенью сходства с характерными для наших лучших (или идеальных) физических теорий; возникновение этих сущностей должно быть доступным для понимания в свете натуралистической причинной истории; наконец, они должны быть познаваемы научными средствами.

## *Эпистемологическая позиция натурализма*

Ядро натуралистической эпистемологии составляет сциентизм. Уилфрид Селларс утверждал, что «в сфере описания и объяснения мира наука есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют» (Sellars 1963, p. 173). Современные натуралисты принимают сциентизм либо в слабой, либо в сильной его версии. Согласно первой, нельзя утверждать, будто ненаучные области не имеют ценности и не дают интеллектуальных результатов, однако в эпистемологическом отношении эти области стоят несравненно ниже науки и не заслуживают полного доверия. Согласно второй версии, безусловной познавательной ценностью обладает наука и только наука. И в том, и в другом случае натуралисты крайне скептически относятся к таким утверждениям о реальности, которые не обоснованы методологией точных наук.

Данная методология, в частности, является методологией от третьего лица, иначе говоря, она допускает единственно лишь сущности, поддающиеся исчерпывающему описанию с точки зрения третьего лица. В отношении же тех сущностей, которые в качестве основного эпистемологического доступа к ним требуют точки зрения первого лица, преобладает скептицизм. По мнению подобных натуралистов, исчерпывающий характер и привилегированный статус научного знания предполагают, что единственно значимыми объяснениями, могущими притязать на безусловное принятие, являются те, которые используются в точных науках[2]. Эпистемологические и методологические ограничения, налагаемые натурализмом на философию, выражаются, по крайней мере, в двух философских тезисах. Во-первых, такой вещи, как «первая философия», не существует; напротив, философия неразрывна с естественными науками. Во-вторых, в научных теориях, представляющих собой образцовые случаи познавательного/объяснительного успеха, – например, в атомной теории материи или в эволюционной биологии – используются комбинаторные способы объяснения. Таким образом, всякий процесс, составляющий Великую Историю (Grand Story), и всякая реальность, допущенная в натуралистическую онтологию, должны иметь онтологическую структуру, анализируемую в терминах, изоморфных подобным способам объяснения. Колин Макгинн, защищая эту концепцию, а также то, что, по его мнению, из нее вытекает, а именно нашу неспособность объяснить в подлинном смысле эмерджентные свойства, писал:

> Способны ли мы сколько-нибудь глубоко проникнуть мыслью в то, что и делает проблему сознания противоречащей самому строю нашего мышления? Имеют ли наши методы построения теорий о мире такой характер, что их просто невозможно распространить на природу духа? На мой взгляд, мы способны определить типичную структуру успешных научных теорий – и структура эта оказывается непригодной для объяснения сознания...
>
> Наиболее существенным аспектом мышления является, по-видимому, операция *комбинирования*. Именно так – как результат сочетания в определенном порядке более простых частей – мы представляем себе сложные объекты. Эта фундаментальная идея имеет три стороны: атомы, с которых мы начинаем, законы, которые мы используем для их комбинирования, и возникающие в итоге комплексы... Мне кажется, что такой тип понимания является для нас важнейшим... [и] наша научная способность подразумевает представление мира в этом комбинаторном ключе (McGinn 1999, pp. 55–56; см. pp. 54–62, 90, 95).

## *Натуралистическая Великая История*

Натуралистическую трактовку происхождения мира мы назовем «Великой Историей». Вся реальность – пространство, время и материя – возникла в результате Большого взрыва, а различные небесные тела образовались по мере расширения вселенной. Некая модель «первичного бульона» объясняет нам, каким образом живое (во всяком случае, на Земле) возникло из неживого химического вещества. А процесс эволюции, интерпретируемый либо неодарвинистски, либо в терминах прерывистого равновесия, породил все известные нам формы жизни,

[2] Здесь я исхожу из той интерпретации «объяснения», которая характерна для реализма.

включая людей. Таким образом, все организмы и их части существуют и таковы, каковы они суть, по той причине, что они успешно участвовали в (борьбе за репродуктивные преимущества, а конкретно, способствовали (или, по крайней мере, не мешали) выполнению четырех задач – питаться, драться, убегать и размножаться.

У Великой Истории есть три ключевые черты. Во-первых, ее ядро составляют теории, возникшие из комбинаторных методов объяснения – атомная теория материи и эволюционная теория. Если за типичного представителя натурализма мы примем здесь Джона Сёрла, то это будет означать, что причинные объяснения, притом в направлении «снизу вверх», а не «сверху вниз», обеспечивают главным образом (предполагаемые) объяснительные преимущества Великой истории (Searle 1994, pp. 83–93).

Во-вторых, Великая История отражает установку сциентистского философского монизма, согласно которому все существующее или происходящее в мире поддается объяснению методами естественных наук. Прежде всего, наиболее последовательной интерпретацией данного аспекта натурализма является представление о том, что он предполагает какую-то сильную версию физикализма: все существующее есть в своей основе материя, вероятнее всего – элементарные «частицы» (понимаемые как точки потенциальности, центры массы/энергии, единицы пространственно протяженного вещества/волн, или же сведенные к полям/устраненные из рассмотрения в пользу полей), различным образом организованные в соответствии с законами природы. Изучая эти частицы и их физические свойства, мы тем самым исследуем все, что существует. Никаких нефизических реальностей, даже эмерджентных, не существует. Когда же натуралисты осмеливаются сделать шаг в сторону от сильной версии физикализма, они по-прежнему приводят доводы в пользу того, что добавки к ней следует считать укорененными в физических состояниях и событиях, описываемых в Великой Истории, возникающими из них и зависящими от них.

В-третьих, Великая История строится на основе событийной причинности и исключает как нередуцируемую телеологию, так и субъектную причинность (СП; agent causation), в которой первым членом причинного отношения является категория субстанции, а не события. Великая История имеет детерминистский характер в двух аспектах: диахронически – состояния вселенной в любое время t, вместе с законами природы, детерминируют, или определяют, вероятность возникновения других состояний в последующие моменты времени; и синхронически – свойства и изменения всякой макросистемы зависят от микроявлений и детерминируются ими.

## *Натуралистическая онтология*

### Слабая и сильная версия натурализма

Существует различие между натуралистами сильного/строгого и слабого типа. «Сильные» натуралисты (напр., Папино) принимают в отношении естественного мира строгую версию физикализма (любые индивидуумы, события, положения вещей, свойства, отношения и законы являются всецело физическими), тогда как «слабые» натуралисты (напр., Сёрл) признают различные эмерджентные реальности.

## Проблема включения

Детальный анализ натуралистической онтологии целесообразно начинать с того вопроса, который Фрэнк Джексон называет «проблемой включения» (*location problem*: Jackson 1998, pp. 1–5). Исходя из убеждения в превосходстве натуралистической эпистемологии, натуралисты принимают довольно распространенную физическую историю о том, как возникли вещи (Великую Историю), и что они собой представляют. Проблема же включения состоит в задаче включить в эту историю ту или иную реальность (например, семантическое содержание).

Согласно Джексону, натуралист должен либо включить проблематическую реальность в основную историю, либо исключить эту реальность из рассмотрения. Грубо говоря, реальность включается в базовую историю, если вытекает из нее – в противном случае эту реальность следует исключить из рассмотрения. Здесь стоит вспомнить Кима и других авторов, возражавших, что приклеить явлению ярлык «супервентного» (*supervenient*) еще не значит это явление *объяснить*. Точно так же есть основания думать, что нам еще не удалось по-настоящему «включить» загадочный феномен, если мы ограничились простым указанием на то, что его изменения находятся в необходимой связи с изменениями того или иного физического феномена. Так или иначе, Джексон дает три примера включения. Пример первый. Плотность есть свойство, отличное от массы и объема, но дополнительной, новой характеристикой реальности, существующей «отдельно» от массы и объема, оно не является, по крайней мере, в следующем смысле: описание вещей в терминах массы и объема неявно заключает в себе, иначе говоря, предполагает их описание в терминах плотности. Другой пример. То обстоятельство, что Иванов выше Петрова, не есть дополнительная характеристика реальности, существующая помимо таких ее свойств, как рост Иванова и рост Петрова, ведь данное отношение уже предполагается этими свойствами и в этом смысле включается в них.

Что еще важнее, Джексон ставит в центр своего внимания проблему включения твердости макроскопических объектов. Он признает, что до возникновения современной науки существовало широко распространенное и опиравшееся на здравый смысл представление о твердости макроскопических объектов, а именно: тела всюду являются плотными. Однако в современной науке на смену ему пришло понятие непроницаемости. Таким образом, мы получаем возможность включить твердость макроскопических объектов в базовую историю микромира: если дано известного типа описание двух макрообъектов в терминах их атомных частей, решетчатых структур и субатомных сил отталкивания, то это описание подразумевает, что один макрообъект непроницаем для другого.

По мнению Джексона, включение ментальных свойств доставляет массу хлопот натуралистам, и последние вынуждены утверждать, что ментальные свойства глобально супервентны по отношению к физическим. Конкретный смысл этого тезиса он раскрывает с помощью двух пояснений. Во-первых, Джексон дает определение минимального физического двойника нашего мира как «мира, который (a) в точности подобен нашему во всех физических аспектах (свойство подобно свойству, закон – закону, отношение – отношению), и (b) не содержит в себе больше ничего, т. е. никаких других видов или индивидуумов, кроме тех, которые он *должен* в себе заключать, чтобы удовлетворять условию (a)» (Jackson 1998, p. 13). Во-вторых, Джексон защищает тезис B*: всякий мир, представляющий собой минимальный физический двойник нашего мира, является также психологическим двойником нашего мира.

## Логика мереологической иерархии

Джексон верно уловил связь между принятием положения об эпистемологическом превосходстве натурализма и выбором между сильной и слабой его версиями. По Джексону, коль скоро натурализм должен обладать более высоким объяснительным потенциалом, то этим уже подразумевается позиция сильного натурализма. Джексону ясно, что при разработке натуралистической онтологии и при включении в нее реальных сущностей следует считаться, по крайней мере, с тремя ограничениями: (a) эти сущности должны согласовываться с натуралистической эпистемологией; (b) они должны согласовываться с натуралистической Великой Историей; (c) они должны обладать необходимой степенью сходства с теми реальностями, с которыми имеют дело химия и физика, или просто стоять во взаимно однозначном (или каком-то еще) соответствии с объектами химии и физики, или же с необходимостью зависеть от этих объектов.

Дальнейшее рассмотрение покажет нам, почему эти ограничения делают невозможными любые объяснения существования эмерджентных свойств. Применительно к эмерджентным свойствам второй из трех вариантов в (c) «решает» проблему т. н. «пробела в объяснении» через простое указание на нее и через освобождение натуралиста от необходимости хоть что-то еще здесь объяснять. Многим философам, включая немалое число натуралистов, такая стратегия кажется неудовлетворительной. Второй вариант сталкивается с еще одним затруднением – как обосновать существование эмерджентных свойств особого рода в свете критериев (a) и (b)? Третий вариант в (c), помимо обозначенной выше проблемы, ставит нас перед трудной задачей доказательства тезиса о том, что эмерджентные реальности «с необходимостью» определяются субвентными (*subvenient*) физическими основами. Защита этих тезисов принципиально важна для достижения поставленных в настоящей главе целей. Но уже на данной стадии нашего размышления было бы полезно показать, каким образом (a) и (b) обосновывают стандартную мереологическую иерархию, каковая и является натуралистической онтологией в собственном смысле слова.

Эта иерархия, если интерпретировать ее в терминах индивидуальных сущностей и свойств, а не понятий и языковых описаний, заключается в восходящей лестнице индивидуальных сущностей, причем на каждой ступени выше исходного уровня элементарной микрофизики (где объекты не имеют никаких физически значимых отделимых частей) всякое целое состоит из частей, которые являются отделимыми на низших уровнях. Таким образом, двигаясь снизу вверх, мы получаем микрофизические объекты, субатомные части, атомы, молекулы, клетки, живые организмы и так далее. Отношение между индивидами уровня n и уровня n+1 есть отношение части и целого.

Ключевой момент иерархии, описываемой в категориях индивидов и свойств, заключается в том, что *эта «иерархия» в действительности не является иерархией* (см. дальнейший анализ). Никакого восхождения здесь нет. Напротив, на каждом следующем уровне очередное целое становится в пространственно-временном отношении все более широким. А значит, подобную «иерархию» нам приходится мыслить как идущую вширь, а не вверх.

Кроме того, существуют онтологические ограничения, касающиеся тех видов свойств, которые натуралист может включить в иерархию. Данная иерархия, в типичной ее интерпретации, предполагает причинную замкнутость базового микрофизического уровня, а также онтологическую зависимость объектов супервент-

ного уровня и их действий от объектов базового уровня и их действий. Понятия причинной замкнутости и причинного воздействия сверху вниз весьма спорны, однако натуралисту трудно избежать как принятия этой замкнутости, так и отрицания воздействия сверху вниз. Важнейший натуралистический аргумент в пользу причинной замкнутости состоит в том, что если мы ее отвергнем, то

> тем самым окажемся вынуждены отвергнуть принципиальную завершимость физики – т. е. саму возможность создания полной и исчерпывающей теории всех физических явлений. Ибо нам придется признать, что любая полная объяснительная теория, относящаяся к области физического, должна обращаться к действиям нефизических причинных субъектов... Можно с уверенностью допустить, что ни один серьезный физикалист не примет такую перспективу (Kim 1998, p. 40).

Принцип завершимости в физике нельзя считать произвольным. Он естественным образом вытекает из Великой Истории, согласно которой, начав с Большого взрыва и незначительного количества физических объектов, мы можем объяснить – в терминах законов физики и последующих комбинаций исходных микрофизических объектов – происхождение и поведение всякой иной реальности. Сама Великая История отводит микрофизическим объектам почетное место и в основе своей строится «снизу вверх». Завершимость физики существенна для объяснительного превосходства данной Истории. Принцип причинной замкнутости (ни одно физическое событие не имеет нефизических причин) также не является произвольным и дополнительным постулатом, который натуралист был бы свободен отвергнуть. Этот принцип вытекает из комбинаторного характера причинного объяснения и из нерасторжимой связи самой Великой Истории с особого рода макро-микростроением и детерминированием, которые лежат в основе атомной теории материи, эволюционной биологии и других важнейших теорий происхождения вещей. Если натуралист отвергнет причинную замкнутость, то ему придется признать контингентные факты особого рода, которые следует принимать как есть, без всякого объяснения. А это, в свою очередь, полностью подорвет претензию натуралиста на то, что его мировосприятие превосходит конкурирующие точки зрения, поскольку-де только оно способно объяснить нам возникновение всех вещей.

Помимо принципа причинной замкнутости, есть еще один связанный с ним вопрос, решение которого должно определить, каким видам реальностей или свойствам подобает место в данной иерархии, – это проблема причинного воздействия сверху вниз. Отвергнуть такой тип воздействия, служащий объяснению подлинно эмерджентных свойств особого рода нас побуждает жесткое интеллектуальное давление самого натурализма. Более того, единственный способ спасти причинное воздействие сверху вниз – это сведение его к причинному воздействию извне внутрь, которое имеет место по отношению к структурному целому, находящемуся на том же уровне, что и его части, и происходит посредством обратной причинной связи. Я также думаю, что неизбежной платой за сохранение причинных законов в отдельных науках должно стать отрицание эмерджентных свойств и признание одних лишь микрофизических в своей основе структурных свойств, определяемых микрофизическими частями, свойствами и отношениями. Если это верно, то отсюда вытекает следующее: адекватная интерпретация таких желательных вещей, как сохранение причинного действия сверху вниз и причинных законов в отдельных науках, подразумевает, что натуралистическая онтология, построенная на основе стандартной мереологической иерархии, может допускать структурное целое в категорию индивидуальных объектов и структурные супервентные свой-

ства – в категорию свойств, но остается несовместимой с подлинно эмерджентными свойствами, и прежде всего – с причинно активными эмерджентными свойствами. Все эмерджентные свойства, если таковые вообще существуют, должны быть эпифеноменальными.

Эмерджентное свойство – это уникальное свойство совершенно нового вида, отличное от свойств, характерных для его субвентного базиса. Соответственно, эмерджентная супервентность означает, что супервентное свойство является простым, описываемым в его собственных терминах, ранее не существовавшим свойством, отличным от частей, свойств, отношений и событий субвентного уровня и не состоящим из них. «Новизну» можно охарактеризовать так:

> Свойство P является *новым* эмерджентным свойством некоторого индивида x на уровне $l_n$ в том случае, если P есть эмерджентное свойство, x обладает свойством P, и не существует таких свойств P', определенных на той же области D, что и свойство P, чтобы какой-то индивид на уровне $l_{i=1-(n-1)}$ обладал P или P' (Haldane 1996).

Структурное свойство есть свойство, обусловленное частями, свойствами, отношениями и событиями на субвентном уровне. Структурное свойство тождественно конфигурации субвентных реальностей. Оно не является свойством особого рода.

Существование эмерджентных ментальных свойств ставит перед натурализмом две проблемы. Во-первых, для тех, кто принимает причинный критерий существования, эмерджентные ментальные свойства являются эпифеноменальными и, следовательно, не существуют. В таком случае мы оказываемся перед дилеммой: либо признать феноменальное сознание эмерджентным и отвергнуть принцип причинной замкнутости – либо сохранить последний и отрицать феноменальное сознание на том основании, что сознание эпифеноменально. В последующих разделах мы рассмотрим те версии натурализма, которые допускают эмерджентные ментальные свойства. Такие версии должны обращаться к эпифеноменализму.

Во-вторых, вполне очевидно, что ментальные состояния представляют собой причинные факторы нашего поведения. Отрицая это, трудно спасти знание и способность действовать. Ведь если из анализа ментальных состояний вытекает эпифеноменализм, то данное обстоятельство, согласно широко распространенному мнению, доказывает абсурдность самого этого анализа. А потому многие натуралисты полагают, что спасти ментальное причинное воздействие можно, лишь отождествив его с физическим. Не все натуралисты отрицают причинное воздействие сверху вниз. Но поскольку из (1) важнейших теорий, составляющих Великую Историю, и (2) мереологической иерархии, предполагающей зависимость высших уровней от низших, наиболее естественным образом вытекает причинность в направлении снизу вверх, а не сверху вниз, то на тех натуралистах, которые признают подлинную причинность сверху вниз (а не просто извне внутрь), лежит бремя доказательства их позиции.

И наконец, о последнем ограничительном условии построения натуралистической онтологии. Если мы ограничимся макросвойствами – ограничение вполне уместное, ведь сознание является макрохарактеристикой, – то, на первый взгляд, покажется правомерным следующий принцип:

Принцип Натуралистической Экземплификации (ПНЭ): $(x)\ Px \rightarrow Ex$

P обозначает здесь любое свойство, а E – свойство быть протяженным. Кроме того, x обозначает проявления свойств (property instances) и только их. В другом ме-

сте я уже пытался обосновать конститутивную онтологию, в которой проявления свойств представляют собой сложные сущности, а потому здесь я буду просто исходить из этой онтологии (см. Moreland 2001b). Согласно последней, если некоторый конкретный индивид e обладает свойством P, то «наличие у e свойства P» является проявлением свойства, отлично в модальном отношении как от P, так и от e. Таким образом, x не тождественно ни P, ни e. Если так, то проявления свойств представляют собой определенного рода положения вещей, а кроме того, если e проявляет свойство P во времени, то проявление свойства становится событием.

Заметьте, что P и e являются составными частями x. Если же мы внимательно рассмотрим образцовые случаи, удовлетворяющие ПНЭ, то сможем на разумных основаниях утверждать, что пространственная протяженность x обусловлена пространственной протяженностью e и становится возможной благодаря последней. Если, скажем, некоторое яблоко – красное, то наличие у него красного цвета является проявлением свойства, охватывающим область пространства, занимаемую данным яблоком. Именно в силу протяженности самого яблока это частное проявление красного является протяженным. Мы убедимся в этом, обратив внимание хотя бы на следующее обстоятельство: именно потому, что данное яблоко имеет характерную только для него форму, проявление в нем красного цвета также получает эту форму.

ПНЭ гласит: если некоторое свойство в натуралистической онтологии должно быть экземплифицировано (то есть им должен обладать по крайней мере один индивид), то необходимым условием этого является наличие пространственной протяженности как у конкретного индивида, обладающего свойством P, так и у проявления в нем этого свойства.

По-видимому, ПНЭ довольно точно отражает характер широкого круга свойств в макрофизике, химии, геологии, нейрофизиологии и т. д. Могут возразить, что ПНЭ оказывается несостоятельным, поскольку определенные реальности, скажем, некоторые квантовые сущности или точечные частицы Руджера Бошковича являются непротяженными и таким образом служат контрпримерами для ПНЭ. Мне это возражение не кажется убедительным. Что касается квантовых объектов, то существует по меньшей мере восемь разных эмпирически эквивалентных философских моделей квантовой реальности, и выступать с какими-либо категорическими утверждениями относительно онтологии квантового уровня было бы занятием безответственным (Herbert 1987, pp. 15–29). А поскольку я ограничил сферу действия ПНЭ макроуровнем, то мы, исходя из наших нынешних целей, вправе будем оставить без внимания квантовый мир. Что же до таких объектов, как частицы Бошковича, то отсутствие у них пространственного измерения вовсе не служит контрдоводом против ПНЭ, но, скорее, может быть аргументом в пользу абсурдности их самих. В самом деле, именно этому и учит нас история физики. Ведь частицы Бошковича гораздо естественнее вписывались в спиритуалистическую онтологию (например, берклианскую), нежели в какую-нибудь прямую и честную версию материализма, и, подобно действию на расстоянии, они были отвергнуты.

Вопрос о том, являются ли протяженными индивидуальные ментальные состояния, вроде боли и мысли, вызывает споры. Вступать здесь в эту дискуссию я не могу. Но если мы будем исходить из ПНЭ, и если окажется, что ментальные состояния не имеют протяженности, то придется заключить, что ПНЭ не оставляет для них (и их составных частей) какого-либо места в натуралистической онтологии. В таком случае ПНЭ станет доводом против любой натуралистической онтологии, допускающей эмерджентные ментальные свойства.

Пришло время подвести итог и сделать вывод о том, что собой должна представлять натуралистическая онтология (см. Moreland 1998b). Начнем с категории индивидуальных объектов. Если мы не хотим отказываться от них, то всякие целостные объекты, располагающиеся «выше» микрофизического уровня, должны быть структурными, соотносительными сущностями, которые образованы частями, свойствами и отношениями микрофизического уровня. Подобного рода целостные объекты находятся в отношении часть/целое к этим микрофизическим сущностям и фактически представляют собой расширенные, увеличенные объекты базового уровня. Что же касается категории свойств, то рассмотрим следующее:

Эмерджентность$_0$: новые характеристики, которые можно вывести из базиса (напр., фракталы).

Эмерджентность$_1$: обычные структурные свойства (напр., свойство быть водой, плотность).

Эмерджентность$_{2а}$: простые, описываемые в своих собственных терминах новые виды свойств особого рода, связанные с базисом, а кроме того, являющиеся эпифеноменальными (напр., свойство испытывать боль, в эпифеноменальном его понимании).

Эмерджентность$_{2б}$: простые, описываемые в своих собственных терминах новые виды свойств особого рода, связанные с базисом и обладающие новыми возможностями вступать в причинные отношения, интерпретируемыми как пассивная предрасположенность (напр., свойство испытывать боль, понимаемое как предрасположенность претерпевать причинное воздействие сверху-вниз).

Эмерджентность$_{2в}$: простые, описываемые в своих собственных терминах новые виды свойств особого рода, предполагающие способность к действию.

Эмерджентность$_3$: эмерджентное, обладающее надлежащим внутренним единством и способностью к действию ментальное «Я».

Ясно, что Эмерджентность$_0$ и Эмерджентность$_1$ превосходно вписываются в мереологическую иерархию и не противоречат натуралистической эпистемологии (напр., комбинаторному типу объяснения) и Великой Истории. Однако Эмерджентность$_{2а}$, как и Эмерджентность$_3$, следует отвергнуть по причинам, уже рассмотренным выше. Похоже, все, что мог бы сделать с ними натуралист, – это просто навесить им ярлык контингентных фактов, которые следует принимать как они есть, без всякого объяснения, и провозгласить, что они не являются для него проблемой. В последующих разделах мы познакомимся с различными попытками интерпретации некоторых из этих свойств. Но мы уже разобрали причины, по которым позиция натуралиста, признающего один или более из этих видов свойств, и в то же время заявляющего об эпистемологическом и объяснительном превосходстве натурализма над прочими мировоззрениями, должна казаться чрезвычайно сомнительной.

Кроме того, бремя доказательства, лежащее на сторонниках натуралистической онтологии, неуклонно возрастает по мере движения от Эмерджентности$_{2а}$ к Эмерджености$_3$. Все эти типы эмерджентности оказываются беззащитными перед прежними аргументами против эмерджентных сущностей. Обосновать Эмерджентность$_{2а}$ легче, нежели более сильные формы эмерджентности, поскольку она не предполагает отрицания принципа причинной замкнутости. Те же доводы можно выдвинуть против Эмерджентности$_{2б}$; вдобавок, здесь возникают затруднения, связанные с причинной замкнутостью и воздействием сверху-вниз. Но по сравнению с Эмерджентностью$_{2в}$ и Эмерджентностью$_3$ она имеет известное

преимущество, ибо обнаруживает тот самый вид причинности – а именно законосообразную пассивную предрасположенность – который характерен для микрофизического уровня.

Эмерджентность$_{2в}$ сталкивается со всеми проблемами Эмерджентности$_{2б}$, но ее постигает еще одно «несчастье» – обладать совершенно уникальным типом способности к причинному воздействию, отличным от любых способностей к причинному воздействию, допускаемых в натуралистической онтологии (кроме субъектно-причинных событий). С Эмерджентностью$_3$ возникают те же трудности, что и с Эмерджентностью$_{2в}$, усугубляемые двумя другими обстоятельствами, которые, если считать их нередуцируемыми и неотменимыми истинами о мире, совсем не просто согласовать с натуралистической онтологией: (1) индексикальностью, связанной с «Я», а также (2) трудностью объяснения того, каким образом из мереологического агрегата, возникшего благодаря структурному упорядочению отделимых частей, находящихся во внешних отношениях друг к другу и к их мереологическому целому, можно получить первичное, субстанциальное единство, все нераздельные части/способности которого были бы внутренне связаны с этим субстанциальным субъектом.

## Серьезная метафизика, простота и эмерджентные свойства

Свою попытку разработать натуралистическую интерпретацию ментального Фрэнк Джексон начинает с сопоставления двух весьма отличных друг от друга подходов к метафизике. Первый из них он называет серьезной метафизикой. Серьезная метафизика не довольствуется составлением обширных перечислений множества сущностей особого рода. Сторонники серьезной метафизики склонны подходить к своей дисциплине с каким-то априорным эпистемологическим принципом, выполняющим функцию критерия знания или обоснованного мнения при включении той или иной сущности в рассмотрение. Таким образом, обращение натуралиста к серьезной метафизике обычно предполагает следование определенному эпистемологическому методу, обусловленному эпистемологической позицией натуралиста. Соответственно, серьезная метафизика имеет преимущественно *объяснительный*, а не *описательный* характер, и ее приверженцы стремятся истолковать всякую реальность в терминах ограниченного числа базисных реальностей – почему серьезная метафизика и оказывается редукционистской по самой своей природе. По мнению натуралистов, подобные реальности должны составлять ядро Великой Истории: свойство/событие/объект x существует тогда и только тогда, когда содержится в Великой Истории (то есть логически вытекает из нее).

Вторую позицию мы могли бы назвать подходом с точки зрения «списка покупок». Главная цель такой установки – тщательное описание и категориальный анализ реальности. Ее сторонники, как правило, привержены эпистемологическому партикуляризму, и не случайно классическим примером эпистемологического партикуляризма и метафизики в стиле «списка покупок» является позиция Родерика Чисхолма (см. Chisholm 1989a,b, pp. 162–168).

Джексон прав, когда пишет, что научный натуралист должен предпочитать серьезную метафизику. Его натуралистический подход отражает определенную разновидность принципа простоты и наполняет сам этот принцип наиболее удобным для философского натуралиста содержанием. Чтобы убедиться в этом, сравним две версии принципа простоты, эпистемологическую и онтологическую:

Простота$_э$: сущности не следует умножать сверх необходимости.

Простота$_О$: наша онтология/предпочтительная теория о мире должна быть простой.

Конечно, есть разные формулировки данного принципа, но для наших нынешних целей вполне достаточно и этих двух. При практическом применении принципа Простоты$_э$ мы можем столкнуться с определенными трудностями (одна соперничающая теория может оказаться простой в одном отношении, а другая – в другом; или же одна может быть более простой, а другая – более точной в эмпирическом плане); но его обоснование представляется вполне очевидным. При прочих равных условиях, если более простая теория достигает познавательного успеха, то в таком случае более сложная теория оказывается обремененной лишним грузом, который не выполняет никакой важной познавательной функции. Онтологическая простота в достаточной мере отлична от эпистемологической простоты, между тем некоторые философы смешивают эти два принципа. Например, Ким, ссылаясь на только что упомянутые причины, с полным правом отстаивает принцип эпистемологической простоты, но затем, явно не замечая двусмысленности, переходит к онтологической простоте. Приняв тезис «сущности не следует умножать сверх необходимости», он без всяких дальнейших обоснований и объяснений заявляет: «мы должны исходить из того, что наши базовые законы будут в достаточной степени простыми; и нам следует рассчитывать, что сложные феномены мы сумеем объяснить, комбинируя и неоднократно применяя эти простые законы» (Kim 1996, p. 91).

Онтологическая простота не вытекает из эпистемологической. Действительно, порой бывает так, что прогресс в определенной области науки влечет за собой принятие более сложной онтологии, хотя как более простая, так и более сложная онтологические системы являются эпистемологически простыми. Пример тому – переход от более простого уравнения состояния идеального газа к более сложному уравнению Ван-дер-Ваальса. При всем при том я полагаю, что натуралист должен принимать оба принципа простоты, а Ким и Джексон объясняют нам, почему. Оба ссылаются на Великую Историю (опирающуюся, в свою очередь, на натуралистическую эпистемологию), которая в самой своей основе является редукционистской.

Кроме того, если натуралисты претендуют на познавательное/объяснительное превосходство над конкурентами, то, используя Великую Историю, они должны полностью исключать из рассмотрения такие сущности, которые невозможно отождествить с какой-то структурной комбинацией элементарных микрофизических реальностей. Ким и Джексон ясно это понимают; но хотя Джексон стремится разработать именно такую трактовку проекта включения, Ким не так давно оставил подобные попытки. Как бы то ни было, апелляция Кима к принципу онтологической простоты ничуть не в меньшей степени, чем соответствующая установка Джексона, служит типичным примером натуралистического применения данного принципа.

Даваемая ими характеристика этого принципа позволяет преобразовать чисто формальный принцип Простоты$_О$ в связанную с ним и наполненную конкретным содержанием версию. Согласно Киму, мы начинаем с простых, базовых законов – и, надо полагать, с подчиненных этим законам микрофизических индивидов; более же сложные сущности мы допускаем в нашу онтологию лишь в том случае, если они поддаются комбинаторным способам объяснения, предполагающим неоднократное использование базовых законов. Сходным образом Джексон пишет, что нашей отправной точкой должна быть Великая История, допускать же в нашу он-

тологию новые сущности следует лишь тогда, когда они вытекают из этой онтологии (Jackson 1998, pp. 24–27)[3]. Для Джексона это означает принятие только таких структурных реальностей, как Эмерджентность$_0$ и Эмерджентность$_1$. Изложив это в терминах соответствующего натуралистического содержательного принципа простоты, мы получаем:

Простота$_{ОН}$: наша онтология, или предпочтительная теория о мире, должна быть простой в том смысле, что она содержит микрофизические сущности идеальной физики или сущности, существование которых можно объяснить методами натуралистической эпистемологии (напр., комбинаторными способами объяснения) в их приложении к микрофизическим сущностям, составляющим Великую Историю.

Простота$_{ОН}$, по-видимому, должна исключать сущности типа Эмерджентность$_2$ и Эмерджентность$_3$.

## Представление реалиста о причинности и об эмерджентных свойствах

Мы уже видели основания для признания того, что бремя доказательства лежит, на первый взгляд, на стороннике любой натуралистической онтологии, включающей в себя эмерджентные свойства. Коль скоро подобные свойства допускаются, натуралист обязан дать нам причинное объяснение того, как они возникли. Завершая настоящий раздел, нам необходимо указать определенные ограничительные условия такого объяснения. В последующих разделах мы рассмотрим натуралистические теории, в которых эти ограничения принимаются в расчет или, напротив, игнорируются. Но эти ограничения кажутся, на первый взгляд, оправданными уже потому, что они естественным образом вытекают из натуралистической эпистемологии, Великой Истории и других аспектов натуралистической онтологии.

Что касается эмерджентных свойств, то известны по крайней мере пять аргументов (хотя и встречавших возражения) в пользу тезиса, что в используемых естественными науками причинных объяснениях обнаруживается тот тип причинной необходимости, который, согласно представлению типичного реалиста о естественных науках, должен присутствовать в физических причинных объяснениях (обычно – посредством указания на механизм) того, почему при наличии соответствующих причинных условий должно наступать определенное следствие:

(1) Необходимое причинное детерминирование раскрывает перед нами глубочайшее ядро реалистического понятия причинности, а именно идею причинного порождения: причина «вызывает», «производит» или «порождает» свое следствие.

(2) Необходимое причинное детерминирование соответствует образцовым моделям причинного объяснения, выполняющим важнейшую функцию в теориях, которые составляют натуралистическое мировоззрение, и благодаря которым последнее, как предполагается, и обладает объяснительным превосходством перед соперничающими мировоззренческими установками.

[3] Под «вытекают» Джексон имеет здесь в виду обычную логическую импликацию. Фактически Джексон считает, что из физикализма априори вытекает психологическое, и что это является необходимой истиной. Если физикализм $\varphi$ истинен, то отсюда с необходимостью априори следуют психологические истины $\psi$. Для защиты своего тезиса о том, что случаи $\varphi \rightarrow \psi$ имеют априори необходимый характер, Джексон пользуется одним из вариантов двумерной семантики. Но это уже более сильное утверждение, и многие натуралисты не согласились бы здесь с Джексоном, а потому далее я буду использовать более слабую версию логической импликации. Выражаю благодарность Шону Макнотону, обратившему мое внимание на данное обстоятельство.

(3) Необходимое причинное детерминирование позволяет проводить различие между случайными обобщениями или совпадениями, с одной стороны, и настоящими причинными законами или рядами, с другой.
(4) Необходимое причинное детерминирование обосновывает вывод контрфактуальных суждений.
(5) Необходимое причинное детерминирование ясно указывает направленность отношения причины и следствия.

В данном месте нужно сделать три пояснения. Во-первых, подразумеваемый здесь тип модальности мы вправе считать, как минимум, физической необходимостью – формой необходимости, которая распространяется на все возможные миры, в соответствующих физических аспектах сходные с нашим действительным миром (напр., имеющие те же физические индивиды, свойства, отношения и/или законы). Во-вторых, критерием, который используется при суждении от причинного детерминирования, служит мыслимость в строгом смысле (если дано, что кристаллические решетки и т. п. двух макрообъектов взаимно непроницаемы, то возможность проникновения одного объекта в другой в строгом смысле немыслима).

Наконец, принципы (3) – (5) иногда предлагаются в качестве дополнений к объяснению через охватывающий закон – чтобы получить таким образом адекватное естественнонаучное причинное объяснение. Строго говоря, «объяснение» через охватывающий закон есть лишь описание того, что нужно объяснить, а не объяснение. Но если присоединить сюда причинную модель, которая лежит в его основе и свидетельствует о причинном детерминировании, то итоговый «комплект» даст нам объяснение того, каковы соответствующие феномены, и почему они именно таковы. Далее, ради краткости, я буду рассуждать так, как если бы объяснение через охватывающий закон представляло собой действительное объяснение; однако, ведя речь о таком объяснении, я всякий раз подразумеваю, что оно включается в причинную модель, лежащую в его основе.

В настоящем разделе мы рассмотрели те необходимые ограничения натуралистической онтологии, которые вытекают из самого натурализма, если считать его мировоззрением, которое познавательно/объяснительно превосходит своих конкурентов. Пусть Н означает истинность натурализма. В предложенных Чисхолмом терминах эпистемологической оценки – (Н & Эмерджентность$_{2a}$) кажется, по меньшей мере, *не вызывающим эпистемологических подозрений*, где утверждение считается *не вызывающим эпистемологических подозрений* лишь при условии, что у субъекта S не больше оснований для того, чтобы воздержаться от суждений о данном утверждении, нежели для того, чтобы поверить в его истинность. И напротив, было бы, по меньшей мере, *разумно не верить* в (Н & Эмерджентность$_{2a}$) (то есть у субъекта S не больше оснований для того, чтобы воздержаться от суждений о данном утверждении, нежели для того, чтобы не поверить в его истинность: Chisholm 1977, p. 16).

И однако, если включить в общую картину какое-то правдоподобное соперничающее мировоззрение, то появятся дополнительные ограничивающие условия для натуралистической онтологии. Как подчеркивает Тимоти О'Коннор, если мы хотим «сделать эмерджентные феномены объяснимыми с позиций натурализма», то мы обязаны показать, что эмерджентные свойства, и прежде всего свойства ментальные, возникают из микрофизического базиса через необходимое причинное детерминирование (O'Connor 2000, p. 112). Один из аргументов О'Коннора таков: если связь между микробазисом и эмерджентными свойствами лишь кон-

тингентна, то единственно возможным объяснением существования и постоянства данной связи будет объяснение теистическое (O'Connor 2000, pp. 70–71, n. 8). Утверждение О'Коннора кажется мне справедливым, и чтобы глубже исследовать эту проблему, мы обратимся к анализу теистического аргумента от сознания в пользу бытия Бога.

## Раздел второй: АС

В настоящем разделе я намерен разъяснить и защитить АС, для чего мне нужно будет, во-первых, охарактеризовать три вопроса, важных для принятия научных теорий и имеющих прямое отношение к оценке силы АС, во-вторых, сформулировать три варианта АС, и в-третьих, представить краткое обоснование его посылок. Я надеюсь показать, что важным фактором, определяющим наше согласие с теорией – научной или любой иной – является наличие или отсутствие у данной теории соперника. Если же такового не имеется, то определенных видов познавательной деятельности, например, характеристики какого-то феномена как базисного и, следовательно, требующего не объяснения, а всего лишь описания, может оказаться вполне достаточно для того, чтобы не вопрепятствовать соответствующей теории. Но при наличии достаточно убедительной соперничающей теории ситуация с адекватностью тех же самых видов познавательной деятельности способна радикально измениться. В разделе первом изложены те доводы в пользу отрицания эмерджентных ментальных свойств/событий, которые вытекают исключительно из общих установок натурализма. Здесь же мы рассмотрим дополнительные, следующие из наличия АС доводы, по которым натуралистам следует избегать признания ментальных сущностей. Совокупная сила первого и второго разделов возлагает тяжелое (и все более возрастающее) бремя доказательства на любого натуралиста, который попытался бы совместить с натурализмом тезис о существовании эмерджентных ментальных реальностей (от Эмерджентности$_{2a}$ до Эмерджентности$_3$).

### *Три вопроса, связанных с принятием научных теорий*

#### Базисность

Хотя теизм и натурализм – это широкие мировоззрения, а не научные теории, три вопроса, определяющие наш выбор между соперничающими научными теориями, имеют отношение и к АС. Первый из них связан с решением проблемы, вправе ли мы считать некоторое явление *базисным*, элементарным, в том смысле, что оно требует не объяснения, а всего лишь описания – или же мы обязаны интерпретировать его как нечто, подлежащее объяснению через *еще более базисные* и глубокие феномены. Ньютоновская механика воспрещает любые попытки объяснить равномерное движение по инерции, поскольку, согласно ее принципам, подобное движение является базисным – между тем аристотеликам приходилось объяснять, почему тому или иному телу присуще равномерное движение по инерции. Таким образом, базисное для одной теории может быть производным для другой.

## Естественность

Второй вопрос касается *естественности* постулируемой сущности для той общей теории, частью которой она является. Отдельные объекты, свойства и отношения, постулируемые нами, должны соответствовать другим сущностям, принятым в данной теории, и, в этом смысле, быть для нее естественными. Некоторая реальность (отдельная вещь, процесс, свойство или отношение) e является естественной для теории T в том случае, если e либо представляет собой основной, центральный элемент T, либо обладает необходимой степенью сходства с основными, центральными сущностями категории e, входящими в теорию T. Если e относится к такой категории, как субстанция, сила, свойство, событие, отношение или причина, то e должна иметь достаточную степень сходства с другими сущностями той же категории, входящими в T. Это – формальное определение, конкретное же его содержание зависит от того, о какой теории идет речь. В разделе первом я показал, что базисные реальности, образующие Великую Историю, и составляют конкретное содержание натурализма.

Далее. При наличии соперничающих теорий R и S, постулирование e в R будет иметь характер *ad hoc* и окажется, с точки зрения сторонников S, необоснованным, если e обладает необходимой степенью сходства с соответствующими сущностями в S, однако не обладает таким сходством с соответствующими сущностями в R. Понятие «*ad hoc*» трудно определить достаточно точно. Обычно его толкуют как неоправданное изменение теории, имеющее одну-единственную эпистемологическую цель – спасти ее от опровержения. Такое изменение предполагает введение в теорию нового допущения, которое не подразумевается прямо другими ее чертами. В контексте оценки соперничающих теорий R и S только что упомянутый принцип позволяет с достаточным основанием считать постулирование e неоправданным и имеющим характер *ad hoc*.

*Естественность* представляет собой критерий, исходя из которого сторонники некоей теории могут заявить, что их соперники допустили необоснованный шаг или же неправомерно, *ad hoc*, модифицировали собственную теорию. Данный критерий полезен также при определении оснований для выбора между теорией R, интерпретирующей феномен e как базисный, и теорией S, согласно которой e объясним в еще более базисных терминах. Если e представляется естественным именно в S, а не в R, то защитникам R будет трудно обосновать голословное утверждение, что объяснять e им не требуется, а все, что они должны сделать – это описать e и указать на его связь с другими феноменами в R. Подобное утверждение сторонников R окажется еще более сомнительным, если S дает нам объяснение e.

## Эпистемологические достоинства

Третий вопрос касается *эпистемологических достоинств*, то есть нормативных свойств, сообщающих некоторую степень обоснованности той теории, которая ими обладает. Вот их примеры: теории должны быть простыми, описательно точными, предсказательно успешными, открывающими новые горизонты исследования, способными решать свои внутренние и внешние концептуальные проблемы; наконец, они должны использовать определенные типы объяснения или же следовать определенным методологическим правилам (напр., «апеллировать к действующим,

а не целевым причинам»). Исследования структуры научных теорий показали, что две соперничающие теории могут по-разному решать одну и ту же проблему в зависимости от того, каким образом каждая из них описывает подлежащий объяснению феномен.

Две соперничающие теории могут неодинаково оценивать сравнительный вес тех или иных эпистемологических преимуществ или даже одному и тому же эпистемологическому достоинству приписывать разный смысл и разное применение. Соперничающие теории могут самым радикальным образом расходиться в представлении о природе, возможном использовании и относительном значении отдельного эпистемологического преимущества. Так, в полемике с теорией B сторонникам теории A вряд ли уместно ссылаться на ее особую связь с определенным эпистемологическим достоинством, если защитники B не ставят это преимущество так же высоко, как они склонны оценивать какое-то другое положительное качество, по их мнению, гораздо более важное для B. Например, если даны теории A и B, и A проще B, но B описательно точнее A, то ссылки на простоту A как на основание для того, чтобы ставить A выше B, были бы со стороны защитников A не вполне уместными и содержали бы порочный круг. Я не хочу сказать, что соперничающие теории несоизмеримы – в действительности, на мой взгляд, так бывает редко, если вообще случается. Делать обоснованные суждения об эпистемологических последствиях конфликта в корне отличных эпистемологических преимуществ мы можем, лишь опираясь на тщательный анализ всех отдельных пунктов данной проблемы.

## *AC*

### Дедуктивная форма аргумента

Теисты – например, Роберт Адамс (Adams 1992, pp. 225–240) и Ричард Суинберн (Swinburne 1979, chap. 94; 1986, pp. 183–196) – предлагали другой теистический аргумент от сознания. Этот аргумент можно интерпретировать как вывод от наилучшего объяснения, как аргументацию в байесовском стиле, или просто как прямое дедуктивное доказательство, посылки которого, как утверждается, было бы разумнее принимать, нежели отрицать. AC, если отвлечься от индуктивных его вариантов, получает следующий вид:

(1) Ментальные события – это в подлинном смысле нефизические ментальные реальности, которые существуют.
(2) Особые типы ментальных и физических событий находятся между собой в закономерной корреляции.
(3) Эти корреляции имеют объяснение.
(4) Личностное объяснение не совпадает с естественнонаучным объяснением.
(5) Объяснение этих корреляций является либо личностным, либо естественнонаучным.
(6) Это объяснение не является естественнонаучным.
(7) Следовательно, оно личностно.
(8) Если объяснение личностно, то оно является теистическим.
(9) Следовательно, это объяснение является теистическим.

## Обзор дедуктивных посылок

На мой взгляд, убедительность АС в решающей степени зависит от посылок (3) и (6), поскольку именно они вероятнее всего подвергнутся атакам натуралистов. На время отложим их в сторону. Посылки (1) и (2) мы заранее считаем истинными. Мы считаем, что всякий натуралист-оппонент АС с ними согласится.

Важнейшим обоснованием посылки (4) служит различие между двумя теориями действия – предполагающей свободу воли и событийно-причинной. Дж. Л. Маки не принимает (4), утверждая, что личностное объяснение есть лишь особый подкласс событийно-причинного объяснения. Кроме того, личностное объяснение, в интерпретации Суинберна, подразумевает непосредственное осуществление намерения со стороны Бога. Однако, – аргументировал Маки, – поскольку человеческий поступок есть разновидность действующей событийно-причинной связи между предшествующим состоянием – скажем, намерением – и его осуществлением, которое состоит из целого ряда промежуточных событий, являющихся, в свою очередь, частью сложного физического механизма, и зависит от них, то между преднамеренными действиями человека, чьи замыслы осуществляются опосредованно, и замыслами Бога, которые, как принято считать, осуществляются непосредственно, существует несходство. По мнению Маки, это несходство превращает предполагаемое божественное действие, а с ним и соответствующий тип личностного объяснения, в нечто таинственное и априори невероятное. Таким образом, посылка (4) ложна, но даже если она истинна, то это делает теистическое личностное объяснение не более, а менее правдоподобным.

Достигает ли этот довод Маки против (4) успеха? Мне так не кажется. Во-первых, что бы ни говорил Маки, совсем не очевидно, что способность к действию, опирающуюся на понятие свободы воли, и связанный с ней вариант личностного объяснения мы не вправе предпочесть – как трактовку человеческих действий – событийно-причинным их интерпретациям. Входить здесь в подробное обсуждение этих спорных вопросов мы, конечно, не можем, но если предполагающая свободу воли теория действия верна, то Маки заблуждается, когда утверждает, что посылка (4) ложна.

Во-вторых, защита (4) может требовать от нас лишь *понятия* об опирающейся на свободу воли способности действовать и о личностном объяснении, пусть даже мы принимаем событийно-причинную теорию действия в отношении человеческих поступков. Если же у нас имеется такая ясная концепция, то даже если человеческие поступки под нее не подпадают, при соответствующих обстоятельствах можно было бы утверждать, что в данной ситуации следует использовать безусловно доступный для нас тип объяснения. Вопрос о том, каковы эти соответствующие обстоятельства и имеют ли они место, более непосредственно связан с посылками (3) и (6) АС, а не (4). Но так как Маки подверг критике посылку (4), – поскольку-де в случае своей истинности она сделает теистическое объяснение априорно неправдоподобным, – то я хотел бы кратко остановиться на возможных доводах в пользу тезиса о том, что мы действительно должны использовать личностное объяснение, допускающее свободу воли.

Многие авторы пытались сформулировать необходимые и достаточные условия личностного действия в событийно-причинных терминах; самой же тонкой и замысловатой здесь до сих пор остается интерпретация, предложенная Джоном Бишопом. Бишоп, однако, признает, что наше понятие способности действовать отлично от событийной причинности, несводимо к ней и фактически допускает

свободу воли (Bishop 1989, pp. 58, 69, 72, 95–96, 103–104, 110–111, 126–127, 140–141, 144). Согласно Бишопу, распространенность и сила основанного на понятии свободы воли представления о способности действовать возлагают бремя доказательства на защитников причинной теории действия. Его собственная причинная теория, – пишет Бишоп, – имеет силу лишь для миров, обладающих необходимой степенью сходства с нашим миром, иначе говоря, в «натуралистических» мирах. Бишоп не дает анализа действия для всех возможных миров, поскольку он допускает, что наше представление о действии связано с понятием свободы воли, и что существуют миры, в которых оно является правильным. Бишоп обосновывает эту задачу-минимум с помощью априорного допущения натурализма, однако совершенно очевидно, что исходить из такого допущения при критике АС значит впадать в порочный круг. А следовательно, если у нас имеется ясное, убедительное и, на первый взгляд, обоснованное понятие о действии, предполагающее свободу воли, то утверждение Маки о таинственности и априорном неправдоподобии всего, что этому понятию соответствует, заключает в себе большое преувеличение.

Если признать нефизическую природу ментальных состояний, то причинная теория личностного действия усохнет до следующего положения: личность P совершает некоторый акт e (поднимает руку при голосовании), тогда и только тогда, когда какое-то событие b (движение руки вверх), являющееся частным случаем состояния, неотъемлемого от совершения e, соответствующим образом причинно обусловлено соответствующим ментальным состоянием. Обратим особое внимание на то, что подобная трактовка, безотносительно к ее деталям, сводится, по сути, к простой констатации причинной корреляции между определенными физическими состояниями и соответствующими ментальными событиями. Согласно посылкам (2) и (3), эти корреляции требуют объяснения и имеют объяснение. Причинной же теории действия оказывается недостаточно для того, чтобы истолковать происхождение, регулярность и конкретную природу этих корреляций, так как последние прежде всего и составляют саму причинную теорию действия. Если причинная теория действия предполагает ментальные состояния, то она оказывается бессильна объяснить существование, регулярность и конкретную природу самих ментальных состояний – если, конечно, здесь не используется причинная теория божественного действия. Если это верно и если мы обладаем ясным понятием о действии, связанным со свободой воли, и о личностном объяснении, то не обнаруживается никаких причин, по которым теист был бы не вправе применить в данном случае именно этот тип объяснения.

Тем не менее, защитник (4) мог бы отвергнуть допускающее свободу воли представление о способности действовать и личностное объяснение. В конце концов, иные христианские теисты (напр., некоторые кальвинисты) используют причинную теорию божественного действия. Можно было бы привести аргумент, что существует некоторое различие между нормальной физической событийной причинностью и причинной теорией личностного действия. В последней используются, как минимум, соответствующим образом связанные между собой ментальные состояния как части причинных цепей. А поскольку (4) лишь констатирует существование разграничивающего различия между личностным и естественнонаучным объяснением, то можно допустить, что рассматриваемая нами теперь альтернатива – это и есть все, что требуется сторонникy СП для опровержения Маки. По мнению Бишопа, натуралист обязан сочетать причинную теорию действия с сильной физикалистской теорией ментальных состояний (Bishop 1989, pp. 8, 43, 103). Но если оставить это обстоятельство в стороне, то, коль скоро мы исходим из реальности

ментальных состояний, оказывается, что выдвинутая Бишопом трактовка причинной теории действия здесь попросту неприложима, а все, что требуется, согласно (4), для разграничения личностного и естественнонаучного объяснений, – это надлежащая характеристика природы ментальных состояний и их функции в причинной теории.

Наличие личностного объяснения как единственного в своем роде типа аргументации означает, что при истолковании эмерджентных свойств, подобных тем, которые образуют сознание, мы не обязаны соглашаться с Сэмюэлом Александером, заявившим, что такие свойства «нужно просто принимать с естественным для всякого исследователя смирением». А потому более чем странно видеть, как от признания того, что ментальные свойства в подлинном смысле эмерджентны и не поддаются натуралистическому объяснению, натуралисты тотчас же совершают скачок к заключению, что мы должны принимать их как факты, не предполагающие какого-либо объяснения вообще.

Посылка (5) ставит перед нами две проблемы: (a) действительно ли личностное объяснение не тождественно естественнонаучному, и (b) существуют ли, помимо этих двух, какие-то еще объяснения упомянутых в (1) и (2) фактов? Первый вопрос мы уже рассмотрели в связи с посылкой (4). А в отношении второго мы, на мой взгляд, вправе с уверенностью утверждать, что, учитывая современный интеллектуальный климат, именно этими двумя объяснениями – личностно-теистическим и натуралистическим – и исчерпываются для нас все жизненные, если не все логически возможные варианты выбора. Да, Томас Нагель предположил, что для истолкования ментального нам может понадобиться панпсихизм (Nagel 1986, pp. 49–53). Однако общепризнанно, наличие у панпсихизма собственных серьезных затруднений – например, при объяснении того, что собой должна представлять первоначальная, протоментальная сущность, или каким образом тип единства, по-видимому, характерный для «Я», мог бы возникнуть из простой совокупности частей, находящихся между собой в разного рода причинных и пространственно-временных отношениях (см. Moreland 2008, chap. 6). Кроме того, панпсихизм представляется менее обоснованной трактовкой, чем теизм, и по ряду других причин, входить в которые здесь я не могу. Наконец, совершенно не очевидно, что панпсихизм действительно является *объяснением* интересующих нас феноменов. Как подчеркивает Джеффри Мейделл,

> от ощущения того, что ментальное и физическое непонятно как и зачем наскоро «приделаны» одно к другому, едва ли можно избавиться, приняв... панпсихистский... взгляд на сознание, ибо [он] не способен объяснить, почему и каким образом ментальные свойства связаны с физическими (Madell 1988, p. 3).

По этим и другим причинам в дальнейшем я буду рассматривать панпсихизм не сам по себе, но лишь как часть проекта Тимоти О'Коннора.

В посылке (7), вытекающей из предшествующих пунктов аргументации, утверждается адекватность личностного объяснения для изложенных в (1) и (2) фактов. Можно отрицать (7) (или (5)) на том основании, что личностное объяснение – теистическое или любое иное – не дает нам подлинного понимания того, что требовалось объяснить, и в особенности (1) и (2). Выдвигая такое возражение, порой исходят из того, что объяснение не может считаться удовлетворительным, если оно не ссылается на какой-то механизм. В своем решении данной проблемы я опираюсь на различие между причинностью, допускающей свободу воли, и причинностью событийной, а также между соответствующими им типами объяснения.

Сторонники исходящей из понятия свободы воли трактовки способности действовать активно используют следующий вид личностного объяснения, противоположный модели охватывающего закона: в личностном объяснении (божественном или ином) некоторого базисного следствия R, намеренно произведенного личностью P, где это порождение R представляет собой базисное действие A, должны фигурировать намерение I личности P произвести R, а также базисная способность B, использованная для того, чтобы вызвать R. P, I и B составляют личностное объяснение следствия R: деятель P произвел R, использовав способность B для осуществления намерения I как нередуцируемо телеологической цели.

Отметим, что адекватность личностного объяснения обеспечивается не представлением какого-то механизма, но, скорее, правильным указанием на соответствующую личность, ее намерения и примененную ею базисную способность, а также, в некоторых случаях, описанием соответствующего плана действий. Таким образом, если у нас есть (полученное из откровения или иных источников) некоторое представление о Боге и о Его намерении сотворить мир, пригодный для человеческих личностей, то мы можем ссылаться на Бога и Его намерение сотворить мир, населенный личностями, ментальные состояния которых регулярно коррелируют с их окружением, а также на достаточность Его могущества для произведения следствий, сформулированных в (1) и (2).

Посылка (8) кажется вполне бесспорной. Здесь, правда, можно было бы выдвинуть ряд возражений юмистского толка, касающихся вида, могущества и числа соответствующих божеств, но эти спорные вопросы останутся внутренним делом самого теизма и едва ли доставят особое утешение убежденному натуралисту (см. Martin 1990, p. 220). Если же принимать в расчет только жизненные варианты выбора, то в (5) мы, по-видимому, будем вправе ограничиться двумя альтернативами – теистической и натуралистической. Если это допустить, по крайней мере, в контексте полемики с Сёрлом и подобными ему натуралистами, то посылка (8) не должна вызывать возражений.

Коль скоро нам даны АС, а также то, что мы выяснили относительно натуралистической онтологии в разделе первом, то, выражаясь в терминах эпистемологической оценки, предложенной Чисхолмом, – (Н & Эмерджентность$_{2a}$), как минимум, *не вызывает рационально обоснованных сомнений*, где *отсутствие у субъекта S рационально обоснованных сомнений* в некотором утверждении означает, что у субъекта S больше оснований для того, чтобы поверить в данное утверждение, нежели для того, чтобы воздержаться от суждения о нем. Соответственно, коль скоро нам дано АС, то в (Н & Эмерджентность$_{2a}$) было бы, как минимум, *разумно не поверить* (то есть у S больше оснований для того, чтобы не поверить в данное утверждение, нежели для того, чтобы воздержаться от суждения о нем: Chisholm 1989a, pp. 10–17). Впрочем, считать это правильной эпистемологической оценкой (Н & Эмерджентность$_{2a}$) было бы преждевременно – нам еще нужно разобраться с посылками (3) и (6). Но я не стану делать это непосредственно, а займусь их исследованием в разделах 3–5 в контексте анализа ряда натуралистических попыток, которые, если признать их успешными, опровергают (3) и (6).

## *Предварительный очерк разделов 3–5*

Как мы уже убедились, из природы самого натурализма и из наличия у него соперника – АС – прямо вытекают основания, по которым натуралист должен быть

сторонником сильной версии физикализма. К несчастью, за сильный физикализм приходится дорого платить, и все большему числу философов он кажется неудовлетворительным. Возможно, мы слишком поспешили, заключив, что натуралист обязан занимать позицию сильного натурализма. Может быть, существуют адекватные натуралистические интерпретации ментального. В разделах 3–5 мы рассмотрим типичные образцы важнейших стратегий, которые используются в подобных интерпретациях. В конце концов, я прихожу к заключению, что ни одно из таких решений не является удовлетворительным, и что нам следует предпочесть АС. И если я прав, то существование конечных ментальных состояний служит серьезным свидетельством в пользу бытия Бога. А самое лучшее, что способен предпринять в такой ситуации натуралист, – это сделать выбор в пользу сильной версии физикализма.

## Раздел третий: Джон Сёрл и контингентная корреляция

Для натуралиста, признающего эмерджентные ментальные свойства и события, самой слабой позицией является та, согласно которой все, что ему требуется адекватно выполнить для объяснения сферы ментального, – это установить контингентный характер корреляций между ментальными и физическими состояниями и этим ограничиться. Наиболее известной попыткой конкретной реализации такого подхода являются теория Сёрла.

### *Позиция Сёрла*

#### Контингентная корреляция

Фактически Сёрл признает, что корреляций здесь недостаточно, и что адекватное объяснение должно включать в себя преобразование корреляций в причинные связи – для чего требуется показать, что перемены в физических состояниях изменяют состояния ментальные, и описать механизм, посредством которого это происходит. Но именно позицию Сёрла я считаю, по трем причинам, типичным примером представления о контингентной корреляции. Во-первых, Сёрл полагает, что подобные корреляции убедительно доказывают превосходство биологического натурализма и потому являются достаточными предпосылками и для натуралистической трактовки сознания. Во-вторых, Сёрл утверждает, что причинное объяснение сознания может, в принципе, оказаться чем-то превышающим наши способности – но даже в этом случае биологический натурализм сохраняет свою силу. В-третьих, Сёрл приводит аргументы в пользу того, что натуралисту не нужно требование необходимого причинного детерминирования: согласно этому требованию можно показать, что соответствующее ментальное состояние *должно* иметь место при наличии определенного физического состояния. Таким образом, мы остаемся с корреляциями, установление контрфактуального соответствия которых было бы замечательным для биологического натурализма, но не является непременным условием его адекватности.

## Биологический натурализм

Сёрл довольно резко отзывается о результатах, полученных в философии сознания за последние полвека или около того (Сёрл 2002, гл. 1 и 2; см. Burge 1992)[4]. Данная дисциплина, как пишет он, содержит массу с очевидностью ложных утверждений, а по причине господства в ней сильной версии физикализма как якобы единственно возможного выбора для натуралистов она невротически движется по кругу между различными позициями. По мнению подобных натуралистов, отбросив сильный физикализм, мы тем самым отвергнем научный, натуралистический подход к психофизической проблеме и окажемся беззащитны перед вторжением религиозных представлений и таких аргументов относительно ментального, как АС.

Предложенный самим Сёрлом анализ сознания имеет натуралистический характер, ибо, как он пишет, никто в современном мире не в силах отрицать «...очевидные факты физики – например, что мир состоит лишь из физических частиц, находящихся в силовых полях...» (Сёрл 2002, с. 47). Натурализм подтверждается атомной теорией материи и эволюционной биологией, которые допускают причинные объяснения в направлении «микро-микро» или «микро-макро», но не в направлении «макро-микро». Дуализм в любой его форме принято отвергать, поскольку его справедливо считают несовместимым с научным мировоззрением. Люди образованные, усвоившие научный взгляд на вселенную, знают, как устроен наш мир, и тезис о бытии Бога уже не является для них серьезным кандидатом на статус истины. Однако приверженность натурализму и сопутствующее ей отрицание дуализма ослепляют людей настолько, что они вынуждены отрицать бесспорные данные опыта, а именно очевидную природу сознания и интенциональности.

Сам же Сёрл решает психофизическую проблему в рамках биологического натурализма: сознание, интенциональность и вообще ментальные состояния представляют собой эмерджентные биологические состояния и процессы, супервентные по отношению к надлежащим образом устроенному и правильно функционирующему мозгу. Процессы в мозге вызывают ментальные процессы, причем последние не редуцируемы к первым. Сознание – это, по сути, самая обычная (т. е. физическая) характеристика мозга, и в этом своем качестве представляет собой лишь обычную характеристику природного мира. Целый ряд философов утверждает, что Сёрл придерживается позиции дуализма свойств, однако сам он отвергает это обвинение, которое, как можно подумать, даже приводит его в искреннее замешательство. Тем не менее, на мой взгляд, Сёрл действительно является дуалистом свойств, и вдобавок – эпифеноменалистского толка (хотя последнее обвинение он также пытается отвести). Чтобы доказать это, рассмотрим вначале обвинение в дуализме свойств. Трактовка Сёрлом нейрофизиологических и ментальных состояний в точности совпадает с их описанием с позиций типичного дуалиста свойств, который утверждает, что ментальные и физические свойства следует характеризовать вполне определенным образом, и что они представляют собой два разных, отличных друг от друга типа свойств. В свете предложенных Сёрлом описаний ментального и физического становится понятным, почему большинство философов об-

[4] Со времени публикации книги «Открывая сознание заново» Сёрл несколько иначе сформулировал свои взгляды по этим вопросам, но он по-прежнему ссылается именно на эту раннюю работу как на самую основательную трактовку данной проблемы из им предложенных – трактовку, от которой он с тех пор не отступал. См. его работы «Загадка сознания» (Searle 1995, p. 194) и «Сознание» (Searle 2004, p. 2). А потому и я, разъясняя (а при необходимости – дополняя) взгляды Сёрла, буду опираться на книгу «Открывая сознание заново».

виняет его в дуализме свойств – а значит, бремя доказательства обратного лежит на самом Сёрле.

На эти обвинения Сёрл дает двоякий ответ. Во-первых, он, по-видимому, считает, что дуалист свойств должен принимать картезианскую метафизику целиком. Во-вторых, Сёрл утверждает, что дуалисты используют ложную дихотомистскую терминологию, согласно которой нечто может быть либо физическим, либо ментальным, но не тем и другим одновременно. А значит, биологический натурализм следует отличать от дуализма свойств в том отношении, что первый не включает в себя весь аппарат картезианства и отвергает дихотомистский подход. Но если Сёрл проводит именно такое различие между биологическим натурализмом и дуализмом свойств, то его контраргумент нельзя назвать убедительным. Во-первых, было бы нелепо утверждать, что сторонник дуализма свойств обязан принимать всю картезианскую метафизику целиком. Фома Аквинский был в известном смысле дуалистом свойств (и субстанций) – ясно, однако, что он не принимал понятийный аппарат картезианства (см. Moreland 1995; Moreland & Wallace 1995). Суинберн защищает картезианский дуализм свойств и субстанций, не принимая при этом метафизическую схему Декарта целиком. Более того, сам же Сёрл пользуется дихотомистской терминологией, когда отличает обычные физические (напр., нейрофизиологические) свойства от эмерджентных биологических «физических» (т. е. ментальных) свойств. Таким образом, Сёрл просто заменил один дуализм другим.

Возможно, что, по мнению Сёрла, между (как минимум) картезианским дуализмом свойств и биологическим натурализмом существует иное и более глубокое различие. С точки зрения дуалиста свойств, ментальные и физические свойства настолько несходны между собой, что возникновение одних из других посредством естественных процессов кажется непостижимым. Тем не менее, для биологического натуралиста биологические физические свойства представляют собой обычные физические свойства в следующем смысле: подобно твердости, свойству быть жидким, пищеварительным или другим свойствам более высокого уровня, они могут возникать в результате естественных процессов. Не хочу комментировать этот тезис далее, скажу лишь, что использование его Сёрлом для разграничения биологического натурализма и дуализма свойств сводится по сути к простому утверждению, сопровождаемому рядом случайных, как следует не проанализированных примеров (свойство быть жидким), которые предлагаются удачными аналогиями эмерджентным ментальным состояниям. Но в свете АС данное утверждение оказывается необоснованным; к тому же, оно, как я продемонстрирую далее, равнозначно отказу от натурализма. Здесь, как минимум, нам нужно остановиться и спросить себя: если предложенное Сёрлом решение психофизической проблемы должно быть для натуралистов очевидным и несомненным, то почему же сами натуралисты, господствовавшие в данной области философии на протяжении 50 лет, так и не удосужились его заметить?

## Три довода Сёрла в пользу того, что биологический натурализм не представляет угрозы для натурализма в целом

Почему биологический натурализм Сёрла, как нас уверяют, не предполагает никаких глубоких метафизических следствий? Почему мы должны думать, что этот биологический натурализм не означает отрицания научного натурализма – каковое отрицание, в свою очередь, открыло бы простор для религиозных концепций ментального и религиозных же аргументов от ментального? На этот вопрос Сёрл от-

вечает в три этапа. Во-первых, он приводит ряд примеров эмерджентности (напр., свойство быть жидким), которые, как ему кажется, натуралист должен принимать без малейших затруднений; после чего пытается доказать по аналогии, что эмерджентные свойства сознания столь же бесспорны.

Шаг второй – это изложение двух причин, по которым – несмотря на видимость противоположного – сознание не является для натуралистов проблемой. Во-первых, пишет Сёрл, существование нередуцируемых ментальных реальностей смущает натуралистов потому, что они пришли к ложному выводу, будто правильным, истинным вопросом, требующим здесь ответа, является следующий: «Как лишенные сознания кусочки способны произвести сознание?» (Сёрл 2002, с. 70; см. с. 50, 71). Многие находят «трудным, если не невозможным, принять ту идею, что реальный мир, то есть мир, описываемый физикой, химией и биологией, содержит неэлиминируемый субъективный элемент. Как мы, вероятно, могли бы получить связную картину мира, если мир содержит эти мистические сознательные сущности?» (Сёрл 2002, с. 103).

Для Сёрла же вопрос о том, как материя порождает сознание, есть лишь вопрос о том, каким образом работа мозга производит ментальные состояния, хотя нейроны мозга сами по себе сознанием не обладают. На этот вопрос нетрудно ответить в терминах специфических (пусть во многом нам неизвестных) нейробиологических характеристик мозга. Сёрл, однако, думает, что многие пришли к ошибочному выводу, будто данный вопрос относится к чему-то более глубокому и загадочному. Если отвлечься от сознания, то во всех других случаях сущностей, организованных в иерархию систем по принципу часть/целое, мы способны представить себе или вообразить, как возникают эмерджентные свойства, ведь сами эти системы и их характеристики суть объективные явления. Наша проблема в том, что мы пытаемся вообразить, как сознание могло бы возникнуть из системы лишенных сознания элементов материи тем же самым способом – но это невозможно, поскольку сознание как таковое невообразимо, и мы не в силах постичь его с помощью какой-либо визуальной метафоры. Но как только мы откажемся от попыток вообразить сознание, все затруднения по поводу его возникновения исчезнут без следа, и останется один-единственный вопрос: каким образом мозг производит ментальные состояния?

Сёрл приводит еще одну причину, по которой, на его взгляд, вопрос о возникновении сознания не имеет глубокого метафизического значения. В классических случаях редукции – например, когда речь идет о теплоте и цвете – онтологическая редукция (цвет есть не более, чем длина волн) основывается на редукции причинной (причиной цвета являются волны определенной длины). В подобных случаях мы можем отличить видимость теплоты и цвета от реальности, отвести первым место в сознании, а последней – в объективном мире, и перейти к определению самого явления в терминах его причин. А способны мы это сделать потому, что наши интересы лежат в области реальности, а не в сфере видимости. Онтологическое сведение теплоты к ее причинам оставляет видимость без изменений. Но когда речь заходит о таких ментальных состояниях, как боль, то пусть даже здесь не удается обнаружить онтологическую редукцию, аналогичная причинная модель продолжает работать: например, причиной боли являются те или иные состояния мозга.

Итак, почему мы считаем онтологически редуцируемой теплоту, а не боль? В случае теплоты для нас важны физические причины, а не субъективная видимость, не явление, тогда как в случае боли нас интересует само субъективное явление. При желании мы могли бы свести чувство боли к тем или иным физическим процессам и продолжали бы рассуждать о субъективно ощущаемой боли примерно так

же, как мы это делаем в случае с теплотой. Однако в случае сознания видимость (явление) и есть реальность. Поскольку же цель всякой редукции состоит в том, чтобы, различив и разграничив реальность и видимость, обратиться затем к лежащим в основе видимости причинам, иначе говоря, отождествить посредством определений реальность с этими причинами, то применительно к сознанию редукция оказывается бессмысленной, ведь в данном случае сама видимость, само явление и есть интересующая нас реальность. А значит, факт нередуцируемости сознания не влечет за собой никаких серьезных метафизических последствий, но есть простой результат особой модели редукции, выражающей наши прагматические интересы.

На третьей стадии Сёрл утверждает, что адекватное научное объяснение ментальной эмерджентности представляет собой совокупность чрезвычайно детализированных и даже законосообразных корреляций между отдельными ментальными и физическими состояниями.

## *Критические замечания*

### Необходимое причинное детерминирование: Сёрл против Нагеля

Сёрл отвергает доводы Томаса Нагеля, полагающего, что сами по себе корреляции составляют научного объяснения. Если изложить это в терминах АС, то Нагель должен принимать посылку (6) (искомое объяснение не является естественнонаучным) и отрицать тезис Сёрла о том, что корреляции можно считать научными объяснениями. Сёрл же отвергает (6) и видит в таких корреляциях адекватные научные объяснения. Нагель утверждает, что в других случаях эмерджентности – например, в случае со свойством быть жидким – научное объяснение не просто сообщает нам, что происходит, но объясняет, почему свойство быть жидким *должно* возникнуть, если при определенных условиях имеется группа молекул воды. Тогда научное объяснение указывает на физическую причинную необходимость: при определенном положении вещей возникновение свойства быть жидким причинно необходимо, а его отсутствие – немыслимо. Однако, продолжает Нагель, простая ссылка на корреляцию между ментальными состояниями и физическими состояниями мозга не доказывает подобной необходимости и не дает ответа на вопрос «почему?»

Ответ Сёрла Нагелю состоит из трех частей. Во-первых, Сёрл пишет, что в некоторых научных объяснениях мы не находим того типа причинной необходимости, который хочется видеть Нагелю; например, закон обратных квадратов является таким истолкованием гравитации, которое не демонстрирует нам, почему тела должны тяготеть друг к другу. Данный ответ Сёрла нельзя считать серьезным доводом против Нагеля, поскольку закон обратных квадратов – это лишь простое описание того, что происходит, а не объяснение того, почему это происходит. Любопытно, что сам Ньютон считал закон обратных квадратов не более чем описанием того, как действует гравитация, но природу ее самой объяснял (исходя из своих представлений о действии на расстоянии, о природе духа и о механическом характере корпускулярной причинности через соприкосновение) в терминах деятельности Духа Божьего. Я не хочу сказать, что Ньютон был прав, а лишь подчеркиваю, что он четко отличал описание гравитации от объяснения того, что это такое, и его объяснение невозможно опровергнуть ссылкой на закон обратных квадратов. Та-

ким образом, приведенный самим же Сёрлом пример фактически работает против него.

Далее. Даже если мы допустим, что объяснения через охватывающий закон действительно в каком-то смысле представляют собой объяснения, они по-прежнему будут разительно отличаться от объяснений, предоставляющих модель: они объясняют, почему определенные вещи должны иметь место при наличии соответствующей модели и ее механизмов. Поскольку же АС предполагает корреляции и дает ответ на вопрос «почему», то в решении Сёрла следует видеть не подлинное соперничающее объяснение, а простое утверждение о том, что такие корреляции суть базисные, не поддающиеся дальнейшему анализу факты, которые требуется лишь зарегистрировать. В свете уже сказанного в тезисе Сёрла обнаруживаются, как минимум, еще две трудности.

Во-первых, коль скоро нам даны АС и процедура оценки соперничающих теорий, то заявление Сёрла о базисности этих корреляций следует считать ничем не обоснованным и имеющим характер *ad hoc*, ведь сами корреляции, а также сущности и свойства, которые они между собой связывают, являются естественными и обладают надлежащей степенью сходства с другими сущностями, свойствами и отношениями, фигурирующими в теизме (например, Богом как духом, способным творить материю и причинно с нею взаимодействовать) – но оказываются неестественными в рамках натуралистической эпистемологии, Великой Истории и онтологии. Рефлектирующие натуралисты, как мы убедились в разделе первом, ясно это понимают. Так, Теренс Хорган пишет, что «в любом метафизическом построении, заслуживающем такого названия как «материализм», «натурализм» или «физикализм», супервентные факты должны поддаваться объяснению, а не просто считаться фактами особого рода» (Horgan 1993, pp. 313–314). А Д.М. Армстронг признает:

> Я полагаю, что если бы применяемые здесь [при анализе единственной всеобъемлющей пространственно-временной системы, которая и есть реальность] принципы были совершенно отличны от принципов современной физики и, в частности, если бы они подразумевали апелляцию к ментальным сущностям вроде целей, то такой анализ мы могли бы счесть опровержением самого натурализма. Впрочем, никаких других уступок, кроме этой, натуралист делать не обязан (Armstrong 1978b, p. 262).

Хорган и Армстронг утверждают это именно потому, что ментальные сущности, отношение супервентности и причинная корреляция между физическими и ментальными сущностями попросту не являются естественными в рамках последовательной натуралистической парадигмы. Равным образом, их невозможно «включить» (в том значении данного термина, который использует Джексон) в Великую Историю. Для Хоргана и Армстронга их реальность равнозначна опровержению натурализма, а в свете АС они служат аргументом в пользу теизма. Простая же попытка модифицировать натурализм, чем и занят Сёрл, представляет собой, при наличии АС в качестве соперничающего объяснения, не более чем процедуру *ad hoc* и порочный круг.

Натуралисты давно уже критикуют картезианский дуализм на том основании, что постулируемая им причинная связь является настолько странной, а ее элементы – настолько разнородными, что сама эта связь оказывается по сути непостижимой. Многие из картезианцев-дуалистов придерживаются теизма и пытаются опровергнуть это утверждение, ссылаясь в качестве контрпримера на предполагаемую очевидность чудесной деятельности Бога в естественном мире. Логическая ситуация, однако, ухудшается, если картезианец оказывается натуралистом, ибо

в таком случае он должен сделать взаимодействие постижимым единственно лишь средствами Великой Истории, а это невозможно, если само отношение взаимодействия считается естественной реальностью, внутренне органичной для натуралистической онтологии. Ведь оно, и это вполне очевидно, не обладает необходимой степенью сходства с другими сущностями, фигурирующими в данной онтологии. И все же основной источник описанной проблемы – не в онтологической категории элементов причинного отношения. И в частности, с этой проблемой натурализм сталкивается не только тогда, когда эти элементы принадлежат к категории индивидуальных объектов. Эта проблема возникает и в случае с категорией свойств. По этой причине ее порой называют «Местью Декарта». Таким образом, использование Сёрлом понятия (причинного или иного) отношения супервентности между мозгом и сознанием создает серьезную трудность для его биологического натурализма, которую он не способен удовлетворительно преодолеть.

Во-вторых, Суинберн в своей версии АС подчеркивает, что корреляция может быть либо случайным обобщением, либо подлинным законом (фиксирующим, как минимум, физическую необходимость); различаем же мы их благодаря тому, что именно законы, а не случайные корреляции, представляют собой соотношения, не имеющие характер логического круга и естественным образом вписывающиеся в такие теории, которые (1) являются онтологически простыми, (2) обладают широкими объяснительными возможностями, и (3) соответствуют базовому знанию из других, тесно связанных научных теорий о мире. Под соответствием Суинберн подразумевает определенную степень естественности данной корреляции и коррелирующих реальностей с точки зрения как более широкой теории, частью которой эта корреляция является, так и базового знания. Сёрл же признает совершенную уникальность ментальных феноменов по сравнению со всеми прочими сущностями, выражающуюся в том, что им «присуща особая черта, которой не обладают другие естественные феномены, а именно субъективность» (Сёрл 2002, с. 102). К несчастью, как раз эта абсолютная уникальность и превращает ментальные феномены в нечто неестественное в пределах натуралистического мировоззрения и не позволяет самому Сёрлу провести различие между случайной корреляцией и настоящим законом природы, относящимся к ментальным и физическим корреляциям.

О первом ответе Сёрла Нагелю сказано достаточно. Второй ответ Сёрла заключается в следующем: не исключено, что видимая необходимость некоторых научных причинных объяснений обусловлена единственно лишь тем, что объяснения эти кажутся нам чрезвычайно убедительными, и мы уже не способны себе представить, чтобы определенные феномены вели себя по-другому. Средневековые люди могли бы счесть современные объяснения возникновения свойства быть жидким загадочными и причинно контингентными. Так же и наша вера в причинную контингентность специфических корреляций между сознанием и мозгом может проистекать лишь из отсутствия у нас представления о том, что происходит в мозге.

Трудно понять, какие именно выводы должны мы сделать из этих утверждений Сёрла. Из одного того, что, используя мыслимость в качестве критерия причинной необходимости, люди способны ошибаться, вовсе не следует, что она никогда не может служить здесь надежным критерием. Только тщательный, последовательный анализ всех отдельных случаев может, в принципе, решить вопрос о пригодности данного критерия. Там же, где речь идет о таких вещах, как текучесть или плотность, Нагель прав. Именно вследствие того, что мы уже знаем о материи, мы и не можем представить себе, чтобы определенные положения дел имели место, а указанные свойства отсутствовали. А то, что у людей Средневековья, в отличие от нас, могло

и не быть такого убеждения, ни о чем не говорит, поскольку соответствующая атомная теория оставалась им неизвестной. Обладая же правильной теорией, они бы имели здесь те же самые интуиции, что и мы ныне. С ментальным же и физическим дело обстоит иначе: они представляют собой настолько отличные друг от друга сущности, и ментальное выглядит настолько неестественно в рамках натуралистической онтологии в целом, что их связь просто невозможно мыслить как очевидным образом необходимую. И это суждение основывается не на том, что нам неизвестно об этих двух типах состояний, а как раз на том, что мы о них уже знаем.

К тому же, никакое будущее уточнение подробностей этой корреляции не способно ни на йоту изменить нынешнюю ситуацию. Подобную корреляцию невозможно сформулировать без логического круга и не прибегая к приемам *ad hoc*; пытаясь же это сделать, мы получим лишь более детализированные ее формулировки, которые не решают проблему причинной необходимости, характерную для менее детализированных корреляций. Отсутствие у нас верования в эту причинную необходимость объясняется не недостатком сведений о каких-то новых деталях той самой вещи, в необходимый характер которой мы не в силах поверить, – нет, оно обусловлено ясным пониманием природы ментального и физического, пониманием, которое разделяет сам же Сёрл.

Вот почему натуралистам не помогут заявления о том, что они-де не обязаны принимать что-либо (например, божественную волю) как совершенно или в конечном счете простой, элементарный факт, не подлежащий дальнейшему объяснению, но лишь соглашаются, что в каждый данный момент обнаруживается нечто до сих пор не объясненное, к объяснению чего нас, однако, способны привести более глубокие исследования. После любых мыслимых успехов в нашем научном познании деталей корреляций ментального и физического как существование ментальных реальностей, так и их законосообразные корреляции с физическими реальностями останутся для натуралиста совершенно тем же, чем являются они ныне – абсолютно простыми, не поддающимися дальнейшему объяснению фактами.

Но Сёрл в полемике с Нагелем использует еще одну линию защиты: даже если мы соглашаемся с тезисом Нагеля об отсутствии причинной необходимости в случае ментальное/физическое, отсюда не следует ровным счетом ничего. Почему? Потому, что в случае воды и свойства быть жидкостью мы можем представить отношение между ними таким образом, чтобы причинная необходимость стала естественной частью данной картины. А так как сознание непредставимо и невообразимо, то мы не способны представить себе тот же тип причинной необходимости. Но это вовсе не означает, что ее здесь нет.

В данном случае Сёрл попросту повторяет свой прежний тезис, а именно: коль скоро дан натурализм, то наше замешательство перед фактом возникновения сознания из лишенных его частей материи объясняется нашими попытками сознание вообразить. Мне же кажется, что данный тезис ложен, и даже вопиющим образом ложен. Что до меня, то я никогда не чувствовал искушения представить себе сознание. Другие натуралисты прямо указывают на реальную трудность, касающуюся возникновения сознания. Пол Черчленд пишет:

> Важная особенность стандартной эволюционной трактовки состоит в том, что весь человеческий род и все его характерные черты представляют собой всецело физический результат чисто физического процесса... Если это – правильное описание нашего происхождения, то, похоже, нам нет необходимости, и у нас не остается возможности вводить в наше теоретическое представление о самих себе какие-либо нефизические

> сущности или свойства. Мы – творения материи, и нам следует научиться жить с ясным сознанием этого факта (Churchland 1984, p. 21).

Что касается «необходимости», то Черчленд, насколько я понимаю, хочет сказать следующее: все, что нам требуется для объяснения происхождения и действий человеческих существ, нам способны представить физикалистские причинные объяснения. Что же до «возможности», то реальности не приходят к бытию *ex nihilo*, а радикально отличные виды реальностей не возникают из чисто физических компонентов, являющихся частью какого-то сложного упорядоченного целого. То, что получается из физического в результате физических же процессов, также будет физическим.

Утверждая, что вся проблема сводится к возможности/невозможности представить или вообразить сознание, Сёрл попросту неправ. На самом деле натурализм сталкивается здесь с проблемой не эпистемологического, но онтологического характера.

### Необходимое причинное детерминирование: Сёрл против Макгинна

В полемике с теми, кто считает, что адекватное натуралистическое объяснение «эмерджентных» свойств должно предполагать детерминацию, последняя линия обороны Сёрла имеет следующий вид. Он пытается опровергнуть доводы Колина Макгинна в пользу того, что для строго натуралистической трактовки сознания подобное условие – наличие детерминирования – является одновременно и необходимым, и невыполнимым (Сёрл 2002, сс. 110–112). Детально позицию Макгинна мы разберем в разделе пятом, пока же, в контексте наших нынешних целей, отметим, что Сёрл обращает особое внимание на следующие ее аспекты: сознание – это такая «материя», которая познается через интроспекцию; интроспективно доступные реальности внепространственны; адекватное решение психофизической проблемы требует понимания «связи» между материей и сознанием, однако, если принять в расчет ограниченность наших познавательных способностей, постижение этой связи в принципе превышает их, а следовательно, натуралистической трактовки сознания не может быть вообще. Сёрл возражает Макгинну, ссылаясь на то, что (1) сознание есть свойство, а не «материя»; (2) интроспекция – понятие смутное и неопределенное, от которого следует отказаться, а если учесть (1) и (2), то нет оснований отрицать пространственность сознания; и наконец, (3) между сознанием и мозгом не больше связи, чем между свойством быть жидким и $H_2O$.

Отложив до пятого раздела вопрос о том, удалось ли Сёрлу опровергнуть особую версию данного доказательства, представленную Макгинном, займемся более важным предметом, а именно: смог бы Сёрл опровергнуть доказательство такого типа, будь оно сформулировано в более правдоподобных дуалистических терминах? Такой подход к контрдоводам Сёрла вполне правомерен, ведь Сёрл, и это совершенно очевидно, считает, что посылки Макгинна отражают положения картезианства в широком его понимании (исключая отсюда тезис Макгинна о *принципиальной* непознаваемости связи), и что собственные аргументы Сёрла успешно опровергают картезианский дуализм вообще. Учитывая этот более широкий контекст, я полагаю, что контрдоводы Сёрла несостоятельны. Рассмотрим посылку (1). Мне не известен ни один дуалист свойств (картезианского или иного толка), который считал бы ментальные свойства чем-то вроде материи, подлежащей описанию, например, в терминах массы. Даже по отношению к ментальным субстанциям модель «материи»,

как правило, не применяется. Конечно, некоторые дуалисты картезианского типа могут верить в материю души, однако большинство дуалистов субстанций (в том числе и я) применяют онтологическую схему субстанция/атрибут для характеристики ментальной субстанции как индивидуальной ментальной сущности; и они не используют ни модель «отделимая часть/целое», ни понятие материи. А значит, применительно к (1) Сёрл спорит с придуманным им самим оппонентом.

А как обстоит дело с (2)? Аргументация Сёрла против интроспекции имеет следующую форму:

($1_1$) Если стандартная модель истинна, то существует различие (подразумевается – не только в разуме) между видимой вещью и видением этой вещи.
($2_1$) Стандартная модель истинна.
($3_1$) Следовательно, существует различие между видимой вещью и видением этой вещи.
($4_1$) Если интроспекция имеет место, то не существует различия между видимой вещью и видением этой вещи.
($5_1$) Следовательно, интроспекция не имеет места.

Данная аргументация имеет по меньшей мере два слабых места, которые обнаруживаются в ($2_1$) и ($4_1$). Начнем с посылки ($4_1$). Сёрл не приводит никаких веских аргументов в пользу ее принятия – фактически же у нас есть достаточные основания для того, чтобы ее отвергнуть. Допустим, что (как обычно считается) в случае интроспекции мы имеем ментальное состояние второго порядка, направленное на ментальное состояние первого порядка. Например, в процессе интроспекции наше «Я» – чем бы оно ни было – непосредственно осознает восприятие красного цвета или ощущение боли через превращение ментального состояния первого порядка в объект для ментального состояния второго порядка. Перед нами вполне вразумительное описание интроспекции, и оно указывает на различение, необходимое для отрицания ($4_1$).

Если же кто-нибудь отвергает данную модель интроспекции, то и в этом случае мы можем опровергнуть доводы Сёрла, на сей раз через отрицание ($2_1$). Иначе говоря, мы можем ради целей нашей аргументации согласиться с ($1_1$), но отрицать его применимость к интроспекции – на том основании, что имеет место порочный круг. В конце концов, почему мы должны прилагать стандартную модель к актам интроспекции? Напомню, что я утверждал в разделе первом: определенный ряд связанных с интроспекцией ментальных состояний представляет собой самообнаруживающиеся свойства. Согласно общепринятой их характеристике, самообнаруживающееся свойство открывает субъекту интенциональный объект с данным свойством (например, поверхность яблока) и самообнаруживающееся свойство как таковое (свойство быть красным). Подобные свойства открывают субъекту другие свойства опосредованно, через самих себя – себя же они обнаруживают прямо и непосредственно, в силу того простого факта, что субъект их воспринимает. Интроспективное осознание свойства «быть красным» можно истолковать как проявление самообнаруживающегося свойства.

Но в таком случае интроспекция служит аргументом против стандартной модели. И хотя Сёрл не упоминает здесь о нашем «Я», я не вижу причин, по которым мы были бы неспособны непосредственно сознавать самих себя. В соответствии с одной из трактовок интенциональности, согласно которой последняя является монадическим свойством, сознавая самого себя (а не какое-то из своих ментальных

состояний) в акте прямого самосознания, человек просто направляет свою интенциональность на себя самого, и таким образом субъект и объект сознания оказываются в отношении тождества. И ничто из сказанного Сёрлом ни в малейшей степени не способно опровергнуть подобную трактовку самосознания.

Сходным образом критикует Сёрл и пространственную метафору, связанную с «привилегированным доступом», который, как ему кажется, служит здесь лишь другим названием для интроспекции: когда я пространственно вхожу в пределы чего-либо, существует различие между мною, актом вхождения и тем, во что я вхожу. Но в мнимых актах «особого, приватного доступа» такого различия не обнаруживается, а значит, понятие «приватного доступа» следует отвергнуть. Наша же контраргументация строится здесь по аналогии с ответом на довод против интроспекции.

Так мы приходим к (3). Как мы убедимся в ходе дальнейшего анализа, свойство быть жидким – не самая удачная аналогия для свойств сознания: его можно истолковать как свойство течь свободно, что, в свою очередь, может быть описано в терминах вязкости, степени пространственной плотности и т. п. Короче говоря, свойство быть жидким – это структурное свойство, и как таковое оно супервентно возникает «на основе» некоторой совокупности молекул воды. Причинного же отношения здесь нет. Свойство быть жидким – это лишь черта нежесткого движения, обусловленная субвентным базисом. А значит, мы вправе отрицать «связь» между свойством быть жидким и скоплением молекул воды. Однако Сёрл недвусмысленно утверждает, что свойства сознания суть простые эмерджентные свойства особого рода, и как таковые они являются причинно супервентными по отношению к мозгу. Но в таком случае причинная «связь» между мозгом и сознанием действительно существует, а примененная Сёрлом в (3) аналогия оказывается несостоятельной даже в свете его собственных взглядов.

Отсюда я заключаю, что Сёрлу не удалось опровергнуть Нагеля: посылка (6) АС (объяснение не является естественнонаучным) верна, а корреляции Сёрла нельзя считать примерами научного объяснения, которое служило бы доводом против (6). Но что нам думать о посылке (3) (существует объяснение этих корреляций)? Почему мы не вправе счесть ментальные сущности и их законосообразные корреляции с сущностями физическими совершенно простыми, фундаментальными естественными фактами, для которых уже не может быть дальнейшего объяснения? Ответ на этот вопрос дают нам только что приведенные аргументы, показывающие, почему корреляции Сёрла нельзя считать действительно научными объяснениями. Ментальные сущности не являются естественными для натуралистической эпистемологии, этиологии и онтологии. При наличии же теизма и АС как соперничающей объяснительной парадигмы и в свете того факта, что ментальные сущности и корреляции вполне естественны для теизма, простое заявление о том, что эти сущности и корреляции являются естественными сущностями, представляет собой порочный круг и прием *ad hoc*.

Сёрл мог бы ответить, что ссылка на биологический натурализм не является порочным кругом, поскольку до всякого исследования природы ментального у нас уже есть основания ставить натурализм выше теизма. Единственный довод, приводимый Сёрлом в пользу такого утверждения (если, конечно, не считать глубокомысленных социологических рассуждений о том, что значит быть «современным человеком»), таков: является очевидным фактом физики, что наш мир *всецело* состоит из физических частиц, которые движутся в силовых полях. Нам, однако, должно быть ясно, что само это утверждение содержит порочный круг и явным

образом ложно. Когда в тексте по физике нам встречается высказывание о мире как целом, важно помнить, что данное высказывание к физике не относится. Оно представляет собой философское утверждение, не отражающее никаких очевидных фактов физики. Более того, делая подобное утверждение прежде всякого анализа аргументов и свидетельств в пользу теизма (в том числе АС), натуралист впадает в порочный круг. Если же Сёрл с этим не согласен, то пусть он любезно сообщит сторонникам АС, какие именно очевидные факты физики они отрицают, используя этот аргумент.

Убедившись в этом, большинство натуралистов сделали выбор в пользу сильного физикализма – чтобы избежать таким образом необходимости отказа от натурализма, так как этот отказ узаконил бы допущение в картину мира религиозных концепций и объяснений. Возможно, в отрицании сознания и в самом деле, как пишет Сёрл, есть нечто «невротическое». Но если к подобному отрицанию натуралиста вынуждает верность принципам самого натурализма, то это ни в коей мере нельзя считать «неврозом», и АС ясно нам показывает, почему.

## Маки о Локке и мыслящей материи

Но, быть может, натуралист все же способен найти здесь удачный ответ, выдвинув против АС и теистов возражение в стиле «а сам-то ты?» Именно такой аргумент и предложил Дж. Л. Маки (Mackie 1982, pp. 120–121; Williams 1996; см. Moreland 1998a, 2000, 2001a). Согласно Маки, такие теисты, как Джон Локк, допускали, что Бог мог бы присоединить сознание к надлежащим образом устроенной системе материи, а значит, в результате божественного вмешательства материя все-таки была бы способна породить сознание. Таким образом, Локк оставляет открытым вопрос о том, может ли, в контексте теизма, чисто материальное существо обладать сознанием. И тут Маки задает следующий вопрос: «Но если некоторые материальные структуры могли бы обладать сознанием, то как вообще может быть нам известно *априори*, что материальные структуры в принципе не способны *сами породить* сознание?» (Mackie 1982, p. 121). Он заключает, что допущение Локка позволяет натуралисту говорить о возникновении сознания из соответствующим образом организованной материи как о простом факте, не требующем дальнейшего объяснения.

На мой взгляд, довод Маки бессилен против АС, так как суть АС состоит в признании того, что ментально-физические корреляции существуют; что в рамках неизбежных для научного натурализма ограничений они необъяснимы; и что их объяснение, если таковое возможно, должно иметь личностный и теистический характер. В этом случае для успеха АС требуется то или иное представление о способности Бога «присоединить» к материи мышление или другие ментальные состояния.

И однако, как я пытался доказать, из «Локкова допущения» отнюдь не вытекает, что способность материальных структур стать источником сознания есть простой, не требующий дальнейшего объяснения натуралистический факт, или что этому можно найти адекватное натуралистическое объяснение. Действительно, сам же Локк строил тщательно разработанные аргументы, призванные доказать, что порождение таких ментальных состояний, как акты мысли, превышает естественные силы и способности материи, и что они не могли бы возникнуть из материальных структур помимо действий изначального разума, который создает эти ментальные состояния и соединяет их с материей (Локк 1985, сс. 101–108). Мнение Локка, что

материальную субстанцию Бог мог бы дополнить мышлением с точно такой же легкостью, как и субстанцию духовную, стало заключением, который он сделал из понятия о всемогуществе Бога, а также из положения о том, что «мыслящая материя» не есть противоречие, а значит, может быть произведена Богом.

Я не защищаю здесь Локков способ доказательства того, что присоединение мышления к материи является для Бога возможным. Фактически я даже не считаю его вариант аргументации корректным – но ведь сам Локк – и это совершенно очевидно – никогда бы не подумал, что натуралистический вывод Маки логически вытекает из его, Локка, допущения о возможности для божественного всемогущества присоединить к материальной структуре способность мышления.

Маки не может просто заявлять, что материальные структуры обладают способностью порождать сознание, – и при этом утверждать, что он по-прежнему работает с натуралистическим понятием материи. Согласно Дэвиду Папино, материя с эмерджентным ментальным потенциалом – это совсем не та материя, которую примут в свои построения натуралисты. А потому, когда сам Папино пытается описать физическое в терминах будущей идеальной физики, он устанавливает четкие границы для тех типов изменений, которые натурализм готов допустить в ходе дальнейшего развития физической теории. По мнению Папино, натуралист не станет отрицать, что физика будущего может модифицировать какие-то аспекты нашего нынешнего представления о материи; однако, принимая в расчет основные принципы натурализма и историю физики последних веков, мы вправе утверждать, что физика будущего не потребует никаких дополнений в виде психологических или ментальных категорий (Papineau 1993, pp. 29–32).

Встав на позицию теизма, мы не можем априори определить, какие именно способности или состояния Бог поставит в связь с теми или иными физическими состояниями. Однако, принимая натурализм, а с ним и представление о роли физики в натурализме и тот взгляд на физическое, которого требует сама же физика, мы вправе с уверенностью заявить, что ментальным потенциалом материя попросту не обладает. А значит, попытка Маки скорректировать теорию натурализма таким образом, чтобы она допускала способность материальных структур самостоятельно порождать сознание, есть не более чем прием *ad hoc* и порочный круг.

## Сознание, свойство быть жидким, твердость и пищеварение

В Сёрловой апологии биологического натурализма остается еще один, последний вопрос, который нам нужно рассмотреть, а именно утверждение Сёрла, что концепция возникновения сознания превосходно вписывается в более широкую объяснительную модель, включающую такие примеры как свойство быть жидким, твердость, пищеварение, – а значит, коль скоро последние не ставят перед натуралистом никаких проблем, то и первая не должна вызывать затруднений. На этот тезис я хочу предложить три возражения. Во-первых, если мы интерпретируем свойство быть жидким или твердость как определенную степень жесткости, подвижности или вязкости некоторого множества частиц, то эти свойства нельзя считать удачными аналогиями для сознания, ибо они оказываются не более чем характеристикой группового поведения частиц, входящих – в случае с твердыми телами – в относительно компактные, устойчивые и упорядоченные структуры, или – если речь идет о жидкостях – являющихся элементом более вязких и менее компактных систем. А значит, проблем, связанных с эмерджентностью, не возни-

кает, ведь мы можем легко понять, в каком отношении свойство быть жидким или твердость находятся к определенным группам материальных частиц, как их описывает физическая теория.

Во-вторых, если речь идет о подлинно эмерджентных свойствах, категориально отличных от того, что, согласно физическим теориям, является характерным для субвентных сущностей (т. е. сущностей, на основе которых эти эмерджентные свойства возникают), то мы, как мне кажется, можем утверждать, что натуралист сталкивается здесь с той же проблемой, что и в вопросе о возникновении сознания. Вспомним рассуждения Сёрла о прагматических мотивах редукции: мы сводим теплоту к ее причинам, поскольку наш интерес лежит в области объективных причин, а не субъективных явлений, но в случае, скажем, боли нас занимает само субъективное переживание болезненного ощущения, а потому мы и не редуцируем боль к ее причинам. На мой же взгляд, решение редуцировать теплоту к ее причинам не имеет преимущественно научного характера – и в то же время не определяется нашим прагматическим интересом. Я думаю, что это решение зависит от следующих двух обстоятельств.

Во-первых, если теплоту, цвет, свойство быть жидким или твердость мы считаем тождественными тем качествам, которые непосредственно нами воспринимаются в определенных условиях (напр., теплота тождественна ощущению теплого, красное есть цвет, а не длина световых волн, свойство быть жидким есть влажность), то возникает онтологическая проблема, аналогичная трудности, связанной с возникновением ментальных состояний: каким образом ощущение теплого могло возникнуть в физических структурах как результат усиления атомных колебаний? Во-вторых, когда-то такого вопроса можно было избежать, сославшись на широко распространенную локкову теорию вторичных качеств и чувственных восприятий. Мы могли бы локализовать эти вторичные качества в сознании и рассматривать их как явления реальных объективных феноменов, а именно объективных причин данных нам в опыте вторичных качеств. Джон Йолтон показал, что в ходе полемики вокруг материализма, развернувшейся во второй половине XVII – первой половине XVIII века, философы-имматериалисты (например, Ральф Кедворт) постоянно возражали против тезиса о том, что ментальные сущности способны возникнуть из надлежащим образом организованной материи (Yolton 1983, pp. 4–13). Обычным доводом против их позиции служило тогда следующее возражение: свет и теплота в высшей степени отличны от материи, но при определенных условиях их можно произвести в материальных телах – а значит, точно так же могло бы возникнуть и сознание. Кедворт и другие имматериалисты отвечали на это так: свет, теплота и прочие вторичные качества не находятся в материальных телах, но представляют собой ощущения в наших душах, а следовательно, и проблема «как они могли появиться в материальной структуре, которая, пока надлежащих условий не существовало, была совершенно лишена подобных качеств?» здесь не возникает. Эта полемика, вспыхнувшая на первом же этапе истории современного материализма, ясно показывает, что одним из философских мотивов локализации вторичных качеств в сознании было стремление избежать совершенно очевидной метафизической проблемы: «из ничего не возникает ничего».

Если я здесь прав, то вышеописанная онтологическая головоломка и стоит в действительности за тем, что Сёрл именует «стандартными» натуралистическими случаями эмерджентности. Но подобные случаи – и в этом вся проблема – ничуть не более естественны и натуралистичны, чем возникновение сознания; потому-то их и пришлось локализовать в сознании. Например, как вторичные качества, вроде

красного цвета или теплоты, так и ощущение боли совершенно не похожи на те свойства, с которыми имеет дело идеальная физика. Джегвон Ким доказывает, что в редукциях по модели Нагеля необходимые законы соответствия следует интерпретировать как бикондиционалы, а не как кондиционалы, поскольку для того, чтобы с полным правом говорить о тождествах между соответствующими сущностями, нам требуются материально эквивалентные корреляции между сущностями (или терминами) в редуцируемых и базисных теориях (Kim 1996, p. 91). Более того, пишет Ким, тождество редуцируемых и базисных сущностей предпочтительнее простых корреляций, ибо последние чреваты весьма неудобным вопросом: почему же возникают именно эти, а не какие-либо другие корреляции?

Тезис Кима не ограничивается областью ментальных и физических корреляций. Все, что могут сделать с ними натуралисты (если эти так называемые вторичные качества или же категориально отличные эмерджентные качества остаются, по нашему мнению, в пределах внешнего мира) – это предложить какую-то детализированную корреляцию для описания законосообразных отношений между физическими структурами и эмерджентными сущностями. Никакое приращение наших знаний о субвентных сущностях ни на йоту не приблизит нас к способности предсказать или представить себе, что именно эти эмерджентные сущности будут регулярно возникать при наличии таких-то, а не каких-либо иных условий. Именно эта невозможность предсказать возникновение эмерджентных свойств, опираясь на знание субвентных сущностей, и была названа отличительной чертой эмерджентного свойства еще более века тому назад, в ходе тогдашних дискуссий о природе эмерджентности.

В более же современных терминах мы назовем это невозможностью вообразить, представить или понять – при всех наших знаниях о молекулярном движении – почему ощущение теплоты регулярно возникает именно здесь, а не в каком-либо ином месте, или почему оно вообще имеет место. Особо отметим: Сёрл, по-видимому, также считает представимость необходимым условием нашего согласия с утверждением, что одна сущность возникает из другой в «нормальных» случаях, но ведь представить возникновение из материи теплоты (ощущения теплого) для нас ничуть не легче, чем вообразить возникновение из нее ментальных состояний (ср. Сёрл 2002, с. 110). Критерий мыслимости, предложенный Нагелем, применим здесь точно так же, как и в случае с ментальными состояниями.

Но даже если я здесь заблуждаюсь, остается третий ответ, который можно дать Сёрлу. Ментальные состояния имеют две характерные особенности, делающие их совершенно не похожими на, скажем, пищеварительные свойства. Во-первых, ментальные состояния настолько уникальны и отличны от всех прочих сущностей нашего мира, что понять, как они могли возникнуть из состояний физических, нам гораздо труднее, чем осмыслить так называемые нормальные случаи. Во-вторых, ментальные состояния совершенно естественны в рамках теистического мировоззрения, и их априорная вероятность выше в системе теизма, чем в системе натурализма, даже если мы соглашаемся, что, к примеру, возникновение пищеварительных свойств является одинаково естественным и вероятным в рамках обеих глобальных гипотез.

На мой взгляд, эти два признака ментальных состояний делают их более сходными с ценностными свойствами, нежели с пищеварительными характеристиками. Маки привел аргументы в пользу того, что возникновение моральных свойств следовало бы считать опровержением натурализма и доводом в пользу теизма: «Моральные свойства представляют собой столь удивительный тип

свойств, что кажется совершенно невероятным, чтобы они могли возникнуть при обычном течении событий, а не благодаря созданию их всемогущим Богом» (Mackie 1982, p. 115; см. Moreland & Nielsen 1993, chap. 8-10). Доводы, приведенные Маки в пользу этого положения, включают некоторые из выдвинутых мною выше тезисов: моральные свойства имеют две черты, делающие их вполне естественными в системе теизма и неестественными в рамках натурализма. Как бы далеко благодаря будущим успехам физики ни продвинулись мы в понимании материи, возникновение моральных свойств не станет для нас ни на йоту более правдоподобным, более представимым, более мыслимым или более естественным. То же самое мы вправе утверждать и о ментальных свойствах, даже если согласиться, что пищеварительные черты кажутся одинаково естественными в рамках теизма и натурализма.

Сам же Сёрл признает, что среди всего существующего в нашем мире ментальные состояния абсолютно уникальны и в корне отличны от прочих сущностей. А как мы убедились выше, Армстронг готов допустить, что более обычные физические или биологические свойства могли возникнуть, когда нервная система достигла в своем развитии определенного уровня сложности. Но он отказывается верить в естественное возникновение ментальных состояний из материи, поскольку ментальные состояния имеют «природу, совершенно отличную» от тех состояний, которые признают натуралисты. Натуралистические принципы самого Армстронга не позволяют ему совершить слишком смелый скачок от физических состояний к ментальным, и потому он занимает позицию сильного физикализма, как единственно возможную для натуралиста вообще.

Мой третий ответ связан с одной трудностью, так как он требует тщательно взвесить различие между допустимыми и недопустимыми случаями эмерджентности. Но в той мере, в какой мы считаем ментальные сущности радикально отличными от всех прочих физических или биологических сущностей, аналогия между эмерджентным возникновением ментальных состояний и другими случаями эмерджентности теряет свою силу. И точно в такой же степени возникновение ментального оказывается чем-то радикальным, как выражается Нагель, или неестественным, как утверждают Адамс и Суинберн.

В конце концов, натуралисты вовсе не стремились исключить из рассмотрения или редуцировать твердость или пищеварительные свойства, как пытались они это сделать в последние полвека по отношению к ментальным состояниям – и это потому, что в последних справедливо видят угрозу натурализму, пусть даже первые подобной опасности для него не представляют. Как отмечал незадолго до своей кончины Б.Ф. Скиннер:

> Теоретики эволюции высказывают предположение, что «сознающий разум» есть свойство, появившееся в результате эволюции, но они так и не объяснили, каким образом нефизические изменения могли [прежде всего] возникнуть, чтобы быть затем отобранными физически контингентными обстоятельствами, от которых зависит выживание (Skinner 1990, p. 1207).

И действительно, жесткие рамки натуралистической онтологии, ставшие предметом нашего анализа в первом и втором разделах, возлагают тяжелое бремя доказательства на тех, кто желал бы дополнить эту онтологию эмерджентными ментальными свойствами – и для Сёрла подобное бремя оказалось явно неподъемным.

## Раздел четвертый: Тимоти О'Коннор и эмерджентное детерминирование

Огромное большинство сторонников и противников субъектно-причинных версий теории свободы воли либо прямо отрицают, либо считают маловероятной ее совместимость с натуралистическим мировоззрением, в том числе и с физикалистской трактовкой тех элементов, которые, как принято думать, и составляют натуралистическую онтологию. Так, натуралист Джон Бишоп утверждает, что

> понятие ответственного действующего субъекта, обладающего «порождающей» способностью полагать начало некоторому ряду событий в природном мире, плохо уживается с представлением [об этом субъекте как] о естественном организме... Между нашей научной интерпретацией человеческих поступков и предположением о том, что мы можем занимать по отношению к ним определенную этическую позицию, по-видимому, существует противоречие (Bishop 1989, p. 1).

В своей великолепной и проницательной разработке субъектно-причинного представления о свободе – «Личности и причины» – Тимоти О'Коннор честно признает, что дело обстоит именно так: «Великое множество современных философов наверняка отвергнет субъектно-причинную трактовку свободы как бессмысленную, поскольку она вопиющим образом противоречит "научным фактам"» (O'Connor 2000, p. 108; см. Moreland 1997; O'Connor 2003). И однако, позиция большинства в данном вопросе приводит самого О'Коннора в недоумение, и он утверждает, что сильную версию СП (в том числе и его собственную) можно было бы весьма убедительно согласовать с эмерджентно-натуралистической картиной мира вообще и с физикалистским представлением о действующем субъекте в частности. В свете аргументов, приведенных нами в разделах первом и втором, недоумение О'Коннора выглядит довольно странно. Как бы то ни было, способность к субъектной причинности О'Коннор считает эмерджентным свойством. Чтобы обосновать эту позицию, он защищает то, что я буду называть Тезисом о Гармонии: возникновение способности к субъектной причинности можно правдоподобно включить в общепризнанную натуралистическую онтологию, включая сюда и физикалистское представление о действующем субъекте.

Чтобы объяснить, почему О'Коннору, на мой взгляд, так и не удалось доказать справедливость данного утверждения, я опишу главные черты его модели и представлю три направления ее критики. Во-первых, я изложу проблемы, связанные с трактовкой им действующего субъекта. Во-вторых, я покажу, почему успех проекта О'Коннора решающим образом зависит от определенной модели причинности, и попробую доказать, что, принимая эту модель, мы уже не вправе считать эмерджентными свойствами ни сознание вообще, ни способность к действию в частности. В-третьих, я попытаюсь показать, что определенные эпистемологические принципы, на которых характерным образом строится собственная аргументация О'Коннора в пользу СП, дают нам, если применять их последовательно, веские основания для того, чтобы отвергнуть Тезис о Гармонии. Помимо внутренне присущих теории О'Коннора проблем, представленные в разделах первом и втором соображения возлагают на него серьезное бремя доказательства – в этих разделах точно определенное и, как мы убедились, отнюдь не произвольное, – которое он обязан поднять, чтобы с успехом осуществить свой замысел. Далее, полагаю, нам станет ясно, что эта задача оказывается для него невыполнимой.

Сам О'Коннор – христианский теист, а не натуралист. Тем не менее, он пытается доказать, что СП, включая способность к действию, может быть убедительно включена в общепринятую натуралистическую онтологию – именно этот его тезис я и хотел бы прояснить и оспорить.

## *СП и эмерджентная натуралистическая картина мира (Н)*

Чтобы правильно оценить Тезис о Гармонии, нам важно ясно представить главные черты трактовки СП и Н О'Коннором, имеющие прямое отношение к нашей нынешней теме. По О'Коннору, хотя дело это может оказаться нелегким, мы способны согласовать СП с *Тезисом о Причинном Единстве Природы*, но не с *Тезисом о Составе* (O'Connor 2000, p. 109):

*Тезис о Причинном Единстве Природы:* явления макроуровня возникают в результате всецело естественных микрофизических причинных процессов, и существование явлений макроуровня по-прежнему причинно зависит от микрофизических процессов.

*Тезис о Составе:* все явления макроуровня состоят из явлений микроуровня.

### СП

Относительно СП О'Коннор утверждает, что ядром всякого свободного акта является нередуцируемая причинная связь между личностью и соответствующим внутренним событием, которое дает начало последующим элементам действия. О'Коннор разделяет реалистический взгляд на причинность, согласно которому сущность причинности состоит в порождении или производстве причиной следствия. Способность к действию есть особый тип причинного события: она активна по самой своей природе, не может быть причинно обусловлена даже действующим субъектом, и в основе своей представляет прямое причинное воздействие/непосредственный контроль субъектом в отношении собственного поведения или, по крайней мере, начала действия. Субъектные причины непосредственно вызывают состояния исполнения намерения действовать тем или иным образом.

Какого же рода действующий субъект предполагается данной трактовкой? Он должен «обладать весьма специфическими свойствами» (O'Connor 2000, p. 49). А конкретнее: сущности, которые проявляют событийную причинность, таковы, что способность порождать определенное следствие реализуется в них сама собой: при наличии соответствующих условий совокупность свойств, составляющих данную способность, прямо и непосредственно вызывает следствие. И напротив, обладание свойствами, необходимыми для субъектно-причинной способности, само по себе еще не производит следствия – оно лишь дает возможность субъекту сделать это. (O'Connor 2000, pp. xiv, 75). Такой субъект есть «двигатель, не являющийся всецело движимым» (O'Connor 2000, p. 67); это длящийся континуант (enduring continuant), но не субстанция иного рода, радикально отличная от субстанций физических (O'Connor 2000, p. 73). Субъекты-личности представляют собой биологические сущности с нередуцируемыми эмерджентными свойствами, причем под свойствами подразумеваются такие универсалии, что сама их природа предполагает наличие тех или иных предрасположенностей (O'Connor 2000, p. 73). Порой О'Коннор использует для описания этих субъектов термин «субстанция» (O'Connor 2000, p. 73); но он описывает их и как «сложные системы, управляемые динамиче-

скими процессами» (O'Connor 2000, p. 95) со структурной способностью, которую образуют состояния наличия оснований для определенных действий, вызывающие склонность к их совершению (O'Connor 2000, pp. 97–98).

Во многих местах О'Коннор описывает эмерджентные свойства, существенные для СП. Иметь свободную волю могут лишь сущности, обладающие более базисными, фундаментальными атрибутами: желанием, разумом, практическим суждением, а также способностью полагать, что совершение данного действия находится в их власти (O'Connor 2000, pp. 45–46). Таким образом, субъектные причины должны обладать осознаваемым знанием (O'Connor 2000, p. 122). Действующий субъект должен быть способен представить себе возможные линии действия и обладать определенными наборами мнений/желаний, относящимися к каждой из них (O'Connor 2000, p. 72). Кроме того, коль скоро намерения, как «спусковые механизмы действия», находятся внутри субъекта, то он должен быть в состоянии служить непосредственной причиной события, внутреннего по отношению к нему самому (O'Connor 2000, p. 72). Объясняя роль разумных оснований в СП, О'Коннор пишет, что субъект непосредственно порождает намерение, дающее начало действию; суть же этого намерения состоит в том, чтобы в силу имеющихся у субъекта в соответствующий момент определенных разумных оснований совершилось действие определенного типа. Таким образом, субъект должен обладать возможностью иметь внутренние события, в которых проявлялось бы двойное внутреннее отношение прямой референции и сходного содержания (O'Connor 2000, p. xiv, 85–86).

## Четыре важных аспекта натурализма

Обсуждаемая проблема связана с четырьмя аспектами натурализма. Во-первых, О'Коннор признает мереологическую иерархию: базисный уровень реальности образует физика, и, коль скоро речь идет о категории индивидуального, всякое целое, располагающееся выше исходного уровня, есть система, которая состоит из частей, относящихся к низшим уровням. С этой точки зрения, мир в самой своей основе имеет событийно-причинную природу (O'Connor 2000, p. 107). Означает же это, по-видимому, следующие две вещи: (1) всякая в строгом смысле физическая сущность проявляет событийную причинность; и (2) всякая макросистема, как обладающая, так и не обладающая эмерджентными свойствами, проявляет событийную причинность – за исключением действующих субъектов, имеющих свободу воли. Трактовка иерархии у О'Коннора довольно традиционна, и все же один из ее аспектов может вызвать возражения у тех, кто признает Н: дело в том, что О'Коннор отвергает принцип причинной замкнутости в области физического (2000, p. 79).

Во-вторых, все индивиды являются физическими объектами. Обсуждая Н, О'Коннор называет действующих субъектов «макрофизическими объектами или системами» (2000, pp. 95, 109, 111, 118) и физическими субстанциями (2000б, p. 73). Согласно О'Коннору, Н предполагает монизм субстанций (2000, p. 121).

В-третьих, существуют подлинно эмерджентные свойства (см. O'Connor 1994). По мнению О'Коннора, эмерджентное свойство имеет три важных характеристики. Оно является (1) простым, описываемым в его собственных терминах, новым видом свойств, качественно отличным от субвентных частей, свойств и отношений и не состоящим из них; (2) свойством, которое обладает собственным онтологически базисным типом причинного воздействия; и (3) свойством, которое с необходимостью обусловлено своим базисом и имеет в нем причинное основание (O'Connor 2000, pp. 70, 110–115, 117–118). Характеристика (3) требует более подробного разъяс-

нения. Согласно О'Коннору, причинные потенциалы свойств представляют собой неотъемлемые, сущностные аспекты этих свойств и, таким образом, принадлежат им с абсолютной метафизической необходимостью. Причинный потенциал свойства составляют часть самой сути этого свойства (O'Connor 2000, pp. 70–71, 117–118). Именно это мы и имеем в виду, когда говорим, что при наличии соответствующих условий субвентное свойство с необходимостью вызывает за собой появление эмерджентного свойства. Следовательно, свойства, образующие сознание, в том числе и такое свойство, как способность к действию, являются эмерджентными (O'Connor 2000, pp. 115–123).

Наконец, О'Коннор принимает Тезис о Причинном Единстве, но отвергает Тезис о Составе (O'Connor 2000, pp. 108–110). Признавая, что, по мнению большинства натуралистов, Н предполагает оба эти положения, О'Коннор утверждает, что в действительности Н требует только первого. Тезис о Составе допускает лишь структурные макроскопические свойства. Отрицая его, О'Коннор принимает эмерджентные свойства. Признавая же Тезис Причинного Единства, он верит в свою способность согласовать СП с Н.

## *Проблемы, связанные с трактовкой действующего субъекта О'Коннором*

Трактовка действующего субъекта О'Коннором порождает две проблемы: субъект не является просто физическим индивидом, и О'Коннор не может доказать, почему именно натурализм, а не панпсихизм, должен быть той онтологической системой, в которую следует включить субъекта. Рассмотрим эти проблемы по порядку.

### Действующий субъект в интерпретации О'Коннора не является чисто физическим индивидом

Когда О'Коннор говорит о «Я» как о субъекте, природа «Я» оказывается у него ментальной в самой своей основе. Когда же О'Коннор описывает «Я» в свете Н, он рассуждает так, как если бы «Я» представляло собой физический объект (O'Connor 2001, p. 51). Гален Стросон утверждает, что необходимым условием способности к свободному действию является представление о себе самом как о чем-то едином просто в качестве ментального – совершенно независимо от наличия представления о себе как о неделимо психофизической вещи:

> В случае с любым свободным действующим субъектом (*agent*), мы – в каком-то чрезвычайно сильном, простом и очевидном смысле – интуитивно предполагаем существование *ментального субъекта* (*mental subject*), который был бы так или иначе надежно отличим от всех его частных, отдельных мыслей…; ментального субъекта, который к тому же был бы тем или иным образом открыт, явлен самому себе именно как ментальный субъект. Независимо от того, можем ли мы корректно утверждать, что такая вещь *есть*, мы требуем, как минимум, следующего: любая мысль и всякий опыт свободного действующего субъекта должны быть таковы, чтобы нам (и ему) представлялось совершенно естественным рассуждать в терминах такого ментального субъекта… (Strawson 1986, pp. 161–162; см. 146–169, 323–329)

Отсюда, – пишет Стросон, – вытекает лишь то, что понятие о «Я» как о ментальном индивидууме является необходимым условием рассмотрения «Я» в качестве

свободного действующего субъекта – а вовсе не то, что ментальные субстанции действительно существуют. Судя по описанию действующего субъекта у О'Коннора, мы имеем дело с субъектом, неотъемлемым признаком которого выступает совокупность ментальных свойств, необходимых для способности действовать. Поскольку же О'Коннор предлагает нам характеристику самих действующих субъектов, а не просто анализ нашего, опирающегося на здравый смысл, представления о них, то описанный у О'Коннора действующий субъект является, по-видимому, ментальным индивидуумом, и – в качестве субъектной причины – он является ментальным индивидуумом по самой своей сути.

Не ясно, однако, каким образом О'Коннор может утверждать, что «Я» как действующий субъект есть физическая субстанция, необходимую характеристику которой составляют эмерджентные ментальные свойства. Если «Я» как действующий субъект сущностно ментален, и если мы признаем, что как актуальные, так и потенциальные свойства индивидуума важны для характеристики того типа сущностей, к которому данный индивидуум принадлежит, то «Я» как действующий субъект оказывается, по-видимому, в самой своей основе ментально-физическим индивидуумом, а не просто физическим индивидуумом, «дополненным» эмерджентными ментальными свойствами. Когда Джон Локк попытался доказать возможность мыслящей материи, некоторые критики (Эдуард Стиллингфлит, С.Дж. Джердил, Мальком Флеминг) возразили ему, указав на то, что «материальную» субстанцию, часть сущности которой составляет ментальный потенциал, уже нельзя считать просто «материальной» субстанцией (Yolton 1983). На мой взгляд, понятие действующего субъекта у О'Коннора вызывает точно такие же критические замечания.

Возможно, желание ответить на подобные доводы и заставило О'Коннора выйти в своей трактовке действующего субъекта за пределы изложенного в работе «Личности и причины» – и теперь он выдвигает идею о том, что личности являются материальными субстанциями в специфическом смысле (O'Connor & Jacobs 2003; O'Connor & Wong 2005). Работая в рамках концепции имманентных универсалий, О'Коннор следующим образом описывает «личность-как-действующего-субъекта»: биологический организм с эмерджентными свойствами (в указанных О'Коннором трех значениях, включая способность к действию в направлении «сверху вниз»), столь же базисными, как и отрицательный заряд у электрона; трехмерный континуант, ментальная жизнь которого укоренена в его физической природе; совокупность имманентных универсалий со своими собственными уникальными характеристиками, не редуцируемыми к специфике того мереологического агрегата, из которого они возникли; эмерджентный биологический организм с новой «этостью»; новое сложное целое, в котором обнаруживается объективное субстанциальное единство. Эти описания отражают стремление О'Коннора найти средний путь между понятием простого упорядоченного мереологического агрегата и взглядами, подобными точке зрения Уильяма Хаскера, согласно которой совершенно новое эмерджентное целое существует и ни в коей мере не состоит из субвентных реальностей (Hasker 1999).

О'Коннор утверждает, что на стандартном представлении о мереологическом агрегате нельзя основать понятие длящегося континуанта, без которого, в свою очередь, невозможно мыслить ответственного причинно действующего субъекта, обладающего свободой воли. О'Коннор отрицает взгляды Хаскера и на том основании, что единственно лишь теистическая трактовка в духе АС способна объяснить, каким образом из сложной физической системы могла сразу, «в один прием»

возникнуть совершенно новая ментальная сущность[5]. О'Коннор хочет избежать универсализма применительно к сложным объектам, а потому указывает особые условия, при которых возникает новый эмерджентный индивидуум, и предлагает онтологическое описание того, как подобный индивидуум мог возникнуть. Что касается первого, то лучшими кандидатами на роль эмерджентных индивидуумов являются эмерджентные свойства (а единственное имеющееся у нас бесспорное доказательство существования подобных свойств – это сознание). Все прочие виды макросистем – не более чем мереологические агрегаты. А потому онтология О'Коннора включает в категорию индивидуумов элементарные единицы, мереологические агрегаты, эмерджентные биологические организмы (и, поскольку сам О'Коннор – христианский теист, сюда попадает по крайней мере одна чисто духовная субстанция – Бог).

Когда же дело доходит до интерпретации всего вышеизложенного, О'Коннор не вполне четко представляет свою задачу, и порой трудно бывает понять, на какой из следующих двух вопросов он пытается дать ответ: (1) Как должны мы онтологически объяснять возможность появления эмерджентных индивидуумов? (2) Когда нам следует делать вывод о том, что какой-то эмерджентный индивидуум уже возник? Вопросы (1) и (2) являются, соответственно, онтологическим и эпистемологическим, и далее я буду исходить из того, что внимание О'Коннора сосредоточено на (1). О'Коннор, если толковать его именно так, утверждает, что субвентные сущности всегда стремятся породить эмерджентный индивидуум, но лишь при достижении определенного порога сложности создаются необходимые условия для того, чтобы данный базис мог стать причиной возникновения эмерджентного индивидуума. Когда эмерджентные ментальные свойства появляются, они образуют целостные ментальные состояния – возможно, длительно существующие основные ментальные состояния – а те, в свою очередь, сообщают субстанциальное единство личностям как мыслящим биологическим субстанциям; причем происходит это, вероятно, через порождение посредством причинного воздействия «сверху вниз» какой-то новой особенности, отличной от специфических свойств субвентных мереологических агрегатов, находящихся в состоянии постоянного изменения. В соответствии с этой теорией «сочетания частей, возникающего благодаря целому», мы получаем эмерджентный индивидуум, который состоит из частей, но при этом каким-то образом обладает своей собственной, совершенно уникальной «этостью».

Но почему мы должны этому верить? Во-первых, согласно О'Коннору, факт непосредственного, от первого лица, осознания чего-либо доказывает правомерность тезиса о том, что сознание является эмерджентным в описанных О'Коннором трех смыслах, а это доказательство позволяет нам отвергнуть любое апостериорное приписывание микроструктурности сознательным состояниям. Всякое эмпирическое познание, пишет О'Коннор, предполагает именно это знание. Во-вторых, мы должны ограничить нашу интерпретацию пределами, полагаемыми натуралистической мереологической иерархией, и имеющимися у нас основаниями для ее принятия; мы должны избегать теистического объяснения эмерджентных индивидуумов; наконец, исходя из принципа теоретической простоты, мы должны согласиться с представлением об эмерджентном индивидууме, которое выполняет две функции: служит обоснованием длительного существования и способности

[5] О'Коннор отвергает этот путь, поскольку, по его мнению, он ведет к проблеме причинного сопряжения (causal pairing problem), самое правдоподобное решение которой – понятие единичной причинности (singular causation) – является фикцией. По-видимому, О'Коннор не знаком с томистскими решениями (см. Moreland and Wallace 1995).

действовать вопреки потоку изменений в простом упорядоченном агрегате; и, насколько это вообще возможно, приближается к понятию мереологического агрегата – чтобы соответствовать натуралистической точке зрения.

Что же нам следует думать об этой модификации взглядов О'Коннора? Мне кажется, что возражения, выдвинутые против первоначальной его позиции, имеют такую же, если не большую силу и по отношению к усовершенствованной ее версии. Например, по-прежнему не ясно, каким образом индивидуум с базисными ментальными возможностями может быть физическим объектом. О'Коннор, надо отдать ему должное, по-видимому, осознает эту трудность и потому называет личность материальной субстанцией «в специфическом смысле». Кроме того, в новой теории О'Коннора легче узнать версию панпсихизма, и совершенно не очевидно, что она является допустимым вариантом подлинного натурализма. Например, утверждение О'Коннора, что сознание является столь же базисной характеристикой, как и отрицательный заряд, оказывается ближе к теизму, чем к натурализму, и проглотить такую пилюлю натуралистам будет совсем не просто. К тому же этот взгляд делает невозможным строго натуралистическое объяснение эмерджентности, представленное, к примеру, в Тезисе о Причинном Единстве. Напротив, эта теория предполагает ментальные потенциалы и их причинные взаимодействия с физическими условиями, а отсюда очень далеко до подлинного натурализма.

Отнюдь не избавившись от затруднений более ранней позиции, модифицированная теория О'Коннора порождает ряд новых проблем, которые отсутствовали в первоначальной версии. Я упомяну две из них. Во-первых, с представлением О'Коннора об эмерджентных индивидуумах связаны серьезные метафизические проблемы. Например, объяснительная модель имманентных универсалий делает совершенно непонятным тезис о том, что эмерджентные индивидуумы обладают своей собственной «этостью» и в то же время представляют собой соответствующие мереологические комплексы. Модель имманентных универсалий описывает проявления свойств как положения вещей (так называемые «толстые индивиды» – *thick particulars*; в случае с О'Конноровыми личностями они являются субстанциальными континуантами), состоящие из трех элементов: универсалия, ее экземплификация и индивидуатор («тонкий индивид» – *thin particular*, на мой же взгляд – голый индивид, *bare particular*). Какие бы условия ни требовались для экземплификации универсалии, они остаются внешними по отношению к самому проявлению свойства (не являются его частью). А поскольку личность может длительно существовать, даже если мереологический агрегат находится в процессе непрерывного изменения, то сам агрегат оказывается, похоже, чем-то привходящим по отношению к континуанту. И в той мере, в какой эмерджентные индивидуумы О'Коннора обеспечивают требуемый результат (т. е. являются длящимися континуантами), они обнаруживают странное сходство с эмерджентным ментальным «эго» Хаскера и оказываются совсем не похожими на какой-то средний путь.

Кроме того, у сознания нет никакого базисного состояния, которое было бы постоянным в течение всей жизни личности и могло бы послужить основанием для ее длительного существования. Свойство «быть сознаваемым» не может обеспечить подобный базис, ибо является одновременно как универсалией, так и свойством второго порядка, свойством ментальных свойств (таких, как «быть ощущением»), которые начинают и заканчивают проявляться, когда возникают и прекращаются состояния первого порядка. Наша ментальная жизнь, как и лежащий в ее основе агрегат, связана с непрерывным потоком изменений. И, похоже, объяснить индивидуум таким образом, чтобы обосновать его длящееся существование, мы можем

лишь тогда, когда рассматриваем индивидуум как положение вещей, образуемое ментальной сущностью, экземплификацией и отдельным объектом – агрегатом как его причиной, но не следствием. Но, опять же, это возможно с точки зрения Хаскера, но отнюдь не с позиций О'Коннора. Наконец, критикуя Хаскера, О'Коннор утверждает, что единственно лишь обращение к теистической трактовке позволяет нам объяснить, каким образом сложная физическая система могла сразу, «в один прием», произвести уникальное эмерджентное целое. Меня как сторонника АС радует подобное признание – к несчастью, однако, такой же аргумент не однажды выдвигался против самих эмерджентных свойств.

Во-вторых, О'Коннорова теория «сочетания частей, возникающего благодаря целому» внушает глубокое беспокойство. О'Коннор явно исходит из принципа «мысль предполагает мыслящего» или, в более общем плане, что сознание невозможно без индивида, им обладающего. До этих пор я с ним согласен. Но, как мне кажется, О'Коннор прав здесь потому, что носитель сознания онтологически более фундаментален, чем ментальные свойства, в нем проявляющееся, или ментальные состояния, имеющие в нем место. По О'Коннору же, все обстоит как раз наоборот. Если я правильно его понимаю, он хочет сказать, что когда мереологический агрегат достигает необходимого порога сложности, возникает эмерджентное сознание, а это, в свою очередь, посредством действия в направлении сверху-вниз (т. е. через порождение новой «этости»), приводит к появлению сознательного индивидуума. Иначе говоря, мысли, акты мышления создают мыслящих субъектов, однако мне кажется, что здесь происходит нечто обратное: зависимость имеет противоположное направление.

О'Коннор также утверждает, что причиной эмерджентных состояний служат предшествующие им во времени субвентные состояния, а следовательно, эмерджентность имеет диахронический, а не синхронический характер (см. O'Connor & Wong 2005). Отсюда, по-видимому, вытекает следующий сценарий: в момент $t_1$ субвентные условия выступают причиной того, что в момент $t_2$ возникает эмерджентное сознательное состояние $C_1$, а это, в свою очередь, влечет за собой появление эмерджентного индивидуума $I_1$ в момент $t_3$. Кажется, отсюда следуют две вещи. Во-первых, вполне очевидно, что первоначальное ментальное состояние в жизни субъекта ($C_1$) никому не принадлежит – ведь в момент $t_2$ не существует индивидуума, который мог бы им обладать.

Во-вторых, за пределами первоначального состояния сознания, по-видимому, имеет место следующее: для всякого $C_{N+1}$ (где N больше нуля) в момент $t_{N+2}$ индивидуум $I_{N+1}$, получивший свое бытие от $C_{N+1}$ (и таким образом онтологически связанный с $C_{N+1}$), существует в $t_{N+2}$. Никаких других существенных отношений между состоянием сознания и эмерджентным индивидуумом, кроме наделения существованием, я не вижу. Если это верно, то нелегко понять, каким образом может существовать пребывающее «Я», ведь никакого единого, непрерывного «базисного ментального состояния», которое длилось бы всю жизнь, попросту нет. А поскольку ментальные состояния постоянно сменяют друг друга, то постоянно сменяют друг друга и мгновенно возникающие индивидуумы, которым эти состояния и сообщают реальность. В таком случае для всякого момента t, с номером, большим 1, возможен эмерджентный индивидуум, существующий до тех пор, пока имеет место особое состояние сознания – но здесь речь о другом. Вообще же каждый эмерджентный индивидуум в данный момент времени онтологически связан с ментальным состоянием, которое имело место в течение одного мгновения ранее и, следовательно, уже никому не принадлежит.

К тому же, усовершенствованная теория О'Коннора оказывается еще менее совместимой с натурализмом, чем даже первоначальная ее версия. Если учесть онтологически ограничивающие факторы, кратко указанные в разделе первом, и обусловленное ими растущее бремя доказательства, которое лежит на каждом, кто пожелал бы в своей онтологии выйти за их пределы, то становится ясно, что О'Коннор пренебрег этими ограничениями (например, принципами: «ментальное столь же базисно, как и отрицательный заряд», «возникновение способности к действию и нового индивидуума», «никакая эмерджентная сущность не удовлетворяет условию «в систему может войти лишь то, что логически из нее вытекает»; «причинность в направлении сверху вниз», «эпистемологическое преимущество интроспекции от первого лица, оказывающееся сильнее любых апостериорных аргументов») и не сумел поднять лежавшее на нем бремя доказательства – а именно это и требовалось от О'Коннора, чтобы его позицию можно было счесть убедительной версией натурализма. Кроме того, ввиду наличия АС (который сам же О'Коннор признает), его отказ рассматривать теистическое объяснение означает уклонение от предмета спора в ряде важных пунктов, а также нежелание адекватно учитывать то эпистемологическое влияние, которое АС оказывает на собственный проект О'Коннора.

## О'Коннор и панпсихизм

О трактовке О'Коннором понятия действующего субъекта сказано достаточно. Перейдем ко второй трудности, порождаемой его теорией. Как указывает Макгинн, правильной характеристикой «материальной» субстанции вроде той, о которой идет речь у О'Коннора, было бы, в современном контексте, отнесение ее к слабым вариантам панпсихизма (McGinn 1999, pp. 95–101). Огромное же большинство натуралистов видят в панпсихизме соперника натуралистического понимания материи, а отнюдь не допустимую версию Н. В настоящем разделе мы рассмотрим этот вопрос подробнее. Вспомним, имея в виду наши нынешние цели, что, согласно Н, фундаментальный уровень реальности является строго физическим, а эмерджентные сущности на более высоких ступенях иерархии зависят в своем существовании или, по крайней мере, в своих проявлениях, от микрофизических сущностей в строгом смысле слова. Между тем, согласно панпсихизму, ментальные свойства (как потенциальные, так и актуальные) фундаментальны и представляют собой свойства особого рода – а это противоречит натуралистической иерархии, фундаментальный уровень которой имеет строго физическую природу.

О'Коннор может здесь просто не согласиться с тем, что панпсихизм выступает соперником натурализма. Из теории О'Коннора, как он сам признает, следует, что «наличие субъектно-причинных способностей в отдельных сложных сущностях всегда принадлежало к числу потенциальных свойств первозданных строительных блоков нашего мира...» (O'Connor 2001, p. 58). В другом месте О'Коннор аргументирует в пользу того, что «базисными свойствами и отношениями нашего мира будут те свойства, проявление которых даже частично не заключается в проявлении определенных свойств сущностью *или* ее частями. *Некоторые базисные свойства принадлежат сложным индивидуумам – в этом и состоит основное положение эмерджентизма*» (O'Connor & Wong 2005, p. 665; курсив автора). К тому же «эмерджентные качества столь же базисны, как и электрический заряд в современном его понимании; просто обстоятельства их обнаружения более специфичны» (O'Connor & Jacobs 2003, p. 541). Большинству натуралистов, как я подозреваю, будет трудно

с этим согласиться. А чтобы обосновать свое утверждение о том, что данный тезис есть допустимая версия Н, О'Коннор, по-видимому, должен сделать две вещи.

Во-первых, он обязан показать, что эмерджентное возникновение способности к действию причинно детерминируется соответствующим физическим базисом. Это необходимое условие, чтобы показать, что актуальное возникновение способности к действию соответствует Тезису о Причинном Единстве. В дальнейшем я приведу доводы в пользу того, что сделать это О'Коннору не удается. Даже если бы он успешно показал, что строго естественные микрофизические сущности являются необходимыми причинными условиями возникновения способности к действию, это не означало бы, что позиция О'Коннора представляет собой допустимую переработку Н, а не отказ от Н в пользу панпсихизма как соперничющей системы, ведь эта позиция требует отказа от Тезиса о Причинном Единстве. Данный тезис, как мы помним, гласит, что феномены макроуровня возникают в результате *всецело* естественных микрофизических причинных процессов и продолжают от них зависеть. Согласно О'Конноровой трактовке эмерджентной способности к действию (и сознания вообще), эмерджентность зависит от реализации нефизических ментальных потенциальных свойств, который сами по себе не являются «естественными микро*физическими* свойствами», даже если в роли необходимых причинных условий такой эмерджентности выступают в строгом смысле естественные микрофизические сущности. Во-вторых, О'Коннор мог бы привести такой аргумент, как наличие у нас дофилософских интуиций, позволяющих считать ментальные свойства вообще и способность к действию в частности эмерджентными свойствами в том смысле, который вкладывает в понятие эмерджентности он сам. Далее мы рассмотрим этот аргумент.

## *Тезис о Гармонии, ментальные свойства и условие причинного обоснования*

### Эмерджентное детерминирование и контингентность

Есть две причины, по которым О'Коннор, для обоснования Тезиса о Гармонии, нуждается в «необходимом детерминировании» эмерджентной способности к действию субвентным базисом. Чтобы прояснить это «детерминирование», лучше всего охарактеризовать его, представляя первую из этих причин. А чтобы достичь ее, будет разумным начать с нового рассмотрения проницательных соображений Фрэнка Джексона, изложенных в разделе первом (Jackson 1998).

Согласно Джексону, защитники Н должны считать натурализм частью серьезной метафизики, ведь, поступая таким образом, они, во-первых, строят эпистемологическое обоснование Н по модели обоснования добротных научных теорий, и во-вторых, обеспечивают основания для предпочтения Н его соперникам на основе превосходства объяснительной силы Н. А потому сторонники Н неизбежно сталкиваются с проблемой включения – задачей нахождения места для какой-то реальности (напр., для способности действовать) в Великой Истории. Мереологическая иерархия следует из серьезной метафизики. По Джексону, некоторое свойство включено в базисную историю только тогда, когда оно вытекает из нее. Таким образом, если Ф истинно в отношении действительного мира и всех его минимальных физических двойников, описанных в чисто физических терминах, а Ψ представляет собой соответствующее истинное описание действительного мира в психоло-

гических терминах, то из Ф вытекает Ψ. В этом смысле можно утверждать, что физическое «с необходимостью детерминирует» психологическое. Для правильного понимания дальнейшего следует постоянно иметь в виду эту модель.

Хотя О'Коннор не говорит об этом прямо, для него, по-видимому, существенно важно представить Н как выражение серьезной метафизики, что, по его мнению, требует включения эмерджентных свойств, в том числе таких ментальных свойств, как способность к действию, в рамки только что упомянутого представления о «необходимом детерминировании». А поскольку он стремится показать, что, приняв Н, мы вовсе не получаем тем самым достаточных оснований для отвержения СП, то О'Коннор, надо думать, исходит из предположения, что СП поддается адекватному включению в Н, а кроме того, не свидетельствует в пользу соперников Н, например, теизма, а также дуализма субстанций, представляющего собой составную часть последнего. Как признает сам О'Коннор, многие – возможно, большинство – видят в СП довод против Н и отвергают Тезис о Гармонии. Таким образом, О'Коннор приводит доводы в пользу того, что если кто-нибудь стремится получить научное объяснение эмерджентного свойства, то он не вправе просто принять некое свойство как эмерджентное, не объяснив его существование. Напротив, если эмерджентное свойство должно быть объяснимым с позиций натурализма, то нужно потребовать причинного обоснования данного свойства свойствами его базиса (O'Connor 2000, pp. 111–112).

О'Коннор также утверждает, что если эмерджентное свойство и ставшие причиной его возникновения базисные свойства связаны контингентно, то у нас уже не остается других объяснений самой этой связи или ее устойчивости, кроме ссылки на контингентное решение Бога создать именно такое положение вещей и на твердое намерение Бога сохранять его и впредь (O'Connor 2000, pp. 70–71). Короче говоря, если данная связь не является необходимой, то Тезис о Гармонии ложен, СП говорит в пользу теизма, и нам уже нет прежней нужды держаться за физикализм в категории индивидуального.

Вторая причина того, почему О'Коннор нуждается в «необходимом детерминировании» способности к действию субвентным базисом, связана с представлением О'Коннора о причинности: причинные потенциалы свойств являются существенными аспектами этих свойств, а значит, свойства, обладают этими способностями с абсолютной, метафизической необходимостью. Причинный потенциал свойства есть часть того, что составляет саму сущность данного свойства (O'Connor 2000, pp. 117–118). О'Коннорова реалистическая трактовка причинности – событийной и субъектной – означает, что причина производит или вызывает свое следствие в силу собственных свойств; свойства же – это универсалии, обладающие соответствующими причинными потенциалами сущностным образом, в силу самой своей природы (O'Connor 2000, p. 73). Поскольку же большинство философов в случае с эмерджентными свойствами отождествляет отношение супервентности с отношением причинности, то именно в таком, причинном, смысле и нужно понимать тезис о том, что в надлежащих обстоятельствах проявление субвентного свойства с необходимостью детерминирует проявление связанного с ним эмерджентного свойства.

Так как эмерджентное свойство представляет собой актуализацию причинных потенциалов в надлежащих обстоятельствах, то оно, по-видимому, является также и частью сущности своего причинного свойства. Таким образом, существование эмерджентного свойства, вероятно, требует существования его базисного свойства. В более раннем варианте своей теории О'Коннор принимал это сильное

утверждение относительно эмерджентных свойств, так как считал эмерджентное свойство выражением самой природы субвентного базиса этого свойства, который является его причиной. Однако в работе «Личности и причины» О'Коннор пишет, что представление о том, будто эмерджентное свойство не могло бы существовать без своего субвентного базиса, «возможно, необоснованно» (O'Connor 2000, p. 112). По-видимому, данная уступка объясняется желанием О'Коннора дать предельно минималистскую трактовку эмерджентности, чтобы увеличить вероятность согласия с ней критиков – таким образом, он оставляет открытым вопрос о конкретном типе модальности (метафизической, номологической), которого требует минималистская трактовка эмерджентности. Однако сам О'Коннор продолжает исходить из более сильного представления о причинности, а это, похоже, требует, чтобы он по-прежнему принимал и более сильное понятие об эмерджентности[6].

К несчастью, хотя Тезис о Гармонии требует, чтобы соответствующие физические условия должны были с необходимостью детерминировать эмерджентные ментальные свойства, в том числе способность к действию, связь между ментальными свойствами и соответствующими физическими условиями является, по-видимому, вполне контингентной. В литературе все чаще пишут о разного рода мысленных экспериментах, обоснованных их очевидной мыслимостью и убедительно свидетельствующих в пользу нашего утверждения. К примеру, сценарии противоположных качеств (*inverted qualia*) и Китайской Комнаты кажутся непротиворечивыми и вполне возможными. Ни одна строго физическая пропозиция в рамках Н, использующая исключительно физические термины для описания индивидуумов, свойств, отношений или законов, не делает эти мысленные эксперименты логически невозможными, даже в мирах, которые во всех физических аспектах подобны нашему миру.

Далее. Представляются вполне убедительными разные варианты хорошо известного аргумента от знания. Сам О'Коннор интерпретирует данный аргумент с позиций дуализма свойств, но ведь из подобного толкования следует, что никакое знание чисто физических фактов не дает никакой информации о существовании, несуществовании или природе ментальных фактов. Если так, то нелегко понять, как могли бы мы обосновать тезис «Из Ф вытекает Ψ». Каким бы обширным ни был объем наших знаний о Ф, из него не вытекает ничего относительно Ψ. Ф совместимо с нашим миром, с противоположными качествами и с миром зомби, т. е. с минимально возможными физическими двойниками нашего мира. В общем, связь между физическим и ментальным кажется контингентной.

Кроме того, довольно убедительным представляется модальный аргумент в пользу дуализма субстанций. Если так, то по крайней мере некоторые его версии подразумевают, что физические сущности не являются необходимыми для проявления ментальных свойств. И действительно, в пределах самого теизма обнаруживается, как минимум, один пример независимости способности к действию от физического базиса. Ведь существование Бога и ангелов, обладающих свободой воли, вне всякого сомнения, метафизически возможно, а если так, то совершенно непонятно, почему такое свойство, как способность к действию, нужно считать причинно связанным с физическим базисом.

---

[6] Если я прав, то О'Коннор просто не может обосновать, что возникновение способности к действию является только метафизически совозможным с Н. Напротив, существование способности к действию, по-видимому, требовало бы Н. Таким образом, существование дуализма субстанций как конкурирующей позиции играет решающую роль при оценке Тезиса о Гармонии, поскольку наличие дуализма субстанций в качестве логически непротиворечивой конкурирующей теории свидетельствует против этого более сильного утверждения.

Эти мысленные эксперименты предложены уже давно, и нет признаков, что они отжили свое. Они свидетельствуют против положения о необходимом детерминировании, составляющего суть Тезиса о Гармонии. Насколько мне известно, О'Коннор не рассматривает силу модального аргумента. И мне очень хотелось бы знать, что сказал бы О'Коннор о тех случаях, где в роли субъектной причины выступает чистый дух (Бог). Если О'Коннор заявит, что наличие соответствующего физического базиса с необходимостью детерминирует возникновение способности к действию, но что последняя могла бы иметь место и без такого базиса, то это означало бы отрицание представления о том, что эмерджентное свойство есть существенный аспект субвентного свойства, потенциал которого актуализирует это эмерджентное свойство.

С позиций функционалистского анализа типов ментальных состояний кажется мыслимым, что какой-то тип ментального состояния мог бы быть «осуществлен» в духах и в мозге, и этот факт совместим с определенными состояниями мозга в определенных условиях, которые, будучи достаточными для такой реализации, с необходимостью ее детерминируют. Но и такое допущение не позволило бы О'Коннору парировать мой аргумент от проявления способности к действию в духах. Поскольку способность к действию – это простое, описываемое в его собственных терминах свойство, которое проявляется, а не структурное свойство, которое реализуется, то О'Коннор характеризует эту способность как предрасположенность ее метафизического базиса, обладающую метафизической необходимостью; трудно, однако, понять, каким образом эта предрасположенность могла бы быть реализована без ее безусловного базиса. Далее. Большинство натуралистов понимают эмерджентную супервентность не просто как логическую достаточность субвентного базиса. Они подробно описывают эмерджентность в терминах двух других принципов, которые вместе с принципом логической достаточности и составляют минимальное содержание физикализма:

(1) Антикартезианский принцип: не бывает чисто ментальных сущностей (напр., душ-субстанций), поскольку ничто не может обладать ментальным свойством, не имея при этом и какого-то физического свойства.

(2) Принцип психофизической зависимости: то, какими ментальными свойствами обладает данная сущность, зависит от ее физических свойств и определяется ими (см. Kim 1996, pp. 9–13).

Натуралисты используют (1) и (2) в своем анализе эмерджентности именно потому, что хотят надежно обосновать, что эмерджентные свойства предполагают всецело физические субвентные базисы, от них зависят и причинно ими детерминируются, и тем самым гарантировать включение этих свойств в натуралистическую онтологию. Если же требование непременного включения эмерджентных свойств в онтологию Н, с каковым выступает большинство натуралистов, оправданно, то в таком случае реальность и даже метафизическая возможность проявления способности к действию в чистом духе оборачивается серьезной проблемой для Тезиса о Гармонии. Одно дело – отвергать существование Бога и ангелов, и совсем другое – утверждать, что бытие Бога и ангелов метафизически невозможно, даже если по своему модальному статусу подобное утверждение ограничено возможными мирами с такими же самыми физическими индивидами, свойствами, отношениями и законами, как действительный мир.

Нужно отметить, что О'Коннор не оставляет без внимания ни аргумент от знания, ни мысленные эксперименты с противоположными качествами. Первый О'Коннор предпочитает интерпретировать дуалистически и утверждает, что две черты многих ментальных феноменов представляют собой эмерджентные свойства, причинно обусловленные соответствующими физическими базисами. Этими чертами являются феноменальная черта и субъективность; последнюю он трактует как невозможность войти в соприкосновение с каким-либо свойством сознания иначе, как через непосредственное обладание данным свойством (O'Connor 2000, p. 116). Но как же быть с очевидной контингентностью причинной связи между ментальным и физическим? О'Коннор попросту отрицает тезис о том, что всякая причинная необходимость должна быть понятной. Нет веских оснований думать, пишет он, что, достигнув научного понимания какого-то феномена, мы сможем усмотреть, что данная причина должна произвести соответствующее следствие. В случае со свойствами сознания – хотя они необходимо обусловлены своими причинными базисами – мы просто неспособны усмотреть необходимость этой причинной связи. Что до противоположных качеств, то О'Коннор избирает здесь все ту же тактику «отбрасывания с порога», заявляя, что такие мысленные эксперименты «создают неправдоподобную пропасть между качественными характеристиками феноменального свойства и его причинной ролью» (O'Connor 2000, p. 120).

Ответ О'Коннора на эти аргументы очень похож на отрицание наличия самой проблемы, но ведь интуиции контингентности, стоящие за рассмотренными здесь дуалистическими аргументами, глубоко укоренены в наших дофилософских интуициях и, бесспорно, возлагают на О'Коннора серьезное бремя доказательства. От этого бремени нельзя освободиться, если с порога отвергать саму проблему.

### Четыре довода против эмерджентности сознания

Упомянем четыре дополнительных соображения, в совокупности подрывающие тезис О'Коннора об эмерджентности свойств сознания. Во-первых, сам О'Коннор соглашается, что «нет общепризнанных работающих теорий, которые бы доказывали существование эмерджентных свойств...» (O'Connor 2000, p. 114), и отмечает «недостаток неопровержимых свидетельств в пользу эмерджентности в хорошо изученных областях...» (O'Connor 2000, p. 115). Впрочем, данное обстоятельство не слишком смущает О'Коннора, так как, пишет он, наши научные знания настолько неполны, что отсутствие эмерджентных свойств отнюдь нельзя считать эмпирически установленным. Но ведь бремя доказательства лежит здесь на другой стороне, и правильное заключение отсюда должно быть таково: «гипотеза эмерджентности»до сих пор не получила подтверждения.

Во-вторых, утверждение о том, что «существуют убедительные свидетельства» (O'Connor 2000, p. 116) эмерджентного характера ментальных свойств, не соответствует действительности. Эмпирическое подтверждение их эмерджентности представляется трудноосуществимым, если не совершенно невозможным, по следующим трем причинам. (1) Гипотеза эмерджентности и дуализм субстанций – это равноценные в эмпирическом отношении объяснительные модели, и нет эмпирических данных, которые свидетельствовали бы о преимуществе одной из них перед другой. (2) Первым этапом обоснования эмерджентности должно быть установление корреляции между ментальными и физическими свойствами, между тем одна из этих коррелируемых сторон недоступна для эмпирического контроля, что еще более усложняет задачу поиска прямого эмпирического обоснования эмерджент-

ности. (3) Серьезными свидетельствами об определенных корреляциях между ментальным и физическим мы располагаем лишь в случае довольно простых ментальных состояний (напр., некоторых болевых ощущений). Нет никаких свидетельств в пользу того, что сложные ментальные свойства, вроде размышления об историискептицизма, коррелируют с определенными базисными физическими свойствами, а уж тем более возникают на их основе. Отчасти данная проблема обусловлена трудностью нахождения критериев эмпирической проверки для опознания сложных ментальных состояний; и сам О'Коннор эту проблему признает (O'Connor 2000, p. 118). Если же подходить к ней с позиций детализированной теории свойств, то подобная задача может оказаться не просто трудной, а невыполнимой. А потому многие сторонники сильной версии физикализма принимают в качестве ответа на аргумент от противоположных качеств недетализированное представление о ментальных свойствах – но такой шаг, требующий отождествления ментальных свойств с функциональными ролями, оказывается невозможным для О'Коннора.

В-третьих, даже если ментальные свойства в каком-то смысле эмерджентны, отсюда еще не следует, что они являются эмерджентными в смысле О'Коннора. Вспомним, что, по О'Коннору, эмерджентные свойства имеют три следующие черты: эти свойства (1) являются простыми, описываемыми в своих собственных терминах, новыми видами свойств; (2) обладают собственным онтологически базисным типом причинного воздействия, и (3) причинно детерминируются своим субвентным физическим базисом.

Первая и вторая особенности примерно соответствуют тому, что Джон Сёрл называет Эмерджентностью$_1$ и Эмерджентностью$_2$ (Сёрл 2002, p. 116). Сам же Сёрл – типичный представитель тех натуралистов, которые принимают только Эмерджентность$_1$, а не Эмерджентность$_2$. Поскольку с аргументами в пользу такой позиции мы уже познакомились в разделе первом, я не стану повторять их здесь. И все же один момент следует подчеркнуть. О'Коннор утверждает, что лучшими примерами эмерджентных свойств служат свойства ментальные, так как им присуща субъективность и они имеют феноменальную природу; он также пишет, что в случае с сознанием мы располагаем «непосредственным свидетельством» эмерджентности (O'Connor 2000, p. 114).

Я согласен, что мы имеем непосредственный доступ к нашим собственным ментальным состояниям и обладаем интроспективным знанием о них через непосредственное с ними знакомство – но ведь натуралисты вроде Сёрла утверждают, что это «непосредсвенное свидетельство» подтверждает лишь такие свойства сознания, как Эмерджентность$_1$, а отнюдь не Эмерджентность$_2$. Как я попытаюсь вскоре обосновать, интроспективные свидетельства, которые можно было бы привести в поддержку тезиса о том, что определенные ментальные свойства, и прежде всего, способность к действию, обладают своими собственными причинными потенциалами, подтверждают также дуализм субстанций, а значит, служат опровержением тезиса об эмерджентности ментальных свойств. Такого рода дополнительные интроспективные свидетельства, как минимум, выходят за рамки того типа непосредственных свидетельств, на которые ссылается О'Коннор, желая отнести сознание к Эмерджентности$_2$. В лучшем случае, они обосновывают его отнесение к Эмерджентности$_1$.

Но даже если «непосредственные свидетельства» и дают нам право характеризовать способность к действию как эмерджентную в первых двух смыслах, они совершенно бессильны обосновать ее третий смысл. Огромное большинство людей согласится, что интроспекция не дает им ни малейшего знания о чем-либо фи-

зическом. Интроспекция не знакомит человека ни с его мозгом, ни с каким-либо иным в строгом смысле физическим объектом, ни с какими-либо субвентными физическими свойствами. И когда философы обосновывают, что сознание представляет собой набор эмерджентных свойств, они не ссылаются в подтверждение этого тезиса на интроспекцию от первого лица. Никакие обследования мозга или любого другого кандидата на звание субвентного физического базиса – ни с позиции первого лица, ни с позиции третьего лица – не дают нам «непосредственных свидетельств», позволяющих считать какое-либо свойство сознания эмерджентным в третьем смысле.

Это важное заключение, неизбежности которого О'Коннор, по-видимому, не замечает. В одной из своих работ, вышедшей после «Личностей и причин», он соглашается, что

> эмерджентист может и должен признать существование эпистемологической презумпции против гипотезы эмерджентности применительно к системам еще не изученных уровней сложности, *если только у него нет особого основания полагать, что они отличаются от обычных случаев* (O'Connor & Wong 2005, p. 674).

Но тотчас же вслед за этой уступкой О'Коннор пытается опровергнуть Брайана Маклолина, утверждавшего, что хотя понятие эмерджентности и является непротиворечивым, существование таких свойств кажется в высшей степени неправдоподобным – по крайней мере, людям с заметной научной трезвостью.

Ответ О'Коннора заключается в двух тезисах: (1) переживания личности, а также другие сознательные ментальные состояния представляют собой простые эмерджентные свойства особого рода; и (2) тезис (1) подтверждается (хотя и не с абсолютной достоверностью) фактом непосредственного, от первого лица, постижения сознательных состояний, притом достаточно убедительно эпистемологически, чтобы исключить возможность апостериорного отнесения этих состояний к какой-то скрытой, недоступной для интроспекции микроструктуре. Но здесь О'Коннор просто-напросто заблуждается. Прямое, от первого лица, восприятие или осознание совершенно неспособно послужить аргументом в пользу третьей из предложенных им характеристик эмерджентных свойств, а ведь Тезис о Гармонии требует, чтобы О'Коннор доказал эмерджентный характер сознания именно в этом, третьем, смысле.

Наконец, коль скоро О'Коннор использует «непосредственные свидетельства» в подтверждение тезиса об эмерджентности свойств сознания, то эпистемологические основания для данного тезиса происходят из интроспекции от первого лица, а не из эмпирических исследований. Как мы только что убедились, О'Коннор настаивает на этом. Но поскольку подобные свидетельства дают нам точную информацию о внутренней природе ментальных свойств (первый смысл эмерджентности у О'Коннора), и поскольку мы обладаем достаточно основательным представлением о природе свойств физических, то большинству людей связь тех и других свойств кажется контингентной, и именно поэтому натуралистам всегда было так трудно «включить» эти свойства в контексте рассмотренного выше условия необходимого детерминирования.

Контингентный характер связи между ментальными и физическими свойствами разительно противоречит образцовым случаям включения макроскопических свойств. Джексон указывает на твердость макроскопических объектов (в значении непроницаемости) как на пример того, что без труда интерпретируется как с необходимостью детерминированное специфическими особенностями субвентного ба-

зиса (напр., межмолекулярными силами, кристаллической решеткой: Jackson 1998, pp. 3–4). Джексон также подчеркивает, что сторонники Н отвергают донаучное представление о макроскопической твердости как о свойстве «быть всюду плотным». Основания такого отвержения очевидны. Ведь если данное представление о твердости истинно, то она оказывается макроскопическим свойством, которое имеет не более чем контингентную связь со своим микрофизическим базисом и, следовательно, не может быть включено в Н.

Нередуцируемые ментальные свойства напоминают донаучное понятие о твердости. Поскольку они не поддаются включению, то наше донаучное представление о них следует пересмотреть в духе какой-нибудь стратегии строгого физикализма. Если же ментальные свойства эмерджентны, то они не могут иметь сходства с образцовыми случаями включения макроскопических свойств (напр., с твердостью как непроницаемостью), а значит, О'Коннору не удалось привести убедительные аргументы в пользу их уподобления образцовым случаям. О'Коннор – и это любопытный факт – сам признает, что

> в наши дни редукционизм не в чести. И все же, насколько мы можем судить, наиболее правдоподобной версией физикализма является редукционистская, так как она не требует сомнительных ссылок на метафизику, лежащую в основе физических свойств (O'Connor & Wong 2005, p. 661).

Отнюдь не случайно сильный физикализм является (и должен быть) онтологией натурализма: это так именно потому, что он не требует подобного рода сомнительных ссылок. Для настоящего натуралиста, способного к самоосмыслению, Тезис о Составе остается существенным элементом, который так же соответствует натурализму, как перчатка руке.

## *СП, Тезис о Гармонии и эпистемологические характеристики аргументации О'Коннора*

Защищая свои взгляды, О'Коннор прямо или косвенно ссылается на определенные эпистемологические черты своей аргументации в пользу СП и Тезиса о Гармонии. Я сосредоточусь на двух из этих черт и приведу доводы в пользу того, что соответствующие черты, если придержаться их последовательно, возлагают на О'Коннора при обосновании им Тезиса о Гармонии бремя доказательства – в частности, доказательства гармонии между СП и физическим действующим субъектом, – и что бремя это стало для него неподъемным. Речь идет о роли дофилософских интуиций в аргументации О'Коннора и о его представлении о природе наших дофилософских интуиций относительно ментальных свойств.

### О'Коннор и роль дофилософских интуиций

Аргументируя в пользу СП, О'Коннор принимает два важных эпистемологических требования: (i) наше представление о субъектности должно руководствоваться и подтверждаться дофилософскими интуициями общего мнения, которые возлагают бремя доказательства на тех, кто от них отступает; (ii) эти интуиции обосновывают наши верования о природе человеческого действия как таковой, а не только о нашем понятии человеческого действия (O'Connor 2000, pp. xii-xiii, 3-5, 42). О'Коннор использует эти интуиции, чтобы возложить бремя доказатель-

ства на компатибилистов и на критиков Тезиса о Гармонии. Таким образом, в обоих спорных пунктах задача О'Коннора состоит в отражении, а не в опровержении доводов оппонентов. Относительно способности к действию О'Коннор заявляет, что упомянутые интуиции, на первый взгляд, оправдывают инкомпатибилизм и обосновывают модальный аргумент в его пользу, и что компатибилисты бессильны опровергнуть доказательство, опирающееся на эти, на первый взгляд, оправданные интуиции. Что же касается Тезиса о Гармонии, то здесь, исходя из Н и из дофилософской интуитивной оправданности СП, О'Коннор пишет, что бремя доказательства лежит на тех, кто отрицает Тезис о Гармонии и принимает Тезис о Составе. Поскольку же последний тезис не вытекает из Тезиса о Причинном Единстве и не установлен эмпирически, то мы не обязаны принимать Тезис о Составе. Неспособность поднять это бремя, вместе с наличием несомненных доводов в пользу существования эмерджентных свойств (см. далее), означает, что у нас нет веских оснований для того, чтобы отвергать Тезис о Гармонии.

Но откуда нам известно, что наши дофилософские интуиции в достаточной степени оправданы, чтобы выполнить задачу, возложенную на них О'Коннором? Этим интуициям присущи две характерные черты. Во-первых, их должны повсеместно и твердо придерживаться самые обычные люди, не имеющие особых идеологических пристрастий. В литературе по данному вопросу как защитники, так и противники инкомпатибилизма признают наличие у него такого рода интуитивного подтверждения, и О'Коннор прямо ссылается на этот факт в своей аргументации (O'Connor 2000, pp. 4–5; см. Kane 1996, p. 4; Foster 2001, p. 267). Во-вторых, обе стороны используют понятия, восходящие к этим интуициям или опирающиеся на них. Типичным представителем множества компатибилистов является в этом смысле Джон Бишоп: он открыто применяет предполагающее свободу воли понятие способности действовать при разработке своей компатибилистской модели – «достаточно близкой» к данному понятию, чтобы претендовать на адекватность (Bishop 1989, pp. 58, 69, 72, 95–97, 103–104, 114, 120, 126–127, 140–144, 177–180). Именно такой, допускающей свободу воли концепцией способности действовать и руководствуется Бишоп при построении своей теории, и именно она является законной основой как для контрдоводов в форме мысленных экспериментов, так и для убежденности в правильности его, Бишопа, ответов на эти контрдоводы. Можно, пожалуй, сказать, что все дискуссии вокруг способности к действию пронизаны интуициями свободы воли.

По-видимому, обе указанные характеристики присущи интуициям, свидетельствующим в пользу дуализма субстанций и против физикалистских представлений о «Я». Как сторонники, так и противники дуализма признают, что последний отражает установку общего мнения, и что огромное большинство людей на протяжении всей истории человечества придерживались в вопросе о природе «Я» той или иной разновидности дуализма. Джегвон Ким не отрицает, что

> Мы обыкновенно думаем, что обладаем как личности ментальным и телесным аспектами... Что-то похожее на подобного рода дуалистическое представление о личности является, я полагаю, общим достоянием человечества, чертой, свойственной большинству культур и религиозных традиций... (Kim 2001, p. 30)

В том же духе рассуждает и Фрэнк Джексон: «...наши народные представления о природе личности имеют картезианский характер» (Jackson 1998, p. 45).

Дофилософские интуиции, подтверждающие субстанциальность и нематериальность «Я», широко распространены и глубоко укоренены, и именно на них

основывается модальное доказательство дуализма субстанций. Эти же интуиции, по-видимому, находят отражение и в тех понятиях и доводах, которые используют дуалисты и физикалисты. Доступность для нашего понимания опыта предсмертных переживаний; аргументы от единства поля нашего сознания; мысленные эксперименты, связанные с проблемой тождества личности и показывающие, что связь между личностью и ее телом или психологическими характеристиками вполне контингентна, а также ответы на эти мысленные эксперименты (напр., анализ тождества личности с помощью разного рода причинных цепей) – во всем этом, насколько можно судить, используется представление о субстанциальном и нематериальном «Я».

О'Коннор мог бы возразить, что в случае с дуализмом субстанций доводы в пользу Н дают нам право отвергнуть эти дофилософские интуиции – однако в свете применения им самим сходных дофилософских интуиций для подтверждения СП и Тезиса о Гармонии такой ответ кажется произвольным. В конце концов, большинство натуралистов используют Н, чтобы обосновать правомерность отрицания интуиций, подкрепляющих СП, и сам О'Коннор признает этот факт. Натуралисты обычно соглашаются, что дофилософские интуиции говорят в пользу СП и дуализма субстанций, но в отношении и того, и другого типа интуиций они занимают последовательную позицию, отвергая их. И хотя СП и дуализм субстанций нисколько не противоречат доводам в пользу Н, большинству натуралистов кажется, что, в свете этих самых доводов, их следует считать менее правдоподобными теориями, чем компатибилизм (или непричинные версии инкомпатибилизма) и физикализм.

Далее. Подобно тому, как из Тезиса о Причинном Единстве не вытекает Тезис о Составе, и последний не является эмпирически установленным, точно так же эмпирическими свидетельствами в пользу Н невозможно ни вывести, ни эмпирически обосновать существование физического действующего субъекта. Если же О'Коннор думает иначе, то ему следовало бы указать эмпирические данные, необходимые для сего великого подвига. При отсутствии же такого рода данных и в свете его собственной эпистемологической характеристики требований к тому, кто желал бы отвергнуть Тезис о Гармонии, трудно понять, что именно, учитывая наличие дофилософских интуиций в пользу дуализма субстанций, мог бы ответить О'Коннор на точно такое же утверждение относительно эпистемологического статуса физикализма со стороны защитников дуализма субстанций.

## О'Коннор и природа дофилософских интуиций

Помимо роли дофилософских интуиций в аргументации О'Коннора в пользу СП и Тезиса о Гармонии, важнейшее значение имеет вопрос о природе этих интуиций. Природу интуиций философы трактуют по-разному; некоторые, например, видят в них лишь простые предрасположенности к определенным верованиям. И все же традиционная точка зрения отождествляет интуиции со случаями непосредственного, от первого лица, осознания соответствующего интенционального объекта, о котором говорится с помощью феноменологически употреблямых терминов «кажется» или «представляется». О'Коннор, по-видимому, с этим согласен: подтверждающие СП интуиции – этот тот способ, каким вещи «представляются» людям (O'Connor 2000, p. 4); люди имеют «непосредственные свидетельства» о природе самих свойств сознания. Следовательно, мы обладаем прямым, от первого лица, доступом к нашим ментальным состояниям, а если так, то подобный доступ,

по-видимому, служит не зависящим от частных мнений подтверждением правомерности наших дофилософских верований о ментальных свойствах, в том числе и о природе способности к действию. О'Коннор также утверждает, что себя самого как причину возникновения у него определенных намерений он способен воспринимать непосредственно, в опыте (O'Connor 2000, p. 124). Приняв такую трактовку интуиций, мы получим возможность объяснить распространенность и силу некоторых верований.

Но ведь с точно таким же утверждением относительно интуиций, касающихся нашего «Я», нередко выступают и дуалисты. Стюарт Гец аргументировал в пользу того, что мы непосредственно осознаем самих себя и потому имеем полное право верить в дуализм субстанций (см. Goetz 2001, pp. 89–104). Именно такое самосознание от первого лица служит основой тех дофилософских дуалистических верований, которые нам фактически присущи, и именно поэтому подобные верования (или, во всяком случае, дуалистические понятия) играют столь важную регулятивную роль в философских аргументах, касающихся личного тождества и связанных с ним вопросов.

Конечно, сейчас модно заявлять, что человек имеет прямой доступ лишь к своим ментальным состояниям, а не к своему «Я». Со времен Юма важнейшая стратегия обоснования данного тезиса основывается на утверждении, что люди простонапросто никогда не осознают самих себя. На мой взгляд, дуалисты уже представили убедительные аргументы против такой стратегии, но это обстоятельство не имеет отношения к нашей теме, поскольку, как мне кажется, О'Коннор не может эту стратегию использовать. А чтобы понять, почему, нам нужно рассмотреть его ответ на эпистемологическое возражение против его версии СП. Заключается же оно в следующем: мы не в силах определить, возникают ли какие-либо события именно так, как это постулирует СП, ведь события, имеющие своими причинами действующих субъектов, невозможно отличить от событий, случайных в самой своей основе (O'Connor 2000, pp. 123–124).

О'Коннор отмечает, что этот юмистский по своему характеру контраргумент с точно такой же силой бьет и по его реалистической версии событийной причинности (события-причины производят свои следствия). С точки зрения последователя Юма, нам доступно непосредственное восприятие отношений между событиями – но не самого причинного события порождения причиной своего следствия. В некоторых случаях, – пишет О'Коннор, – мы, по-видимому, можем непосредственно наблюдать причинную связь причины и следствия. Поясняя это примером, он указывает, что мы не просто наблюдаем движение молотка, за которым следует движения гвоздя; скорее, мы видим, как молоток приводит в движение гвоздь.

Не ясно, однако, каким образом могли бы мы непосредственно видеть приведение в движение гвоздя молотком, если бы не видели непосредственно сам молоток. Точно так же трудно понять, как могли бы мы непосредственно осознавать порождение нашим «Я» намерения действовать, не обладая прямым осознанием нашего «Я». О'Коннор признает, что

> ...в случае обдуманного намерения возникшее у меня намерение не кажется мне чем-то таким, что просто появляется в конце моих размышлений; по-видимому, я воспринимаю в опыте порождение данного намерения непосредственно мною самим (O'Connor 2000, p. 124).

А это, судя по всему, подразумевает, что люди способны непосредственно осознавать свое «Я». Если так, и если дофилософские интуиции, как принято думать, имеют характер дуализма субстанций, то сама природа этих интуиций как прямого доступа от первого лица свидетельствует (хотя и не с абсолютной достоверностью) в пользу представлений, близких к дуализму субстанций.

Возможно, у О'Коннора есть какие-то другие причины отвергать использование прямого, от первого лица, доступа в качестве обоснования дуализма субстанций. Насколько мне известно, специально на эту тему он не писал. Если же он решит это сделать, то мы, по-видимому, будем вправе предъявить к его ответу два требования. Во-первых, О'Коннор должен будет, не впадая в порочный круг, представить достаточные основания, чтобы отвергнуть прямое, от первого лица, осознавание «Я», а также роль этого осознавания в обосновании дуализма субстанций – но сделать это таким образом, чтобы не лишить себя права ссылаться на факт осознания от первого лица как на довод в пользу СП. Например, О'Коннор не может просто заявить, что натурализм делает дуализм субстанций неправдоподобным, и потому мы должны отвергнуть эту дуалистическую аргументацию – ведь совершенно то же самое часто утверждают об эпистемологических последствиях самого натурализма для обоснования СП.

Во-вторых, О'Коннору нужно будет объяснить нам происхождение и дать обоснование различных дуалистических интуиций, входящих в его собственную характеристику действующего субъекта (которую я принимаю). Как возникла эта характеристика и почему мы должны ей верить? На мой взгляд, убедительный ответ на эти вопросы есть – факт осознания «Я» от первого лица – но отвечать на них О'Коннору следует таким образом, чтобы не представить еще один довод в пользу дуализма субстанций. Например, кажется невероятным допущение, что мы обладаем сознанием самих себя от первого лица в качестве физических субстанций. Если мы являемся физическими субстанциями, однако не осознаем этого от первого лица, а фактически акты нашего непосредственного сознания, по-видимому, подтверждают теорию дуализма субстанций, то нам должны объяснить, откуда происходят и чем обосновываются дуалистические интуиции, составляющие существенный элемент нашего «Я» в качестве действующего субъекта.

Дело в том, что люди по большей части не склонны воспринимать себя в качестве «объектов макроуровня». Напротив, с точки зрения первого лица – иначе говоря, в той самой перспективе, к которой и обращается О'Коннор для обоснования СП, – людям кажется, что они представляют собой ментальные субъекты, не осознающие того, что они проявляют какие-то физические свойства. Отсюда вопрос: есть ли у нас веское основание считать себя физическими объектами – вопреки тому, что мы не осознаем себя таковыми? Насколько мне известно, О'Коннор не указал никаких оснований, по которым мы могли бы отнести себя к физическим объектам; между тем он обязан представить соответствующие доводы. Но, попытавшись это сделать, О'Коннор рискует наткнуться на такие аргументы (напр., с точки зрения третьего лица), которые, если бы они оказались убедительными, могли бы подорвать наше убеждение в том, что мы обладаем свободой воли. Если же наш автор просто не согласится с мнением большинства и заявит, что он через интроспекцию от первого лица действительно осознает себя материальным объектом, то это, в лучшем случае, позволит нам включить его теорию в панпсихизм, но отнюдь не в натурализм.

## Раздел пятый: Колин Макгинн и мистерианский «натурализм»

Не удовлетворившись сильной версией физикализма, с одной стороны, и разными уже имеющимися решениями вопроса о происхождении сознания – с другой, Колин Макгинн предложил собственную «натуралистическую» альтернативу – наиболее радикальную из известных нам теорий (McGinn 1999)[7]. Она производит столь странное впечатление, что мы вправе задаться вопросом: даже если она окажется успешной, является ли позиция Макгинна натуралистической в каком-либо осмысленном значении данного термина? В настоящем разделе я опишу позицию Макгинна и попробую ее опровергнуть.

### *Мистерианский «натурализм» Макгинна*

Согласно Макгинну, из-за коренного различия между сознанием и материей и вследствие обусловленных процессом нашей эволюции неизбежных познавательных ограничений, нам *в принципе* недоступно такое натуралистическое решение вопроса о происхождении сознания и о его регулярной корреляции с материей, которое не противоречило бы общепринятой эпистемологии и онтологии натурализма. Не существует здесь и сколько-нибудь правдоподобной ненатуралистической альтернативы. А значит, требуется найти решение, радикально, по самой своей сути отличное от всех предлагавшихся прежде, решение, которое должно удовлетворять двум условиям: (i) быть натуралистическим; и (ii) описывать возникновение сознания и его корреляцию с материей как факты необходимые, а не контингентные. Если конкретнее, то должны существовать три вида непознаваемых естественных свойств, способные решить данную проблему. Чтобы прояснить позицию Макгинна, мы рассмотрим по порядку четыре различных аспекта его теории.

#### Макгинн и дуализм свойств/событий

Во-первых, Макгинн твердо придерживается принципа дуализма свойств и событий. Он описывает сознание с помощью интроспективных, остенсивных, от первого лица определений отдельных феноменальных состояний. Кроме того, он считает убедительным довольно простой вариант аргумента от знания.

#### Макгинн о стандартных натуралистических решениях

Он также отвергает все прочие натуралистические решения, приводя при этом многие из доводов, упомянутых у нас в разделе первом: единообразие природы; неадекватность дарвинистских объяснений; неадекватность комбинаторных методов объяснения, играющих центральную роль в системе натурализма, а также ссылок на комбинаторные процессы в направлении снизу-вверх, образующие основу Великой Истории; тезис о том, что адекватная натуралистическая теория требует необходимого детерминирования.

---

[7] Описывая позицию Макгинна, я (кроме особо оговоренных случаев) опираюсь на его «Таинственное пламя». Идея мистерианского натурализма впервые появилась у Макгинна во второй половине 1980-х [см. его «Проблема сознания» (1991, p. vii; cmchaps. 1-4)], и с тех пор его взгляды не претерпели существенных изменений [см. его «Сознание и его объекты» (2004, переизд. без изменений в 2006, p. 1)].

## Макгинн об антинатуралистических решениях

В-третьих, следует отвергнуть различные антинатуралистические решения. Сам Макгинн анализирует и отвергает три таких решения: теистический дуализм и АС, гипердуализм и панпсихизм. Исходя из наших нынешних целей, мы рассмотрим трактовку Макгинном теистического дуализма и АС.

По мнению Макгинна, АС довольно убедителен, и нельзя противопоставить ему сколько-нибудь убедительного натуралистического соперника, кроме теории самого Макгинна. И все же есть шесть причин, по которым АС плох. Во-первых, обращаясь к обладающему сознанием Богу для объяснения конечного сознания, мы тем самым уходим в дурную бесконечность, ибо нам теперь придется объяснять, откуда взялось сознание у самого Бога. Если же мы предотвратим этот уход в бесконечность принятием тезиса о необъяснимости божественного сознания, то ведь с таким же успехом мы могли бы и конечное сознание принять за не подлежащий объяснению факт.

Во-вторых, гипотеза о Боге удостаивает сознание словом «душа», подразумевающим некую независимую вещь, пользующуюся телом, – но таким образом эта гипотеза порождает вопросы, которые остаются без ответа и подрывают АС: есть ли души у крыс? Почему Бог дал души крысам, а не червякам? В-третьих, теисты преувеличивают разрыв между сознанием и мозгом. Сознание зависит от мозга. Но как это может быть, если сознание зависит от Бога? В-четвертых, существование наделенных причинной способностью субстанциальных душ, зависящих от мозга, с которым они контингентно связаны, подразумевает возможность мира, населенного зомби. На первый взгляд, рассуждает Макгинн, такой мир кажется возможным, однако при дальнейшем изучении мы сталкиваемся здесь с непреодолимым затруднением, а именно: все это означает, что сознание имеет эпифеноменальный характер, между тем любая теория, предполагающая эпифеноменализм, должна быть отвергнута. Эпифеноменализм же вытекает из данного допущения потому, что если мир зомби возможен, то отсюда следует, что в сфере физического все будет по-прежнему идти своим чередом, независимо от того, существует сознание или нет. В-пятых, нам неизвестно, как Бог творит сознание, так что АС в своем противостоянии натурализму оказывается, в лучшем случае, в патовой ситуации.

Наконец, АС может сдвинуться с места лишь при условии, что сознание представляет собой тайну (mystery), разгадку которой мы ищем. Однако, как утверждает Макгинн, именно его трактовка дает нам дефляционное объяснение того, почему сознание является тайной, а в процессе этого объяснения становится ясно, что тайна эта имеет совсем не тот характер, который нужен для обоснования АС.

## Решение Макгинна

В конечном итоге Макгинн предлагает собственное «решение» проблемы. Начинает он со следующего утверждения: благодаря эволюционным процессам в нас сформировались познавательные способности, подходящие для занятий наукой, но не развились способности, нужные для философской деятельности. Таким образом, применительно к философским темам мы познавательно закрыты (организм называется познавательно закрытым по отношению к какой-то области знания в том случае, если постижение данной области превышает его познавательные способности). Существование сферы исследований, в которой нет никакого прогресса, – хороший признак познавательной закрытости; философия вообще и пси-

хофизическая проблема в частности познавательно закрыты для человеческих способностей в силу их неизбежной ограниченности, обусловленной породившими их эволюционными процессами. А значит, никакой тайны сознания не существовало бы, если бы не наши познавательные ограничения.

Мы, однако, можем сформулировать следующие условия, которым должно удовлетворять любое адекватное решение данной проблемы. (i) Поскольку природа не терпит чудес, то в основе гетерогенных явлений сознания и материи должен лежать какой-то порядок. (ii) Решение должно быть натуралистическим. (iii) Возникновение сознания и его регулярная корреляция с материей должны описываться как необходимые, а не контингентные факты. Если еще конкретнее, то должны существовать три вида непознаваемых естественных свойств, которые разрешают нашу проблему: некие общие свойства материи, которые, будучи соединены в мозге, участвуют в порождении сознания (таким образом, любая материя потенциально способна стать основой для сознания); некое естественное свойство мозга (Макгинн называет его C*), которое при подходящих условиях дает им возможность обнаружиться; подобно тому, как мозг должен иметь скрытую непознаваемую структуру, позволяющую сознанию возникнуть из него, точно так же и сознание должно обладать скрытой непознаваемой сущностью, позволяющей ему быть заключенным в мозге.

И наконец, о последнем аспекте позиции Макгинна, обеспечивающем натуралистическое объяснение видимой непространственности ментального. Согласно Макгинну, мы живем в пространственном мире, однако состояния нашего сознания не имеют ни пространственной протяженности, ни местоположения. Отсюда проблема: если мозг пространственен, а состояния сознания – нет, то каким же образом мозг мог бы произвести сознание? Это похоже на нарушение естественного порядка вещей. Непространственность сознания порождает серьезные трудности для эмерджентности и причинного взаимодействия. Здесь Макгинн предлагает два решения. Во-первых, он приводит довод в пользу того, что Большой взрыв должен был иметь причину, что эта причина «действовала» в реальности, по времени предшествовавшей созданию материи и пространства, а эта реальность существовала непространственным образом. Следовательно, причина Большого взрыва не была ни пространственной, ни материальной, и однако, в этом предшествующем состоянии она подчинялась определенным законам. В момент Большого взрыва непространственная реальность трансформировалась в пространственную; появление же сознания означает противоположную трансформацию. Непространственное измерение продолжало существовать в материи и после Большого взрыва, скрываясь за кулисами вплоть до эволюционного возникновения мозга, когда это измерение вновь обнаружило себя.

Второе решение Макгинна сосредоточено на нашем понятии пространства. Обычно мы не сомневаемся в своей правоте, когда характеризуем пространство как трехмерное многообразие, вмещающее в себя протяженные объекты. Но не является ли это описание ошибочным? Возможно, сознание не является непространственным; может быть, оно пространственно, если принять в расчет истинную природу пространства, совершенно отличную от общего мнения. Если мы определим пространство как «все, что находится вокруг нас, в качестве среды – вместилища всех вещей», то истинная природа пространства позволит ему вмещать сознание и материю естественным образом. В таком случае Большой взрыв был трансформацией самого пространства, а не переходом от непространства к пространству.

## *Критические замечания*

Не думаю, что позиция Макгинна получит широкое признание, и для подобных сомнений у меня есть веские причины. В настоящем разделе я подвергну критике оценку Макгинном теистического дуализма и АС, обсуждение же его теории сознания как тайны я отложу до следующего раздела.

### Теистический дуализм и АС

Макгинн приводит доводы в пользу того, что, обращаясь к Богу для объяснения конечного сознания, мы уходим в дурную бесконечность; а если мы предотвращаем этот уход в бесконечность признанием божественного сознания как факта, не поддающегося дальнейшему объяснению, то с точно таким же успехом мы могли бы остановиться и на сознании конечном. Подобная аргументация далеко не нова, а Макгинну, судя по всему, просто не известны доводы, в которых многие уже давно видят успешное ее опровержение. Рассмотрим первый вариант решения дилеммы Макгинна. Макгинн, похоже, считает, что если мы признаем наличие проблемы в случаях с конечным сознанием, то решать ее нужно с помощью обращения к другому конечному сознанию; тем самым данная проблема из частной превращается в общую и в ничуть не меньшей степени затрагивает обладающего сознанием Бога. К сожалению, Макгинн здесь не прав, он не сумел верно определить ни причины, ни характер того ухода в бесконечность, о котором идет речь.

Во-первых, уход в бесконечность невозможен, поскольку предполагает прохождение актуальной бесконечности, неосуществимость чего может быть обоснована. Проиллюстрируем это примером: невозможно досчитать от 1 до $\aleph_0$, ведь как бы далеко ни продвинулись мы в счете, перед нами по-прежнему будет оставаться бесконечное количество несосчитанных единиц. Такой процесс можно начать, но нельзя завершить. Попытка же сосчитать от $-\aleph_0$ до 0 не может быть ни завершена (она предполагает такое же количество операций, что и счет от 1 до $\aleph_0$), ни даже начата, ведь попытка достигнуть любого отрицательного числа сама потребует, в качестве предварительного этапа, прохождения бесконечности. Между тем в случае последовательности *per se* (о ней см. ниже) транзитивный характер отношения порядка в последовательности подразумевает зависимость последующих членов от предшествующих. А значит, такая последовательность в точности похожа на движение от $-\aleph_0$ к 0. По недостатку места я не могу углубляться в анализ данной аргументации, однако в философии религии она является частью того, что называют каламическим космологическим аргументом. Считая его вполне убедительным, я отсылаю читателя к соответствующим источникам, где он найдет более основательный его анализ, нежели тот, какой может быть представлен здесь (см. Craig & Smith 1993, а также Moreland 2004).

Если это верно, то последовательность должна быть конечной, что предполагает существование ее первого члена. Далее я сформулирую несколько необходимых условий, которые должны выполняться, если мы хотим правильно выбрать первый член. А пока я лишь замечу, что решение прервать последовательность из-за того, что она означает уход в дурную бесконечность, вовсе не является произвольным.

Первая проблема, возникающая в связи с такого типа уходом в бесконечность, о котором ведет речь Макгинн, это, если можно так выразиться, его *длина* – он предполагает прохождение актуально бесконечного ряда членов. Помимо прохождения актуальной бесконечности, такой уход в бесконечность порождает еще одну

проблему, Макгинном не замеченную: эта бесконечность дурная по самой своей *природе*. Чтобы убедиться в этом, зададимся вопросом: как нам следует понимать здесь определение «дурная»? Родерик Чисхолм пишет: «Мы сталкиваемся с уходом в дурную бесконечность, когда пытаемся решить задачу такого типа, что каждый шаг, необходимый, чтобы приступить к ее выполнению, требует предшествующего шага» (Chisholm 1996, p. 53). Например, если привязать одну к другой любые две вещи можно, лишь соединив их веревкой, то нам придется использовать две веревки, чтобы привязать эти две вещи к первым соединяющим веревкам, а затем использовать дополнительные веревки, чтобы привязать их к этим последующим веревкам, и так далее. Согласно Чисхолму, это и есть уход в дурную бесконечность, так как данная задача не может быть выполнена.

Д.М. Армстронг утверждает, что когда редуктивный анализ содержит скрытую ссылку на ту самую вещь, которая подвергается анализу, то возникает уход в дурную бесконечность, поскольку такой анализ вовсе не решает проблему, а только откладывает ее решение (Armstong 1978a, pp. 19–21). Ни малейшего движения вперед здесь не происходит. Это все равно, пишет Армстронг, как если бы для покрытия своих долгов человек без средств бесконечно выписывал чеки с пустого счета.

Рассуждения Чисхолма и Армстронга полезны для нас, и все же несравненно более тонкую трактовку ухода в бесконечность, в том числе дурную, представили Фома Аквинский и Дунс Скот. Согласно Фоме Аквинскому, уход в дурную бесконечность – это последовательность *per se*, которая имеет две ключевые черты (см. Brown 1976): (1) это не просто список членов, но упорядоченная их последовательность, и (2) отношения между членами ряда транзитивны. Если *a* стоит в отношении *R* к *b*, а *b* – в отношении *R* к *c*, то *a* находится в отношении *R* к *c*, и так далее. Согласно Аквинату, если не существует первого члена ряда, который просто обладал бы значимым свойством сам по себе, то и ни один другой член ряда не будет обладать данным свойством, поскольку каждый последующий член может «передать» это свойство лишь в том случае, если прежде сам его получит.

Рассмотрим цепочку людей, одалживающих друг у друга пишущую машинку. Сочтем ли мы эту цепочку уходом в дурную бесконечность, будет зависеть от нашего представления о правильном описании каждой сущности, являющейся звеном данной цепочки. Представим, что *a* приходит к *b* за машинкой и *b* удовлетворяет его просьбу, заявляя, что у него есть то, что нужно *a*. Если же у *b* спросят, откуда у него пишущая машинка, которую он теперь готов одолжить, то он ответит, что позаимствовал ее у *c*, который, взяв ее прежде у *d*, смог дать ее *b*. Как утверждается, каждую сущность – звено данной цепочки – можно описать как «обладателя пишущей машинки, способного одолжить ее другому». А значит, уверяют нас, такая бесконечность не является дурной.

Но ведь описание каждого фигурирующего здесь лица как «обладателя пишущей машинки, способного одолжить ее другому» нельзя считать полным. Скорее, каждый из них есть «обладатель пишущей машинки, который способен одолжить ее другому и который прежде сам должен был позаимствовать ее у другого лица». В каждом звене цепочки человек в качестве «одалживающего» может быть таковым только потому, что он является также и «позаимствовавшим». Таким образом, в силу самой природы этого ряда, ни один его член не может быть адекватно описан без ссылки на предшествующий этап. А поскольку каждый член здесь – это «одалживающий то, что сам же позаимствовал у другого», то ни один из них никогда пишущую машинку не получит – если только последовательность не остановится на ком-то из них, отличающемся от прочих членов ряда в том отношении, что он

одолжил пишущую машинку, которая у него просто есть и которую ему самому не нужно было заимствовать у другого.

Аналогично, поскольку конечные сознающие существа контингентны, то прежде чем такое существо окажется способным передать другому то, чем оно обладает (сознание), ему необходимо будет пройти через предварительный этап – самому получить конечное сознание. По словам Армстронга, у всех членов данной цепочки обнаруживается одно и то же проблематическое свойство, а именно: каждый из них «одалживает» то самое сознание, которое ему самому приходится «заимствовать» у другого. Или, в терминах Аквината: члены последовательности в качестве «сообщающих сознание» находятся в транзитивном отношении к другим звеньям этой цепочки, а значит, без такого члена, который просто обладает сознанием, не заимствуя его у другого, сознание оказывается невозможным.

Наконец, Дунс Скот предложил детальный анализ различных последовательностей, и некоторые из них имеют прямое отношение к нашей теме (Cross 2005, pp. 17–28). Согласно Дунсу Скоту, есть два весьма несходных вида упорядоченных последовательностей, предполагающих отношения причинной или иного рода зависимости: существенно упорядоченная последовательность, или последовательность *per se*, – и привходящим образом упорядоченная последовательность, или последовательность *per accidens*. Первая является нерефлексивной (будь она рефлексивной, – пишет Скот, – мы получили бы здесь, что нечто является причиной себя самого, а это нелепо), асимметричной (будь она симметричной, член последовательности оказался бы и причиной, и следствием одного и того же члена последовательности) и, что самое важное, транзитивной. В некоторых существенно упорядоченных последовательностях предшествующий член действительно является причиной того, что последующий член сам становится причиной чего-то другого: либо *a* вызывает в *b* следствия, достаточные для того, чтобы *b* вызвало соответствующее следствие в *c* (*a* производит *b*); либо *a* заставляет *b* становиться причиной *c* (*a* воздействует на *b*). В различных типах цепочек зависимости *per se* порядок зависимости является (по меньшей мере) порядком условий необходимой зависимости в направлении от предшествующих членов данной цепочки к последующим.

Из указанных Дунсом Скотом существенно упорядоченных последовательностей три имеют отношение к нашему анализу: они связаны с существованием, приобретением способности к действию и применением этой способности. Главный аргумент Дунса Скота против бесконечности этих последовательностей построен таким образом, чтобы избежать «ошибки композиции» (если каждый член ряда является зависимым, то целое также должно быть зависимым). Сам же его аргумент состоит в следующем: в конечном результате, или в последнем члене цепочки, ставящей нас перед загадкой, объяснение которой мы ищем (существование, способность быть причиной, сознание), есть нечто такое, что отсутствует во всех прочих членах именно как существенно упорядоченных по отношению друг к другу, и что требует наличия первого члена: он (1) не является частью данной цепочки и (2) просто сам по себе обладает этой чертой конечного результата, не получив его откуда-либо извне.

Но почему мы должны останавливаться на Боге, а не на каком-то единичном конечном сознающем существе? Наше решение остановиться именно на Боге не является произвольным по следующей причине. Вид последовательности, который мы сейчас рассматриваем, таков, что в отношении, важном для упорядочения членов последовательности, точка остановки должна быть уникальной и отличной от всех прочих. В случае с пишущей машинкой этот значимый аспект

можно описать так: каждый член не просто имеет пишущую машинку – он сам должен позаимствовать ее, прежде чем окажется способным кому-то ее одолжить. Подлинной точкой остановки здесь будет «перводвигатель», у которого пишущая машинка просто есть, и которому не требуется заимствовать ее, прежде чем одолжить кому-то другому. Между тем каждое конечное сознающее существо контингентно в двух смыслах: по отношению к своему существованию и по отношению к тому, что в этом существе актуализировано сознание. Эти типы контингентности лишают конечные сознающие существа права претендовать на роль перводвигателя. Истинным Перводвигателем является Бог как существо, необходимое в обоих указанных смыслах.

Диалектические рассуждения такого рода нередко встречаются в философии. В теории действия сторонник СП начинает с определенных соображений относительно человеческой деятельности и ответственности, делает выбор в пользу СП, после чего сталкивается с проблемой: что совершает действующий субъект, чтобы произвести действие? Желая избежать ухода в дурную бесконечность, сторонник СП заключает, что субъектная причина является первопричиной, перводвигателем – сущностью, способной вызвать некоторое изменение таким образом, что для этого ей самой не приходится прежде изменяться или претерпевать изменение. В этом смысле субъектная причина является причиной особого рода по сравнению с обычными событийными причинами: последние суть и объекты, и субъекты изменения, и для них характерны пассивные предрасположенности, тогда как свободное действие субъектов не может быть причинно обусловленным, поскольку им присуща особого рода способность к действию.

В эпистемологии обнаруживается, что фундаментальные верования (fondational beliefs) обеспечивают обоснование нефундаментальным верованиям и при этом не должны получать собственное полное обоснование из своего отношения с какими-то другими верованиями. Так или иначе, «фундаменталисты» (*fondationalists*) прерывают эпистемологическую последовательность с помощью эпистемологического перводвигателя, например, самообнаруживающегося свойства, не являющегося лишь верованием. Что касается онтологии, то споры об отношениях и знаменитая последовательность Брэдли приводят к мысли, что отношения, как оказывается, способны связывать между собой члены отношений таким образом, что им самим не нужно находиться к этим членам в каком-то ином отношении. Эти отношения являются несоотносимыми соотносителями. И АС по своей форме существенно аналогичен описанным типам аргументации.

Второй довод Макгинна против теистического дуализма и АС состоит в утверждении, что сознание удостоено звания «души», а это порождает серьезные трудности (есть ли души у крыс, а если есть, то почему душ нет у червяков?) В таком виде данный довод нельзя признать серьезным контраргументом. Во-первых, он попросту ложен. АС не говорит о душе ни в одной из своих посылок, а посылка (1) служит отправным пунктом АС в силу существования сознания или его законосообразных корреляций с мозгом.

Во-вторых, вопрос: «Почему души есть у крыс, а не у червяков?» двусмыслен. Если он означает: «Почему Бог, если Он существует, дал души крысам, а не червякам?», то отвечать на него, вероятно, нужно примерно так же, как и на вопрос о том, почему я выкрасил в желтый цвет стены моей столовой, а не ванной – мне так захотелось. Что же здесь загадочного или непонятного? Если Бог существует, то Он, надо полагать, пожелал сотворить определенные вещи и сообщить им определенные акцидентальные атрибуты, но Ему не угодно было поступить так с другими

возможными существами, от сотворения которых Он воздержался, или же, сотворив, оставил их без некоторых акцидентальных атрибутов. Если же перед нами вопрос о том, почему одни вещи обладают сознанием, а другие нет, то мы могли бы сказать, что это просто часть природы соответствующих вещей. Сознание является частью природы крысы и не является частью природы дерева или, например, скалы. Конечно, такой ответ подразумевает принятие той или иной разновидности эссенциализма, но проблема правдоподобия эссенциализма как метафизической модели не является собственно теистической проблемой. В только что предложенном нами теистическом ответе термин «природа» может использоваться по-разному, но сам ответ по-прежнему остается убедительным.

Наконец, сосредоточив свое внимание не на душах, а на сознаниях, Макгинн, вероятно, хотел сказать, что в теистическом дуализме присутствует некий произвол, ведь данная позиция означает, что в какой-то момент Бог весьма произвольным образом решил сотворить одни существа с сознанием, а другие – без. Отвечаю: «произвол», о котором, по-видимому, идет речь у Макгинна, есть то самое, чего нам и следует ожидать, если дуализм свойств истинен. Согласно широко распространенной дуалистической интерпретации нашего знания о других сознаниях, мы начинаем с непосредственного, от первого лица, знакомства с собственными ментальными состояниями и имеем полное право приписывать другим сознаниям любые ментальные состояния, необходимые для того, чтобы объяснить поведение данного организма. В онтологическом плане организм либо обладает, либо не обладает сознанием; он либо имеет, либо не имеет какое-то конкретное ментальное состояние. Однако в эпистемологическом плане чем больше обнаруживается различий между соответствующим организмом и человеком, тем меньше остается у нас оснований приписывать данному организму специфические ментальные состояния или даже сознание – иначе говоря, при продвижении вдоль ряда «другой нормальный человек – крыса – червяк», приписывание этих атрибутов становится все менее обоснованным. Как и в случаях прочих свойств, предполагающих различную степень своей выраженности (у нас это – «быть обоснованным в большей или меньшей степени»), проведение четких границ между соответствующими сущностями-членами некоторой упорядоченной последовательности связано с определенными трудностями, напоминающими «парадокс кучи». Но данного обстоятельства, отнюдь не являющегося существенной проблемой, и следовало ожидать, коль скоро мы приняли точку зрения дуализма, а если Макгинн думает иначе, то он просто заблуждается.

Макгинн критикует теистический дуализм и АС еще и по той причине, что если они истинны, то отсюда вытекает полная зависимость сознания от воли Божьей, но это неверно, поскольку сознание явным образом зависит от мозга. И здесь возражение Макгинна двусмысленно. Я вижу две возможные его интерпретации, каждую из которых совсем не трудно опровергнуть. Макгинн исходит из следующего предположения: если нечто полностью зависит от Бога, то оно уже не способно ни в каком смысле зависеть от чего-то еще. Но это весьма странное представление о Божьем промысле и о действии Бога по сохранению бытия контингентных вещей. Какой бы ни была конкретная теистическая трактовка этих вопросов, теисты признают существенное различие между первичной и вторичной причинностью. Например, из того одного, что Бог сотворил и непрерывно поддерживает физическую вселенную и ее законы и в этом смысле является тем, от чего они «полностью зависят», едва ли вытекает, что молния не зависит причинно от определенных предшествующих условий внутри космоса. Разного рода причинные связи и зависимости

в пределах сотворенного мира вполне совместимы с представлением о том, что если бы Бог не создал и непрерывно не сохранял вселенную (или какое-то ее свойство), то вселенная (или какое-то ее свойство) не существовали бы.

С другой стороны, возражение Макгинна можно истолковать и так: почему же, если сотворение сознания – акт контингентный, имеет место следующее соответствие между формами жизни: чем менее сложным становится мозг, тем менее развитым оказывается и сознание? Для начала уточним характер поставленного здесь вопроса. Перед нами теологический вопрос о том, почему Бог создал именно такой порядок вещей. При подобной интерпретации его нельзя считать требованием научного или даже собственно философского ответа. Это вопрос, ответ на который предполагает ссылку на возможные цели и мотивы Бога при создании известного нам порядка вещей. Насколько я понимаю, такой вопрос является частью более широкой проблемы – почему вообще существуют тела?

Каковы же необходимые условия адекватности теологического ответа на него? На мой взгляд, мы имеем здесь случай, аналогичный различию между собственно теодицеей и защитой позиции теизма в отношении проблемы зла. Задача теодицеи – объяснить, почему Бог фактически попускает зло в нашем мире. И напротив, упомянутая защита не предлагает подобных объяснений, но хочет лишь продемонстрировать, что атеистам не удается доказать положение о несовместимости зла с существованием Бога. Цель такой защиты – подорвать атеистическую аргументацию, предложив возможное решение вопроса – возможное потому, что на атеисте лежит здесь существенное бремя доказательства, с которым защита удовлетворительно справляется.

Смысл данной проблемы понять нелегко. Макгинну следует объяснить нам, почему он думает, что вышеописанная зависимость сознания от мозга (а она имеет место в обоих направлениях) такова, что Бог не мог бы иметь оснований для создания подобного положения вещей. Чтобы успешно выполнить свою задачу, Макгинн должен исходить из допущения, что не существует оснований, по которым Бог мог бы создать такую ситуацию. Трудно, однако, понять, почему дело должно обстоять именно так. Теист, разумеется, сочтет, что у Бога есть основания для подобного образа действий, и даже если детальное представление о них нам недоступно, одного того факта, что Бог вполне может их иметь, достаточно для опровержения данного возражения.

Далее. Согласно той теологии тела, которую я предпочитаю, Бог, создавая тела, желал дать живым существам источник способности действовать самостоятельно, независимо от применения Богом Его собственной причинной способности. Наличие тела обеспечивает способность к действию в сотворенном мире. Кроме того, чем более сложным является сознание живого существа, тем более сложное и «тонко настроенное» тело требуется для адекватной реакции на имеющие тонкие различия ментальные состояния при причинном взаимодействии с ними. Рассмотрим тип сознания, обладающий достаточной сложностью для участия в целом ряде совершенно специфических действий, связанных с точно определенными нюансами мысли, мнения, чувства, желания и так далее. Получается, что если бы подобное сознание оказалось причинно связанным с материальным объектом, не обладающим физической сложностью, необходимой для отражения в физическом мире соответствующей ментальной сложности, то последняя утратила бы всякий смысл. Данная теология тела, несомненно, указывает на возможное основание, которое Бог мог иметь для того, чтобы сотворить вещи именно такими, какими Он их сотворил, и вполне отвечает целям защиты, призванной отвести возражение Макгинна.

Четвертое критическое замечание Макгинна в адрес теистического дуализма заключается в том, что если он истинен, то отсюда вытекает возможность миров, населенных зомби, а это, применительно к состояниям сознания, подразумевает совершенно неправдоподобный эпифеноменализм. Однако последнее заключение Макгинна ошибочно. Мы могли бы без всякого логического противоречия принять некий вариант дуализма, предполагающий возможность миров зомби, а также думать, что причинное взаимодействие между сознанием и материей в действительном мире контингентно. Отсюда, разумеется, следует, что эпифеноменальный мир есть мир возможный, но отсюда никак не вытекает эпифеноменальность действительного мира. Смысл слова «вызывает» в предложении «ментальное состояние М вызывает состояние мозга В» мы можем по-прежнему интерпретировать в терминах причинной детерминации: «М вызывает В во всех мирах, в которых имеет место указанное взаимодействие, и которые обладают надлежащим сходством с действительным миром». А все это, разумеется, вполне совместимо с мирами зомби.

Я принадлежу к числу тех теистов, которые полагают, что причинные отношения (и любые другие значимые здесь отношения, напр., эмерджентное супервентное отношение, интерпретируемое в непричинных терминах) между сознанием и материей являются контингентными. Если бы Богу было угодно, то Он мог бы сотворить эпифеноменальный мир. Миры с противоположными качествами, миры, населенные зомби, метафизическая возможность перемены тел или бестелесного существования – все это говорит в пользу контингентности отношений между сознанием и материей. А поскольку возражение Макгинна строится на допущении, что дуализм предполагает подобную контингентность, то я не обязан защищать ее здесь. Напротив, я пытаюсь доказать, что если мы признаем эту контингентность и возможность как миров зомби, так и эпифеноменальных миров, то отсюда еще не следует, будто наш мир является эпифеноманальным. Дуалист по-прежнему будет утверждать, что мы живем в мире причинного взаимодействия, что этот факт имеет контингентный характер, и никакие доводы Макгинна не в силах поставить это под сомнение.

Пятый контраргумент Макгинна таков: теистическое решение никаких трудностей не разрешает, ибо оно не говорит нам, *каким образом* Бог сотворил сознание. Без предоставления такого механизма гипотеза Бога остается бессодержательной, и ее нельзя считать шагом вперед по сравнению с натуралистической трактовкой, которая также не отвечает на вопрос *каким образом*.

В ответ на этот довод можно сказать две вещи. Во-первых, утверждение Макгинна обнаруживает непонимание самой логики личностного объяснения. Я не стану повторять здесь анализ природы личностного объяснения, предложенный в разделе втором. Ограничусь одним простым тезисом: личностное объяснение может быть эпистемологически успешным и без каких-либо ссылок на механизм или другой способ, которым гипотетический субъект производит требующее объяснения положение вещей. Существование и точную природу определенного порядка, в котором расположены предметы на моем обеденном столе, я могу объяснить, сообщив, что данное положение вещей создала моя жена, чтобы мы могли пообедать в итальянском стиле с Ивановыми. Такое объяснение будет вполне информативным и содержательным (я могу сказать, что у нас приготовлены блюда итальянской кухни, что в гости мы ждем Ивановых, а не Дмитриевых, что позаботилась об этом моя жена, а не дочь, и что природными процессами это не объяснить). Адекватность же такого – личностного – объяснения совершенно не зависит от того, известно ли мне в точности, каким образом моя жена все это сделала.

Существует немало наук, предполагающих сформулированные критерии для вывода о существовании разумных субъектных причин, призванных объяснить определенные феномены, и, соответственно, для отказа от такого вывода. В этих науках эпистемологическая обоснованность и объяснительная сила подобного вывода, как правило, совершенно не зависят от знания того, каким образом действия субъекта вызвали данный феномен. В юриспруденции, поисках внеземного разума, психологии, социологии и археологии ученый может знать, что наилучшим объяснением последовательности, включающей в себя первые 20 простых чисел ряда, является разумный субъект; или что такой-то предмет представляет собой артефакт, продукт целесообразного замысла, используемый при жертвоприношениях, принятых в определенной культуре, – не имея ни малейшего понятия о том, как именно данная последовательность или артефакт были созданы.

Далее. Апеллировать к частному эпистемологическому достоинству (или, в нашем случае, утверждать, что необходимым условием успешности теории является ее способность объяснить процесс возникновения определенного феномена) значит впадать в порочный круг в аргументации против АС, обнаруживая тем самым наивное представление о той роли, которую различные эпистемологические достоинства играют при сравнительной оценке конкурирующих объяснений соответствующего феномена.

Во-первых, две соперничающие теории могут решать проблему по-разному, в зависимости от того, каким образом каждая из них описывает подлежащий истолкованию феномен. А потому эпистемологические характеристики, значимые при оценке одной теории, могут существенно отличаться от критериев, применимых в отношении ее соперницы. И сопоставление такого рода соперничающих теорий часто оказывается задачей более сложной, чем, похоже, полагает Макгинн. Две соперничающие теории могут неодинаково определять сравнительную ценность тех или иных эпистемологических достоинств, и даже одно и то же достоинство может получить в них разное истолкование и применение. В отношении природы, применения и относительной значимости определенной эпистемологической характеристики соперничающие теории способны расходиться между собой самым радикальным образом. Итак, тезис о том, что критерий P, принятый в одной гипотезе, нужно считать наиболее важным и для соперничающей гипотезы, так что если последняя ему не удовлетворяет, то она обладает меньшей объяснительной силой, включает порочный круг.

Наконец, в одной из конкурирующих теорий определенный феномен может считаться базисным и не требующим дальнейшего объяснения, эмпирического или любого иного. Таким образом, подобная теория исключает сам вопрос о том, как или почему данный феномен возник или имеет место, а следовательно, едва ли ей можно ставить в вину отсутствие плодотворный идей, открывающих пути эмпирического исследования таких механизмов, существование которых не постулируется самой теорией. Например, в рамках дуалистического теизма сотворение Богом сознания и установление определенных причинных корреляций сознания с мозгом может считаться базисным действием, в принципе не допускающим никаких дальнейших «почему?» Теистический дуалист может также заявить, что в силу самой природы личностного объяснения ссылка на механизм в ответ на вопрос «почему?» уступает по своей эпистемологической значимости другим эпистемологическим достоинствам. А следовательно, в свете внутренней логики теистического дуализма отсутствие в нем ответа на вопрос «почему?» не имеет принципиального значения. Но этого нельзя сказать о натурализме, ведь если учесть, как «работает» физическое

объяснение, то ответ на вопрос «почему?» и в самом деле приобретает для натуралиста огромную важность. Таким образом, неспособность натуралиста ответить на этот вопрос означает серьезный недостаток – чего нельзя сказать о теистическом дуализме.

### Четыре проблемы, связанные с мистерианским «натурализмом»

Переходим к оценке теории самого Макгинна – его мистерианского «натурализма». Как минимум, по четырем причинам ее следует признать несостоятельной. Во-первых, каким образом Макгинн – занимая агностическую позицию в вопросе о свойствах, связывающих сознание и материю – может что-либо с уверенностью утверждать о характеристиках этих свойств? Откуда ему известно, что эти свойства нечувственны, допространственны или же пространственны в каком-то непостижимом смысле? По какому праву он без малейших сомнений заявляет, что мы сшиты из превосходно пригнанных друг к другу материалов и лишены швов как ничто другое в природе? Откуда он узнал, что некоторые из этих свойств лежат в основе всей материи? Ответить на эти вопросы, по-видимому, просто невозможно.

Единственный ответ, данный самим Макгинном, таков: мы должны представить натуралистическое решение, между тем все традиционные натуралистические объяснения либо отрицают сознание, либо оказываются неспособными решить нашу проблему. Но ввиду наличия АС и в свете описанных в разделе втором критериев, утверждения самого Макгинна следует считать содержащими порочный круг и сделанными *ad hoc*. Действительно, его агностицизм оказывается, похоже, лишь удобным способом укрыться за спиной натурализма и обойти теистическое объяснение. Но поскольку теизм имеет очевидное положительное обоснование сам по себе, независимо от проблемы сознания, то Макгинн должен был использовать его объяснительные возможности.

В этой связи порой утверждают, и не без некоторых оснований, что попытка провести границу между познаваемым и непознаваемым требует, чтобы вначале мы через эту границу перешли. И Макгинн вплотную приближается к совершению того, что он же объявляет невозможным. Согласимся мы или нет с этим мнением о границах, но теория Макгинна, судя по всему, внутренне противоречива и сама себя опровергает. Макгинн утверждает, что у нас так и не развились способности, необходимые для занятий философией; что, столкнувшись с фактом отсутствия прогресса в данной области, мы должны сделать вывод о нашей познавательной закрытости по отношению к соответствующей теме и так далее. Но ведь книга Макгинна от начала до конца представляет собой пример философской аргументации, и он прямо заявляет, что его цель – выработать собственную точку зрения и защитить ее в полемике с соперничающими теориями. К своим философским положениям (напр., скептическим тезисам, относящимся к сферам нашей познавательной закрытости) он приходит через философские исследования истории философии; он дает анализ природы человеческого знания, выдвигает философские – а не научные – аргументы против соперников натурализма. Возможно, я чего-то здесь не понял, однако трудно избежать вывода, что собственные взгляды Макгинна, составляющие ядро его проекта, этот же проект опровергают или, во всяком случае, подрывают его фундамент.

Во-вторых, отнюдь не очевидно, что решение Макгинна представляет собой разновидность натурализма. Его гипотетические свойства не могут быть познаны методами натуралистической эпистемологии и вдобавок не обладают надлежащим

сходством с остальной частью натуралистической онтологии. Возможно, Макгинн вправе называть эти свойства «натуралистическими» в том смысле, что они (1) не сотворены Богом, и (2) регулярно участвуют в порождении феноменов сознания в организмах. Но ведь было бы нелепо называть их «натуралистическими» в том единственном смысле, который имеет отношение к теистическому дуализму и АС, а именно как сущности, природа, существование и деятельность которых могут быть локализованы в рамках натуралистической онтологии и в согласии с натуралистическим методом объяснения. Коль скоро натурализм есть мировоззрение, претендующее на объяснительное превосходство над соперничающими теориями, то эти свойства, с позиции натурализма, представляют собой странные факты особого рода, не поддающиеся дальнейшему объяснению. Но ведь онтология самого Макгинна настолько эксцентрична, что ее можно принять за доказательство абсурдности натурализма – если, как утверждает Макгинн, другие натуралистические решения проблемы нам просто недоступны. Фактически объяснения Макгинна ближе к агностической разновидности панпсихизма, чем к подлинному натурализму, но ведь ясно, что панпсихизм – это соперник, а не допустимый вариант натурализма.

В-третьих, Макгинн не решает проблему сознания, а лишь переносит ее в другое место. Вместо двух совершенно отличных одна от другой сущностей он предлагает нам три непознаваемые свойства с радикально несходными аспектами; например, связи, о которых идет у него речь, заключают в себе возможность обычной пространственности – и непространственности, обычной материальности – и ментальности. Кроме того, отношения между этими аспектами названных свойств обнаруживают точно такой же контингентный характер, какой имели бы они и без опосредующей связи. Контингентность происходит из природы сознания и материи, как ее представляют себе натуралисты. И мы отнюдь не устраняем контингентность, переместив ее в два аспекта непознаваемых промежуточных звеньев.

Наконец, *решение* Макгинном проблемы непространственности ментальных состояний также порождает трудности. Согласно первой версии Макгинна, Большой взрыв должен был иметь причину, эта причина «действовала» в реальности, предшествовавшей во времени созданию материи и пространства, эта реальность существовала непространственным образом, и хотя причина Большого взрыва не была ни пространственной, ни материальной, она в этом предшествующем состоянии все же *подчинялась определенным законам.*

Многое в этом «объяснении» вызовет у теиста улыбку: Большой взрыв должен был иметь причину – вероятно, потому, что либо события *per se,* либо такие события, в ходе которых нечто возникает, должны иметь причину; причина эта не является ни пространственной, ни материальной. У подобной причины, надо признаться, обнаруживается ряд важных общих черт с Богом классического теизма. Трудно, мягко выражаясь, понять, каким образом это гипотетическое положение вещей могло бы удовлетворить необходимым условиям включения в натуралистическую онтологию, указанным в разделе первом. Самого по себе существования во времени недостаточно для того, чтобы считать это положение вещей натуралистическим, ведь сильный принцип мыслимости позволяет говорить о таких возможных мирах, где одни лишь ангелы существуют во времени. Как показал Кант, конечное сознание подразумевает существование во времени, так что подобные миры существуют во времени, но едва ли пригодны для использования натуралистами.

Наличия законов здесь также недостаточно. Анализируя отношение части/целого, Эдмунд Гуссерль описал великое множество (априорных) законов, которым,

как он утверждал, подчиняются возникновение и исчезновение различных сущностей, а также имеющие между ними место изменения (Moreland 2002a). Но это не физические законы природы. Даже если Гуссерль заблуждается, его онтология, как и многие ей подобные, демонстрирует, что одного лишь наличия законов, управляющих изменениями в пределах какой-то предполагаемой онтологической модели, совершенно недостаточно для квалификации этой модели как натуралистической. Кроме того, есть основания полагать, что природа любого отношения определяется характером его членов – пространственные отношения, музыкальные отношения, логические отношения, отношения запахов таковы именно потому, что они связывают сущности вполне определенного рода, а не какие-либо другие. Если это верно, то нелегко понять, каким образом законы, о которых идет речь у Макгинна, могут быть законами природы.

Наконец, Макгинн, по-видимому, не знаком с каламическим космологическим аргументом (см. гл. 3). Можно с уверенностью утверждать, что это достаточно серьезный аргумент, чтобы претендовать на включение в любую дискуссию о начале пространственно-временной вселенной. Если же этот аргумент убедителен, то он служит обоснованием тезиса о том, что само время имело начало, и что причиной его было нечто, способное существовать вне времени. Если же допустить, что процессы, идущие во времени, подчинены законам природы, а значит, эти последние требуют, чтобы события происходили в какие-то моменты, то становится ясно, что причина первого события не подчинялась каким-либо законам природы. В общем, спекуляции Макгинна по поводу его первой версии отличаются, в самом лучшем случае, вопиющей неполнотой и вдобавок открывают простор для аргументов, свидетельствующих в пользу теизма.

А что сказать о второй возможности, указанной Макгинном, – что мы не правы, считая пространство трехмерным многообразием, заключающим в себе протяженные объекты? Быть может, истинную природу пространства следует описывать как «все, что находится вокруг нас, в качестве среды – вместилища всех вещей»? Если это верно, то подлинная природа пространства позволяет ему содержать в себе сознание и материю естественным образом.

Сокрушительного аргумента против этого утверждения у меня нет, но я действительно нахожу его совершенно противоречащим интуиции и попросту непонятным. Стоит, пожалуй, объяснить, почему. Начну с замечания о различии между формальными понятиями и некоторыми материальными понятиями. На мой взгляд, формальные понятия поддаются адекватному выражению с помощью определенных дескрипций. Например, формальное понятие субстанции – «то, что по своей сути представляет собой континуант»; формальное понятие справедливости – «то, результат чего благ и не противоречит максиме "относись к равным одинаково и к неравным неодинаково"». Хорошим примером формальных понятий служат понятия функциональные. И напротив, материальные понятия, по крайней мере, характеризуемые через остенсивные определения, определяются путем жесткой десигнации. Если мы ограничимся знакомыми нам чувственно воспринимаемыми сущностями, то примерами материальных понятий, по-видимому, будут «красное», «кислое» и «звук *до* первой октавы».

Так вот, представление о протяженности я считаю такого рода материальным понятием. Если же я прав, то единственная вразумительная для нас идея пространственного измерения – это материальное понятие «протяженной в одном направлении величины», требующее остенсивного определения. Сходным образом,

«пространство» – это материальное понятие, определяемое через опыт непосредственного с ним знакомства как «протяженная в трех направлениях величина». Не знаю, как другие, но я не в силах взять в толк, что это значит – использовать пространственный язык для того, чтобы вести речь о многих измерениях, или так, как это делает Макгинн. Когда ученый заявляет, что трехмерный объект может «*пространственно* вращаться» в других пространственных измерениях, я не способен увязать с этим утверждением никакого материального содержания, и потому я не в состоянии понять, что мне сказали. Точно так же, когда Макгинн говорит нам, что пространство – это «все, что находится *вокруг нас* в качестве *среды – вместилища* всех вещей», то выражения «вокруг нас», «среда» и «вместилище» употребляются либо обычным, описанным выше, способом – в этом случае в определении содержится порочный круг, и соответствующие термины могут получить постижимое содержание лишь после замены их на определение остенсивное; либо эти термины употребляются двусмысленно – и в таком случае они остаются совершенно непонятными, по крайней мере, для меня.

Мне, конечно, известно, что физики рассуждают порой о множестве пространственных измерений. На мой взгляд, научное понятие дополнительного измерения пространства есть не более чем математический прием, формальное определение, не имеющее такого материального содержания, которое можно было бы осмысленно приписать реальности; и теории, использующие подобный язык, нужно интерпретировать как антиреалистические. Когда ученые ведут речь о «многих измерениях» применительно к пространству, они делают утверждения вроде следующих: пространство имеет миллионы измерений; может существовать бесконечно малый объем; масса и пространство могут в буквальном смысле быть взаимозаменяемыми терминами; треугольники могут быть тождественны кругам; одномерная линия (струна) способна в буквальном смысле вибрировать по часовой стрелке в 10 измерениях и против часовой стрелки – в 26 измерениях (Ross 1996). Я нахожу этот язык невразумительным, и хотя дело здесь, возможно, в простом недостатке воображения с моей стороны, я подозреваю, что и другие могут со мной согласиться.

Я привел аргументы, показывающие, что позиция Макгинна не столь правдоподобна, как АС, и что она не является допустимой версией натурализма. Как учил нас когда-то Томас Кун, существует ряд очевидных признаков кризиса парадигмы, и среди них – бурное размножение всевозможных эпициклов и соперничающих между собой уточнений парадигмы, которые изобретаются ради того, чтобы спасти ее при столкновении с непреодолимыми, упрямыми фактами. Особенно характерны здесь уточнения столь странные, что в них вообще трудно признать уточнения данной парадигмы. И, на мой взгляд, мистерианский «натурализм» Макгинна есть яркий симптом того, что сам натурализм, в аспекте трактовки им проблемы сознания, переживает серьезный кризис. Кун также объяснил нам, что какими бы странными и придуманными *ad hoc* ни были эти уточнения, но если не существует конкурирующей парадигмы, то единственное, что требуется от сторонника парадигмы вырождающейся, – это попытаться как-нибудь истолковать в удобном для него ключе упрямые факты и оставить все, как есть. Но если серьезный соперник налицо, то сдвиг парадигмы может быть вполне оправданным. Мне кажется, что теория Макгинна, вместе с теизмом и АС как ее соперниками, служит свидетельством того, что подобный сдвиг – от натурализма к теизму – уже давно назрел.

## Заключение

Сильный натурализм/физикализм с определенного времени переживает куновский кризис парадигмы, и в последние два десятилетия физикалистские эпициклы размножались, как кролики. Различные версии физикализма зашли в тупик и находятся в периоде стагнации. Более того, сами натуралисты обращаются теперь к эмерджентистским представлениям о сознании.

Все дело в том, что натурализм не способен убедительно объяснить появление эмерджентных ментальных свойств во вселенной. Нед Блок признает, что нам совершенно не известно, каким образом сознание могло возникнуть из несознающей материи: «ничего, заслуживающего названия "программы дальнейших исследований", у нас здесь нет – налицо полный пшик... Ученые в тупике» (Block 1994, p. 211). Джон Сёрл называет это «главной проблемой биологических наук» (Searle 1995, p. 61). Сознание, – пишет Макгинн, – это нечто «радикально новое для вселенной» (McGinn 1999, p. 14); он не в силах понять, как «цветное кино» нашего сознания могло «возникнуть из мокрой серой материи» (MacGinn 1991, pp. 10–11). Дэвид Папино спрашивает, *почему* возникает сознание; «на этот вопрос, – продолжает он, – физикалистские "теории сознания", похоже, не дают ответа» (Papineau 1993, p. 119). Решение самого Папино сводится к отрицанию реальности сознания как подлинно ментального феномена (Papineau 1993, pp. 106, 114–118, 120, 121, 126). Единственным реальным выбором для натуралиста, – справедливо заключает он, – остается сильный физикализм.

Если настоящий натуралист допускает существование эмерджентных ментальных свойств, то ему следует признать свое поражение, как это делает Фрэнк Джексон:

> В центре наших интересов находится физикализм как учение о *природе* того мира, в котором мы живем. И в этой перспективе дуализм атрибутов является для физикалиста не более приемлемым, чем дуализм субстанций (Jackson 1998, p. 6, n. 5).

В частности, эмерджентность – это лишь название подлежащей решению проблемы, и она вполне совместима с дуализмом субстанций, теорией двойной точки зрения, определенными формами персонализма и эпифеноменализмом. Но такой итог большинство натуралистов едва ли захочет принять.

Джегвон Ким отмечает:

> Если вся система явлений, не принадлежащих, на первый взгляд, к базисным физическим явлениям, противится физическому объяснению, а главное, если мы даже не представляем себе, как и с чего следует здесь начинать, то, пожалуй, пришло время для пересмотра наших исходных физикалистских принципов (Kim 1998, p. 96).

Согласно Киму, эмерджентные ментальные свойства представляют собой образцовый случай подобной системы явлений. Не так давно Ким посоветовал коллегам-натуралистам согласиться, не мудрствуя лукаво, с нереальностью ментального и признать, что натурализм дешево не купишь, и что платить за него приходится очень дорого (Kim 1998, chap. 4, особенно pp. 118–120)[8]. Если мнимая анестезия

[8] Любопытно, что в отношении проблемы феноменального сознания Ким стал эмерджентным эпифеноменальным дуалистом; см. его работу «Физикализм или что-то довольно близкое» (Kim 2005). Онтология Кима содержит, похоже, немало фактов, не предполагающих дальнейшего объяснения, – странная позиция для того, кто признает онтологическую простоту руководящим принципом онтологии.

и есть та цена, которую следует платить за спасение натурализма, то она оказывается неоправданно высокой. К счастью, существование теистического аргумента от сознания напоминает нам, что речь здесь идет о цене, которую не требуется платить.

## Рекомендуемая литература


Armstrong, D. M. (1999) *The Mind-Body Problem: An Opinionated Introduction*. Boulder, CO: Westview Press.

Bealer, G. (1996) On the possibility of philosophical knowledge. In J.E. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives 10: Metaphysics*, 1–34. Cambridge, MA: Blackwell.

Beauregard, M. and O' Leary, D. (2007) *The Spiritual Brain: A Neuroscientist's Case for the Existence of The Soul*. New York: Harper Collins.

Beilby, J. (ed.) (2002) *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Churchland, P. (1998) *Matter and Consciousness*, rev. edn. Cambridge, MA: MIT Press.

Clayton, P. (2004) *Mind & Emergence*. Oxford: Oxford University Press.

Connell, R. (1988) *Substance and Modern Science*. Houston, TX: Center for Thomistic Studies.

Martin, M. (ed.) (2007) *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Menuge, A. (2004) *Agents under Fire*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Moreland, J. P. (2003) The argument from consciousness. In P. Copan and P. Moser (eds.), *Rationality of Theism*, 204–220. London: Routledge.

Moreland, J. P. (2008) *Consciousness and the Existence of God: A Theistic Argument*. London: Routledge.

Moreland, J. P. and Rae, S. (2000) *Body & Soul*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Nagel, T. (1997) *The Last Word*. New York: Oxford University Press.

O'Hear, A. (1997) *Beyond Evolution: Human Nature and the Limits of Evolutionary Explanation*. Oxford: Clarendon.

Robinson, H. (ed.) (1993) *Objections to Physicalism*. Oxford: Clarendon.

Skrbina, D. (2005) *Panpsychism in the West*. Cambridge, MA: MIT Press.

Swinburne, R. (1997) *The Evolution of the Soul*, rev. edn. Oxford: Clarendon Press.

Swinburne, R. (2004) *The Existence of God*, 2 edn. Oxford: Clarendon Press.

Wagner, S. J. and Wagner R. (1993) *Naturalism: A Critical Appraisal*. Notre Dame, JN: University of Notre Dame Press.


## Литература


Г.В. Лейбниц, «Монадология» (пер. Е.Н. Боброва), в *Сочинения в 4-х т.* Т. 1. М.: Мысль, 1982, сс. 413–429.

Дж. Локк, «Опыт о человеческом разумении». Пер. А.Н. Савина, в *Сочинения в 3-х т.* Т. 2. М.: Мысль, 1985.

Дж. Сёрл, *Открывая сознание заново*. Пер. А.Ф. Грязнова. М.: Идея-Пресс, 2002.

Adams, R. (1992) Flavors, colors and God. In R. Douglas Geivett and B. Sweetman (eds.), *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, 225–240. New York: Oxford University Press.

Armstrong, D. M. (1978a) *Universals & Scientific Realism Vol. I: Nominalism & Realism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Armstrong, D. M. (1978b) Naturalism, materialism, and first philosophy. *Philosophia* 8, 261–276.

Bishop, J. (1989) *Natural Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.

Block, N. (1994) Consciousness. In S.D. Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, 210–219. Malden, MA: Blackwell.

Brown, P. (1976) Infinite causal regression. In A. Kenny (ed.), *Aquinas: A Collection of Essays*, 214–236. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Burge, T. (1992) Philosophy of Language and mind: 1950–1990. *The Philosophical Review* 101:1, 3–51.

Chisholm, R. M. (1977) *Theory of Knowledge*, 2nd edn. Englewood Cliff, NJ: Prentice Hall.

Chisholm, R. M. (1989a) *Theory of Knowledge*, 3rd edn. Englewood Cliff, NJ: Prentice Hall.

Chisholm, R. M. (1989b) *On Metaphysics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Chisholm, R. M. (1996) *A Realistic Theory of the Categories*. Cambridge: Cambridge University Press.

Churchland, P. (1984) *Matter and Consciuosness*. Cambridge, MA: MIT Press.

Craig, W. L. and Smith, Q. (1993) *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*. Oxford: Clarendon Press.

Cross, R. (2005) *Duns Scotus on God*. Hants, England: Ashgate Publishing Ltd.

Foster, J. (2001) *The IImmaterial Self*. London: Routlrdge.

Goetz, S. (2001) Modal dualism: a critique. In K. Corcoran (ed.), *Soul, Body and Survival*, 89–104. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Haldane, J. (1996) The mystery of emergence. *Proceedings of the Aristotelian Society* 96, 261–267.

Husker, W. (1999) *The Emergent Self*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Herbert, N. (1987) *Quantum Reality*. Garden City, NY: Anchor Press/Doubleday.

Horgan, T. (19993) Nonreductive materialism and the explanatory autonomy of psychology. In S.J. Wagner and R. Warner (eds.), *Naturalism*, 295–320. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Jackson, F. (1998) *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*. Oxford: Clarendon Press.

Kane, R. (1996) *The Significance of Free Will*. New York: Oxford.

Kim, J. (1998) *Mind in a Physical World. An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*. Cambridge, MA: MIT Press.

Kim, J. (2001) Lonely souls: causality and substance dualism. In K. Corcoran (ed.), *Soul, Body and Survival*, 30–43. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Kim, J. (2005) *Physicalism or Something Near Enough*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Lyons, W. (1995) Introduction. In W. Lyons (ed.), *Modern Philosophy of Mind*, xiv-lv. London: Everyman.

Mackie, J. L. (1982) *The Miracle of Theism*. Oxford: Clarendon Press.

Madell, G. (1988) *Mind and Materialism*. Edinburdh: Edinburgh University Press.

Martin, M. (1990) *Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press.

McGinn, C. (1991) *The Problem of Consciousness: Essays toward a Resolution.* Oxford: Basil Blackwell.
McGinn, C. (1999) *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World.* New York: Basic Books.
McGinn, C. ([2004] 2006) *Consciousness and Its Objects.* Oxford: Clarendon Press.
Moreland, J. P. (1995) Humanness, personhood, and the right to die. *Faith and Philosophy* 12, 95–112.
Moreland, J. P. (1997) Naturalism and libertarian agency. *Philosophy and Theology.* 10, 351–381.
Moreland, J. P. (1998a) Locke's parity thesis about thinking matter: a response to Williams. *Religious Studies* 34, 253–259.
Moreland, J. P. (1998b) Should a naturalist be a supervenient physicalist? *Metapilosophy* 29, 35–37.
Moreland, J. P. (2000) Christian materialism and the parity thesis revised. *International Philosophical Quarterly* 40, 423–440.
Moreland, J. P. (2001a) Topic neutrality and the parity thesis: a surrejoinder to Williams. *Religious Studies* 37, 93–101.
Moreland, J. P. (2001b) *Universals.* Canada: McGill-Queen's University Press.
Moreland, J. P. (2002a) Naturalism, nominalism, and Husserlian moments. *The Modern Schoolman* 79, 199–216.
Moreland, J. P. (2002b) Timothy O'Connor and the harmony thesis: a critique. *Metaphysica* 3: 2, 5–40.
Moreland, J. P. (2004) A response to a Platonistic and set-theoretic objection to the kalam cosmological argument. *Religious Studies* 39, 373–390.
Moreland, J. P. (2008) *Consciousness and the Existence of God: A Theistic Argument.* London: Routledge.
Moreland, J. P. and Craig, W. L. (eds.) (2000) *naturalism: A Critical Analysis.* London: Routledge.
Moreland, J. P. and Nielsen, K. (1993) *Does God Exist? The Debate between Theists & Atheists.* Buffalo, NY: Prometheus.
Moreland, J. P. and Wallace, S. (1995) Aquinas vs. Descartes and Locke on the human person and end-of-life ethics. *International Philosophical Quarterly* 35, 319–330.
Nagel, T. (1986) *The View from Nowhere.* New York: Oxford.
O'Connor, T. (1994) Emergent properties. *American Philosophical Quqrterly* 31, 91–104.
O'Connor, T. (2000) *Persons & Causes.* New York: Oxford University Press.
O'Connor, T. (2001) Causality, mind, and free will. In K. Corcoran (ed.), *Soul, Body, and Survival: Essays On the Metaphysics of Human Persons*, 44–58. Ithaca, NY: Cornell University Press.
O'Connor, T. and Jacobs, J. D. (2003) Emergent individuals. *The Philosophical Quarterly* 53, 540–555.
O'Connor, T. and Wong, H. Y. (2005) The metaphysics of emergence. *Nous* 39: 4, 658–678.
Oppy, G. (2006) *Arguing about Gods.* Cambridge: Cambridge University Press.
Papineau, D. (1993) *Philosophical Naturalism.* Oxford: Blackwell.
Rosenberg, A. (1996) A field guide to recent species of naturalism. *British Journal for the Philosophy of Science* 47, 1–29.
Ross, H. (1996) *Beyond the Cosmos: The Extra-Dimensionality of God.* Colorado springs, CO: NavPress.
Searle, J. (1995) The mystery of consciousness: part II. *New York Review of Books* 16, 60–66.
Searle, J. (2004) *Mind: A Brief Introduction.* Oxford: Oxford University Press.

Sellars, W. (1963) *Science, Perception, and Reality.* London: Routledge & Kegan Paul.
Skinner, B. F. (1990) Can psychology be a science of mind? *American Psychologist* 45, 1206–1210.
Strawson, G. (1986) *Freedom and Belief.* Oxford: Clarendon Press.
Swinburne, R. (1979) *The Existence of God.* Oxford: Clarendon.
Swinburne, R. (1986) *The Evolution of the Soul.* Oxford: Clarendon.
Williams, C. (1996) Christian materialism and the parity thesis. *International Journal for Philosophy of Religion* 39, 1–14.
Wright, C. (2002) The conceivability of naturalism. In T.S. Gendler and J. Hawthorne (eds.), *Conceivability and Possibility,* 401–439. Oxford: Clarendon.
Yolton, J. W. (1983) *Thinking Matter: Materialism in Eighteen-Century Britain.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

# 6

# Аргумент от разума

ВИКТОР РЕППЕРТ

## Введение

В настоящей главе я рассмотрю аргумент от разума. Этот аргумент, как мы убедимся, принимает различные формы, но всякий раз представляет собой попытку показать, что необходимые условия логического и математического рассуждения, образующие фундамент естественных наук как особого вида человеческой деятельности, требуют отказа от любого материалистического (в широком смысле этого слова) мировоззрения. Во-первых, я начну с анализа природы этого аргумента и раскрою важнейшие особенности материалистического взгляда на мир. При этом я рассмотрю общую проблему материализма и постараюсь показать, что аргумент от разума открывает один из аспектов более широкой проблемы. Во-вторых, я рассмотрю историю данного аргумента, включая знаменитый диспут между Клайвом Льюисом и Элизабет Энском. При этом я покажу, что аргумент от разума позволяет нам с успехом ответить на возражения Энском. Я также разъясню трансцендентальную структуру этого аргумента. В-третьих, я проанализирую три его части– довод от интенциональности, довод от ментальной причинности и довод от психологической релевантности законов логики – и покажу, каким образом эти доводы выявляют в системе материализма чрезвычайно серьезные нерешенные проблемы. Наконец, я рассмотрю некоторые распространенные возражения и покажу, что они не опровергают данный аргумент.

## Суть аргумента

### *Материалистические и менталистские мировоззрения*

«В начале было Слово». Хотя это утверждение, учитывая его исторический контекст, нагружено христологическими импликациями, мы вправе использовать данное утверждение для иллюстрации важнейшей черты целого ряда мировоззрений, в том числе христианского теизма. Центральная идея такова: фундамент действительности составляет умопостигаемое и рациональное. Эта концепция существенна для метафизических систем Платона, Аристотеля и стоиков, для индуистского пантеизма и конфуцианской философии – точно так же, как для метафизики Спинозы или для абсолютного идеализма. Умопостигаемое лежит в основе действительности, тогда как недоступное для понимания, или нерациональное, представляет собой, вероятно, лишь побочный продукт сотворенного порядка

вещей, а может быть, является иллюзией, порожденной нашим собственным невежеством и непониманием. Мировоззрения подобного типа мы вправе назвать менталистскими. Ментальное стоит в основе реальности; нементальное же – это, возможно, его творение, а возможно, результат невежества. В менталистских миросозерцаниях действительность организована по принципу «сверху вниз». Высшие, ментальные уровни создают низшие уровни, либо низшие уровни эманируют из высших. Или же низшие уровни могут представлять собой видимость, порождаемую высшими уровнями.

Однако за последние несколько столетий, по мере поступательного развития современной науки, наметился очевидный отход от менталистского мировоззрения описанного типа. Теперь, в соответствии с материалистическими (в широком смысле) мировоззрениями, нам следовало бы сказать: «в начале не было Слова». Разум и мысль – это лишь побочные результаты веков эволюции. Когда эволюция привела к появлению высших приматов, у них сформировался крупный мозг, который обеспечивал их точным знанием об окружающем мире и стал эффективным орудием в борьбе за выживание.

Значительная доля мировоззренческой полемики в западной философии приходится на споры между в широком смысле менталистскими и в широком смысле материалистическими мировоззрениями. (Порой здесь употребляется термин «натуралистический», но, исходя из целей настоящего исследования, я буду использовать выражение «в широком смысле материалистический» для обозначения всех учений, которые можно с основанием назвать натуралистическими). Самым распространенным, хотя отнюдь не единственным, менталистским мировоззрением является христианский теизм. Среди в широком смысле материалистических мировоззрений также встречаются различные варианты. Одни приверженцы материалистических взглядов занимают элиминативистскую позицию в отношении определенных свойств, которые, как мы привыкли думать, полагаясь на здравый смысл, присущи нашей ментальной жизни. Другие представители материалистического лагеря уверены, что многие аспекты ментальной жизни мы способны объяснить с помощью редуктивного анализа, сводя сознание к чему-то материальному. Наконец, по мнению третьих, мы можем держаться материалистического мировоззрения, утверждая, что хотя мы не можем свести сознание к материи, оно является супервентным по отношению к физическому уровню реальности.

Тем не менее, я убежден, что в широком смысле материалистическое мировоззрение должно обладать тремя сущностными характеристиками. Во-первых, мировоззрение не может считаться материалистическим, если оно не предполагает механистический базовый уровень. Сразу же уточню: «механистический» не означает здесь непременно «детерминистский». Базисный уровень реальности в механистическом мировоззрении может допускать элементарные случайные факты, не поддающиеся дальнейшему объяснению. И все же тому уровню, который я буду называть «базисной физикой», не свойственны ни цель, ни значение, ни нормативность, ни субъективность. Работая в рамках материализма, мы не вправе приписывать цель тому, что происходит на базисном уровне. Понятие цели может быть уместным в отношении макросистем, но и здесь речь идет о цели, являющейся в конечном счете продуктом базисной физики, чуждой всякому целеполаганию. Во-вторых, значение чего-либо не может быть элементом реальности на первичном базисном уровне. В-третьих, базисная физика не предполагает никакой нормативности. Мы не можем сказать, что определенная частица материи ведет себя именно так, а не иначе, потому что она «обязана» действовать подобным образом. Захваченные

снежной лавиной обломки несутся туда, куда они несутся, вовсе не потому, что «это хорошо». Наконец, базисная физика лишена субъективности. Базисные элементы вселенной не имеют ни «точек зрения», ни субъективного опыта. Сознание же, если таковое существует, должно представлять собой «макроскопическое» свойство совокупности базисных элементов.

Во-вторых, уровень базисной физики должен быть причинно замкнутым. Иначе говоря, если в момент времени *t* физическое событие имеет причину, то в момент *t* оно имеет физическую причину. Но даже если эта причина не является детерминирующей, что-либо нефизическое не может участвовать в порождении физического события. Если бы до того, как произойдет событие, мы знали о физическом уровне абсолютно все (т. е. все законы и факты), то никакое знание чего-либо за пределами базисной физики ни на йоту не увеличило бы нашу способность предсказать, где окажутся соответствующие частицы в будущем.

В-третьих, все, что не является физическим, по крайней мере все, что пребывает во времени и в пространстве, должно быть супервентным по отношению к физическому. Коль скоро есть физическое, все прочее может быть лишь его необходимым следствием. Короче говоря, мир в своей основе представляет собой не обладающую сознанием систему событий на уровне элементарных частиц, а все остальное существует благодаря тому, что происходит на этом, базисном, уровне. Такое понимание материалистического в широком смысле мировоззрения вовсе не является тенденциозно описанной формой редукционизма; перед нами то, с чем охотно согласится большинство людей, относящих себя к лагерю материалистов в широком смысле слова – нечто вроде «минимального материализма». Мало того, я утверждаю, что во всяком мировоззрении, которое на разумных основаниях можно было бы назвать «натуралистическим», непременно обнаружатся описанные выше черты, а те трудности, которые я выдвину в качестве доводов против только что охарактеризованного «материалистического в широком смысле» мировоззрения, станут доводами против любого типа натурализма, какой я могу вообразить.

## *Метамодель философских аргументов*

Прежде чем приступать к обсуждению аргумента от разума, стоит сделать несколько предварительных замечаний о том, чего мы вправе ожидать от философских аргументов. Для этого мы должны рассмотреть их границы и возможности. Выдвигая некий аргумент, мы можем рассчитывать, самое большое, что он станет решающим доводом в пользу нашего заключения. Решающим является аргумент настолько сильный, что всякий исследователь обязан принять его заключение. Даже при наличии решающего аргумента некоторые люди могут оставаться не убежденными, но в таких случаях эта позиция является иррациональной.

Здесь возникает трудность: если использовать подобный критерий, то лишь немногие философские аргументы смогут достигнуть своей цели, во многом потому, что при рассмотрении, например, такого вопроса, как существование Бога, важны множество самых разных соображений. А поскольку мы способны сосредоточиться лишь на одном аргументе одновременно, то у нас легко возникает «туннельное зрение», и мы замечаем только часть свидетельств, приводимых в рамках соответствующей аргументации. Но ведь человек, пытающийся решить вопрос об истинности теизма, должен принимать во внимание все свидетельства. А потому я предлагаю иную концепцию того, чего можно добиться с помощью аргументов.

Имея в виду цель моего доказательства, я выделю отдельные категории людей, которые изначально по-разному оценивают вероятность существования Бога. Затем я поставлю вопрос: что именно – теизм или атеизм – становится более вероятным благодаря феномену, о котором идет в речь в данном аргументе. Если этот феномен делает истинность теизма более вероятной, чем она была бы в противном случае, то наш аргумент обладает определенным весом в качестве свидетельства в пользу теизма. Увеличивая же правдоподобие атеизма, аргумент тем самым обеспечивает индуктивное подтверждение последнего.

Предложенная мною модель – это байесовская модель в сочетании с субъективистской теорией априорной вероятности. Вначале мы спрашиваем себя: насколько правдоподобным считали мы теизм до того, как впервые задумались о соответствующем аргументе? Затем мы ставим другой вопрос: насколько правдоподобно существование данного феномена в рамках теистической гипотезы? После чего мы спрашиваем: насколько вероятно существование данного феномена независимо от истинности/ложности теизма? Если существование феномена более вероятно при условии истинности теизма, нежели в том случае, когда вопрос об его истинности не имеет значения, то наш аргумент обладает определенным индуктивным весом и свидетельствует в пользу теизма.

Должен добавить: человек может быть атеистом и, однако, признавать наличие в нашем мире фактов, подтверждающих теизм. С другой стороны, вы можете быть теистом и при этом соглашаться, что определенные атеистические доводы повышают эпистемологический статус атеизма. Именно это утверждают некоторые теисты, опираясь на аргумент от зла. Иначе говоря, они готовы допустить, что аргумент от зла действительно служит определенным эпистемологическим подтверждением атеизма – но не настолько убедительным, чтобы превратить в атеистов их самих.

## *Аргумент от разума и естественная теология*

Мы вправе задаться следующим вопросом: в каком именно смысле аргумент от разума принадлежит естественной теологии? Задача естественной теологии – обеспечить эпистемологическое обоснование теизма. Но ведь аргумент от разума доказывает, в лучшем случае, лишь то, что первопричины вселенной имеют ментальную, а не физическую природу. А это, конечно же, совместимо не только с традиционным теизмом, но и с другими мировоззрениями, например, такими как пантеизм или идеализм.

Стоит познакомиться с историей самого известного защитника аргумента от разума, К.С. Льюиса, и посмотреть, каким образом данный аргумент способствовал тому, чтобы он уверовал в Бога. Вначале Льюис был, как выражались тогдашние философы, «реалистом», видевшим в мире чувственного опыта и науки твердое основание всякой реальности. Благодаря главным образом своим беседам с Оуэном Барфилдом Льюис пришел к выводу, что такое мировоззрение противоречит тем утверждениям, которые мы делаем, опираясь на наши мыслительные способности (Льюис 2000, с. 414). Но это новое убеждение превратило Льюиса не в теиста, а в абсолютного идеалиста. Лишь впоследствии он отверг абсолютный идеализм в пользу теизма, и только после этого стал христианином (Льюис 2000, сс. 418-436).

Итак, действительно ли аргумент от разума, принятый Льюисом, сделал для него теизм более правдоподобным? Безусловно. Благодаря этому аргументу Льюис имел теперь основание отвергнуть натурализм, которого прежде держался. Здесь вы, по-

жалуй, скажете, что абсолютный идеализм – мировоззрение атеистическое, ведь он отрицает существование традиционно понимаемого теистического Бога. Тем не менее, этот шаг Льюиса существенно ограничил поле дальнейшего выбора.

Фактически большинство аргументов в пользу теизма действительно доказывают наличие некоторых атрибутов теистического Бога, но очень часто не доказывают существования всех этих атрибутов одновременно. Космологические аргументы приводят нас к выводу о существовании причины вселенной, но они не доказывают существования промыслителя и не позволяют что-либо утверждать о моральном характере того, существование кого они обосновывают. А потому, хотя вывод, который аргумент от разума стремится обосновать, является важным, этот аргумент, даже будучи убедительным, обосновывает не один лишь теизм.

Рассмотрим следующий аргумент:

1. Либо по крайней мере некоторые из основных причин вселенной имеют больше сходства с сознанием, нежели с чем-либо иным, либо никакие из них не имеют такого сходства.
2. Если не имеют, то возникновение разума оказывается либо невозможным, либо чрезвычайно маловероятным.
3. При прочих равных условиях, мировоззрения, делающие возникновение разума невозможным или чрезвычайно маловероятным, следует отвергнуть в пользу таких мировоззрений, согласно которым возникновение разума не является ни невозможным, ни невероятным.
4. Следовательно, у нас есть веские основания отвергнуть все мировоззрения, отвергающие положение о том, что основные причины вселенной имеют больше сходства с сознанием, нежели с чем-либо иным.

Если же вы скажете, что идеалистическое мировоззрение все равно является атеистическим, то мой аргумент послужит лишь тому, чтобы устранить один из атеистических вариантов выбора. Однако предположим, что вначале кто-нибудь думает о наличии здесь следующих степеней правдоподобия:

Вероятность истинности натурализма – 50%
Вероятность истинности идеализма – 25%
Вероятность истинности теизма – 25%

Допустим, далее, что кто-то принимает одну из версий аргумента от разума, и в результате натурализм теряет 30% своей вероятности. В таком случае эти проценты нужно разделить между теизмом и идеализмом. Следовательно, аргумент от разума, если он убедительно опровергает натурализм, тем самым повышает эпистемологический статус теизма.

## *Общая проблема материализма*

Мы лучше поймем аргумент от разума, если увидим в нем пример того, что я называю общей проблемой натурализма. Трудность здесь заключается в том, что, согласно материализму, наша вселенная в основе своей представляет собой пустую вселенную. Как пишет Льюис:

> Процесс познания человеком вселенной, с одной стороны, кажется чрезвычайно сложным, а с другой – пугающе простым. Здесь мы можем наблюдать неуклонное

> движение в одном направлении. Вначале вселенная полна волей, разумом, жизнью, всякого рода положительными качествами; каждое дерево здесь – нимфа, каждая планета – бог. И сам человек подобен богам. Но прогресс постепенно опустошает эту прекрасную и благую вселенную: сначала она теряет своих богов, затем – свои краски, запахи, звуки и вкусы, а в конце концов – даже свою твердость, как ее понимали прежде. Все это изымается из мира, переносится на субъективную сторону счета и попадает в категорию наших ощущений, мыслей, образов и чувств. Субъект прямо-таки разбухает и жиреет – в ущерб Объекту. Но процесс на этом не останавливается. Тот же метод, который уже опустошил вселенную, теперь начинает опустошать нас самих. И вскоре мастера этого метода объявляют нам, что, приписывая человеческим организмам «душу», «Я» и «сознание», мы заблуждались – и заблуждались примерно так же, как и тогда, когда приписывали деревьям дриад. По-видимому, первоисточник анимизма – в нас самих. Мы, олицетворявшие прежде все прочие вещи, сами оказываемся простыми олицетворениями. Человек действительно подобен богам – в том смысле, что он не менее иллюзорен, чем они. Он такой же «призрак», как и дриада, он лишь сокращенный символ ряда верифицируемых фактов, ошибочно принимаемый за вещь. И подобно тому, как нас уже избавили от дурной привычки олицетворять деревья, точно так же мы должны теперь отказаться от нашей привычки олицетворять человека, каковая реформа уже осуществляется в области политической. Нет и никогда не было Субъективного счета, на который мы могли бы перечислить то, чего лишился Субъект. Не существует «сознания», которое вмещало бы в себе, в качестве образов или данных индивидуального опыта, всех утраченных богов, все краски и все идеи. Сознание – это «имя существительное, которое нельзя употреблять подобным образом» (Lewis 1986, pp. 81–82).

Утверждая, что вселенная опустела, Льюис хочет сказать, что в ней больше нет множества вещей, составляющих неотъемлемую часть нашего нормального существования. Как я уже отмечал, реальность в самой своей основе, на фундаментальном уровне не имеет ни нормативности, ни субъективности, ни значений, ни целей. Все те черты, которые делают жизнь интересной для нас, представляют собой, с материалистической точки зрения, позднейшие продукты борьбы за существование.

По мнению материалистов, цель нужно свести к дарвинистской функции. Бесцельное движение материи в пространстве привело к появлению существ, чьи способности выполняют функции, повышающие шансы этих существ выжить и передать свои гены потомству. Согласно материалистическим взглядам, даже самым широким, физическое есть замкнутая, не имеющая целей система, а всякая цель, которая обнаруживается в подобном мире, должна представлять собой лишь побочный продукт того, что в конечном счете цели не имеет. Как пишет Дэниел Деннет,

> Конечно же, психология не должна содержать порочный круг. Она не вправе объяснять интеллект через интеллект – например, допускать, что своим существованием разум обязан необыкновенной щедрости разумного творца, или же поручать неким смышленым гомункулусам контроль за работой нервной системы. Если это – самое большее, на что вообще способна психология, то, значит, она просто не может выполнить стоящую перед ней задачу (Dennett 1976, p. 171).

В конечном итоге оказывается следующее: «цели» в нашем мире присутствуют вовсе не потому, что-то сознательно стремится к чему-то, но потому, что вещи выполняют дарвинистские функции. Утверждение о том, что подобный анализ не способен адекватно объяснить реально существующие виды целесообразности, ведет

нас к аргументам от замысла, которые могут основываться, к примеру, на понятии нередуцируемой сложности.

Столь же очевидным для сторонников материалистических мировоззрений является и то, что в реальности отсутствует субъективность. Факты физического мира суть факты объективные, никак не связанные с чьей-либо субъективностью. Аргументы же от сознания и в данном случае имеют своей целью показать, что взгляд на мир с позиций физикализма неизбежно оставляет за кадром субъективные внутренние состояния. А значит, мы располагаем аргументами, показывающими, что даже при наличии всех физических фактов, относящихся к боли, у нас, похоже, не оказывается никаких причин испытывать то, что мы называем болью. Ведь мы способны представить себе возможный мир, где все соответствующие физические состояния имеют место, однако реальное переживание боли совершенно отсутствует. На подобных доводах и построены аргументы от сознания.

Кроме того, на физическом уровне действительно отсутствует какая-либо нормативность. Всем известна трудность перехода от «есть» к «должно быть». Начнем с изложения всех натуралистических фактов, относящихся, скажем, к убийствам, совершенным Тедом Банди. Мы можем включить сюда физические преобразования и химические процессы, имеющие место в соответствующий момент, чисто биологические аспекты смерти в каждом из этих убийств, физиологическое состояние убийцы и его жертв, социологическое объяснение того, каким образом принадлежность к определенной социальной группе делает более вероятным, что данный человек станет серийным убийцей или окажется жертвой серийного убийцы, и так далее. Вправе ли мы из всего этого заключить, что упомянутые убийства представляли собой предосудительные в моральном смысле поступки? Мы, конечно, можем знать, что большинство людей считает их морально предосудительными действиями, но ведь их предосудительность (или допустимость) не вытекает логически ни из одного изложенного выше факта. А значит, если любой факт есть следствие фактов физических, то каким образом могли бы мы утверждать, что эти деяния представляли собой моральное зло?

Есть, однако, и другие виды норм. Помимо норм нравственности, существуют также нормы рациональности. Одни способы рассуждения правильны, другие же – нет. Если мы принимаем посылки правильной аргументации, то мы обязаны принять вытекающее из них заключение, и не обязаны делать это, если аргументация неправильна. Некоторые задавались вопросом: как вообще возможны эти нормы, если натурализм истинен? Уильям Лайкан замечает:

> Любопытно, что эту параллель [между этикой и эпистемологией], как правило, упускают из виду. Моральный субъективизм, релятивизм, эмотивизм и т. п. широко распространены как в кругу философов, так и среди обычных людей, но лишь весьма немногим из этих самых людей придет в голову хотя бы на мгновение усомниться в объективности эпистемологических критериев, иначе говоря – отрицать реальность различия между обоснованным и необоснованным мнением. Хотелось бы знать, почему? (Lycan 1985, p. 137)

На этой основе возникают антиматериалистические аргументы, ставящие вопрос, как возможно существование рациональных норм? Томас Нагель писал:

> Разум, если таковой существует, служит апелляционным судом, в котором мы можем обжаловать не только традиционные мнения или привычки нашего круга, но и особенности нашего личного взгляда на мир. Разум есть нечто такое, что каждый

> может найти в себе самом, и в то же время власть разума распространяется на всех. Таинственным образом разум позволяет нам дистанцироваться от общепринятых взглядов и устоявшейся практики, но не просто ради возвеличивания собственной индивидуальности – это не установка на выражение нашего «неповторимого я». Всякий, кто апеллирует к разуму, хочет обрести внутри самого себя источник авторитета, и не просто личного или обусловленного социально, но всеобщего, способного убедить каждого, кто желает прислушаться к его голосу (Nagel 1997, p. 3).

Далее. По крайней мере, на первый взгляд, физические состояния не указывают на другие физические состояния. Физика предполагает, что частицы и состояния находятся в определенных отношениях друг к другу, но она, похоже, не вправе утверждать, что одно состояние указывает на другое. Отсюда – аргументы от интенциональности, выдвигаемые против материалистических мировоззрений. Кроме того, совершенно очевидно, что физическому уровню не присуще пропозициональное содержание. Существование пропозиции представляется возможным. Здесь я говорю даже не о мнении («я полагаю, что *p* истинно») и не о желании («я хочу, чтобы *p* было истинным»), а о простом факте наличия пропозиции (как указания на некоторое положение вещей) и понимания ее смысла. Пропозиции же, судя по всему, могут быть истинными или ложными, а некоторые из них способны логически вытекать из других пропозиций.

## *Теории ошибок и аргумент от разума*

В данный момент я не защищаю этих аргументов – я лишь говорю о возможности подобных аргументов. Один из доступных скептику ответов на них – это ссылка на теорию ошибок. Мы верим в объективность моральных норм, но мы заблуждаемся – моральные нормы субъективны. Мы полагаем, что сознательные субъективные состояния действительно существуют – однако, строго говоря, это не так. Как пишет Сьюзен Блэкмор,

> ...каждое иллюзорное «Я» есть лишь конструкт меметического мира, в котором оно успешно действует. Каждый «Я-плекс» (*selfplex*) порождает обычное человеческое сознание, основанное на ложном представлении, будто внутри сидит кто-то, отвечающий за все (Blackmore 1999, p. 236).

Называя наше «Я» иллюзорным, Блэкмор хочет сказать: того, что мы привыкли считать сознанием, не существует. Размышляя о сознании, мы думаем о некоем центре, которому принадлежат все ментальные состояния. Согласно «Стэнфордской энциклопедии философии», сознание обладает следующими свойствами: позиция первого лица, качественный характер, феноменальная структура, субъективность, организация вокруг «Я», единство, интенциональность и динамический поток (Van Gulick 2007). Теории же сознания как «иллюзии» и «заблуждения», подобные концепции Блэкмор, вместо того, чтобы объяснить, как эти аспекты сознания могут существовать в материальном мире, внушают нам, будто мы ошибаемся, когда думаем, что перечисленные элементы, в которых мы привыкли видеть сознание, действительно существуют.

Для критики представленного мною выше семейства аргументов защитники материализма, как правило, пускают в ход три типа доводов. Если эти защитники полагают, что можно просто отрицать факт, объяснения которого требует антима-

териалист, они прибегают к Возражению от ошибки. Если же защитникам материализма кажется, что соответствующий феномен можно включить в материалистическую онтологию, они используют Возражения от совместимости. Наконец, они также обращаются к Возражениям от неадекватности, когда желают доказать, что с каким бы трудностями ни столкнулись мы при материалистическом объяснении данного феномена, это будет лучшим объяснением, нежели принятие какого-то менталистского мировоззрения, – например, теизма. Эту типологию можно видеть на примере возражений против аргумента от объективных моральных ценностей. Материалисты-критики морального аргумента могут заявить, что объективных моральных норм в действительности не существует; либо утверждать, что объективные моральные нормы вполне совместимы с материализмом; либо использовать доводы наподобие дилеммы Евтифрона для обоснования того, что никакие ссылки на нематериальные существа, например, на Бога, не смогут лучше объяснить ни одного из тех моральных фактов, которые остаются необъяснимыми с позиций материализма.

Однако следует отметить одну важную черту материалистических философских теорий. Их сторонники не просто считают мир материальным – они думают (и не могут не думать), что истину о материальном мире можно найти, что ученые действительно ее находят, и что существуют философские аргументы, способные убедить людей отказаться от менталистских мировоззрений в пользу материалистических. Философы-материалисты действительно считают, что наблюдение и эксперимент – это более надежный путь к открытию природы нашего мира, нежели гадание на чайных листьях. Аргументы от разума обращаются к необходимым условиям всякого рационального рассуждения и исследования. А значит, у этих аргументов есть очевидное преимущество перед всеми прочими, а именно, встроенный защитный механизм против возражений от теории ошибок. Если истины не существует, то материализм нельзя считать истинным. Если не существует мнений, то нельзя утверждать, что мы обязаны держаться мнения об истинности материализма. Если не существует ментальной причинности, то нельзя утверждать, что наши мнения должны опираться на какие-либо основания. Если не существует логических законов, то мы не вправе говорить, что аргумент от зла убедителен. Если наши мыслительные способности вообще не заслуживают доверия, то мы не можем обосновать, что религиозные верования порождает иррациональный механизм. Следовательно, аргументы от разума обладают тем, что я бы назвал трансцендентальной силой, – иными словами, они опираются на такие вещи, отрицание которых разрушает глубочайшие убеждения философских материалистов. Не может быть научного доказательства несуществования ученых, ведь оно бы уничтожило науку – фундамент и опору самого же материализма.

## *Реальность рационального вывода*

В фокусе аргумента от разума находятся те случаи, когда мы логически выводим одно утверждение из другого. Я не стану отрицать, что к истинным и обоснованным мнениям можно прийти и другими путями. Многие доказывали, что, к примеру, я могу быть обоснованно уверенным в местонахождении моих очков рядом с компьютером и без какого-либо логического вывода, а просто потому, что воспринимаю их зрением. Должен, впрочем, уточнить, что такая «наивно-реалистическая» трактовка восприятия вовсе не является общепринятой среди философов – многие по-

лагают, что непосредственно мы сознаем лишь «чувственные данные» и уже из этих чувственных данных выводим мнения о физических объектах. Джон Беверслейс, например, утверждал, что предложенный Льюисом аргумент от разума опирается на теорию познания физических объектов как логический вывод из чувственных данных и может быть убедительным лишь при условии, что сама эта теория состоятельна (Beversluis 2007, pp. 148–149). Но даже если на подобной позиции стоял сам Льюис (а так оно, вероятно, и было, хотя свидетельства на сей счет не отличаются кристальной ясностью), предложенный им аргумент *не нуждается* в поддержке теории чувственного познания как выведенного. Ведь даже если мы допустим наличие какого-то знания, не выведенного из ощущений и, следовательно, не зависящего от правильности нашего рассуждения, сторонники материализма по-прежнему будут обязаны признавать существование, *по крайней мере, некоторого* выведенного знания. Они должны думать, что *ученые* делают рациональные и математические выводы; они не вправе отрицать, что сами принимают материализм, поскольку находят для этого разумные основания. Даже если мы займем позицию «наивного реализма» по отношению к физическим объектам, у нас останется громадный массив такого рационально выведенного знания, которое ни один материалист не посмеет отрицать – из страха разрушить фундамент как науки, так и самого материализма. Тот факт, что без рациональных выводов наука невозможна (даже если существуют и другие источники обоснованных мнений), порой упускают из виду те, кто возражает против аргумента от разума, а потому я буду называть этот довод доводом на основе решающего подмножества. Таким образом, я не обязан соглашаться с Льюисом, когда он говорит, что «*Всякое* возможное знание… зависит от правильности рассуждения» (курсив мой – *В. Р.*). Даже если от нее зависит хотя бы один подкласс знаний, данный подкласс оказывается решающим для материализма.

Говоря, что реальны те виды вещей, которые поддаются научному анализу, материалисты, конечно, не могут не думать, что на свете также существуют ученые и математики, чей ум способен этим анализом заниматься. Рассмотрим, например, учение, которое я называю «гиперфрейдизмом»: всякое мнение есть продукт бессознательных влечений, и действительная причина мнений любого человека никогда не совпадает с тем, что он сам думает на сей счет. Атеист мог бы сказать теисту: «Вам кажется, будто вы верите в Бога, следуя аргументам защитников христианства, – на самом же деле вы ищете космического отца, который бы успокоил ваши страхи». С другой стороны, теист может возразить атеисту: «Вам кажется, будто атеистом вас сделали свидетельства в пользу эволюции и проблема зла, – но мне известно, что вы просто хотите убить вашего отца». Здесь, конечно, можно пойти еще дальше и подвергнуть такой интерпретации все наши мнения. Но в этом-то и заключается проблема, ведь если мы зайдем так далеко, то подобную трактовку придется распространить и на веру в гиперфрейдизм. Когда кто-то пытается представить разумные аргументы в пользу гиперфрейдизма, то он делает нечто такое, что может быть с успехом осуществлено лишь в том случае, если сам гиперфрейдизм ложен.

Рассмотрим следующий классический силлогизм:

1. Все люди смертны.
2. Сократ – человек.
3. Следовательно, Сократ смертен.

Если из натурализма вытекает, что ничего подобного никогда не происходит, то есть никто и никогда не делает такого типа заключений из предшествующих по-

сылок, то мнение об истинности натурализма порождает массу трудноразрешимых проблем.

Рассмотрим, например, роль математики в науке. Благодаря прежде всего математическим выводам Ньютон сумел создать теорию всемирного тяготения, а Эйнштейн – теорию относительности. Если мы верим в способность естественных наук открывать истину о мире, то мы уже не вправе отрицать существование математических выводов. Если мы убеждены, что аргумент от зла является веским доводом против теизма, то мы уже не можем занимать такую позицию, которая предполагает, что никто и никогда не приходит к какому-либо убеждению под влиянием логических аргументов.

## История аргумента от разума

### *Предшественники Льюиса*

Льюис не был автором аргумента от разума. Нечто подобное можно найти уже у Платона, Августин же выдвинул довод, согласно которому знание нами вечных и необходимых истин доказывает бытие Бога. Декарт утверждал, что высшие мыслительные процессы у людей невозможно объяснить материалистически; и хотя Кант отказывался видеть в этих аргументах убедительное доказательство бессмертия души, он считал их вполне достаточными для опровержения материалистической интерпретации сознания (Allison 1989). Тем не менее, с публикацией в 1859 году «Происхождения видов» Дарвина влияние натурализма, или материализма, в западной философии значительно возросло.

Наиболее ранняя (из мне известных) последарвиновская версия Аргумента от Разума, имеющая к тому же немало сходства с аргументацией Льюиса, представлена в книге британского премьер-министра Артура Бальфура «Основания веры». Льюис ни разу не упомянул о ней в своих сочинениях, но в одном месте он сетует, что следующую книгу Бальфура, «Теизм и гуманизм», «слишком мало читают» (Balfour 1906, 1915). Кроме того, собственную версию аргумента от разума в качестве довода в пользу психофизического дуализма изложил в книге «Материя и дух» Дж. Б. Пратт (Pratt 1922).

### *Первая редакция аргумента Льюиса*

Тот вариант аргумента от разума, который впоследствии подвергла критике Энском, Льюис изложил в первом издании «Чуда». Формальная структура аргумента такова:

1. Никакая мысль не является правильной, если ее можно полностью объяснить действием иррациональных причин.
2. Если натурализм истинен, то все наши мнения можно объяснить иррациональными причинами.
3. Следовательно, если натурализм истинен, то ни одна мысль не правильна.
4. Если ни одна мысль не правильна, то и мысль «материализм истинен» неправильна.

5. Следовательно, если материализм истинен, то мнение об истинности материализма неправильно.
6. Положение, из истинности которого вытекает неправильность мнения о том, что данное положение истинно, нужно отвергнуть, а его отрицание – принять.
7. Следовательно, нужно отвергнуть материализм и принять его отрицание.

Именно этот аргумент и вызвал критические замечания философа-католички, ученицы Витгенштейна Элизабет Энском. Критика эта важна в том отношении, что она побудила Льюиса развить и усовершенствовать его аргумент. Мы рассмотрим три возражения Энском и увидим, в какой доработке нуждается аргумент Льюиса для того, чтобы с успехом ответить на них.

## *Первое возражение Энском: иррациональное и нерациональное*

Вправе ли Льюис рассуждать о событиях, обусловленных физическими причинами, как об имеющих причины иррациональные? Иррациональные мнения – это, надо полагать, мнения, возникающие противным разуму образом, когда мы, к примеру, используем ошибочные аргументы или просто выдаем желаемое за действительное. С другой стороны, когда мы ведем речь о мысли, имеющей нерациональную причину, мы не обязаны думать, что здесь имеет место какое-либо противоречие разуму (Anscombe 1981, pp. 224–225).

Данного разграничения, при всей его опраєданности, едва ли достаточно для того, чтобы опровергнуть аргумент Льюиса. Вспомним, что философ-материалист не только считает определенные мнения обоснованными: коль скоро он признает истинность науки, он полагает, что некоторые люди действительно делают правильные логические и математические выводы. Хотя не все обоснованные мнения выводятся из других мнений, современный материалист не вправе утверждать, что наши мнения возникают в результате рациональных умозаключений.

На этом основании аргумент Льюиса можно переформулировать таким образом, чтобы избавить его от ссылки на иррациональные причины; и действительно, в исправленном тексте соответствующей главы выражение «иррациональные причины» уже не фигурирует.

1. Ни одно мнение не выведено рационально, если его можно полностью объяснить нерациональными причинами.
2. Если натурализм истинен, то все мнения можно объяснить нерациональными причинами.
3. Следовательно, если натурализм истинен, то ни одно мнение не выведено рационально.
4. Если из какого-либо положения вытекает, что ни одно мнение нельзя считать выведенным рационально, то данное положение нужно отвергнуть, а его отрицание – принять.
5. Следовательно, натурализм нужно отвергнуть, а его отрицание – принять.

Мне, однако, кажется, что в защите позиции Льюиса от возражений Энском мы могли бы пойти немного дальше. В своем очерке 1989 года «Полемика Льюис – Энском: анализ основных спорных вопросов», а также в книге «Опасная идея К.С. Льюиса» (Reppert 2003a) я вел речь о настойчивом требовании, которое Энском предъявляла Льюису – проводить различие между иррациональными и нерацио-

нальными причинами. Иррациональная причина – это, например, когда в детстве вас кусает черная собака, и у вас возникает комплекс, из-за которого вы считаете всех черных собак опасными. Нерациональные причины – это физические события или физические причины. Любопытно, что в нижеследующем отрывке присутствует то самое разграничение между нерациональными и иррациональными причинами, на котором настаивала Энском, хотя Льюис проводит здесь различие между двумя значениями иррационального:

> Эмоция же, взятая сама по себе, не находится ни в согласии, ни в противоречии с Разумом. Эмоция иррациональна не в том смысле, в каком иррационален паралогизм; ее иррациональность сходна с иррациональностью физического события: она неспособна подняться даже до статуса ошибки (Lewis 1947a, p. 30).

Таким образом, в данном фрагменте Льюис проводит именно то разграничение, которого требует Энском, с той лишь разницей, что здесь проводится различие не между иррациональным и нерациональным, но между двумя значениями термина «иррациональный». Но разве Льюис неверно употребляет термин «иррациональный»? Судя по словарному определению «иррационального», он совершенно прав. Первое значение термина «иррациональный» на www.dictionary.com – это «не обладающий способностью мыслить; лишенный разума». И все же, учитывая критику Энском, Льюис заменил «иррациональный» на «нерациональный». Тем не менее, физические причины по самой своей природе иррациональны в том смысле, который дает нам словарное определение, а потому употребление термина «иррациональный» у Льюиса не было ошибочным.

## *Второе возражение Энском: образцовые случаи и угроза скептицизма*

Энском возражает и против следующего утверждения Льюиса: если бы натурализм был истинен, то рассуждение было бы неправильным. Она спрашивает: «Что вы можете подразумевать под «правильным», кроме того, что было бы указано в данном вами объяснении, касающемся различия между правильными и неправильными рассуждениями; и что же в натуралистической гипотезе мешает кому-либо представить подобное объяснение, а самому объяснению – подразумевать то, что оно подразумевает?» (Anscombe 1981, p. 226). Это довод от образцового случая, и суть его такова: мы можем задаться вопросом, хорош ли отдельный аргумент, но имеет ли смысл доказывать, что рассуждение как таковое может быть неправильным? Энском полагает, что, поскольку утверждение о неправильности определенной части рассуждений подразумевает противопоставление их другим рассуждениям, правильного типа, то вопрос «могло ли рассуждение быть правильным?» оказывается фактически бессмысленным.

Аргумент от разума можно использовать как аргумент от угрозы скептицизма. Основная идея этого аргумента такова: если натурализм истинен, то мы неспособны опровергнуть скептические доводы против самой возможности правильного рассуждения. Проблема здесь в том, что далеко не очевидно, может ли кто-либо, натуралист или ненатуралист, опровергнуть скептическую позицию в отношении рассуждения; к тому же, способность какой-либо метафизической теории опровергнуть данную разновидность радикального скептицизма нельзя считать особым достоинством. А если для того, чтобы принять какое-то мировоззрение, нам

необходимо вначале опровергнуть скептицизм, то совершенно не очевидно, что с этой задачей мог бы справиться теизм. Если для защиты базисных принципов рассуждения мы используем наши теистические убеждения, то мы должны сформулировать нашу аргументацию, а затем *сделать допущение*, что наши обычные правила логической оценки имеют силу и для этой самой аргументации – иначе говоря, совершить порочный круг.

В прежних своих работах на эту тему я характеризовал аргумент от разума как аргумент от наилучшего объяснения. Мы должны предположить, по крайней мере, для начала, что люди действительно приходят к истинным заключениям путем рассуждений, а затем попытаться показать, что если люди действительно приходят к истинным заключениям путем рассуждения, то лучшее объяснение этому дает не натуралистическая, но именно теистическая метафизика. Если же после того, как мы сформулируем данный аргумент подобным образом, наш оппонент вдруг скажет: «Я вижу, что ваше доказательство заранее предполагает наличие у нас каких-то убеждений. Я не думаю, что они у нас есть, а значит, ваш аргумент несостоятелен», то мы сможем возразить ему так: «Если никаких убеждений не существует, то вы сами не убеждены в том, что говорите». Следовательно, статус ваших высказываний как *утверждений* ставится под вопрос вашим же заявлением о том, что убеждений не существует, и в конечном счете такая позиция окажет разрушительное действие на те самые науки, в которых вы ищете опору для ваших доводов. Изложив аргумент подобным образом, мы, как мне кажется, сумеем обойти затруднения, связанные с аргументом от образцового случая.

Однако Уильям Хаскер, ранее в целом разделявший мой тезис о том, что наш аргумент должен быть аргументом от наилучшего объяснения, а не от угрозы скептицизма, теперь, в своем чрезвычайно дружеском ответе, помещенном в *Philosophia Christi*, выдвинул еще одну идею:

> Но если стратегия Угрозы Скептицизма претендует в отношении Аргумента от Разума на слишком многое, то есть основания опасаться, что стратегия Наилучшего Объяснения окажется в своих притязаниях слишком скромной. Очевидно, что эта стратегия вызовет возражение следующего рода: «Очень может быть, что мы, натуралисты, до сих пор не представили удовлетворительного объяснения процесса рационального вывода. Но особых причин для удивления или тревоги здесь нет. Поиск хороших научных объяснений – дело трудное и часто долгое, а соответствующие науки еще не вышли из младенческого возраста. Мы просто должны быть готовы немного потерпеть, пока не будет достигнута стадия, на которой и станет возможной разработка искомых объяснений» (Hasker 2003, p. 61).

Затем Хаскер дает следующий совет:

> Суть нашего возражения не в том, что натурализм еще не нашел объяснения для рациональных выводов и тому подобного, как если бы речь шла о таком недостатке, который можно было бы исправить дополнительными десятью годами научных исследований. Подлинная проблема в другом: натуралист обязан исходить из определенных допущений, делающих искомое объяснение принципиально невозможным. Ключевых допущений здесь три: механицизм (точка зрения, согласно которой основные физические объяснения не могут быть телеологическими), причинная замкнутость физической области и супервентность ментального по отношению к физическому. И пока эти допущения остаются в силе, никакое, даже самое искусное компьютерное моделирование не сможет заполнить пробел в объяснении. Данный аспект ситуации

обнаружится с наибольшей ясностью, если мы, как я предлагаю, будем рассматривать первые два этапа Аргумента от Разума в качестве трансцендентального доказательства в (грубо говоря) кантианском смысле слова: они устанавливают необходимые условия возможности определенного рода опыта – в нашем случае опыта выполнения рациональных выводов (Hasker 2003, p. 61).

Я уже обсудил трансцендентальную силу аргументов от разума и считаю предложение Хаскера хорошим.

В моей предшествующей трактовке аргумента от разума я изложил девять предпосылок рационального умозаключения. Рассмотрим следующий список предпосылок разума. Все они имеют трансцендентальное обоснование. Оно опирается на тот факт, что существует по крайней мере один человек, который уже сделал какой-то рациональный вывод (например, произвел математическое вычисление); данное обоснование показывает, что эти условия должны выполняться, если этот рациональный вывод имел место.

1. Состояния сознания находятся в таком отношении к миру, которое мы называем интенциональностью, или направленностью на что-то.
2. Мысли и мнения могут быть либо истинными, либо ложными.
3. Человек может соглашаться с пропозициями, не соглашаться с ними или воздерживаться от суждения об их истинности.
4. Логические законы существуют.
5. Люди способны постигать логические законы.
6. Состояние признания истинности пропозиции выполняет функцию решающей причины при формировании других мнений, а пропозициональное содержание ментальных состояний важно для выполнения этой функции.
7. Постижение логических законов выполняет функцию причины при согласии с заключением аргумента как с истинным.
8. Один и тот же индивидуум мыслит о посылках и затем выводит из них заключения.
9. Наши рассуждения дают нам надежный метод познания окружающего мира (Reppert 2003a, p. 73).

Если хотя бы одно из этих положений ложно, то было бы логическим противоречием утверждать, что нужно принимать натурализм, опираясь на какие-либо основания. Точно так же было бы невозможно согласиться с утверждением, что следует признать эволюцию, а не креационизм, поскольку-де у нас имеется великое множество свидетельств эволюции. Равным образом нельзя было бы говорить, что в поиске точного понимания реальности мы должны вполне полагаться на научный метод. Если хотя бы одно из этих положений ложно, то не существует ученых, и никто не использует научный метод.

Чтобы понять, как работает трансцендентальное обоснование, рассмотрим предположение о том, что вся реальность состоит из репы со взбитыми сливками сверху. Оно, конечно, вопиющим образом противоречит всем эмпирическим данным, но мы можем заявить, что даже если бы это противоречие действительно имело место, никто не был бы в состоянии обосновать это заключение. Учитывая структуру данного доказательства, мы уже не вправе использовать аргумент от образцового случая для доказательства того, что, коль скоро должна существовать противоположность между правильными и неправильными выводами, то выводы должны быть возможны и в мире-репе. Именно тот факт, что мы способны прове-

сти подобное различие, и составляет трансцендентальное основание для веры в то, что мы живем не в мире-репе.

## *Главное возражение Энском: двусмысленность терминов «почему», «так как» и «объяснение»*

Третье и главное возражение Энском звучит так: в своем аргументе Льюис смешивает различные значения терминов «почему», «так как» и «объяснение». По мнению Энском, существует четыре типа объяснений, и их следует четко разграничивать:

1. Натуралистические причинные объяснения, которые, как правило, подводят данное событие под определенный физический закон.
2. Логические объяснения, показывающие логическую связь между посылками и заключением.
3. Психологические объяснения, объясняющие, почему человек имеет то или иное мнение.
4. Личностно-биографические объяснения, объясняющие, в связи с какими жизненными обстоятельствами человек пришел к какому-то мнению.

Энском полагает, что объяснения разных типов могут быть совместимы. Например, натуралистическое причинное объяснение способно дать исчерпывающий ответ на вопрос, каким образом сложилось чье-то мнение, но это объяснение может быть совместимым с «полным» объяснением иного типа (Lewis 1978, pp. 16–17).

Любопытно, однако, что в уточненном варианте своего аргумента Льюис не только проводит те самые различия, на которых настаивала Энском, но фактически делает их важнейшей частью его исправленной версии. Льюис разграничивает отношения «причина – эффект», с одной стороны, и отношения «основание – следствие», с другой. Отношения «причина – эффект» показывают, как возникает определенная мысль, а отношения «основание – вывод» – какова логическая связь между мыслями. Но для того, чтобы стал возможным рациональный вывод, требуется сочетание отношений «основание – следствие» и «причина – эффект», а это сочетание, – полагает Льюис, – совершенно невозможно, если мир действительно таков, каким описывают его натуралисты.

Утверждая, что некая мысль была рационально выведена, мы делаем утверждение о том, каким образом данная мысль была причинно обусловлена. Любое состоятельное объяснение того, как мы приходим к определенному мнению путем рационального вывода, должно содержать тезис: «Одна мысль может стать причиной другой мысли не потому, что она просто есть, а потому, что она есть основание для другой мысли» (Lewis 1978, p. 17).

Тем не менее, наши мысли, когда они обнаруживаются в рациональном выводе, обладают рядом черт, делающих их отличными от прочих мнений.

> Конечно, мыслительный акт – событие, но особенное. Они всегда «о чем-то», не «о себе», и потому могут быть истинными или ложными. Простые же события, «ни о чем», ни ложными, ни истинными не бывают... Таким образом, умозаключения можно (и должно) рассматривать двояко. С одной стороны, они – события, вехи чьей-то психологической истории. С другой, они – познание чего-то иного, чем они (Льюис 1991, с. 20).

Итак, мы уже имеем здесь три характерные черты актов мышления, как они обнаруживаются в процессе рационального умозаключения. Во-первых, эти мысли должны быть направлены на что-то еще, а во-вторых, они могут быть истинными или ложными. В-третьих, их пропозициональное содержание должно служить причиной других мыслей. Но это еще не все:

> То, что на первый взгляд кажется психологическим переходом от мысли А к мысли В, осуществляемым в определенный момент в определенном сознании, является, с точки зрения мыслящего, восприятием импликации (если А, то В). Приняв психологическую точку зрения, мы можем использовать прошедшее время: «В следовало из А». Но когда мы имеем в виду импликацию, мы всякий раз используем настоящее время: «В *следует* из А». Если В хотя бы однажды «следует из А» в логическом смысле, то значит, В следует из А всегда. Более того, мы не можем отвергнуть вторую точку зрения как «субъективную иллюзию», не подорвав тем самым основы человеческого познания вообще (Lewis 1978, p. 17).

Итак, три черты мыслей, как они обнаруживаются в процессе рационального вывода, мы можем теперь дополнить четвертой, а именно: акт вывода должен подводиться под какой-то логический закон. Кроме того, логический закон, в соответствии с которым одна мысль следует из другой, является истинным всегда. Сфера его действия не ограничена каким-то определенным местом или временем; законы логики имеют силу во всех возможных мирах.

Далее Льюис утверждает, что акт познания «определяется в некотором смысле самим предметом познания; наше знание того, что это так, необходимо обусловлено тем, что это действительно так» (Lewis 1978, p. 18). Истинность Р каким-то образом порождает в нас убеждение в истинности Р. Звон в моих ушах – основание для вывода о том, служит ли его причиной какой-то реальный звенящий предмет; если же у меня просто «звенит в ушах», то никакого знания здесь нет.

> Всякая теория, которая берется исчерпывающе объяснить нашу способность логически мыслить, но умалчивает об акте познания, определяемом исключительно предметом познания, доказывает в действительности лишь то, что никакого мышления не существует. Но ведь именно к такому результату, на мой взгляд, неизбежно приходит натурализм. Он предлагает нам то, что обещает быть исчерпывающим объяснением нашей ментальной жизни, однако данное объяснение, при ближайшем рассмотрении, не оставляет места для таких актов познания или постижения, от которых всецело зависит ценность нашего мышления как пути к открытию истины (Lewis 1978, p. 18).

Если в широком смысле материалистическое, или, как его называет Льюис, натуралистическое мировоззрение истинно, то каким образом наши акты рационального умозаключения могли бы иметь место, учитывая, что реальность обладает свойством, которое соответствует этому процессу логического вывода? На этот вопрос, по мнению Льюиса, материалисты бессильны ответить.

## *Неограниченная объяснительная совместимость и некаузальный взгляд на основания*

Именно против этого тезиса и возражает Энском в своем кратком ответе на переработанный аргумент Льюиса. Льюис, как утверждает она, использует понятие

«полного объяснения», не рассмотрев его. Сама же Энском изложила «относящуюся к данному вопросу» концепцию «полного объяснения» так: полное объяснение дает человеку все, что он хочет знать о данной вещи. Необходимым следствием такой позиции оказывается, судя по всему, идея неограниченного объяснительного компатибилизма. Эта идея получает дальнейшее подтверждение, если мы, как и Энском в первом ее ответе Льюису, разделяем учение Витгенштейна о том, что объяснения-обоснования вообще не являются причинными объяснениями, а представляют собой искренние ответы, которые дает человек, когда его спрашивают, почему он думает именно так, а не иначе. Как пишет Энском:

> Мне кажется, что если у человека есть определенные основания думать то, что́ он думает; если эти основания являются вескими; и если это действительно его основания – то такой человек мыслит рационально, независимо от того, какие утверждения о причинах можно сделать на его счет (Anscombe 1981, p. 229).

Такую же позицию занимал в сущности и Кит Парсонс, когда в своем ответе на мою версию аргумента от разума писал:

> Моя собственная (интерналистская) точка зрения такова: если я могу привести достаточные основания для заключения Q, то моя вера в Q рациональна. Причинная же история ментальных состояний осознания мною Q и оснований для вывода в пользу Q не имеет, на мой взгляд, ни малейшего отношения к данному вопросу. Причинно обусловлены ли эти ментальные состояния другими ментальными состояниями, другими физическими состояниями, или, может, они возникли совершенно беспричинно – в любом случае, имеющиеся у меня основания по-прежнему дают мне право утверждать то, что я утверждаю (Parsons 2000, p. 101).

И однако, тезис о том, что объяснения-обоснования вообще не являются причинными объяснениями, кажется мне совершенно неправдоподобным. Как пишет об этом Льюис:

> Если даже основания для вывода в пользу некоторого мнения действительно существуют, какое отношение имеют они к фактическому появлению у меня данного мнения как к психологическому событию? Если это – событие, то оно должно иметь причину. Оно должно представлять собой лишь одно из звеньев каузальной цепи, протянувшейся от начала времен до скончания века. И каким же образом такая безделица, как отсутствие логических оснований, могла бы помешать возникновению данного мнения, а наличие логических оснований – ему споспешествовать? (Lewis 1978, p. 16)

Встретившись с человеком (назовем его Станислав), умеющим с железной логикой обосновать любое свое мнение, вы, пожалуй, были бы склонны счесть этого человека весьма рациональным. Представим, однако, что для определения своей позиции по всем спорным вопросам Станислав бросал бы кости, а затем использовал бы свои мыслительные способности лишь для того, чтобы построить наилучшую из возможных аргументацию в пользу мнений, избранных описанным выше случайным образом. Подобное открытие, как я подозреваю, побудило бы вас отказать Станиславу в почетном звании «рационального». Ясно, что мы не сможем правильно решить вопрос о рациональности/иррациональности какого-либо человека, если совершенно оставим без внимания вопрос о том, как он пришел к своим мнениям и почему он продолжает их держаться.

Объяснительная совместимость, похоже, действительно имеет свои пределы. Посмотрим, как мы объясняем появление подарков под рождественской елкой. Если мы примем объяснение, согласно которому, несмотря на наличие ярлычков с надписью «Дед Мороз» на подарках, их туда положили мама с папой, то подобная версия, конечно же, противоречит объяснению действиями Деда Мороза. Объяснение болезни в терминах микроорганизмов несовместимо с ее объяснением в терминах вудуистского проклятия. И ведь материалисты первыми воскликнут: «Мы больше не нуждаемся в этой гипотезе!», если принятое прежде сверхъестественное объяснение окажется возможным заменить другим, приемлемым с позиций материализма.

Далее. Любое объяснение – причинное или иное – имеет *онтологические предпосылки*. То, что выполняет объяснительную функцию, по предположению, само должно *существовать*. Следовательно, если присутствие подарков под рождественской елкой мы объясняем в терминах Деда Мороза, то это, как я понимаю, означает, что Дед Мороз существует – и не просто в смысле нереалистического «Да-да, конечно, моя дорогая! Дед Мороз – кто же еще?». Энском же, по-видимому, полагала, что все исходные предпосылки натурализма сводятся к тезису «любому событию можно дать натуралистическое объяснение». Но ведь натурализм (или материализм) принято описывать в онтологических терминах. На главной странице интернет-сайта Infidels Web цитируется философ Пол Дрейпер:

> Это гипотеза, согласно которой физический мир представляет собой «замкнутую систему», в том смысле, что вещи, не являющиеся частью или продуктом данной системы, не способны оказывать на нее какое-либо воздействие. Проще говоря, это отрицание существования сверхъестественных причин. Отвергая реальность сверхъестественных событий, сил и сущностей, натурализм представляет собой антитезу супранатурализму[1].

Означает же это следующее: даже если объяснения-обоснования не исключают объяснений физических, даже если они каким-то образом не являются причинными объяснениями, материалист еще не может вздохнуть спокойно. Материалист утверждает, что вселенная, на фундаментальном своем уровне, подчиняется слепой материи, а не разумным основаниям. А значит, если объяснения-обоснования истинны, то мы по-прежнему ждем ответа на вопрос: почему они истинны, и почему разумные основания существуют в мире, который в самой своей основе неразумен?

В своем последнем ответе Льюису Энском выразила недовольство тем, что Льюис, во-первых, не модифицировал понятие «полного объяснения» и, во-вторых, не предложил адекватный анализ представления об «акте познания, определяемом исключительно лишь предметом познания». С другой стороны, она согласилась, что «у нас нет ответа» на вопрос «Если даже основания для вывода в пользу некоторого мнения действительно существуют, какое отношение имеют они к фактическому появлению у меня данного мнения?» (Anscombe 1981, pp. ix-x).

Из-за двусмысленности идеи «полного объяснения» при разработке моего собственного варианта аргумента от разума я старался не вести речь о полных объяснениях, но сосредоточился главным образом на понятиях механицизма, причинной замкнутости и супервентности. Коль скоро мы признаем эти три учения, то перспективы некоторых видов объяснения представляются весьма мрачными – их придется исключить. Ведь даже наименее редуктивные варианты материализма

[1] Пол Дрейпер, цит. на главной странице интернет-сайта Infidels Web (www.infidels.org).

допускают для физикалистского мира один-единственный тип причинности – причинность физическую. И здесь недостаточно просто заявить, что для одного и того же события мы способны представить сразу несколько «полных» объяснений. Конечно, мы можем это сделать. И однако, материалистический тезис причинной замкнутости исключает возможность таких причинных объяснений, которые предполагали бы нематериалистические онтологические принципы. По-прежнему остается открытым вопрос: совместимы ли типы ментальных объяснений, необходимые для рационального умозаключения, с теми неизбежными ограничениями, которые налагает на причинные объяснения материализм? Если нет, то нам придется сделать выбор между признанием существования рациональных умозаключений и принятием материализма. Но ведь сам материализм нам всегда предлагают в качестве логического заключения рациональной аргументации. Следовательно, мы должны будем выбрать отрицание материализма.

Кроме того, Энском утверждала, что Льюис должен был прояснить свою концепцию «акта познания», детерминируемого «предметом познания». В определенном смысле это можно сделать с помощью теории истины как соответствия. Если я полагаю, что кошка на коврике, и это мнение соответствует некоторому состоянию мира, то что делает это мнение знанием, а не счастливой догадкой или чем-то столь же случайным? Если кошка на коврике, а я это знаю, то нахождение кошки на коврике должно играть какую-то роль в возникновении у меня мнения о том, что она на коврике. В противном случае кошка могла бы быть где угодно еще, а я бы по-прежнему думал, что она на коврике. Впрочем, я предпочитаю использовать здесь не эту концепцию, а совокупность трансцендентально доказанных предпосылок разума и науки, перечисленных мною выше.

## *Как мог возникнуть разум?*

Льюис полагает, что если способность рационально мыслить мы приобрели в натуралистическом мире, то она могла возникнуть либо в процессе эволюции, либо из опыта. Но эволюция, продолжает Льюис, всегда отбирает более совершенные реакции на окружающую среду, что она могла бы делать, и не обеспечив нас способностью познания с помощью выводов. Льюис пишет:

> А значит, когда-то наши мысли не были рациональными. Иначе говоря, в то время все наши мысли (как многие из наших мыслей до сих пор) представляли собой лишь субъективные события, а не постижение объективной истины. Мысли, имевшие внешние по отношению к людям причины, были (подобно нашим болевым ощущениям) реакциями на стимулы. Между тем естественный отбор мог только устранять биологически вредные реакции и умножать способствовавшие выживанию. Невозможно, однако, поверить, что какое-либо усовершенствование реакций могло когда-либо превратить их в акты понимания или хотя бы в малейшей степени содействовать такому превращению. Отношение между реакцией и стимулом в корне отлично от отношения между познанием и познаваемой истиной. Наше физическое зрение – несравненно более полезный тип реакции на свет, нежели соответствующие способности более примитивных организмов, имеющих лишь светочувствительные пятна. Однако ни это, ни любое иное мыслимое усовершенствование не могло бы хоть на самую малость приблизить зрительное восприятие света к познанию света. Вероятно, без зрения мы никогда бы этого знания не имели. Но ведь к знанию мы приходим через эксперименты и выводы из них, а не через дальнейшее усовершенствование наших

биологических реакций. Подлинным знанием о свете обладают не те, у кого лучше глаза, а те, кто изучал соответствующие науки. Точно так же наши психологические реакции на среду, т. е. разнообразные переживания любопытства, отвращения, удовольствия и надежды – могли бы (с биологической точки зрения) утончаться до бесконечности, не становясь, однако, чем-то большим, нежели простые реакции. Подобное совершенствование нерациональных реакций, отнюдь не означающее их превращения в правильные выводы, мы могли бы считать альтернативным разуму способом выжить. Если бы определенное усовершенствование гарантировало бы нам, что мы будем испытывать удовольствие только от полезного, а отвращение – только от опасного, и что степени удовольствия и отвращения будут строго соразмерны реальной степени полезности или опасности объекта, то это усовершенствование служило бы нам не хуже, а в некоторых обстоятельствах даже лучше, чем разум (Lewis 1978, p. 19).

Далее. Хотя опыт мог бы склонить нас к ожиданию того, что за одним событием последует другое, логический вывод о том, что мы должны ожидать этого следования, никогда не мог бы быть дан в опыте. Опыт может показать нам, что после В наступает А, но он не может показать, что это происходит с необходимостью. Как пишет Льюис:

Я верю в то, что две величины, равные третьей, равны между собой, не потому, что никогда не видел, чтобы они оказались неравными. Я просто знаю, что так *должно* быть (Льюис 1991, с. 23).

Затем Льюис доказывает, что теизм может, как минимум, избежать того рода затруднений, с которыми сталкивается натурализм:

Позиция теиста может показаться такой же страшной химерой. (Нет, не такой же – теист не дерзает что-то полностью отрицать.) Однако он не обязан считать, что разум возник сравнительно недавно в процессе отбора. Для нас разум Божий – старше природы, и ему природа обязана той упорядоченностью, из-за которой мы и можем ее познавать. Для нас человеческий разум, познавая, освещается разумом Божьим. Так освобождается он в должной мере от бремени внеразумных причин; освобождается – и его определяет познанная истина. Если же этому способствовали какие-нибудь природные причины, значит, так задумал Бог (Льюис 1991, с. 26).

## *Аргумент от разума после Льюиса*

Со времени спора с Энском аргумент Льюиса вызвал массу разнообразных откликов. Одной из не столь известных разработок этого аргумента стала защита Льюиса против Энском в книге Эрика Маскалла «Христианская теология и естественная наука» (Mascall 1956, pp. 214–216). Аргумент присутствует и в ряде других работ. Так, Дж.Р. Лукас утверждает, что важнейшим стимулом к главному аргументу, изложенному в его книге «Свобода воли», послужил аргумент Льюиса, хотя для обоснования своего главного аргумента Лукас использовал теорему Гёделя (Lucas 1970). Пожалуй, наиболее убедительную защиту аргумента Льюиса за весь период 1960-90 гг. мы находим в очерке Уильяма Хаскера «Трансцендентальное опровержение детерминизма» (Hasker 1973). Первым же, кто употребил сам термин «аргумент от разума», был Джон Беверслейс в книге, в которой резкой критике под-

верглись все доводы Льюиса, включая аргумент от разума (Beversluis 1985)[2]. Мои исследования в данной области начались с докторской диссертации, защищавшей аргумент от разума и озаглавленной «Физические причины и рациональные верования: проблема для материализма?» (Reppert 1989). Вторая ее глава представляет собой первоначальный вариант моей работы, посвященной полемике между Льюисом и Энском. Вскоре после этого Алвин Плантинга впервые представил защиту аргумента, который позже был назван эволюционным аргументом против натурализма – сначала в книге «Правомерность и правильное функционирование» (Plantinga 1993), а затем, более обстоятельно, в работе «Правомерное христианское верование» (Plantinga 2000). Защите аргумента от разума посвящена глава «Почему сфера физического не является закрытой» в книге Уильяма Хаскера «Эмерджентное "Я"» (Hasker 1999, pp. 58–80). Я вернулся к защите аргумента от разума в 1999 году, когда в журнале «Philo» началась полемика с моим участием, продолженная затем на страницах «Philosophia Christi» (Reppert 1999, 2000, 2001, 2003b, c). После этого, в 2003 году, вышла моя книга «Опасная идея К.С. Льюиса: в защиту аргумента от разума»; исследованием данного аргумента я занимался и в более поздний период (Reppert 2007). Наконец, отмечу, что у аргумента от разума появились новые защитники – например, Дарек Бэрфут (Barefoot 2001), Ангус Меньюдж (Menuge 2004, chap. 6) и Майкл Ри (Rea 2002).

## Составные части аргумента

Аспектом моего рассмотрения, как мне кажется, наиболее повлиявшим на последующее изучение этого аргумента, является его деление на шесть частей. Исследуя аргумент, я пришел к выводу, что он прямо связан с различными элементами процесса рассуждения, и что сразу на нескольких его этапах можно обнаружить серьезные проблемы для натурализма.

Вероятно, и сам Льюис заметил, что процесс рационального вывода состоит из нескольких элементов. Рассмотрим следующую характеристику этого процесса, которая, что любопытно, была дана Льюисом не в ходе изложения аргумента от разума, но в контексте критики пацифизма:

> Любой конкретный ход мыслей всегда имеет три составные части. Во-первых, это получение фактов, о которых мы будем рассуждать. Эти факты мы получаем либо через наши органы чувств, либо из сообщений других разумных существ; иначе говоря, материалом для мышления нас обеспечивает либо опыт, либо авторитет. Но опыт любого человека настолько ограничен, что обычно мы имеем дело со вторым источником: из ста фактов, становящихся предметом рассуждения, девяносто девять восходят именно к авторитету. Второй элемент – это акт простого и непосредственного восприятия нашим умом некоторой самоочевидной истины; например, в том случае, когда мы, видя, что A и B равны C, понимаем, что они равны между собой. Такой акт я называю интуицией. Третий элемент – это искусство располагать факты таким образом, чтобы получить из них ряд подобных интуиций, которые, будучи поставлены во взаимную связь, и дают нам доказательство истинности рассматриваемых нами утверждений. В геометрическом доказательстве каждый его этап усматривается с по-

[2] Исправленное и значительно улучшенное ее издание вышло в 2007 году (Amherst, NY: Prometheus Books).

> мощью интуиции; тот же, кто неспособен к такому усмотрению, не просто плохой геометр, но идиот. Проявляется данное искусство в умении расположить исходный материал в виде единой цепи интуитивно ясных «шагов». Неспособность это сделать свидетельствует не об идиотизме, но лишь о недостатке проницательности или изобретательности. Неспособность же уловить связь между звеньями данной цепи означает не идиотизм, но либо невнимательность, либо слабость памяти, не позволяющую нам одновременно удерживать в уме все эти интуитивные акты (Lewis 1962, p. 34).

Таким образом, Льюис выделяет три этапа в процессе рассуждения: (1) получение фактов – будущего материала для нашего мышления; (2) восприятие самоочевидной истинности того правила, которое позволяет нам делать вывод; и (3) упорядочение фактов для доказательства заключения. Защитники аргумента от разума нередко указывают на трудность, с которой сталкиваются материалисты, когда пытаются нам объяснить, каким образом мысль может быть направлена на что-то. Принято думать, что данный аспект мышления, который со времен Брентано философы называют *интенциональностью*, ставит перед философским натурализмом серьезнейшие проблемы. Следующий этап процесса также кажется проблематичным: каким образом всецело природные существа, полностью включенные в пространственно-временной континуум, могут знать, что нечто не только истинно, но и должно быть истинным? Наши физические чувства способны к восприятию того, что есть; но каким образом физические существа могут узнать, что те или иные аспекты воспринятого ими в опыте просто не могут быть иными? И наконец, что происходит, когда мы располагаем утверждения в определенном порядке, чтобы доказать наше заключение? По-видимому, понимание нами пропозиционального содержания утверждения должно быть тем решающим фактором, который и делает нас способными приходить к заключению. В переработанной версии соответствующей главы Льюис спрашивал: «Если даже основания для вывода в пользу некоторого мнения действительно существуют, какое конкретно отношение имеют они к фактическому появлению у меня данного мнения как к психологическому событию?» Следовательно, прежде чем с уверенностью говорить о существовании рациональных умозаключений, натуралист, по-видимому, должен признать существование ментальной причинности, при которой состояние нашего согласия с содержанием одного утверждения становится причиной нашего согласия с содержанием другого утверждения. Однако возможность включения ментальной причинности в натуралистическую картину мира многие находят проблематичной.

Чтобы ясно представить и не спутать различные нити аргумента от разума, я разделил его на следующие шесть частей:

(1) Аргумент от интенциональности.
(2) Аргумент от истины.
(3) Аргумент от ментальной причинности на основе пропозиционального содержания.
(4) Аргумент от психологической значимости законов логики.
(5) Аргумент от единства сознания.
(6) Аргумент от надежности наших мыслительных способностей.

Далее я намерен проанализировать лишь три из этих доводов: аргумент от сознательных пропозициональных интенциональных состояний; аргумент от ментальной причинности; аргумент от психологической значимости законов логики.

## *Интенциональные состояния и рациональный вывод*

### Почему терпит крах редукция

Понятие интенциональных состояний находится в самой основе аргумента от разума. Термин «интенциональность» в философии сознания означает «направленность на что-то». Несомненно, наши мысли – это мысли о других вещах. Первое, что мы замечаем в наших ментальных состояниях – это то, что они направлены на некоторые другие вещи, указывают на них, относятся к ним. И если существует рациональное умозаключение, то должно существовать то, о чем мы могли бы рассуждать.

Тем не менее, интенциональность представляет собой довольно сложный феномен. Рассмотрим следующий фрагмент из Льюиса:

> Сила критика заключается в словах «единственно лишь» или «ничего, кроме». Он видит все факты – но только не их значение. А потому он совершенно искренне заявляет, что познал все факты. Но ведь здесь не *существует* ничего, кроме значения. Таким образом, применительно к данной проблеме он находится в положении животного. Вы, наверное, замечали, что большинство собак не способны понять акт *указания на что-то*. Вы указываете пальцем на лежащую на полу еду, но собака, вместо того, чтобы посмотреть на пол, обнюхивает ваш палец. Палец для собаки – это лишь палец и ничего больше. Ее мир всецело сводится к фактам и совершенно лишен значений (Lewis 1962, p. 71).

В связи с этим фрагментом любопытно отметить, что хотя неспособность собак *понимать* акт «указания на что-то» вполне очевидна, столь же верно и то, что собаки превосходно умеют идти по следу. Собакам, несомненно, присущи состояния, связанные с предшествующими местонахождениями лисы. Собака, разумеется, способна «выследить» лису, и в определенном, притом важном, смысле мы вправе говорить, что собаке свойственны состояния, «направленные на лису». Тем не менее, собака *не понимает* указания на что-то. Она не *сознает*, что наши ментальные состояния суть состояния, «направленные на что-то». Она не постигает связи между ее собственными действиями по выслеживанию лисы и самой лисой.

А значит, мы вправе провести различие между простым представлением и представлением, которое понимает сам субъект, и которое я буду называть *осознанным, осмысленным представлением*. Ясно, что последний вид интенциональности необходим для того типа рациональных умозаключений, который используется в естественных науках. Если мы хотим вывести одно положение из другого, то мы должны знать, что именно мы имеем в виду, когда мыслим. Рассмотрим шуточный силлогизм, придуманный много лет тому назад одним первокурсником Университета штата Иллинойс:

1. Посещать лекции тупо.
2. Незаточенный карандаш туп.
3. Следовательно, посещение лекций есть незаточенный карандаш.

Чтобы убедиться в слабости данной аргументации, нужно понять, что значение термина «тупой» в первой и второй посылках не остается одним и тем же. Как заметил однажды президент США, даже значение слова «есть» способно изменяться от контекста к контексту. Никакое рациональное умозаключение не может иметь ме-

ста ни в научном, ни в любом ином контексте, если нам не известно, что мы имеем в виду, когда употребляем слова.

Но интенциональные состояния имеют еще одну черту, которая играет решающую роль при их использовании в рациональном умозаключении, а именно: состояния сознания, направленные на другие вещи, должны быть словесно выражены, ибо только таким образом наши состояния могут получить определенное пропозициональное содержание. Отсюда – наличие у субъектов определенных мыслей, желаний и прочих пропозициональных отношений. Если у нас есть пропозициональные отношения, то мы не просто понимаем, о чем наши мысли, но и получаем возможность выразить эти мысли в виде предложений. Следовательно, мы вправе ввести понятие *пропозиционально осмысленного представления* как еще одной существенной характеристики рационального умозаключения.

В своем очерке «De Futilitate» Льюис писал:

> Между мыслями находящегося на Земле астронома и поведением материи на расстоянии нескольких световых лет от него мы вынуждены признать особого рода отношение, которое мы называем истиной. Но это отношение утратит всякое значение, если мы попытаемся отвести ему место между материей соответствующей звезды и мозгом астронома, который мы также рассматриваем как кусок материи. Конечно, мозг может стоять в самых разных отношениях к звезде – пространственных, временных, количественных. Но утверждение о том, что одна часть материи может быть истинной относительно другой части материи, кажется мне совершенно абсурдным (Lewis 1967, pp. 63–64).

Разумеется, материалисты тут же нам возразят: не одна часть материи направлена здесь другую часть материи, но определенное состояние мозга (а также, надо думать, ряд причинно связанных с ним объектов вне мозга) направлено на что-то еще.

Но в силу чего же некоторые физические состояния могут быть направлены на другие физические состояния? Перед нами общеизвестная проблема, связанная с понятием интенциональности; трудность, еще более усугубляемая моим утверждением, что интенциональные состояния, необходимые для рационального умозаключения, суть именно такие состояния, содержание которых осознается субъектом и излагается им в форме пропозиций. Существует ли совокупность необходимых и достаточных условий, которые были бы физическими (в принятом здесь смысле), и из которых следовало бы заключение «субъект А находится в состоянии веры в то (или сомнения в том, или желания того, или опасения того), что пропозиция Р истинна»? Редуктивный анализ сознания и берется представить нам такого рода объяснение ментальных стояний.

Рассматривая материальные объекты, проявляющие интенциональность, мы видим, что они имеют то или иное интенциональное содержание не в силу самой своей сущности, но лишь потому, что находятся в определенном отношении к человеческим интересам. Знаки на бумаге, которые вы сейчас читаете, – это просто отпечатки, если они не будут поставлены в связь с группой лиц, интерпретирующих их именно как знаки. Иначе говоря, они обладают «производной, а не исходной интенциональностью». Как пишет Фезер:

> Далее, процессы в мозге, состоящие из химических, ничего не означающих компонент, представляются столь же сущностно чуждыми интенциональности, как и звуковые волны или чернильные следы на бумаге. Всякая возможная для них интенцио-

нальность должна быть получена от чего-то другого. Но если все физическое начисто лишено внутренней интенциональности, то все, что внутренней интенциональностью действительно обладает, должно быть *не*физическим. Поскольку сознание является источником интенциональности для физических объектов, вроде предложений и картин, и само не заимствует свою интенциоанльность от чего-то другого (ведь никто не «использует» наше сознание для передачи или выражения некоторого смысла), то отсюда, по-видимому, следует, что сознание обладает интенциональностью как неотъемлемым, сущностным свойством и, таким образом, не является физическим (Feser 2005, p. 136).

Ясно, например, что отношение между состояниями мозга и положениями дел не может иметь характер подобия. Если я воспринимаю зрением сосну, то я вижу нечто зеленое, но ведь в сером веществе мозга нет ничего зеленого, что могло бы соответствовать зеленому цвету дерева во внешнем мире. А значит, должно существовать нечто, соединяющее состояния мозга с ментальными состояниями. Но что же это такое?

В своем очерке «Нематериальные аспекты мышления» Джеймс Росс выдвинул против физикалистской интерпретации пропозиционального содержания довод, который я называю аргументом от определенности содержания. Росс пишет:

> Некоторое мышление (суждение) является определенным в том смысле, в каком физические процессы определенными быть не могут. Следовательно, подобное мышление не может представлять собой (всецело) физический процесс. Если всякая мысль, всякое суждение получает свою определенность именно так, то ни один физический процесс не может составлять (целиком) никакое суждение. Кроме того, «функции» физических состояний также не могут быть достаточно определенными, чтобы представлять собой такие суждения. Следовательно, некоторые суждения не могут быть ни всецело физическими процессами, ни исключительно лишь функциями физических процессов (Ross 1992).

Однако, утверждает Росс, невозможно отрицать, что мы совершаем определенные ментальные операции. Он пишет:

> А сейчас я хотел бы подкрепить рядом простых примеров один, возможно, и без того очевидный тезис, а именно: чистая функция должна полностью осуществляться «в один прием» и не может состоять в множестве актов «ввода и вывода информации» для определенного рода мыслительной деятельности. Полагает ли кто-нибудь, что мы действительно способны возводить числа в квадрат? Очень хорошо. «Четырежды четыре – шестнадцать»; определенная формула ($N \times N = N^2$) выражает «возведение в квадрат» для всех релевантных случаев, независимо от того, способны ли мы оперировать с цифрами, или провозиться с ними достаточно долго, чтобы получить ответ. Чтобы возвести число в квадрат, я должен выполнить то, что действует во всех случаях, осуществить операцию, в ходе которой любой релевантный пример можно заменить другим примером, отчего изменится не суть самого процесса, но лишь конкретный его результат (Ross 1992).

К этому я должен добавить следующее: если мы и в самом деле не умеем складывать, вычитать, делить, умножать, возводить числа в квадрат и извлекать из них квадратный корень, не говоря уже обо всех сложных математических действиях, подразумеваемых, скажем, теорией относительности Эйнштейна, то физикализм, заявляющий не только о физическом характере всякой реальности, но и о возмож-

ности физики, по крайней мере, в некотором приближении правильно ее понимать, оказывается в безвыходном положении.

Формально-логическую структуру аргумента Росса можно представить следующим образом:

1. Некоторые ментальные состояния имеют определенное содержание. В частности, те состояния, которые связаны со сложением, вычитанием, умножением, делением, возведением чисел в квадрат и извлечением квадратного корня, являются определенными по отношению к своему интенциональному содержанию.
2. Физические состояния являются неопределенными по отношению к интенциональному содержанию. Любое физическое состояние логически совместимо с существованием самых разных пропозиционально определенных интенциональных состояний, и даже с их полным отсутствием.
3. Следовательно, ментальные состояния, связанные с математическими действиями, не тождественны и не могут быть тождественны состояниям физическим.

В целях физикалистского истолкования интенциональности было разработано несколько натуралистических теорий. Фезер выделяет четыре типа таких теорий: теории концептуальной роли, каузальные теории, биологические теории и инструменталистские теории.

Теории концептуальной роли интерпретируют интенциональные состояния с точки зрения их концептуальных ролей, иначе говоря, по их отношению к другим интенциональным состояниям. Но это, конечно, не объясняет, почему вообще существует сеть интенциональных состояний.

Более распространенный подход в натуралистической интерпретации интенциональности представлен каузальными ее теориями. Они рассматривают причинные отношения интенциональных состояний как объектам внешнего мира. Так, если я думаю, что сейчас, когда я набираю на клавиатуре эти слова, передо мной расположен монитор компьютера, то между монитором и зрительной корой моего головного мозга существует причинная связь, следствием которой и являются определенные состояния моего мозга.

Имеется, однако, целый ряд вполне очевидных возражений, которые нельзя не выдвинуть против каузальных теорий. Прежде всего, как нам следует объяснять наше отношение к несуществующим объектам? Как можем мы осмысленно говорить о Супермене, если никакого Супермена не существует? Каким образом кошка способна стать причиной возникновения у нас мнения о том, что на коврике лежит собака? Это часто называют проблемой ошибочного представления. Сторонники каузальных теорий активно обсуждали подобные проблемы в своих работах и предложили разные варианты их решения. Я не стану подробно останавливаться на этих трудностях, а только обозначу их в качестве контрастного фона.

Если мы имеем дело с уровнем простого представления, то здесь, пожалуй, можно придумать какое-то решение проблемы ошибочного представления. Рассмотрим, к примеру, случай пчелиных танцев. Пчелы исполняют танец, «представляющий» расположение цветов в саду. Основываясь на этой информации, пчелы летят в сад, но уже не находят там цветов, так как в промежуток времени между обнаружением цветов пчелами и исполнением ими танца какой-то мальчишка успел все цветы сорвать и унести в дом. Данный факт ошибочного представления мы могли бы истолковать в терминах причинной связи: существует нормальная причинная связь между пчелиным танцем и расположением опыляемых цветов, а потому пчелы

и представили в своем танце именно это расположение – но представление оказалось неверным, поскольку цветы уже были сорваны.

Однако интерпретировать другие виды ошибочных представлений, оставаясь на уровне простого представления, по-видимому, уже не так легко. Рассмотрим тот тип ложного представления, который имеет место, скажем, в случае недобросовестной продажи подержанного автомобиля. Можем ли мы вообразить, чтобы пчела из конкурирующего улья «втерлась в доверие» к соперницам и исполнила перед ними танец, после чего весь их рой устремился туда, где опыляемых цветов нет – а настоящие цветы, таким образом, достались улью пчелы-конкурентки? Для такого рода ошибочного представления, по-видимому, необходимо, чтобы пчела из пятой колонны, подобно нечестному продавцу подержанного авто, знала, что этот танец вводит в заблуждение, иначе говоря, ясно понимала, что он создает неверное представление. Но такое поведение, судя по всему, недоступно пчелам и требует совершенно иного набора способностей. Можем ли мы различие между добросовестным заблуждением и ложью объяснить в терминах причинных отношений? Я не уверен. Чтобы создать неверное представление в стиле «недобросовестного продавца подержанного авто» (т. е. чтобы солгать), субъект в глубине души должен считать истинным не-Р, но при этом утверждать Р.

Каузальные теории референции, конечно, существуют. Но в них не утверждается, что для установления референции достаточно причинных связей самих по себе. Согласно каузальной теории референции в интерпретации Крипке, референт имени устанавливается в первоначальном акте именования (его также называют «посвящением» или, как выражается сам Крипке, «первокрещением»), в результате чего данное имя становится жестким десигнатором для соответствующего объекта. При последующих употреблениях имени соотнесение его с референтом становится возможным через связь с первоначальным актом посредством причинной цепи. Иными словами, согласно этой теории, причинность объясняет лишь то, каким образом референция *передается* уже после того, как совершился исходный акт именования, акт интенциональный (как в смысле его преднамеренности, так и в смысле направленности на что-то). Сами же эти первоначальные акты не поддаются объяснению в терминах причин (Kripke 1980).

Переходя от простого представления к преднамеренному, мы сталкиваемся с проблемой: каким образом из причинных отношений, сколь угодно детализированных, можно вывести существование какого-либо значения вообще? Представим птицу, «запрограммированную» таким образом, что при нахождении рядом с ней чего-то похожего на ястреба она издает специфический крик. Существует постоянная причинная связь между внешностью ястреба и криком этой птицы. Мы можем утверждать, что в определенном смысле ее крик относится к ястребу. И при отсутствии реального ястреба можно, конечно, имитировать сигнал «ястреб!», после чего птицы попытаются от него спастись. Это не значит, что эта птица способна отличить ястреба от разного рода неястребов. Увидев дым, мы можем ждать появления огня – но это не то же самое, что делать вывод от наличия дыма к существованию огня. Мы говорим: «дым означает огонь», но смысл данного утверждения сводится к тому, что дым и огонь нередко оказываются связаны между собой в нашем опыте. Довольно часто мы воспринимаем в опыте сначала дым и лишь затем огонь, но после изучения причинных отношений оказывается, что огонь служит причиной дыма, а не наоборот. Мы говорим: «нет дыма без огня»; но это значит, что дым и огонь вместе присутствуют в нашем опыте. «Значение» налагается человеческим разумом, а не возникает в мире как он есть сам по себе.

Фезер пишет об этом так:

> Любое объяснение, которое подобные теории могли бы дать существенным причинным отношениям между особым ментальным состоянием и особым объектом внешнего мира, непременно потребует выбора особого объекта в качестве отправной точки данного ряда причин (назовем ее А) и особой конечной точки (В) в качестве ментального состояния, в котором осуществляется представление... Ничто в потоке бытия не является объективно ни определенной начальной точкой, ни определенной конечной точкой особой последовательности событий. Именно мы, и никто другой, выбираем некоторые события и отводим им роль начал и окончаний, и этот их статус определяется нашими целями и интересами (Feser 2005, p. 145).

Короче говоря, существует различие между причинным воздействием, относящимся к некоторому действительному положению вещей (например, причиной, заставляющей пчел лететь к нектару), и утверждением о том, что нектар действительно находится в таком-то месте. Наука по самой своей природе состоит из утверждений и предполагает понимание. Приписать же подобный характер пчелиным танцам или птичьим трелям было бы, конечно, заманчиво, однако, на мой взгляд, ошибочно. Причинных связей всякий раз оказывается недостаточно для того, чтобы сообщить определенность пропозициональному содержанию. А без определенного пропозиционального содержания невозможен тот тип рациональных умозаключений, который используется в науке.

Еще одна теория ищет основания для определения этого содержания в биологической роли, или функции. Однако, на мой взгляд, Деннет вполне убедительно показал, что биологическая функция также оставляет пропозициональное содержание неопределенным. Эволюционная функция по самой своей природе изменчива, и пытаться получить из нее нечто столь определенное, как пропозициональное содержание, значит требовать от нее слишком многого. (В самом деле, какова *истинная* биологическая функция перьев птицы?)

Джон Сёрл пишет:

> До сих пор ни одна попытка натурализации содержания не произвела такого объяснения (анализа, редукции) интенционального содержания, которое было хотя бы отдаленно приемлемым... Симптомом того, что нечто безусловно неверно в данном проекте, служит то, что интенциональные понятия изначально нормативны. Они устанавливают стандарты истины, рациональности, непротиворечивости и т. д., и никак не может быть, чтобы эти стандарты были внутренне присущи системе, состоящей исключительно из грубых, слепых, неинтенциональных каузальных отношений. В каузальности бильярдного шара нет нормативного компонента. Дарвинистские биологические попытки натурализации содержания стремятся обойти эту проблему путем апелляции к тому, что, как они предполагают, является изначально телеологическим [т. е. целесообразным], нормативным характером биологической эволюции. Но это очень глубокое заблуждение. В дарвиновской эволюции нет ничего нормативного или телеологического. В самом деле, основной вклад Дарвина заключался именно в том, чтобы удалить цель и телеологию из эволюции и поставить на их место сугубо естественные формы отбора (Сёрл 2002, сс. 65-66).

Или, как выражается на этот счет Фезер:

> Рассуждения о целях и функциях, если понимать их буквально, по-видимому, предполагают интенциональность, и в частности – интеллектуальную деятельность такого существа, которое замышляет нечто с особой целью. Но ведь задачей эволюционной теории Дарвина было объяснение биологических феноменов без всяких ссылок на разумный замысел... Подобно тому, как физика Нового времени стремилась объяснить феномены, отняв у вещей субъективную качественную видимость и переместив ее в сознание, точно так же и дарвиновская революция в биологии выбросила цели и функции из царства биологии, сделав их чем-то, зависящим от сознания и лишенным объективной реальности (Feser 2005, p. 149).

Безжалостный натуралист У.В. Куайн пытался, по сути дела, доказать, что референция наших терминов не является определенной, и что не существует никаких фактических данных, позволяющих судить о том, к чему относятся наши слова (Quine 1960, chaps. 1 and 2). На практике, однако, это оборачивается катастрофическими последствиями для науки. Ведь приходить к разумным заключениям мы можем лишь в том случае, если наши термины имеют вполне определенную референцию. Вспомним рассмотренный выше силлогизм о «незаточенном карандаше». Наша способность логически рассуждать немыслима, если мы не в силах точно идентифицировать значение слов. Взгляд Деннета на сознание в целом близок тезису Куайна о неопределенности; более того, по мнению Деннета, такого рода неопределенность является необходимым следствием философского материализма:

> А почему нет? Здесь, как мне кажется, мы находим максимально прямое и сильное выражение интуиции, лежащей в основе веры в изначальную интенциональность. Это учение Рут Милликан называет *рационализмом значений*, и свержение ее с традиционного пьедестала является одной из главных задач важной книги Милликан «Язык, мышление и другие биологические категории» (Millikan, 1984; см. также готовящуюся к публикации работу данного автора). В чем-то приходится уступить. Либо вы отказываетесь от рационализма значений – представления о том, что вы, в отличие от едва оперившейся кукушки, имеете не просто доступ, но привилегированный доступ к значениям ваших слов – либо вы отказываетесь от натурализма, который настойчиво утверждает, что в конечном счете вы представляете собой не более чем продукт естественного отбора, а значит, ваша интенциональность имеет производный характер и потому является потенциально неопределенной (Dennett 1987, p. 313).

Но если значения не являются определенными, то неопределенным останется и смысл того, что нам когда-либо скажет сам Деннет. Никто не сможет определить, является ли какое-либо доказательство правильным, ведь если речь идет, к примеру, о категорическом силлогизме, то не существует способа определить, сколько в нем терминов – три, четыре, пять или шесть.

А потому рассмотрим аргумент Деннета внимательнее:

1. Если натурализм истинен, то значение является неопределенным.
2. Натурализм истинен.
3. Следовательно, значение является неопределенным.

А вот мое доказательство:

1. Если натурализм истинен, то значение является неопределенным.
2. Значение является определенным (такова необходимая предпосылка разума и науки).

3. Следовательно, натурализм ложен.

Тут мне могут возразить: неопределенность значений безвредна и не грозит таким полным разрушением основ науки, как я описал. Рассмотрим предложенное Крипке разграничение между сложением и тем, что он называет «квожением», где результат сложения – это x+y, а результат квожения – это x+y, если как x, так и y меньше 57, а в противном случае этот результат равен 5 (Kripke 1970). Если в математике нельзя установить определенную границу между сложением и квожением, то наука оказывается в беде.

Другой подход к интенциональности, приписываемый Деннету, сводится к трактовке интенциональных состояний в инструменталистских терминах. По сути это означает, что всякая интенциональность является производной. Но в таком случае придется спросить: «производной от чего?» Если интенциональность свойственна нам потому, что мы сами так думаем, то как же нам объяснить интенциональное состояние убежденности в том, что нам свойственна интенциональность?

Против возможности определенных мнений и желаний, относящихся к физическим объектам, выдвигался целый ряд доводов. Подобную цель преследовали тезис о неопределенности перевода, сформулированный Куайном, адаптированная Крипке аргументация Витгенштейна, аргумент Дэвидсона против психологических законов (Davidson 1970) и рассуждения Нагеля в «Последнем слове» (Nagel 1997). Однако разные философы приходили к разным заключениям из аргументов в пользу нередуцируемости. А поскольку разум невозможно редуцировать к физическим состояниям, то материалистам, если они хотят найти ему место в физикалистском мире, следовало бы поискать какую-то другую стратегию.

## Почему пропозициональные отношения не поддаются элиминации

Элиминативный материализм, т. е. позицию, согласно которой нет никаких пропозициональных отношений, часто понимают неправильно. Первыми его сторонниками были Пол и Патриция Чёрчленды (Churchland 1986, 1989). Было бы ошибочно утверждать, как это делают иные комментаторы, что элиминативный материализм равнозначен отрицанию ментальных состояний. Точно так же (по крайней мере, в одном важном аспекте) нельзя говорить, будто элиминативные материалисты отрицают существование интенциональности. И то, что я описал выше как «простое представление», они, разумеется, не станут отвергать. Элиминативные материалисты отрицают другое, а именно – существование *пропозициональных отношений*. Последние могут включать в себя веру в некоторую пропозицию, сомнение в ее истинности, опасение, что она окажется истинной, или желание, чтобы она таковой оказалась. А значит, мы вправе сказать, что элиминативные материалисты отрицают существование мнений.

Справедливости ради уточним, что на самом деле позиция элиминативистов несколько сложнее. Они полагают, что «мнение» и «желание» – это не ментальные состояния, которые мы непосредственно сознаем (подобно таким состояниям, как «видеть красное» или «чувствовать тошноту»), но постулаты теории, именуемой «народной психологией». В истории науки на смену «народным» теориям приходят теории научные. Иногда научные теории вбирают в себя содержание «народных» теорий как нечто в основе своей правильное и лишь нуждающееся в некоторой доработке и уточнении научными средствами. В других случаях, например, при переходе от птолемеевой астрономии к коперниковской, новая теория доказывала лож-

ность своей предшественницы и несуществование постулируемых ею объектов. Чёрчленды утверждают, что нейрофизиология, когда «заглянет под крышку» мозга, не обнаружит там объектов, которые соответствовали бы «мнениям» и «желаниям». А значит, современной науке следует отрицать тезис о существовании мнений и желаний – как отрицает она ныне существование флогистона и эфира.

Опровергнуть эти рассуждения, указав на их самопротиворечивость, совсем не трудно. «Да ладно тебе, Пол! Или ты всерьез думаешь, что я в это поверю?» Впрочем, мы в силах представить и формально-логическое доказательство того, что если бы элиминативный материализм был истинным, то никто не мог бы об этом знать:

1. Знание – это, во-первых, мнение, во-вторых, мнение обоснованное, и, в-третьих, мнение истинное (плюс, возможно четвертое условие).
2. Если элиминативизм истинен, то никто не может держаться мнения об истинности элиминативизма, поскольку мнений не существует.
3. Следовательно, если элиминативизм истинен, то никто не знает, что элиминативизм истинен (вывод из 1 и 2).

На это Чёрчленды возразят так: общепринятые дефиниции знания, конечно же, нагружены всякого рода допущениями народной психологии; когда же с этими последними будет покончено и возникнет новая, опирающаяся на нейрофизиологию, теория, тогда у нас и появится вполне адекватная концепция знания.

Но ведь очень многим людям обещание «новых понятий» кажется, в лучшем случае, громадным долговым обязательством, выписанным в надежде на грядущие успехи науки; к тому же нам почти ничего не сообщают о том, чем же будут в действительности эти понятия-преемники. Им, надо полагать, придется выполнять для нас все те функции, с которыми, как нам казалось, справлялись пропорциональные отношения – с той лишь разницей, что новые понятия станут нейрофизиологически более точным способом описания человеческого поведения и уже не будут пропозициональными состояниями.

Между тем психология пропозициональных состояний уже приносит нам огромную пользу – как в жизни, так и в науке. Линн Бейкер пишет по этому поводу:

> Представим, что я набираю ваш телефонный номер и говорю: «Приходите к нам ужинать в субботу в семь вечера». «Хорошо», – отвечаете вы. В субботу я веду себя так, как я и должна себя вести в том случае, если я верю, что вы придете на ужин. Но если бы ни я, ни вы не имели мнений, намерений или иных состояний, описываемых в изъяснительных придаточных предложениях, то было бы воистину удивительно, если бы я и в самом деле стала готовить ужин, а вы и в самом деле явились к нам в гости (Baker 1987, p. 130).

Вспомним практику опросов общественного мнения, с помощью которых нередко удается предсказать результаты выборов. Их организаторы спрашивают у респондентов, за кого те намерены голосовать, или же кто из кандидатов, по их мнению, лучше других способен решить проблемы здравоохранения или обуздать терроризм.

Но еще важнее здесь следующее обстоятельство: если наука действительно представляет собой то, чем считает ее всякий известный мне натуралист – а именно, рациональный метод поиска истины – то мы должны быть в состоянии точно знать содержание используемых нами терминов и понятий. Это особенно верно применительно к области математических доказательств, составляющих основу физики. Нам приходится заниматься сложением, а не квожением. Определенный интеграл

должен быть определенным, если мы хотим, чтобы он выполнил свои функции. Человеку должно быть доступно особое состояние, при котором он осознает математическое содержание, например, уравнений Максвелла (для меня это – пропозициональное отношение понимания того, что *p*); и если такое состояние должно существовать, то почему бы нам не назвать его пропозициональным отношением?

Интроспективное состояние знания того, что мы имеем в виду, когда что-то говорим, кажется мне вполне реальным. Конечно, полное, исчерпывающее содержание того, что мы говорим, может оставаться для нас неизвестным. Например, я могу сказать: «Хочу стакан воды», не имея ни малейшего понятия о точном химическом составе воды. Но в любом случае должно существовать внутренне доступное для меня содержание термина «вода», которое и позволит мне определить, что мне принесли – стакан воды или стакан колы. Конечно, здесь возможны ошибки, если выяснится, что «то, что он считал $H_2O$, оказалось $H_2SO_4$». Мы можем принять серную кислоту за воду, однако маловероятно, чтобы кто-нибудь счел водой кока-колу, ведь она совершенно не похожа на воду, тогда как между серной кислотой и водой какое-то сходство есть. Все это склоняет меня к мысли, что нам внутренне доступно понимание значений наших слов – в противном случае мы просто не могли бы жить на этом свете. И я не в силах взять в толк, как можно признавать существование внутренне доступных нам понятий, являющихся значением наших слов, не признавая при этом также и пропозициональные отношения. Я также не вижу, каким образом дальнейшие исследования мозга могли бы подобную ситуацию изменить. На мой взгляд, эта трудность останется для элиминативного материализма непреодолимой.

## Интенциональность и стратегия супервентности

Еще одной чрезвычайно распространенной теорией, которую принимают даже некоторые христиане, является позиция нередуктивного материализма. Эта теория не отрицает интенциональные состояния, не редуцирует их к состояниям физическим, но считает интенциональные состояния супервентными по отношению к физическим. Ментальные состояния не тождественны физическим, однако всякое состояние в сфере физического однозначно определяет соответствующее ему ментальное состояние

Конечно, выше я уже отмечал, что супервентная зависимость всех нефизических состояний от физических есть неотъемлемая часть натуралистического мировоззрения как такового. Но если ментальные состояния поддаются редуктивному анализу в терминах физических состояний, то подобная супервентность попросту самоочевидна. Различие в B предполагает различие в A, поскольку, в конечном счете, состояния B *суть* состояния A. К тому же, если полностью исключить из онтологии B-состояния, то нам уже не нужно будет опасаться, что какое-то различие в B вдруг окажется «не гарантированным» соответствующим различием в A. И все же очень многие из философов, а пожалуй, даже большинство, считают обе эти позиции – и редукционистскую, и элиминативистскую – неубедительными. По их мнению, отношение супервентности выполняет определенную задачу, а именно: объясняет нам, как это возможно, чтобы все сущее было в конечном счете физическим – и при этом область ментального сохраняла свой нередуцируемый характер и свою автономию.

Философы нередко разграничивают сильный и слабый типы супервентности. Слабая супервентность B-свойств по отношению к A-свойствам имеет место тогда

и только тогда, когда вещи, подобные между собой в А-свойствах, всегда обнаруживают сходство и в В-свойствах. Этим устанавливается постоянная связь между А-свойствами и В-свойствами. Отсюда отнюдь не следует, будто в А-свойствах есть нечто, надежно гарантирующее, что В-свойства всегда будут оставаться теми же самыми. Мы, однако, должны помнить, каким был основной источник проблем для всех редукционистских трактовок ментальных состояний. Физическое, как я уже говорил, остается безнадежно неопределенным по отношению к пропозициональным состояниям. Любой рассказ о происходящем на физическом уровне совместим с великим множеством рассказов о том, что происходит уровне ментальном. Но такого рода постоянная связь способна объяснить немногое. В Нью-Йорке, например, отмечается постоянная связь между увеличением количества убийств и ростом потребления мороженого. Мы, конечно, можем сказать, что уровень убийств супервентен по отношению к уровню потребления мороженого, но этим мы ничего не объясним. Ведь мы не сможем доказать ни того, что убийства вызваны потреблением мороженого (или наоборот), ни того, что здесь мы имеем дело с двумя не связанными между собой следствиями некоторой общей для них причины, скажем, роста температуры в городе (Stump 2006, p. 67).

Должен добавить, что именно к этому вопросу и относится немалая доля путаницы, возникающей в ходе дискуссий об открытиях нейрофизиологии и об их связи с философией сознания. Действительно, нейрофизиология часто оказывается способной установить факт корреляций между определенными ментальными состояниями и активностью определенных частей мозга. Эти корреляции порой объявляют доказательствами истинности материализма, однако нет никаких веских причин, по которым дуалисты должны были бы удивляться существованию подобных корреляций. Кроме того, следует подчеркнуть, что корреляция между ментальными состояниями и состояниями физическими не означает их тождества.

Сильная же супервентность В-свойств по отношению к А-свойствам имеет место лишь в том случае, если вещи, подобные между собой в А-свойствах, *должны* обнаруживать сходство и в В-свойствах. С этой точки зрения, супервентность представляет собой не просто голый факт связи, не поддающийся дальнейшему истолкованию, – данная связь имеет необходимый характер. Но в качестве попытки объяснения подобную интерпретацию также приходится считать неудовлетворительной. Религиозным объяснениям часто ставят на вид то, что в них Богу поручается функция заполнять пробелы – здесь же, на мой взгляд, точно такую же роль выполняет понятие необходимости. «Почему Иванов имеет именно эти, а не какие-либо иные мнения – ведь при данном физическом мире Иванов мог бы иметь пять или шесть других мнений или даже представлять собой зомби, у которого никаких мнений нет и в помине?» Если же нам ответят: «Видите ли, между физическим и ментальным существует отношение сильной супервентности, а значит, по-другому быть не может», то мы, похоже, ничуть не приблизимся к объяснению того, почему мнения Иванова именно таковы, каковы они суть.

Почему существует отношение супервентности (если оно, конечно, существует)? Что это? Чистая, бессмысленная случайность? Лейбницева предустановленная гармония, учрежденная Богом еще до сотворения мира? (Такой ответ натуралисты могут не принять). Отношение супервентности, по-видимому, не является отношением физическим – тогда почему оно вообще существует? Если в физическом нет ничего такого, что однозначно определяло бы, каким окажется ментальное, то отношение супервентности нуждается в объяснении. Теоретик супервентности сталкивается здесь с тем, что Джеймс Стамп называет «классической проблемой

рефлексивности». С точки зрения теории супервентности, все сущее либо является физическим, либо супервентно возникает на основе физического (Stump 2006, p. 70). А значит, если супервентный материализм истинен, то отношение супервентности должно либо быть физическим, либо супервентно возникать на основе физического. Но так ли? Стамп резюмирует аргументацию, первоначально разработанную Линчем и Глазго и имеющую своей целью продемонстрировать, что в онтологии супервентного материализма не может быть места для самого отношения супервентности. (Чтобы привести это доказательство в соответствие с предшествующим изложением, я внес в него небольшие изменения).

1. По мнению физикалистов, все факты должны быть приемлемыми с позиции материализма. Иначе говоря, они должны касаться либо физических вещей, либо вещей, онтологически отличных от физических, но находящихся к последним в отношении сильной супервентности.
2. Должен существовать некоторый факт – объяснение – в силу которого B-свойства супервентно возникают на основе A-свойств; назовем его S-фактом. Каковы же эти S-факты? Материалистически респектабельными являются здесь два варианта ответа:
   (a) Сами эти факты могли бы супервентно возникнуть на основе A-свойств. Но в таком случае мы сталкиваемся с проблемой ухода в бесконечность, ибо теперь нам требуется объяснить эти новые супервентные отношения, которые, в свою очередь, также нуждаются в объяснении, и так далее *ad infinitum*. Итак, этот вариант не годится.
   (b) Либо S-факты не могут быть просто последующими, дополнительными A-свойствами, т. е. фактами, касающимися физических сущностей. Но в таком случае эти факты не способны заполнить объяснительный пробел между B-фактами и A-фактами (Stump 2006).

Сторонник теории супервентности может, пожалуй, просто принять отношения супервентности как необъяснимый и не требующий объяснения факт. Но, как показывает Дж.П. Морленд, подобный подход также ставит перед теоретиками супервентности серьезнейшие проблемы. Во-первых, Морленд обращает наше внимание на следующее утверждение одного из теоретиков супервентности Теренса Хоргана: в рамках (в широком смысле) материалистического мировоззрения истины супервентности должны поддаваться объяснению, а не причисляться к разряду фактов особого рода. Как подчеркивает Хорган, если в материалистическом мире вообще возможны какие-либо необъяснимые «данности», то это должны быть сами же физические факты, а не факты, касающиеся межуровневой физическо-ментальной супервентности (Horgan 1994). Во-вторых, пишет Морленд, истина супервентности совсем не похожа на то, что могла бы открыть наука, а стало быть, принятие супервентности в качестве не подлежащего объяснению факта означало бы признание того, что существуют такие истины о мире, постигнуть которые можно лишь философскими, а не научными средствами – но за одну эту мысль большинство современных натуралистов предаст вас анафеме (Moreland 1988). Кроме того, подобная позиция означает уклонение от спора с такими авторами, как Суинберн и Роберт Адамс, которые утверждают, что супервентность сознания требует теистического объяснения.

В-третьих, вопрос о том, какой именно вид супервентности имеет место между физическими и ментальными состояниями, не является научной проблемой, и его нельзя решить с помощью научных теорий. К тому же теория супервентности со-

держит термины и понятия, не являющиеся терминами и понятиями естествознания. Как пишет Морленд:

> Натуралисты подвергают критике картезианский дуализм, указывая на характерную для него проблему взаимодействия между совершенно разными видами сущностей. На мой взгляд, дуалист способен эту проблему решить, ведь он признает сущности, отношения и причинные связи, выходящие за пределы тех сущностей, отношений и причинных связей, с которыми имеют дело физические науки. Но этого нельзя сказать о самих натуралистах, между тем мерка, применяемая к одним, должна применяться и к другим. Натуралисты сталкиваются с тем самым затруднением, которое они объявляют неразрешимой проблемой картезианства. В свете же философских ограничений, с необходимостью вытекающих из признания эпистемологии, этиологии и онтологии натурализма, уразуметь, каким образом натуралист может принимать метафизическую супервентность, гораздо труднее, чем понять, каким образом картезианец – от подобных ограничений свободный – может допускать психофизическое взаимодействие (Moreland 1988).

Интенциональность представляет для натурализма нечто большее, чем головоломку – это глубокая и сложная проблема, отличная от «трудной проблемы» сознания, но столь же серьезная, как и эта последняя. Редукция осмысленных интенциональных состояний и пропозициональных интенциональных состояний кажется принципиально невозможной. Ведь устранить их – значит отбросить состояния, существенно важные для функционирования естественных наук, на которых и держится вся убедительность натурализма. Непропозициональные же «заменители» пропозициональных состояний неспособны выполнить возлагаемую на них задачу. Супервентный материализм вынуждает материалиста признавать материалистически неприемлемый тип отношений между физическим и ментальным и, как мы еще увидим, сталкивается с серьезными проблемами при объяснении ментальной причинности.

Теориям вселенной, полагающим в основу реальности ментальное (например, теизму, пантеизму или идеализму), не приходится недопустимым образом завершать свои объяснительные цепи ментальными состояниями. А значит, проблема интенциональности дает нам веское основание для того, чтобы в широком смысле менталистское мировоззрение предпочесть в широком смысле материалистическому мировоззрению.

Ангус Меньюдж предлагает следующую аргументацию в поддержку тезиса о том, что наша интенциональность есть результат предшествующей ей интенциональности:

1. Если нечто имеет цель, то оно представляет собой следствие некоторого замысла.
2. Интенциональность имеет цель направлять наше поведение.
3. Следовательно, интенциональность есть следствие некоторого замысла (из 1 и 2).
4. Ясно, однако, что наша интенциональность не возникла в результате нашего замысла, хотя она и позволяет нам осуществлять наши собственные замыслы.
5. Таким образом, наша интенциональность является результатом предшествовавшего ей замысла (из 3 и 4).
6. Но… если нечто есть результат замысла, то это нечто является продуктом интенциональности.
7. Следовательно, наша интенциональность есть продукт предшествовавшей ей интенциональности (Menuge 2004, p. 82).

Если эта аргументация верна, то существование интенциональности может служить основанием для того, чтобы видеть в нашей интенциональности продукт предшествовавшей ей интенциональности.

## Тайна и материализм

В своей книге «Бог и границы обоснования» Эрик Виленберг пытается ответить на аргумент Льюиса от разума, используя аргументацию, аналогичную ряду христианских возражений на аргумент от зла. Отвечая на аргумент от зла, христианские философы пытались порой разработать варианты теодицеи, раскрывающие нам те основания, которые имел Бог для допущения различных видов зла, существующих в нашем мире. Другие же христиане утверждали, что наша неспособность объяснить тот или иной конкретный пример зла как страдания – это еще не конец света для теистов. Ведь мы всего лишь люди, наш разум ограничен, и было бы воистину удивительно, если бы Бог существовал, а мы оказались бы в силах постигнуть пути Господни настолько глубоко, чтобы с точностью определить причину, по которой Он допустил какой-то конкретный случай страдания. Сходным образом, тот факт, что ни один анализ интенциональных состояний в физических терминах не дает удовлетворительных результатов, не обязательно считать роковым для материализма – вполне возможно, что наш мозг попросту не пригоден для понимания связей между ментальным и физическим. И если мы не в силах постичь, каким образом ментальное могло бы, в конечном счете, представлять собой физическое, то это не обязательно потому, что в действительности ментальное является нефизическим: не исключено, что нам просто не дается решение сложных философских проблем. Ответ Виленберга на аргумент от разума чрезвычайно напоминает выдвинутую Колином Макгинном «мистерианскую» теорию в философии сознания (Wielenberg 2007).

Свой ответ я хотел бы начать со следующего замечания. Предложенный мною аргумент от интенциональности не апеллировал к чему-либо таинственному, но основывался на ясном понимании одного вполне очевидного свойства, которое ментальные состояния обнаруживают в ряде ключевых случаев, а именно: чтобы выполнить свои функции, ментальные состояния должны иметь определенное ментальное содержание – между тем состояния физические, по самой своей природе, являются неопределенными по отношению к своему интенциональному содержанию. Марк Твен однажды сказал: «Смущают меня не те части Библии, которых я не понимаю, а те, которые понимаю». Точно так же именно ясное понимание характерных особенностей физических состояний и состояний ментальных и приводит меня при рассмотрении физикализма к выводу, что всякая попытка втиснуть в физикалистскую вселенную те виды ментальных состояний, без которых невозможно рациональное рассуждение, неизбежно повлечет за собой смешение понятий и недобросовестное игнорирование принципиально важных различий.

Далее. Что касается описанного выше аргумента от зла, то теист, как мне кажется, ставит своей целью не действительное его опровержение, но лишь ограничение ущерба от данного аргумента. Если атеистическое мировоззрение может представить более убедительное объяснение страданий в нашем мире, нежели все, что способен предложить на сей счет теизм, то, на мой взгляд, аргумент от зла следует и далее считать аргументом в пользу атеизма. Некоторые теисты готовы допустить, что существование страданий свидетельствует против теизма – просто они полагают, что у них есть другие, более веские основания для того, чтобы по-прежнему

оставаться теистами. Дело, конечно, обстояло бы совсем по-другому, если бы можно было показать, что атеистическое объяснение зла неверно в корне – в таком случае атеистическая аргументация утратила бы всякую силу. Мне кажется, нам надо учесть следующее: и существование таких качеств, как боль, и наличие моральных критериев, по которым мы судим о том, что нечто представляет собой зло, для (в широком смысле) материалистического мировоззрения оказываются проблематичными, а потому я не вполне уверен, что аргумент от зла и в самом деле дает какое-то объяснительное преимущество атеизму. Я, впрочем, не исключаю подобной возможности, но и в таком случае не следует думать, что объяснительный ущерб для теизма непременно окажется роковым.

Излагая аргумент от разума, я всякий раз подчеркивал, что в этом аргументе нужно видеть довод в пользу теизма – но не обязательно решающий. При оценке отдельных аргументов важно избегать «туннельного зрения» и помнить, что рассматриваемый в данный момент довод вовсе не является единственно возможным соображением, свидетельствующим в пользу (или против) теизма. А потому я могу с легкостью представить, как кто-нибудь скажет: «Согласен, атеистам трудно объяснить существование разума, но ведь теисты сталкиваются с еще более сложными проблемами, так что принимать их сторону я не намерен». Аргумент от разума и аргумент от зла я сопоставил в предпоследнем абзаце своей книги, где писал:

> Тем не менее, я действительно утверждаю, что аргументы от разума дают нам ряд веских оснований для того, чтобы предпочесть теизм натурализму. «Проблема разума» – громадная проблема для натурализма, столь же серьезная, а я бы даже сказал, более серьезная, чем проблема зла для теистов. Но если теисты уже приложили немало усилий для решения проблемы зла, то проблема разума до сих пор не признана в качестве серьезной проблемы для натурализма (Reppert 2003a, p. 128).

Еще раз повторю: острие аргумента от разума можно притупить, показав, что какие бы слабости ни обнаруживались в разного рода материалистических объяснениях разума, ненатуралистическая его интерпретация оказывается неадекватной по самой своей природе. Однако теизм указывает нам реальный выход, а именно: мы можем сказать, что нам не приходится взваливать на себя решение трудного вопроса о том, как разум мог возникнуть во вселенной, где вначале отсутствовал, или каким образом состояния разумности могут быть супервентными по отношению к состояниям более низкого уровня, совершенно чуждым рациональности. Если мы спросим: «А почему вообще существует разум?», теист может ответить: «Разум находится на первом этаже реальности. Его существование важнее для первопричин вселенной, чем существование самой материи».

Другие философы приводили доводы в пользу того, что теистические объяснения всегда будут неадекватными, а потому нам лучше просто сказать: «Не знаю». Таков смысл того, что я называю Возражением от Неадекватности, и именно этот аргумент я и намерен рассмотреть позже в настоящей главе.

## *Аргумент от ментальной причинности*

### Контрфактуальный аргумент Хаскера от ментальной причинности

Третий, и очень важный аргумент – это аргумент от ментальной причинности. Вспомним рассуждения Льюиса о том, чем должны быть причинно обусловлены ра-

ционально выведенные мнения. Льюис пишет: «Одна мысль может стать причиной другой не потому, что она просто есть, но потому, что в ней видят основание для другой мысли» (Lewis 1978). А значит, существование фактов как потенциальных объектов мышления и наша способность воспринимать самоочевидное правило, делающее возможным вывод (мы займемся ими, когда речь пойдет о логических законах), недостаточны для вывода – мы также должны быть в состоянии упорядочивать эти факты таким образом, чтобы доказать наше заключение, и в ходе рассуждения такого типа должно быть возможно возникновение новой идеи. Тех же, кто, подобно Энском, склонен думать, что объяснения-обоснования не связаны с действующими причинами, я хотел бы спросить, а что же нам следует понимать под словами «убеждать» или «приводить к уверенности»? Ведь именно разумная убежденность, или уверенность, и есть, надо полагать, цель всякого доказательного рассуждения, но если логические основания ни в каком смысле не являются действующими причинами, то цель эта оказывается недостижимой.

Представим, что на вопрос Льюиса: «Если даже основания действительно существуют, какое отношение имеют они к фактическому появлению у меня некоторого мнения как к психологическому событию?» мы ответим: «Никакого. Мнения (если натурализм вообще может допустить их существование – что, конечно же, отрицают элиминативисты) являются в строгом смысле эпифеноменальными. Нам кажется, что наши мнения имеют под собой веские основания, но если мы попробуем разобраться, как эти мнения возникают и почему они продолжают существовать, то обнаружим, что логические основания здесь совершенно ни при чем. Мы, конечно, думаем иначе – но это лишь очередной пример "иллюзии пользователя"». Если бы мы так ответили, то, на мой взгляд, сама возможность науки как особого рода деятельности была бы поставлена под вопрос. Как выразился однажды Джерри Фодор:

> Если не является в буквальном смысле истинным, что мое желание есть причина моего действия, испытываемый мною зуд – причина моего почесывания, а мои мысли – причина моих слов... если все это совершенно неверно, то практически все мои мнения о чем бы то ни было оказываются ложными – а это уже конец света (Hasker 1999, pp. 69–75).

Кроме того, нам следует выяснить, что конкретно подразумевается, когда мы ведем речь о причинных взаимодействиях. Не все, но лишь некоторые свойства объекта значимы при его причинном воздействии. Например, если я возьму бейсбольный мяч, удар по которому Луиса Гонсалеса принес «Аризона Даймондбэкс» победу над «Нью-Йорк Янкиз» в Мировой Серии 2001 года, и швырну его в окно, то оно разобьет окно исключительно лишь благодаря силе своего действия на окно – а не потому, что это тот самый мяч, который Гонзо забил Мариано Ревере. Когда Льюис говорит: «Одна мысль может стать причиной другой не потому, что она просто есть, но потому, что в ней видят основание для другой мысли», то ведь совершенно ясно, что одно ментальное событие должно здесь не просто причинно обусловить другое ментальное событие, но сделать это именно в силу собственного пропозиционального содержания и фактически в силу существования определенных логических связей между соответствующими пропозициями.

Есть несколько аргументов, призванных доказать, что причинная замкнутость сферы физического сделала бы рациональные умозаключения в принципе невозможными. В третьей главе книги «Эмерджентное Я», озаглавленной «Почему область физического не является замкнутой», Уильям Хаскер использует контрфактуальный довод, чтобы показать, что если сфера физического и в самом деле замкнута,

то подразумеваемые ментальной причинностью контрфактуалы оказываются ложными (Hasker 1999, pp. 69–75). Рассмотрим, что это значит – быть убежденным благодаря свидетельствам в пользу некоторого утверждения. Допустим, что улики в виде следов крови и ряд других обстоятельств побуждают прокурора Марсию Кларк считать О.Дж. Симпсона виновным в убийстве своей жены. Это, по-видимому, означает, что при отсутствии доказательств вины О.Дж. она бы не считала его виновным. Если же обнаружится, что она была твердо настроена против Симпсона или же относилась ко всем бывшим футбольным звездам-афроамериканцам с достаточным предубеждением, чтобы считать их виновными независимо от характера свидетельств, то это сделает ложным ее утверждение о том, что в своем мнении она опирается на определенные основания. А значит, чтобы кто-то мог утверждать, что он считает О.Дж. виновным (или невиновным) на основании свидетельств, должны быть истинными следующие условные суждения:

1. Если есть убедительные свидетельства, подтверждающие вину О.Дж., то Марсия сочтет О.Дж. виновным.
2. Если есть убедительные свидетельства, подтверждающие невиновность О.Дж., то Марсия сочтет О.Дж. невиновным.

Если физикализм истинен, то – коль скоро вы считаете О.Дж. виновным – должны существовать достаточные физические причины для появления у вас такого мнения. Следовательно, если существуют физические условия для того, чтобы у вас возникло мнение о виновности О.Дж., то оно у вас возникнет, в противном же случае – нет. Но ведь в этих физических условиях нет ничего похожего на улики в виде следов крови или иного рода доказательства. И в конце концов, возможен другой, подобный нашему мир, где мыслей-доказательств нет, однако соответствующее мнение все равно возникает. Хаскер поясняет это так:

> Вслед за Джоном Поллоком мы допускаем, что контрфактуальное условное суждение истинно тогда и только тогда, когда его консеквент истинен во всех мирах, минимально отличных от действительного мира, в котором истинен его антецедент. Будет ли мир, минимально отличный от действительного мира, в котором она не видит веских оснований, подтверждающих ее мнение, таким миром, в котором она это мнение не примет? Конечно, для мира возможен целый ряд способов быть отличным ровно настолько, чтобы соответствовать антецеденту; в некоторых из подобных миров она согласится с данным мнением, в других же – нет. И у нас нет оснований утверждать, что миры, в которых она это мнение не принимает, менее отличны от действительного мира, чем те, в которых она его принимает, и наоборот (Hasker 1999, p. 70).

Опираясь на собственный анализ интенциональности (см. выше), я исхожу здесь из того, что типы ментальных состояний нередуцируемы к типам состояний физических. Допустим, однако, что ментальные состояния супервентны по отношению к физическим. Согласно теории сильной супервентности, коль скоро существует физическое состояние, то должно существовать и состояние ментальное. Тем не менее, мы можем себе представить иные истины о супервентности, отличные от имеющих место фактически, а если эти истины о супервентности уже другие, то получается, что мнение возникает при отсутствии подтверждающих его доказательств. Далее. Если вселенная в основе своей имеет физическую природу, то отсюда следует, что физические факты являются наиболее фундаментальными фактами бытия – и, разумеется, более фундаментальными, чем истины о супервентности.

Хаскер рассматривает возможность того, что истины о супервентности являются метафизически необходимыми истинами. Если законы, управляющие объектами в мире, суть метафизически необходимые истины, то мы можем представить себе мир объектов, подобный нашему миру во всем, кроме психофизиологических связей, имеющих место в нашем мире. Такой мир был бы миром-зомби, в котором базисными составляющими материи были бы зомби-протоны, зомби-нейтроны, зомби-электроны, зомби-кварки или зомби-струны. Опять же, в таком мире соответствующие мнения могли бы возникать при отсутствии подтверждающих их оснований. Ментальные состояния никак не связаны с физическими событиями, которые, согласно материализму, имеют единственно лишь физические причины, и любое из возможных ментальных состояний существовало бы в силу наличия физических состояний (Hasker 1999, p. 71).

Отметим еще одно важное обстоятельство: желая объяснить существование разума, натуралисты очень часто ссылаются на эволюцию. Эволюция, как полагают они, наверняка сумела отобрать наилучшие способы мыслительной деятельности. Но эта идея способна работать, только если ментальные состояния, подразумеваемые процессом рационального вывода, могут причинно воздействовать. Как пишет Хаскер:

> Если мы признаем физикалистские предпосылки – причинную замкнутость и супервентность ментального, – то нам придется выбросить за борт всю дарвинистскую эпистемологию: она не способна объяснить, каким образом какое-либо из наших ментальных состояний могло бы хоть в минимальной степени оказать воздействие на объективную реальность (Hasker 1999, p. 76).

Здесь я хотел бы повторить сказанное мною прежде: утверждение о том, что при наличии физического ментальное возникает на его основе с необходимостью, кажется мне абсолютно бездоказательным. Почему, если дано физическое, должны возникнуть именно эти, а не какие-либо другие ментальные состояния? И почему вообще должны иметь место интенциональные состояния? На мой взгляд, прибегать в данном контексте к идее супервентности значит лишь скрывать отсутствие настоящего понимания.

## Бэрфут и четыре короллария

Отвечая на ряд критических замечаний Ричарда Кэрриера в адрес моей книги, Дарек Бэрфут разработал свой вариант аргумента от ментальной причинности, основанный на двух королляриях натурализма и двух королляриях разума. Королларии натурализма должны быть истинными, если истинен сам натурализм, и, соответственно, два короллария разума должны быть истинными, если существует тот тип рационального умозаключения, который мы встречаем в науках.

Итак, вот два короллария натурализма:

1. В той мере, в какой изменения в естественных системах имеют причины, последние являются потенциально доступными для чувственного восприятия – либо непосредственно, либо с помощью научных инструментов.
2. Каждому мнению соответствует некоторое естественное (физическое) состояние, а свойства любого мнения полностью зависят от соответствующего естественного состояния и целиком им определяются.

А вот два короллария разума:

1. Разум предполагает (среди прочего) способность принимать некоторое мнение вследствие ясного и осознанного восприятия того факта, что данное мнение логически вытекает из истинных посылок.
2. Мнение может считаться рационально обоснованным лишь постольку, поскольку то, что носитель мнения осознанно воспринимает в качестве оснований для его принятия, действительно представляет собой таковые.

Следует отметить, что корольлярии разума не обязаны быть истинными по отношению к любым мнениям. Мы можем иметь некоторые мнения без всяких предшествующих выводов – просто потому, что мы воспринимаем соответствующие объекты. Таким образом, моя вера в то, что мои очки лежат сейчас на столе, может быть оправданной и без каких-либо выводов с моей стороны. Если я чувствую, что Смит не выдаст мою тайну, когда я ему откроюсь, это моя догадка может и не быть результатом какого-то прослеживаемого рассуждения. Тем не менее, если мы решимся отрицать существование того типа рациональных выводов, о котором я вел речь в настоящей главе, и который соответствует приведенным выше двум корольлариям разума, то сама суть научного познания окажется подорванной. Если физика является подлинным источником знаний о физическом, то некоторые люди должны быть в состоянии делать правильные математические выводы.

В основе натурализма лежит представление о том, что научные методы, приемы наблюдения и измерения можно применить к реальности любого типа. Все сущее в конечном счете потенциально доступно анализу в научных терминах. Если же реальность имеет свойства, «добраться» до которых мы можем лишь с помощью интроспекции, свойства, которые в принципе нельзя понять, воспринимая их извне, то получается, что каким-то элементам действительности удается избегнуть сетей натуралистического анализа.

Если в широком смысле материалистическое мировоззрение истинно, то способностями к причинному воздействию могут обладать только физические состояния. Если бы мы могли сформулировать необходимые и достаточные условия пропозициональных состояний, точно указав соответствующие физические состояния, то нам удалось бы включить пропозициональное содержание в сеть причинных взаимодействий натуралистического мира. Но в том-то и беда, что сделать это мы не способны. Нижеследующее представляет собой модификацию аргумента, предложенного Бэрфутом, против совместимости корольлариев разума с корольлариями натурализма:

1. Только физические свойства представлений способны порождать функциональные состояния в вычислительных системах.
2. Пропозициональные содержания нельзя отождествлять с физическими свойствами и их представлениями.
3. Следовательно, пропозициональные содержания не могут порождать функциональные состояния в вычислительных системах.
4. Пропозициональные содержания порождают некоторые мнения в некоторых сознаниях.
5. Следовательно, некоторые мнения, присутствующие в сознании, не могут быть тождественны функциональным состояниям в вычислительных системах и не могут всецело от них зависеть.

### Аргумент от неопределенных причин

Опираясь на результаты анализа неопределенности физического, я хотел бы следующим образом изложить аргументацию от физикализма к эпифеноменализму:

1. Физические состояния являются неопределенными по отношению к интенциональному содержанию.
2. Если в широком смысле материалистическое мировоззрение истинно, то область физического оказывается причинно замкнутой. Причиной любого последующего физического или ментального состояния может быть только физическое состояние.
3. Следовательно, если ментальные состояния существуют, и если они обладают определенным ментальным содержанием, то это определенное ментальное содержание не способно оказывать ни малейшего причинного воздействия на будущее течение событий в природе.

Из всего этого я вывожу заключение: проблема ментальной причинности попрежнему оборачивается для материализма серьезнейшими трудностями, а неспособность решить эту проблему ставит под сомнение саму идею науки – того единственного, на что опирается материализм. Мы все еще не получили убедительного материалистического ответа на вопрос: «Если логические основания действительно существуют, то какое именно отношение имеют они к мнению как к психологическому событию?» – и я, честно говоря, не уверен, что мы когда-либо его получим.

## *Аргумент от психологической значимости законов логики*

Недостаточно, чтобы одно ментальное состояние вызывало другое ментальное состояние в силу своего пропозиционального содержания. Тот, кто берется строить рациональные умозаключения, должен признавать истинность принципа логически правильного рассуждения, который он применяет в своих выводах. Модус поненс имеет силу, «утверждение консеквента» – нет. Ход нашей аргументации должен подчиняться законам рассуждения, которые мы признаем истинными. Но способны ли эти правила логического вывода действительно управлять нашими рассуждениями? Ведь, согласно физикализму, весь процесс нашего рассуждения является неизбежным результатом действия физического субстрата, который не подчиняется логическим основаниям.

А значит, мы вправе спросить: «Какие именно законы управляют той деятельностью, которую мы называем рациональным умозаключением?» Ради целей настоящего анализа мы можем допустить, что объяснениями активных сил и пассивных предрасположенностей соответствующих объектов служат законы физики. И если материалист утверждает, что к системе частиц, которую мы называем человеком, применимы законы, отличные от физических, то подобные частицы оказываются не тем, чем их считает (механистическая) физика, и мы, таким образом, допускаем фундаментальный дуализм в объяснении. Если же речь здесь идет о законах физических, то получается, что нет таких сил и предрасположенностей, которые нельзя было бы предсказать, основываясь на фактах физического уровня. Если так, то здесь мыслима своего рода эмерджентность, в том смысле, что в базисных законах, которым подчиняются снотворные таблетки, не упоминается о том, что после их принятия вас будет клонить ко сну. Тем не менее, усыпляющее действие таблетки

можно полностью и без остатка проанализировать в терминах физических сил и предрасположенностей. В таком случае мы можем вести себя рационально тогда и только тогда, когда физические конфигурации материи гарантируют физическую природу нашего существа, а законы логики не оказывают фактически никакого влияния на работу нашего ума.

Это оборачивается для натуралиста особыми трудностями, если вы, как и я, склонны полагать, что законы логики отражают способы мышления, правильность которых не зависит от места, времени и даже от того, о каком из возможных миров идет речь. Логически противоречивые суждения не могут быть истинными не только в Аризоне, Техасе, Джорджии, Ираке и даже Южной Калифорнии – они ложны на Луне и даже в других возможных мирах. Каким образом истины, не ограниченные в пространстве и времени, могли бы влиять на мозг того, кто существует в пространстве и времени, и чьи мысли всецело подчинены причинному действию механистического физического порядка вещей? Мы, конечно, в силах вообразить возможный мир, физические законы в котором, например, отличны от физических законов мира действительного. Скажем, вместо вселенной, где однажды умершим людям свойственно и далее оставаться мертвыми, мы можем представить себе такой мир, где они регулярно восстают из могил на третий день по своем погребении. Но мы не способны вообразить мир, в котором, если нам уже известно, что такое кошка, и что такое коврик, кошка могла бы находиться одновременно и на коврике, и не на коврике. В силах ли мы вообразить существование мира, где дважды два будет пять, а не четыре? По-моему, нет.

Одно дело – предполагать, что мозг способен «отслеживать» те или иные положения вещей в физическом мире, и совсем другое – думать, будто физическая система способна осознавать не только то, что это так, но и то, что это должно быть так, не только то, что дело обстоит именно так, но и то, что иначе быть не может. Состояния мозга находятся в физических отношениях к остальному миру и связаны с ним системой причин и следствий, которые соответствуют изменениям в окружающем нас мире. Каким образом эти состояния мозга могут быть знанием того, что должно быть истинным во всех возможных мирах?

Довод, согласно которому такое знание тривиально, поскольку-де оно лишь отражает «отношения между идеями» и ничего не сообщает о мире вне нашего сознания, кажется мне неудовлетворительным ответом. Если, к примеру, законы логики действительно отражают «отношения между идеями», то в таком случае они касаются не только тех идей, которые я уже мыслил, – они истинны и применительно к тем идеям, которых еще не было в моем уме. Если же противоречия не могут быть истинными в силу характера отношений между моими идеями, а данное конкретное отношение между моими идеями – факт контингентный, то мы не вправе утверждать, что завтра отношения между ними не станут другими.

Ричард Кэрриер дает несколько иной ответ. Он пишет:

> Ибо логические законы подобны физическим законам: физические законы описывают, как «работает» вселенная, а логические законы описывают, как работает разум – или, если не впадать в порочный круг, логические законы описывают работу машины по поиску истины точно таким же образом, каким законы аэродинамики описывают работу летательного аппарата, а законы баллистики – стрельбу из пушек по определенным целям. Единственное различие между логическими и физическими законами состоит в том, что физические законы описывают физическое, а логические – логическое. Но это различие вполне тривиально и очевидно (Carrier 2004).

Означает же это все, на мой взгляд, прямое отрицание абсолютно необходимого характера логики. Если законы логики всего лишь говорят нам о том, как работает «машина по поиску истины», то получается, что если бы мир был другим, то и данная машина работала бы по-другому. Я же настаиваю на принципиальном, решающем характере различия между истинами математики – истинными независимо от того, мыслит ли их кто-нибудь вообще или нет, – и теми законами, согласно которым человек или компьютер должен производить вычисления. И я спрашиваю: «Что именно, какие особенности реальности делают один ряд вычислений правильным, а другой – неправильным?»

Если мы – всецело физические системы, то мы будем в точности «следовать» законам логики, когда физическое приведет к логически правильной мысли, – и мы будем нарушать законы логики, противоречить самим себе и совершать ошибки, когда к этому нас вынудит управляющее нашим мозгом физическое. Выходит, что законы логики, или, скорее, принципы правильного рассуждения, теряют свою силу и не оказывают никакого воздействия на образование наших мнений. С этой точки зрения, отношения между основаниями и следствиями не имеют никакого отношения к тому, возникновение каких именно мнений у нас обусловлено действующими причинами.

## Пять распространенных возражений

### *Аргумент от компьютеров*

Некоторые полагают, что любой аргумент от разума легко опровергнуть ссылкой на существование компьютеров. Согласно этому возражению, компьютеры рассуждают; будучи, несомненно, физическими системами, они также разумны. А значит, несовместимость механизма и разума следует считать иллюзией. Но ведь в случае с компьютером совместимость – результат ментальных состояний, которые сознательно и целенаправленно эту совместимость и создают. А потому шахматный компьютер «Дип Блю» и сумел победить в матче 1997 года чемпиона мира Гарри Каспарова. Однако сама способность «Дип Блю» взять верх над Каспаровым не была результатом исключительно лишь физической причинности – если, конечно, не допустить, что создатели ее программы (гроссмейстер Джоэль Бенджамин и другие) также представляли собой всецело физический результат физических же причин. Но сделать такое предположение значило бы выставить в качестве аргумента недоказанный тезис, уклонившись от спора с защитниками аргумента от разума. Как подчеркивает Хаскер:

> Компьютер работает только потому, что его сконструировали люди, наделенные разумением. Иначе говоря, компьютер – лишь продолжение рациональности его создателей и пользователей, и независимым источником разумения он является не в большей степени, чем телевизор – самостоятельным источником новостей и развлечений (Hasker 1983, p. 49).

Аргумент от разума гласит: разум не может возникнуть в замкнутой механистической системе. Компьютер есть в строгом смысле механистическая система, и он действительно «следует» рациональным правилам. Но ведь компьютер соз-

дали люди; сама структура значений, благодаря которой действия компьютера становятся для нас понятными, также задана человеком. На действия компьютера как на совокупность физических событий принцип неопределенности физического распространяется в точно такой же мере, как и на все остальное. Если компьютер делает ход Лf6, и мы видим его на экране, то именно наше восприятие и понимание сообщают этому ходу определенное значение. В самом же компьютере Лf6 никаким значением фактически не обладает – что-либо означать он может лишь для людей, которые участвуют в шахматной партии или наблюдают за ней. Представим, что мы живем в мире, где нет шахмат; и вот посреди пустыни Гоби чудесным образом материализуются два компьютера, после чего они проходят все те физические состояния, которые имели место в ходе последнего матча «Фрица» против «Шреддера». Но в таком случае то, чем эти компьютеры занимались, не было бы игрой в шахматы, поскольку рядом не было людей, способных создать смысловой контекст, в рамках которого указанные физические состояния только и могли бы стать именно шахматной партией, а не чем-то другим. А потому, на мой взгляд, мы вправе счесть возражение от компьютеров совершенно неосновательным.

## *Проблема взаимодействия*

Одним из самых популярных доводов в пользу материализма является утверждение, будто дуализм взваливает на своих сторонников сложную проблему взаимодействия: им нужно объяснить, каким образом нечто нефизическое способно взаимодействовать с чем-то физическим. Например, Уильям Лайкан выдвигает четыре аргумента против психофизического дуализма (Lycan 2002; p. 168; цит. в Parsons 2003, p. 72).

Во-первых, Лайкан приводит довод, согласно которому картезиански интерпретируемое сознание противоречит нашей картине мира, в прочих отношениях физической и научной. Я, однако, пытаюсь показать, что подлинно научное мировоззрение не может не включать в себя ученых, занимающихся математическими и научными рассуждениями, а чтобы объяснить само существование ученых, нам требуется нечто нефизическое. При отсутствии же убедительных возражений на эти мои аргументы, я вправе утверждать, что тем мировоззрением, которое служит истинным фундаментом для науки, является мой дуализм, а не его материализм. Далее. Неверно, что «нам ничего не известно» о такой душе. Мы знаем, что это особого рода вещь, сущность которой состоит в способности действовать на разумных основаниях – вероятно, потому, что она и была создана с этой целью.

Во-вторых, Лайкан приводит довод о том, что люди возникли в результате растянувшегося на многие века чисто физического процесса естественного отбора и случайных мутаций. Но ведь суть моего аргумента как раз и заключается в тезисе, что сознание не могло быть продуктом эволюции, действовавшей, как «слепой часовщик», а утверждать обратное, не предлагая никаких убедительных объяснений возможности появления сознания в физикалистском мире, значит совершать порочный круг. Следовательно, упорно твердить, не реагируя на аргументы противоположного свойства, что наше сознание есть продукт эволюции, выступавшей в роли «слепого часовщика», значит совершать порочный круг.

В-третьих, согласно Лайкану, если сознание непространственно, то каким же образом могло бы оно взаимодействовать с физическими объектами, находящимися в пространстве? Но ведь я обосновывал не то, что сознание непространственно, а лишь то, что базисное объяснение его деятельности должно апеллировать к разуму, а не к чему-то неразумному. Если ничто непространственное не способно взаимодействовать с чем-либо пространственным, то мы получаем довод в пользу невозможности Бога-творца. Неужели атеисты упустили здесь столь серьезный аргумент? Я, однако, хотел бы знать: а где анализ причинности, который доказывал бы, что следствие, существующее в пространстве, может иметь только пространственную причину? Ведь взаимодействие чего-то непространственного с чем-то, находящимся в пространстве, представляется логически возможным. Утверждения же о невозможности такого взаимодействия часто оказываются не более чем голословными заявлениями, не опирающимися на какие-либо доводы вообще.

В-четвертых, Лайкан утверждает, что взаимодействие души с телом означало бы нарушение законов сохранения. Но и здесь я не вижу особой проблемы, ведь сами законы сохранения говорят лишь о том, что будет происходить, при прочих равных условиях, в пределах замкнутой физической системы, а не о том, что произойдет, если в действие вступит какой-либо фактор, лежащий за пределами физической системы. А значит, и этот аргумент Лайкана заранее предполагает истинность физикализма, тем самым представляя собой порочный круг.

Джегвон Ким спрашивает: что именно соединяет душу с телом таким образом, чтобы сделать возможным причинную связи между ними? (Kim 2001). Но ведь в своей аргументации, как уже было подчеркнуто выше, я не пытался доказать, что душа непременно должна быть непространственной. Я утверждал другое: должно существовать нечто, способное действовать независимо от внерациональной причинности и, таким образом, определяемое разумными основаниями, а не физическими причинами. Находиться же это нечто могло бы в пространстве или вне пространства.

Если душа непространственна, то в таком случае тело могло бы обладать рядом совершенно особых, характерных именно для него свойств, сохраняющихся в продолжение всего существования тела, – свойств, которые душа способна точно установить. С другой стороны, создавать и поддерживать причинное взаимодействие души и тела мог бы сам Бог. Еще одно возможное здесь решение – томистский вариант дуализма, согласно которому личность представляет собой единую вещь, сочетающую в себе форму (душу) и материю (тело). С аристотелевско-томистской точки зрения, чисто материальных объектов фактически не существует, а все сущее представляет собой сочетание материи и формы. Здесь можно упомянуть и эмерджентный дуализм Хаскера, предполагающий потенциальную способность материи произвести отличную от самой материи душу. Если душа каким-то образом порождается телом, то она должна быть в состоянии точно идентифицировать создавшее ее тело. Конечно, оставаясь в рамках натурализма, нам трудно признать наличие в материи такого рода потенциальных возможностей, но если мы перейдем на теистические позиции, то их априорная вероятность увеличится.

Я не намерен преуменьшать трудностей, на которые указал здесь Ким. Однако я привел доводы в пользу того, что должно существовать нечто сущностно рациональное как источник той рациональности, которую мы находим в мире. Интерпретировать это можно самыми разными способами, и все они имеют то преимущество, что не требуют от нас отождествлять наш разум с некоторой сово-

купностью описываемых с механистических позиций и сущностно нерациональных состояний.

## *Кабинетная наука*

В критическом отзыве на мою книгу Ричард Кэрриер обвинил меня в том, что мое утверждение о неизбежной неудовлетворительности любых материалистических объяснений нашей способности логически рассуждать – это попытка заниматься наукой, не выходя из кабинета. Наука постоянно расширяет наши представления о сознании и его способностях, и хотя у современной науки еще нет ответов на все вопросы относительно работы сознания, было бы верхом самонадеянности заявлять, что адекватный физикалистский анализ сознания никогда не появится. Что еще хуже, мой аргумент совершенно игнорирует текущую работу в области когнитивной науки и нейрофизиологии (Carrier 2004).

Но, во-первых, в своей аргументации я вовсе не отрицаю, что наука о мозге способна открыть нам еще очень многое в функционировании сознания. Следует, однако, задаться вопросом: каких именно открытий ожидаем мы здесь от науки? Научный анализ познания дает нам многочисленные примеры корреляций между ментальными состояниями и состояниями мозга. Как пишет Морленд,

> натуралисту не стоит утверждать, что, получив новые знания о мозге, мы сумеем объяснить, каким образом в развивающемся мозге возникают ментальные состояния. Такое «объяснение» окажется в лучшем случае простой констатацией корреляции, описанием факта регулярного возникновения некоторого ментального состояния, и наличие подобной корреляции только обрадует дуалистов. Но ведь установить такую корреляцию не значит объяснить, как она возникла (Moreland 1988, p. 52).

Я приводил доводы в пользу того, что между физическим миром и миром умопостигаемым существует логико-концептуальная пропасть. На мой взгляд, любой физический анализ по самой своей природе неизбежно оказывается совместимым с множеством различных ментальных состояний и даже с полным отсутствием таковых. И успехи в обнаружении новых корреляций не решают нашу проблему. Исследование территории по одну сторону пропасти еще не означает наведения мостов через нее. В конце концов нейрофизиология окажется перед перспективой междисциплинарной редукции ментального и физического. Но даже многие из натуралистов убеждены, что подобная редукция никогда не будет осуществлена.

Рассмотрим следующее чрезвычайно популярное утверждение: из высказываний о том, что есть, невозможно вывести никаких высказываний о том, что должно быть. Как бы мы ни относились к этому аргументу, было бы, пожалуй, неправильно в полемике с ним заявить, что перед нами лишь плод кабинетной науки; и что если бы нам удалось каким-то образом составить достаточно полную карту мозга и остального физического мира, то мы бы сумели понять, какие из моральных норм истинны, а какие – нет. Суждения, характерные для нормативной этики, невозможно логически вывести из научных утверждений о физическом мире, сколь угодно содержательных или детализированных.

## *Бог пробелов*

Еще один довод, который часто выдвигают против едва ли не каждого положения естественного богословия, – это обвинение в обращении к Богу пробелов. Действительно, это один из самых популярных номеров в репертуаре атеистов. Как нам известно из истории науки, в прошлом считалось, что многие вещи следует объяснять действиями Бога; однако теперь мы знаем, что они имеют естественные объяснения. Когда-то, например, люди думали, что радуга появляется на небе в качестве знамения, но теперь нам известно, что ее можно объяснить натуралистически, в терминах преломления света. Во многих биологических системах обнаруживается взаимная согласованность целей и средств – в свое время данный факт активно использовался в аргументе от замысла, однако теперь его считают объяснимым через случайные мутации и естественный отбор. А значит, если мы встречаем что-либо, не поддающееся, как нам кажется, физическому объяснению, то нужно просто дать науке время – рано или поздно она во всем разберется.

Есть один случай, где возражение типа «Бог пробелов» представляется убедительным – Ньютоново объяснение планетных орбит. Исходя из самой его теории, можно было бы предположить, что они будут несколько отклоняться от реально наблюдаемых, а потому Ньютон постулировал Бога, который и сохраняет порядок среди планет. Впоследствии Лаплас разработал теорию, уже не требовавшую такого рода починки на скорую руку со стороны Бога, и когда ему задали вопрос о теистической теории Ньютона, он ответил: «Я не нуждаюсь в этой гипотезе».

И все же я не думаю, что любой аргумент, указывающий на объяснительную трудность для натуралиста, можно успешно парировать обвинением в обращении к «Богу пробелов». Представим, что на званом обеде кто-то получает большое количество воды, а затем превращает ее в равный объем вина. Есть ли у нас разумные основания утверждать, что здесь мы просто имеем пробел в объяснении? Как подчеркивает Роберт Лармер, наше понимание того, откуда взялось вино, и является тем, что чрезвычайно трудно объяснить натуралистиически:

> При оценке аргументов типа «Бог пробелов» нужно установить, удовлетворяют ли они следующим условиям. Утверждения о событиях, традиционно рассматриваемых как чудеса, а также утверждения о происхождении и развитии жизни – вот те области, где доводы типа «Бог пробелов» встречаются чаще всего. В случае с событиями, которые традиционно описываются как чудеса, совершенно очевидно, что расширение наших познаний о характере действия естественных причин ничуть не облегчило задачу натуралистического объяснения подобных событий, а напротив, сделало ее еще более трудной. Научные основы современного виноделия не сравнить с их состоянием в Палестине I в. н. э., но после всех наших успехов в этой области стало как раз еще сложнее объяснить естественными причинами, каким образом Иисус без всяких технических средств сумел за несколько минут превратить воду в хорошее вино. В самом деле, именно трудность поиска убедительных натуралистических трактовок подобных событий и заставляет многих критиков отрицать, что последние вообще имели место – хотя такая защита натурализма подозрительно похожа на порочный круг. Ясно, что если эти события действительно произошли, то прогресс науки сделал их истолкование в терминах естественных причин не менее, а более сложным. И обращение к «Богу пробелов» – т. е. утверждение, что подобные события являются убедительным доказательством сверхъестественного вмешательства в естественный порядок вещей – кажется совершенно оправданным (Larmer 2002).

Как указывает Плантинга, возможно, даже Ньютон был обвинен напрасно:

> Похоже... Ньютон пострадал от ложного обвинения. Да, он предположил, что Бог периодически корректирует планетные орбиты. Но ведь он не выдвигал это в качестве основания для веры в Бога; он, разумеется, уже верил в Бога и просто не сумел придумать другого объяснения движению планет. Впоследствии обнаружилось, что Ньютон заблуждался; однако он мог бы найти и правильное решение, и в любом случае важнейшие особенности установки на поиск «Бога пробелов» были ему чужды (Plantinga 1997, прим. 52).

В общем, я бы сказал так: есть пробелы и пробелы. Дело здесь не просто в указании на какую-то нерешенную техническую проблему, касающуюся природы. Прежде всего, категории ментального и физического логически несовместимы. И если вы начнете приписывать ментальные свойства физическому, то можете услышать: «то, что вы сейчас описываете, уже не является физическим». Целесообразность, нормативность, интенциональность, или «направленность на что-то» – ничего из этого нельзя включать в физические описания вещей, по крайней мере, на фундаментальном, базисном уровне анализа.

Рассмотрим пробел между пропозициональным содержанием мышления и физическим описанием мозга. Я утверждаю: как бы тщательно и детально ни описывали вы физическое состояние мозга (и окружающей среды), пропозициональное содержание мышления всегда будет оставаться неопределенным. И утверждаю это не только я или К.С. Льюис – такой аргумент приводит и архинатуралист У.В. Куайн. Насколько я понимаю, создание «работающего» физического описания делу не поможет. На мой взгляд, каким бы обширным и основательным ни было ваше описание физического, логико-концептуальный пробел от этого никуда не исчезнет. Как я уже говорил, исследование территории по одну сторону пропасти еще не означает наведения мостов через саму пропасть.

Пробел между ментальным и физическим был вызван в первую очередь самой же наукой. На заре науки Нового времени физика приняла установку приписывать цвета, вкусы, запахи и т. п. исключительно сознанию, а при физическом объяснении не рассматривать этих вещей. Например, сведя теплоту к средней кинетической энергии газов, наука «откачала» само ощущение теплого, которое теплота вызывает в нашем сознании, и стала объяснять теплоту безотносительно к нашему непосредственному ее восприятию. Суинберн пишет об этом так:

> Между этими двумя случаями есть принципиальное различие. Всякое иное построение целостной сверхнауки, или наук, имеющих дело с сущностями и свойствами, каждое из которых, по видимости, обладает собственной качественной спецификой, достигалось благодаря утверждению, что в действительности некоторые из этих сущностей и свойств не являются тем, чем они кажутся, благодаря разграничению между фундаментальными, лежащими в основе (и непосредственно не наблюдаемыми) сущностями и свойствами, с одной стороны, и теми феноменальными свойствами, которые ими порождаются, с другой. Термодинамика была понята с помощью законов обмена температурой, а в температуре видели свойство, внутренне присущее объекту. Непосредственно воспринимаемый жар горячего тела действительно качественно отличен от скорости и столкновений частиц. Редукция осуществлялась путем разграничения истинной причины жара (т. е. движения молекул), с одной стороны, и тех ощущений, которые движение молекул вызывает в наблюдателях, с другой стороны. Первые естественным образом попадают в ведение статистической механики – ибо

молекулы суть частицы, сущности и свойства которых этому вполне соответствуют. Но эта редукция достигалась ценой резкого отделения феноменального от его причин, с последующим объяснением единственно лишь последних. Всякий акт редукции одной науки к другой науке, по-видимому, имеющей дело с в корне отличными свойствами, осуществлялся с помощью подобного приема отрицания того, что непосредственно воспринимаемые свойства (т. е. «вторичные качества» – цвет, тепло, звук, вкус), которыми занимается данная наука, вообще принадлежат к физическому миру. Редукция «откачала» их в мир ментального. Но когда вы сталкиваетесь с проблемой ощущений самих по себе, чего-либо подобного сделать уже нельзя. Если вам нужно объяснить ощущения как таковые, вы не способны провести различие между ними и лежащими в их основе причинами, чтобы затем заняться объяснением исключительно лишь последних. Действительно, огромные успехи науки в построении целостной физики и химии были достигнуты за счет отделения цветов, запахов и вкусов от физического мира и трактовки их как сугубо личных чувственных феноменов. *Именно громадный успех, достигнутый наукой в ее стремлении построить целостную физику и химию, и делает явно невозможным полный успех в деле включения мира сознания в целостный мир физики* (Swinburne 1986, p. 191, курсив мой).

Если Суинберн здесь прав, то следует признать: то самое, что обусловило возможность редукции во многих исторических случаях, сделает ее невозможной в случае с сознанием и материей.

Итак, я заключаю: возражения типа «Бог пробелов» или даже «душа пробелов», выдвигаемые против аргумента от разума, несостоятельны. И здесь я хочу сказать не то, что мы в настоящее время пока еще не способны выяснить, почему ментальные состояния, необходимые для рационального рассуждения, в действительности являются физическими – я утверждаю, исходя из принципиальных оснований, что тщательное исследование природы сознания и материи будет неизменно указывать на существование между ними логического пробела, который в принципе невозможно преодолеть без искажения смысла соответствующих категорий.

## *Возражение от неадекватности*

Это возражение также чрезвычайно популярно. Смысл его заключатся в том, что ссылки на Бога или любое иное сверхъестественное существо дают нам лишь псевдообъяснение соответствующих феноменов. А значит, коль скоро нечто не может быть объяснено натуралистически, то лучше просто признать, что у нас нет никакого объяснения, нежели обращаться к чему-то, находящемуся по ту сторону природы.

Таким образом, если бы мы объяснили существование разума в терминах теистического Бога, то это вообще не объяснило бы существования разума. Единственным подлинным объяснением разума могло бы быть его объяснение в терминах чего-то неразумного, например, в терминах чего-нибудь похожего на слепой эволюционный процесс. Как выразился по этому поводу Кит Парсонс:

> Креационистские «объяснения» ничего не объясняют. Когда мы, желая объяснить таинственные феномены, обращаемся к непостижимым действиям и непонятным способностям некоего скрытого существа, то мы лишь углубляем тайну. Подобно Нагелю… я вижу в этих «объяснениях» не более чем указатели на наше невежество, заменители, объяснения, которые мы надеемся когда-нибудь получить (Parsons 1999, p. 84).

Но ведь то, что мы называем «сверхъестественными» объяснениями, представляет собой прежде всего интенциональные, телеологические или личностные объяснения, которые в принципе невозможно свести к безличным механистическим объяснениям. И просто неверно утверждать, что все, что у нас есть при отсутствии механистического объяснения, – это его «заменитель». Рассмотрим такой пример: Стив Нэш находит Амара Стадемайера великолепным пасом, который завершается слэм-данком Амара в корзину «Сан-Антонио Спёрз» – а я в это время кричу от восторга и поднимаю в воздух кулаки. Мои действия можно объяснить тем, что я болею за «Финикс Санз», и мне особенно приятно наблюдать, как моя команда побеждает «Сан-Антонио Спёрз». Предложив такое – интенциональное – объяснение, я ничего не говорил о том, может ли быть здесь какое-то дальнейшее, уже нейрофизиологическое, объяснение. Несомненно, нейрофизиология также является частью общей картины (ни один дуалист не станет этого отрицать), но что бы ни заключала в себе дальнейшая интерпретация, и даже если бы никакой другой интерпретации так и не появилось, а уже имеющееся у нас интенциональное объяснение осталось единственным, – в любом случае нужно признать, что мы действительно имеем здесь объяснение, а не просто его заменитель. В самом деле, детальный анализ состояний моего мозга был бы гораздо менее удовлетворительным объяснением того, что кто-нибудь из нас хотел бы узнать о состоянии моего сознания после слэм-данка Амара, нежели простое интенциональное объяснение, данное мною выше.

Если, как я полагаю, Бог является разумным личным существом, то это делает более вероятным появление разумных творений в сотворенном Богом мире, ведь личности по природе заинтересованы в общении с другими личностями. А потому вероятность возникновения разумных существ в таком мире кажется мне достаточно высокой, тогда как в натуралистической вселенной их появление кажется маловероятным, если не вовсе невозможным.

Хотя никаких строгих и точных законов, относящихся к поведению Бога, мы не знаем, мы, несомненно, думаем, что нам известны определенные вещи, которые касаются Его характера, и делают одни божественные действия более вероятными, чем другие. Если бы Бог воскресил из мертвых какого-то человека, жившего в XX веке, то оказаться им было бы больше шансов у Матери Терезы, нежели у Адольфа Гитлера.

Возражение от неадекватности исходит из следующего ничем не доказанного предположения: материю мы постигаем с полной ясностью, тогда как «сознание» есть нечто таинственное, и само его существование нужно объяснять из материи, никакой тайны не представляющей. По-моему, это просто неверно. Как пишет Гален Стросон:

> Согласно этому допущению, мы достаточно хорошо понимаем природу материи – материи и пространства – и физического вообще. Но лишь в контексте данного допущения существование сознания в материальном мире и может казаться таинственным. Ибо что же такого загадочного останется в сознании, если мы это допущение отбросим? Предположим, у вас есть опытное восприятие красного цвета или боли, и вы рассматриваете данный опыт именно как таковой. По-видимому, здесь просто неоткуда взяться тому, что можно было бы назвать неспособностью понять красный цвет или боль (Strawson 1999, p. 13).

С другой стороны, современная физика описывает материю в терминах, таинственнее которых невозможно ничего представить. Философ науки Бас ван Фраассен пишет: «Вас озадачивает... понятие души? Оно бледнеет по сравнению с не-

вообразимо потусторонним характером всех этих замкнутых пространств-времен, событийных горизонтов, ЭПР-корреляций и бутстрап-моделей» (Churchland & Hooker 1985, p. 285).

Парсонс пишет: «Когда мне говорят, что сознанием и мышлением мы обязаны непостижимому и чудесному действию скрытых сил, которыми обладает неподдающееся обнаружению существо, пребывающее за пределами физического мира, – то меня это ни в чем не просвещает». Воздержусь от оценки того, насколько соответствует теизму такое описание психофизического дуализма, хотя, на мой взгляд, фактически оно лишь сбивает с толку. Замечу только, что просветиться – значит открыть истину, а если истина именно такова, то она нас действительно просвещает, пусть даже у кого-то, как, например, у Парсонса, она вызывает эпистемологическую фрустрацию. Во-вторых, защищаемое мною «мракобесие» может оказаться необходимым для спасения самой же науки, ибо (если я прав) механистическая интерпретация сознания подрывает все ее дело. Собственная теория Парсонса превращает теорию относительности Эйнштейна и эволюционную теорию Дарвина в результат действия слепых физических причин. Так в чьей же теории на самом деле больше «мрака»?

Итак, я утверждаю: возражение от неадекватности строится на необоснованном допущении, будто подлинным объяснением может быть только объяснение механистическое – но это очевидным образом ложно. Предполагается, что разум принадлежит к природе Бога. Если мы объясняем одну вещь через что-то другое, а это «что-то другое» – через что-то третье, то цепь наших объяснений должна где-то завершиться. Наличие разумности в мире теист объясняет сущностной разумностью Бога. И материалист не может обосновать, что никому не следует объяснять что-либо через наличие определенных свойств у чего-то другого. Нельзя продолжать редукционистские объяснения бесконечно. Если, в соответствии с моими аргументами, у нас есть серьезные основания думать, что смонтировать разум из неинтенциональных и нетелеологических сборных элементов невозможно, то – для спасения разума и логического фундамента науки – мы имеем веские основания принять нематериалистическое миропонимание. Если же моя аргументация в настоящей главе правильна, то при объяснении разума через неразумное разум улетучивается, и исчезают те самые разумные основания, на которых якобы строится объяснение.

## Литература

К.С. Льюис, *Чудо*. Пер. Н.Л. Трауберг. М.: Гнозис; Прогресс, 1991.

К.С. Льюис, «Настигнут радостью» (пер. Л. Сумм), в *Собрание сочинений в 8 т.* Т. 7. М.: Фонд о. Александра Меня; СПб.: Библия для всех, 2000, сс. 273-436.

Дж. Сёрл, *Открывая сознание заново*. Пер. А.Ф. Грязнова. М.: Идея-Пресс, 2002.

Allison, H. (1989) Kant's refutation of materialism. *The Monist* 79, 190–209.

Anscombe, G. E. M. (1981) *The Collected Papres of G.E.M. Anscombe, Vol. 2. Metaphysics and the Philosophy of Mind*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Baker, L. R. (1987) *Saving Belief*. Princeton, NJ.: Princeton University Press.

Balfour, A. (1906) *The Foundations of Belief: Notes Introductory to the Study of Theology*, 8th edn. New York: Longmans.

Balfour, A. (1915) *Theism and Humanism*. New York: Hodder and Stoughton.

Barefoot, D. (2001) "A Response to Nicholas Tattersall's 'A Critique of *Miracles* by C.S. Lewis'", http://www.secweb.org/index.aspx?action=viewAsset&id=89 (accessed December 27, 2007).

Barefoot, D. (2007) "A Response to Richard Carrier's Review of *C.S. Lewis's Dangerous Idea* http://www.infidels.org/library/modern/darek_barefoot/dangerous.html (accessed December 27, 2007).

Beversluis, J. (1985) *C.S. Lewis and the Search for Rational Religion*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.

Beversluis, J. (2007) *C.S. Lewis and the Search for Rational Religion*. Amherst, NY: Prometheus Books.

Blackmore, S. (1999) *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press.

Carrier, R. (2004) "Critical Review of Victor Reppert's Defense of the Argument from Reason, www.infidels.org/library/modern/richard_carrier/reppert.html (accessed December 27, 2007).

Churchland, P. (1986) *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. Cambridge, MA: MIT Press.

Churchland, P. (1989) *A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science*. Cambridge, MA: MIT Press.

Churchland, P. and Hooker, C. (1985) *Images of Science: Essays on Realism and Empiricism, With a Reply from Bas C. van Fraassen*. Chicago: University of Chicago Press.

Davidson, D. (1970) Mental events. In L. Foster and J.W. Swanson (eds.), *Experience and Theory*. London: Duckworth.

Dennett, DD. (1976) Why the law of effects will not go away. *Journal for the Theory of Social Behavior* 5: 2. 171.

Dennett, D. (1987) Evolution, error and intentionality. In *The Intentional Stance*, 287–321. Cambridge, MA: MIT Press.

Feser E. (2005) *Philosophy of Mind: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld Press.

Hasker, W. (1973) Transcendental refutation of determinism. *Southern Journal of Philosophy* 9, 175–183.

Hasker, W. (1983) *Metaphysics*. Downer's Grove, IL: InterVarsity Press.

Hasker, W. (1999) Why the physical isn't closed. In *The Emergent Self*, 58–80. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Hasker, W. (2003) What about a sensible naturalism: a response to Victor Reppert. *Philosophia Christi* 5, 61.

Horgan, T. (1994) Non-reductive materialism and the explanatory autonomy of psychology. In S.J. Wagner and R. Warner (eds.) *Naturalism*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Kim, J. (2001) Lonely souls: causality and substance dualism. In K. Corcoran (ed.), *Soul, Body, and Survival*, 30–43. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Kripke, S. (1980) *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kripke, S. (1982) *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Larmer, R. A. (2002) Is there anything wrong with "God of the gaps" reasoning? *International Journal for Philosophy of Religion* 52, 129–142.

Lewis, C. S. (1947a) *The Abolition of Man*. New York: Macmillan.

Lewis, C. S. (1947b) *Miracles: A Preliminary Study*. New York: Macmillan.

Lewis, C. S. (1962) *The Weight of Glory and Other Essays*. New York: Macmillan.

Lewis, C. S. (1967) *Christian Reflections*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.

Lewis, C. S. (1978) *Miracles: A Preliminary Study*, rev edn. New York: Macmillan.

Lewis, C. S. (1986) The empty universe. In W. Hopper (ed.), *Present Concerns*, 81–82. San Diego, CA: Harcourt Press.
Lucas, J. R. (1970) *Freedom of Will.* Oxford: Oxford University Press.
Lycan, W. G. (1985) Epistemic value. *Synthese* 62: 2, 137.
Lycan, W. G. (2002) Philosophy of mind. In N. Bunnin and E.P. Tsui-James (eds.), *The Blackwell Companion to Philosophy*, 168. Oxford: Blackwell.
Mascall, E. L. (1956) *Christian Theology and Natural Science.* New York: Longmans.
Menuge, A. (2004) *Agents under Fire: Materialism and the Rationality of Science.* Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
Moreland, J. P. (1988) Should a naturalist be a supervenient physicalist? *Metaphilosophy* 29: ½, 35–57.
Nagel, T. (1997) *The Last Word.* Oxford: Oxford University Press.
Parsons, K. (1999) Defending objectivity. *Philo* 2, 84.
Parsons, K. (2000) Further reflections on the argument from reason. *Philo* 3: 1, 101.
Parsons, K. (2003) Need reasons be causes: a further reply to Victor Reppert's argument from Reason / *Philosophia Christi* 5: 1, 72.
Plantinga, A. (1993) *Warrant and Proper Function.* Oxford University Press.
Plantinga, A. (1997) Methodological naturalism, part II. *Origins and Design* 18: 2, 22–34.
Plantinga, A. (2000) *Warranted Christian Belief.* Oxford: Oxford University Press.
Pratt, J. B. (1922) *Matter and Spirit.* New York: Macmillan Books.
Quine, W. V. (1960) *Word and Object.* Cambridge, MA: MIT Press.
Rea, M. (2002) *World without Design: The Ontological Consequences of Naturalism.* Oxford: Oxford University Press.
Reppert, V. (1989a) The Lewis-Anscombe controversy: a discussion of the issues. *Christian Scholar's Review* 19: 3, 32–48.
Reppert, V. (1989b) *Physical causes and Rational Belief: A Problem for Materialism?* PhD Dissertation, University of Illinois at Urbana – Champaign.
Reppert, V. (1999) The argument from reason. *Philo* 2: 1, 33–46.
Reppert, V. (2000) Reply to Parsons and Lippard on the argument from reason. *Philo* 2: 1, 76–89.
Reppert, V. (2001) Causal closure, mechanism, and rational inference. *Philosophia Christi* 3: 2, 473–484.
Reppert, V. (2003f) *C.S. Lewis's Dangerous Idea: In Defense of the Argument from Reason.* Downer's Grove, IL: Inter-Varsity Press.
Reppert, V. (2003b) Several formulations of the argument from reason. *Philosophia Christi* 5: 1, 9–34.
Reppert, V. (2003c) Some supernatural reasons why my critics are wrong: a reply to Drange, Parsons, and Hasker. *Philosophia Chrisri* 5: 1, 77–92.
Reppert, V. (2005) The argument from reason and Hume's legacy. In J. Sennett and D. Groothuis (eds.), *In Defense of Natural Theology*, 253–270. Downer's Grove, IL: InterVarsity Press.
Reppert, V. (2007) *Miracles:* C.S. Lewis critique of naturalism. In L. Edwards (ed.), *C.S. Lewis: Life, Works and Legacy*, vol. 3, 153–182.
Ross, J. (1992) Immaterial aspects of thought. *The Journal of Philosophy* 89, 136–150.
Strawson, G. (1999) Little grey cells. *New York Times Book Review*, July 11, 13.
Stump, J. B. (2006) Non-reductive materialism: a dissenting voice. *Christian Scholar's Review* 36: 1, 67.
Swinburne, R. (1986) *The Evolution of the Soul.* Oxford: Clarendon Press.

Van Gulick, R. (2007) "Consciousness." Stanford Encyclopedia of Philosophy, http://plato.stanford.edu/archives/spr2007/entries/consciousness/ (accessed December 27, 1007)

Wielenberg, E. (2007) *God and the Reach of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

# 7

# Моральный аргумент

МАРК Д. ЛИНВИЛЛ

Г.К. Честертон однажды заметил, что Ницше не умел смеяться, а мог только глумиться.[1] Думаю, Честертон хотел сказать, что всякую настоящую сатиру одушевляют моральные принципы или убеждения. Те же покушения на сатиру, которые не опираются на такие убеждения, не способны подняться выше обыкновенного сарказма – глумления. Вопрос о том, насколько все это верно, не является предметом настоящей главы; однако мы, несомненно, встречаем у Ницше глумливые насмешки, и порой их мишенью служит сама моральная убежденность – например там, где, посреди тирады, направленной едва ли не против всех и каждого, кто когда-либо брался за перо, Ницше обливает презрением «Дж. Элиот» и подобных ей «английских тупиц». К тому времени Элиот (настоящее имя – Мэри Анн Эванс) уже давно отвергла теистическую веру, но твердо держалась представления о нравственном долге как о чем-то, по ее мнению, «безусловном и непреложном» (Myers 1881, p. 62). Мораль, полагала она, просто не нуждается в религиозном обосновании. Мало того, религиозное чувство лишь *выхолащивает* моральные побуждения, ибо мысли о мире ином отвлекают нас от обязанностей мира сего, а упования на вечную награду превращают моральную мотивацию в разновидность эгоизма. Элиот выступала за «Религию Человечества», предполагавшую «превращение чувства человеческого братства в импульс достаточно мощный, чтобы заставить нас жить ради других – пусть даже и перед лицом неумолимо надвигающегося мрака бесконечной ночи» (Myers 1881, p. 61). По этому поводу Ницше сетовал: «Они освободились от христианского Бога и полагают, что тем более должны удерживать христианскую мораль» (1996, т. 2, с. 596). Но эта «английская последовательность», – утверждал Ницше, – на самом деле совершенно непоследовательна. Отрекаясь от христианской веры, – доказывал он, – «выдергиваешь этим у себя из-под ног право на христианскую мораль». «Долг», к которому апеллировали Элиот и ее свободомыслящие друзья, есть в действительности неотъемлемая часть целостной системы – христианства. «Если из него выломаешь главное понятие, веру в Бога, то разрушаешь этим также и целое: в руках не остается более ничего необходимого» (Ницше 1996, т. 2, с. 596). В самом деле, моральные «интуиции», к которым взывали Элиот и прочие, суть лишь остатки прежнего влияния христианства на общество, постепенно затихающее эхо голоса покойного божества, чьи церкви стали теперь его «могилами и надгробиями» (Ницше 1996, т. 1, с. 593).

Если Элиот защищала реальность морального закона вопреки религиозной иллюзии, то Ницше восклицал: «Моральное суждение имеет то общее с религиозным, что верит в реальности, не являющиеся таковыми» (1996, т. 2, с. 585). Удачной формулой морального нигилизма Ницше служит следующее его утверждение:

---

[1] Честертон 1991, с. 386. – *Прим. ред.*

«*Не* существует *вовсе никаких моральных фактов*» (1996, т. 2, с. 585). А не существует их именно потому, что не существует никаких богословских фактов. Лишь немногие из его современников, – полагал Ницше, – осознали все значение смерти Бога – все значение того факта, что «вера в христианского Бога стала чем-то не заслуживающим доверия». Но коль скоро уничтожена сама эта вера, то все, воздвигнутое на ее фундаменте, и главное, «вся наша европейская мораль» неизбежно рухнет (1996, т. 1, с. 662). Мораль «истинна лишь в том случае, если Бог есть истина, – она держится и падает вместе с верой в Бога» (Ницше 1996, т. 2, с. 596). Для Элиот же и для англичанина «мораль еще не проблема» единственно лишь по недостатку проницательности.

Моральный аргумент в пользу существования Бога принимает в качестве одной из своих посылок утверждение Ницше: если нет Бога, то «не существует никаких моральных фактов». Однако, в согласии с Элиот и вопреки Ницше, этот аргумент опирается на следующее положение: исходя из собственного морального опыта, мы находим веские основания думать, что моральные факты все-таки существуют. Таким образом, наш моральный опыт дает нам определенные основания для веры в Бога. Данный аргумент может принимать различные формы, неодинаковые по своей убедительности. Известно великое множество популярных его версий. Некоторые, к примеру, приводят довод, согласно которому всюду, где есть законы, должен быть Законодатель, а значит, существование моральных законов предполагает бытие существа, очень похожего на Того, кто беседовал с Моисеем на горе Синай. Другие же приводили довод, согласно которому без кнута и пряника – ада и рая – стимулы к нравственному поведению будут недостаточными. Порой можно услышать и такой довод: либо вера в Бога нужна, чтобы получить (очевидно, через особого рода откровение) *знание* добра и зла – либо же неявная вера в Бога требуется, чтобы стать добродетельным, ведь добродетельных атеистов, можно сказать, не бывает. Сходным образом иногда утверждают, что общество, отказавшееся от веры в Бога, обречено на разрушение из-за морального разложения.

Пожалуй, более изощренным является тот вид данного аргумента, который прославил Иммануила Канта. Если Бога нет, то моральный закон предъявляет объективные требования, которые невозможно выполнить, а именно – чтобы моральное благо добродетели и естественное благо счастья слились в совершенном единстве «высшего блага» (Кант 1994, т. 4, сс. 521–530). Но в таком случае эти требования кажутся бессмысленными, и, столкнувшись с подобной «антиномией», мы можем заключить, что моральные предписания вообще не имеют силы.

По Канту, хотя Бог и не является *Автором* морального закона, Он нужен в качестве своего рода режиссера-постановщика. Кант также приводил довод (думаю, весьма многообещающе), что если «глубокая могила» в конце концов поглотит как честных, так и нечестных, то нелегко понять, почему моральное поведение вообще должно иметь какое-либо значение (Кант 1994, т. 5, с. 295). Но если моральные требования действительны, то они, по-видимому, *должны* иметь значение в каком-то высшем смысле[2].

Какими бы достоинствами ни обладали эти аргументы (а некоторые из них, на мой взгляд, не имеют ни малейших достоинств), ни один из них я не намерен предлагать в нижеследующем очерке. Собственно, речь идет о двух очерках, каждый из которых представляет собой относительно самостоятельный вариант морального аргумента. Первый очерк, «Аргумент от эволюционного натурализма

[2] Джордж Мавродес развивает похожий довод в Audi and Wainwright (1986).

(АЭН)», показывает, что теисты способны, а натуралисты неспособны предложить такую схему, в рамках которой наши моральные убеждения можно считать оправданными. В частности, дарвинистское объяснение характерных черт человеческой психики, которому привержены натуралисты, ведет к полному отвержению наших моральных убеждений в целом. Таким образом, данный аргумент имеет преимущественно эпистемологический характер и редко выходит за пределы метаэтики. Второй очерк, «Аргумент от достоинства личности», показывает, во-первых, что моральные убеждения, с которых мы начинаем нашу моральную рефлексию, подразумевают нечто вроде кантовского понятия о человеческом достоинстве, или достоинстве *личности*. Здесь я оцениваю различные конкурирующие теории в нормативной этике и нахожу их неудовлетворительными. Во-вторых, теисты могут, а натуралисты не могут предложить мировоззрение, в котором находится место для понятия достоинства личности.

## Аргумент от эволюционного натурализма

Эдвард О. Уилсон и Майкл Рьюз выдвинули довод, согласно которому «этика, как мы ее понимаем, есть иллюзия, внушаемая нам генами, чтобы принудить нас к сотрудничеству» (Ruse & Wilson 1989, p. 51). Чтобы обосновать столь поразительное утверждение, эти социобиологи рассказывают привычную эволюционную историю. Давление естественного отбора оказало громадное влияние на человеческую психику, включая твердые *эпигенетические правила*. Согласно Уилсону и Рьюзу, последние представляют собой широко распространенные предрасположенности к определенного рода мнениям и поступкам; возникли же эти правила из взаимодействия человеческого генотипа с человеческой культурой. «Эпигенетические правила, дающие нам чувство долга, были созданы естественным отбором ради их адаптивной ценности» (Ruse 1998, p. 223). Такие правила имеют адаптивную ценность, потому что они побуждают нас к адаптивному поведению; поведение же является адаптивным постольку, поскольку способствует репродуктивному успеху. А значит, возникшее отсюда «чувство долга» оказывается уместным не потому, что указывает на какие-то реальные моральные обязанности, а потому, что поведение, воспринимаемое в качестве должного, является адаптивным. Строго говоря, переживания, например, моральной обязанности или вины не соответствуют никакой действительности, и кажущиеся их объекты иллюзорны. Как разъясняет нам Рьюз:

> Дарвинист доказывает, что мораль попросту не работает (в биологическом смысле), если мы не верим в ее объективность. Теория Дарвина показывает, что фактически мораль является функцией (субъективных) чувств; но та же теория показывает, что у нас есть (и должна быть) иллюзия объективности (Ruse 1998, p. 253).

Вера в объективность морали есть полезная фикция, а ее полезность обусловлена репродуктивной пригодностью. Таким образом, эволюционная теория связывается с некоторой разновидностью морального антиреализма. Рьюз полагает, что теория Дарвина дополняет субъективизм Юма.

Конечно, Юм считал, что вера в объективные моральные свойства в лучшем случае необоснованна, и что рассуждения о них фактически лишены смысла. В одном ключевом отрывке он предлагает читателю извлечь из какого-нибудь явно аморального деяния, например, умышленного убийства, такое моральное свойство, в кото-

ром присутствовало бы что-то еще, кроме непосредственно нами воспринимаемых естественных свойств. «Порок совершенно ускользает от вас до тех пор, пока вы рассматриваете объект» (Юм 1996, с. 510). Но более внимательный взгляд откроет факт, который *действительно* является предметом опыта, – наше собственное *чувство*, вызванное соответствующим поступком.

> Это действительно некоторый факт, но он является предметом чувства, а не разума; он заключается в вас самих, а не в объекте. Таким образом, когда вы признаете какой-нибудь поступок или характер порочным, вы подразумеваете под этим лишь то, что в силу особой организации вашей природы вы испытываете при виде его переживание или чувство порицания. Таким образом, порок и добродетель могут быть сравниваемы со звуками, цветами, теплом и холодом, которые, по мнению современных философов, являются не качествами объектов, но перцепциями нашего духа (Юм 1996, с. 510).

Нашему уму «свойственно сильное стремление распространяться на внешние объекты» (Юм 1996, p. 220), а потому субъективные переживания, которые, в силу особого устройства нашей природы, возникают при виде какого-нибудь поступка, ошибочно принимаются за восприятия объективных свойств самого поступка. Дарвин же, по мнению Майкла Рьюза (Ruse 1998), объяснил происхождение такого устройства нашего ума.

Некоторые воспользовались этими кажущимися выводами из теории Дарвина, чтобы доказать, что натурализм – воззрение, согласно которому реальность в целом исчерпывается материалом эмпирических наук, – подразумевает отталкивающий моральный скептицизм. К.С. Льюис (возьмем известный пример) обосновывал, что если натурализм истинен, а человеческие нравственные убеждения представляют собой в конечном счете продукт нашей эволюции, то «трансцендентальные притязания» нравственности можно «разоблачить как мошеннические» (Lewis 2001b, p. 59). Назовем сочетание натурализма и общей дарвинисткой трактовки происхождения видов *эволюционным натурализмом* (ЭН). Согласно Льюису, веления совести – это, с точки зрения ЭН, лишь совокупность субъективных побуждений, которые, при всей своей распространенности у особей нашего вида, могут быть истинными или ложными не больше, чем «рвота или зевота» (Lewis 2001b, p. 58). Натуралистам, «если они и впрямь выносят свою философию за пределы книг», следует понимать, что, когда они говорят «я должен», это слова той же категории, что и слова «меня тошнит», и что «мой альтруизм — как мое пристрастие к сыру» (Льюис 1991, с. 39, 41). А значит, мораль есть «иллюзия» (Льюис 1991, с. 39, 41), не больше чем «болезнь нашей души» (Льюис 1992, с. 129).

Льюис использует эти выводы для апологетических целей, замечая, что те самые люди, которые защищают подобную разновидность субъективизма, часто вслед за этим высказываются в поддержку какого-нибудь высоконравственного начинания. «Признав и добро и зло иллюзиями, они немедленно вслед за этим призывают нас жертвовать собой ради будущего, учить, восставать, преображать, жить и гибнуть во имя рода человеческого» (Льюис 1991, с. 40). В другом месте, имея в виду тех же мыслителей, он язвительно замечает: «Мы оскопляем мужчин и требуем от них потомства» (Льюис 1992, с. 192). Льюис полагает, что у подобных людей он обнаружил практическую непоследовательность: из их теорий прямо вытекает иллюзорность морали, однако сами они *живут* так, как если бы существовали объективные моральные факты, служащие законным предметом нашего серьезного интереса. Нравственный скептицизм невозможен практически, но он, по-видимому, следует

из натуралистического мировоззрения. Если это так, то у нас, при прочих равных условиях, есть некоторое основание отвергнуть натурализм.

Из подобных соображений и возникает наш аргумент – назовем его аргументом от эволюционного натурализма (АЭН). Суть того, что имел в виду Льюис, можно, вероятно, изложить в следующей форме:

(1) Если ЭН истинен, то человеческая мораль есть побочный продукт естественного отбора.
(2) Если человеческая мораль есть побочный продукт естественного отбора, то никаких объективных моральных фактов не существует.
(3) Объективные моральные факты существуют.
(4) Следовательно, ЭН ложен.

Конечно, АЭН, даже если он правилен, доказывает не существование Бога, а только ложность ЭН. Но АЭН можно использовать как важный элемент подобного доказательства – если мы захотим пойти дальше и показать следующее: теизм, в отличие от натурализма, способен интерпретировать моральные факты таким образом, что, при прочих равных условиях, мировоззрение, в рамках которого моральные факты имеют смысл, оказывается предпочтительнее мировоззрения, в котором они остаются бессмысленными, а значит, при прочих равных условиях, теизм следует предпочесть натурализму.

Правилен ли АЭН? Сразу же можно отметить, что ложность ЭН еще не свидетельствует о ложности самого натурализма; между тем именно последний является истинной мишенью подобных аргументов. Можно ли быть натуралистом, не будучи натуралистом *эволюционным*? *Вытекает ли* из натурализма дарвинизм? Строго говоря, представляется возможным держаться натуралистического мировоззрения, не принимая научной теории эволюции, а значит, прямой логической связи между ними нет. Но, по общему мнению теиста Алвина Плантинги и натуралиста Алекса Розенберга, для натуралиста «дарвинизм – это единственный реальный выбор». В самом деле, недавно можно было видеть, как Ричард Докинз щеголял в футболке с надписью «*Эволюция: Величайшее шоу на земле. Единственный реальный выбор*». Вероятно, футболка Докинза отражает более осторожное его замечание, сделанное в другом месте: «Хотя и до Дарвина атеизм мог представлять собой *логически* допустимую позицию, именно Дарвин сделал возможным атеизм интеллектуально безупречный» (Dawkins 1986, p. 6). В додарвиновские времена заключение к Часовщику в стиле Пейли представлялось естественным, если не совершенно неизбежным, ведь мир был полон вещей, «казавшихся созданными с разумной целью» (Dawkins 1986, p. 1). Натурализм *без* дарвинизма – словно Тарзан *без* набедренной повязки – лишен самого главного. Это мировоззрение, неспособное объяснить факты. Хотя критик АЭН мог бы нам возразить, попытавшись показать различие между мировоззрением и теорией, в центре нашего внимания по-прежнему останется эволюционная версия натурализма.

Как мы сейчас увидим, серьезные возражения можно выдвинуть против каждой из трех посылок АЭН. Посылка (3) есть утверждение об истинности морального реализма, между тем, конечно, существует целый ряд антиреалистических традиций. Антиреалисты заявят нам, что никаких моральных фактов нет, или же что моральные факты, которые действительно имеют место, не являются объективными, – иначе говоря, что их нельзя считать независимыми от сознания или от нашей *установки*. Когда К.С. Льюис впервые выдвинул свой аргумент, большинство его философских противников предпочли бы, вероятно, нонкогнитивизм и, таким образом, отрицали бы существование моральных фактов. Меня же, во всяком слу-

чае, сейчас, больше интересуют те (все более многочисленные) философы, которые принимают (3), – а значит, и какой-то вариант морального реализма, – однако стремятся совместить свою приверженность моральному реализму с ЭН.

А потому я в первую очередь займусь возражениями против (1) и (2). Против посылки (1) можно возразить, отвергнув положение о том, что «человеческая мораль» возникла исключительно (или даже отчасти) благодаря естественному отбору. Теистам дозволяются несверхъестественные объяснения некоторых вещей – так почему бы не позволить дарвинистам кое-где прибегать к неэволюционным объяснениям? Что же касается посылки (2), то она слишком быстро переходит от интерпретации *происхождения* человеческой морали к утверждению о необоснованности ее притязаний на объективность. Но разве мы обязаны с этим соглашаться? Во-первых, в подобном переходе можно усмотреть одну хорошо известную логическую ошибку. И разве не следует нам хотя бы выслушать, что могли бы сказать нам эволюционные натуралисты о возможных связях между действием естественного отбора и истинностью наших моральных убеждений?

## *АЭН и генетическая ошибка*

Начнем с возражения против (2). Вначале нам может показаться, что данный переход грешит *генетической ошибкой*. Ведь, по крайней мере, в нормальных случаях из того факта, что мнение B представляет собой результат действия причины C, невозможно ничего вывести относительно истинности или ложности B. А в (2) мы как раз и находим подобное заключение: если широко распространенная вера в моральные факты имеет эволюционное объяснение, то, значит, эта вера является ложной. Однако определенные виды генетического аргумента могут быть вполне корректными. Предположим, мы способны продемонстрировать, что объяснение мнения некоторого человека *эпистемологически независимо* от всего того, что могло бы сделать данное мнение истинным. Обсуждая вопрос, непосредственно связанный с оценкой АЭН, Эллиот Собер предлагает пример подобного неверно составленного мнения (Sober 1994, pp. 93–113). Бен, чудаковатый коллега Собера, полагает, что у него в классе находится 73 студента, по той причине, что из урны, где лежали полоски бумаги с номерами от 1 до 100, он вытянул 73. Предполагается, что никакой таинственной связи между посещаемостью занятий и случайно извлеченными из урны бумажками не существует. А значит, мнение Бена эпистемологически независимо от того, что сделало бы его истинным, ведь Бен думал бы, что его слушают 73 человека, *каким бы ни было действительное число студентов в аудитории*. Согласно Соберу, мнение Бена «вероятно, ложно».

Способны ли мы выдвинуть сходный эволюционный аргумент в пользу морального скептицизма? Собер считает это трудной задачей, ведь сначала мы должны были бы установить, (a) какие процессы формируют моральные убеждения, и (b) что может сделать их истинными, а затем доказать, что (a) и (b) не зависят друг от друга. Назовем это *Тезисом о Независимости*. Защита же данного тезиса требует серьезного метаэтического предприятия, и простое заявление о том, что наши моральные убеждения возникли в процессе эволюции, его не заменяет.

Собер, по-видимому, полагает, что подобный эволюционный аргумент имеет своей целью доказательство истинности «субъективизма». (Он отождествляет субъективизм с положением «ни одно нормативное этическое суждение не является истинным» и, таким образом, скорее всего, имеет в виду нечто более близкое

к нонкогнитивизму или теории ошибки). Иными словами, такой аргумент должен был бы стремиться доказать истинность утверждения Уилсона–Рьюза об *иллюзорности* этики. Но заявлять, что этика есть иллюзия, значит выдвигать положительный тезис об онтологическом статусе предполагаемых моральных фактов или свойств. Подобный аргумент требует, вероятно, какого-то положительного основания для мнения об истинности Тезиса о Независимости.

Конечно, даже из истинности Тезиса о Независимости не вытекала бы иллюзорность морали. В лучшем случае, мы могли бы заключить, что к моральным убеждениям надежнее всего относиться так, как если бы они были ложными, поскольку истинность мнений, сложившихся независимо от условий их истинности, маловероятна. В конце концов, при прочих равных условиях, нам следует допустить возможность того, что на лекции Бена *действительно* 73 человека, и такую возможность нужно признать, даже если у нас есть веские основания думать, что урна с пронумерованными полосками бумаги не может иметь никакого отношения к выбору студентами преподавателя. Мнение Бена о количестве студентов в его аудитории является, «вероятно, ложным» лишь потому, что он, как мы полагаем, имеет лишь один шанс из ста вытянуть номер, соответствующий числу записавшихся на его лекции. А если допустить истинность Тезиса о Независимости, то наши моральные убеждения оказываются, «вероятно, ложными» в силу того, что вероятность совпадения истинности и адаптивности крайне мала. Это все равно, пишет Шерон Стрит, что «отплыть на Бермуды, предоставив ветру и волнам определять курс вашего корабля» (Street 2006, p. 13). Что ж, счастливого плавания!

Мы, однако, не обязаны доказывать ложность или вероятную ложность наших моральных убеждений. Точно так же нет нужды приводить аргументы в пользу истинности Тезиса о Независимости. Одно дело – допускать наличие положительных оснований для утверждения об эпистемологической независимости, и совсем другое – заявлять, что *у нас нет* никаких оснований думать, будто соответствующее отношение *зависимости* имеет место. Основание считать, что подобное отношение действительно *существует*, мы получаем в том случае, если наилучшее объяснение наличия определенного убеждения у какого-то человека необходимым образом подразумевает *истинность* этого убеждения. Следовательно, можно утверждать, что вера в объективные моральные факты *оправдана* лишь тогда, когда есть основание думать, что между нашими убеждениями и тем, что делает их истинными, существует отношение эпистемологической зависимости.

По-видимому, дарвинистский сюжет можно весьма складно пересказать таким образом, чтобы в итоге получилось полное и исчерпывающее объяснение различных наших моральных убеждений, которое, однако, не предполагает истинности ни единого из них. Согласно подобной интерпретации, одни типы поведения (кормление собственных детей, спасение бегство м от крупных хищников) оказываются адаптивными, тогда как другие (скармливание собственных детей крупным хищникам) – нет. Следовательно, любая предрасположенность или любой импульс, увеличивающие вероятность адаптивного поведения, также будут адаптивными. Предрасположенность давать моральные оценки или составлять моральные мнения побуждала к соответствующему поведению и по этой самой причине была адаптивной. Ричард Джойс спрашивает: «Можем ли мы себе представить, чтобы нашим предкам было полезно составлять мнения о *справедливости* и *несправедливости* независимо от существования справедливости и несправедливости?» Ответом же, как полагает Джойс, должно быть «громогласное “Еще как можем!”» (Joyce 2006, p. 183).

Обозревая «всю сложную историю» развития альтруизма и «помогающего поведения», а также предрасположенности к составлению моральных мнений, Джойс замечает: «Данное объяснение не требовало в качестве предпосылки допущения того, что в окружавшем наших предков мире действительно существовали моральная справедливость или моральная несправедливость» (Joyce 2006, p. 183). Этот тезис, на мой взгляд, найдет подтверждение, если мы присмотримся к поведению многих общественных животных, не принадлежащих к человеческому роду. Отдельные животные обнаруживают предрасположенность к общественному поведению – иначе говоря, то, что Дарвин называл общественными инстинктами – но, по-видимому, без каких-либо *суждений* о правильности такого поведения. Подобное их поведение – а также *побуждение* к нему – мы объясняем через понятие адаптивности. Моральные же свойства в «список действующих лиц» здесь не включаются; о добре и зле, справедливости и несправедливости речь даже не заходит. Согласно этой дарвинистской интерпретации, *совесть* возникает в общественном существе лишь после того, как его общественные инстинкты покроются достаточным слоем рациональности. Как утверждал сам Дарвин:

> Следующее положение кажется мне в высокой степени вероятным, именно, что всякое животное, одаренное ясно выраженными общественными инстинктами, включая сюда привязанность между родителями и детьми, должно обязательно приобрести нравственное чувство, или совесть, как только его умственные способности достигнут такого же или почти такого же высокого развития, как у человека (Дарвин 1953, с. 215).

Волки в стае знают свое место в социальной иерархии. Волк, занимающий в ней низшую ступень, чувствует себя вынужденным подчиняться альфа-самцу. И если бы он обладал теми умственными способностями, которые имел в виду Дарвин, то, вероятно, «моральное чувство» подсказало бы ему, что подобное почтение является его нравственным долгом. Он считал бы моральным фактом, что интересы альфа-самцов следует ставить выше интересов бета- или омега-самцов. Волчьи моральные философы могли бы даже спорить о том, *существуют ли* подобного рода моральные факты, а если да, то относится ли к их числу законность издревле сложившейся иерархической социальной системы. Но чтобы понять генеалогию волчьей морали, мы не обязаны допускать, что правы в этом споре именно моральные реалисты.

Если мы примем эволюционную трактовку *человеческих* моральных убеждений, мы, по-видимому, уже не имеем оснований думать, что отношение эпистемологической зависимости действительно существует, а значит, в рамках эволюционной теории вера в моральные факты оказывается ничем не оправданной (Joyce 2006, p. 183). Если же наши моральные убеждения необоснованны, то они не являются моральным знанием. Следовательно, мы можем модифицировать АЭН, заменив (2) на

(2*) Если человеческая мораль есть побочный продукт естественного отбора, то морального знания не существует.

Моральное знание существует лишь при наличии обоснованных моральных убеждений, а рассматриваемый нами сейчас аргумент как раз и сводится к тому, что следствием эволюционной теории является *принципиальная невозможность* любых обоснований этих убеждений.

Однажды Бертран Рассел будто бы сказал: «Больному желтухой все кажется желтым». Я же думаю, что больные желтухой *люди кажутся* желтыми другим. Но представим, что правы *и те, и другие*: больные желтухой кажутся желтыми, и им все кажется желтым. И вот Джонс входит в кабинет доктора Смита и начинает жаловаться на разного рода странные недомогания. Бросив взгляд на Джонса, Смит тут

же восклицает: «Да ведь у вас кожа совсем желтая!» Он ставит Джонсу диагноз – желтуха – и прописывает надлежащие лекарства. Впоследствии Смит замечает, что *все* его пациенты вдруг пожелтели, как, впрочем, и все его бумаги, кафельные плитки на полу, еще недавно белые пилюли и даже халаты медсестер. Простой анализ крови показывает, что *у него* – желтуха. И тут доктору вдруг приходит в голову, что Джонс показался бы ему желтым в любом случае, *независимо* от своего действительного состояния. Есть ли у Смита теперь основания считать утверждение «Джонс болен желтухой» ложным – такие основания, какие мог бы дать, скажем, отрицательный результат анализа крови? По-видимому, нет. Возможно, Джонс *действительно* болен желтухой. Просто у Смита нет оснований считать причиной внешнего вида Джонса его, Джонса, состояние, или же думать, что мнение «Джонс болен желтухой» эпистемологически зависит от каких-либо медицинских фактов, касающихся Джонса. А отсюда можно заключить, что факты, относящиеся к состоянию самого доктора Смита, ведут его теперь к отвержению его прежнего мнения о состоянии Джонса.

Как мы видели, Уилсон и Рьюз (а также, в виде гипотезы, Льюис) делают вывод об *иллюзорности* этики – об отсутствии объективных моральных фактов. Выводят же они это заключение из анализа эволюционной функции наших моральных убеждений. Теми убеждениями, полагают они, которые у нас фактически есть, мы обладаем вследствие их репродуктивных преимуществ, а отнюдь не благодаря их истинности. Таким образом, дарвинизм, по их мнению, ведет к отказу от наших моральных убеждений, а заодно и от самого морального реализма. Но сторонник АЭН вправе, на мой взгляд, отойти от более сильного тезиса, согласно которому из дарвинизма следует отсутствие моральных фактов, и вместо этого вести речь о том, *обоснованны ли* наши обычные моральные убеждения. Таким образом, АЭН становится *эпистемологическим* аргументом в пользу морального скептицизма.

Джудит Томсон (Harman & Thomson 1996) полагает, что всякий настоящий моральный реалист должен стремиться отстоять *Тезис об Объективности Морали* (ТОМ):

(ТОМ) Относительно некоторых предложений о морали можно установить, что они истинны.

Конечно, ТОМ можно оспорить с помощью довода о том, что либо предложения о морали никогда не выражают истинных пропозиций, либо их истинность или ложность установить невозможно. Первый путь предполагает создание положительной метаэтической теории, которая бы отрицала либо то, что «предложения о морали» *вообще* способны выражать какие-либо моральные пропозиции (поскольку таковых попросту *не существует*), либо то, что моральные пропозиции когда-либо бывают *истинными*; либо то, что их истинность не зависит от сознания. Второй путь требует лишь выдвижения эпистемологического аргумента в пользу тезиса, согласно которому никто не в состоянии *узнать*, является ли какое-либо моральное суждение истинным. Пытаясь доказать беспочвенность наших моральных убеждений, АЭН следует именно этим путем. Как отмечает Ричард Джойс, вывод о «необоснованности» наших моральных убеждений есть «результат почти столь же тревожный», как и доказательство их фактической ложности (Joyce 2006, p. 180).

Предположение, таким образом, состоит в том, что дарвинизм ведет к отвержению этих убеждений. А потому, вместо (3) нам, возможно, потребуется

(3*) Моральное знание существует.

Отсюда мы приходим к нашему заключению:

(4) ЭН ложен.

У нас, однако, нет причин думать, что адаптивность морального убеждения каким-то образом зависит от его истинности. А значит, роли здесь могли бы поменяться. Вопреки предположению Собера о том, что защитник АЭН должен доказать независимость моральных убеждений от всего того, что могло бы сделать их истинными, бремя доказательства. пожалуй, лежит на тех, кто утверждает зависимость. Почему, коль скоро мы принимаем ЭН, нам следует допускать, что в мире может быть что-то еще, кроме естественных фактов и свойств и наших субъективных *реакций* на эти свойства? Вскоре мы вернемся к этому вопросу и рассмотрим ряд возможных ответов на него. Но прежде разберем возражение против нашей Посылки (1).

## *АЭН и «жадный редукционизм»*

Обязанность объяснить связь между адаптивностью и истинностью эволюционный натуралист берет на себя лишь в том случае, если он принимает нашу первую посылку:

(1) Если ЭН истинен, то человеческая мораль есть побочный продукт естественного отбора.

На самом деле (1) часто отрицают. Рассмотрим вначале простой пример, указывающий на причину такого отрицания.

Как-то раз я посетил университетскую лекцию одной дамы – крупного авторитета в этологии животных, – убежденной в том, что принципы эволюционной психологии можно применить к человеческому поведению с таким же успехом, как и к семейству псовых, на изучении которого она специализировалась. Лектор привела массу примеров, демонстрировавших, по ее мнению, каким образом широко распространенные типы человеческого поведения обнаруживают свои эволюционные и генетические корни. Представьте, сказала она, что вы сидите на диване в своей гостиной. Вдруг дверь отрывается, и к вам без всякого приглашения входит незнакомец. Вас охватывают страх, гнев, возмущение; вы испытываете прилив адреналина. А теперь вообразите, что через открытое окно к вам залетает птичка и садится на стержень для занавесок. Заботясь о сохранности новых портьер, вы, пожалуй, примете меры, чтобы прогнать птичку – но вы не испытаете ни одного из тех сильных чувств, которые вызвало у вас внезапное вторжение человека. Чем же объясняется это различие? Особенностями нашей эволюции: мы запрограммированы так, что готовы защищать свою *территорию* от членов нашего собственного вида, – но выказываем больше терпимости к представителям других видов. Таким образом, несходство реакций можно предсказать, исходя из социобиологического анализа человеческой психологии.

Но неужели здесь не найдется более простого, очевидного и «когнитивного» объяснения? В случае с вломившимся к нам человеком мы имеем разумные основания опасаться какого-то вреда с его стороны. Ведь он, будучи моральным субъектом, очевидно, способен понимать принятые в обществе нормы по-

ведения, а также законы нравственности и правила хорошего тона, и вести себя соответственно – и его дерзкое вторжение скорее всего означает, что он сознательно нарушил все эти нормы для того, чтобы попасть в наше жилище. И потом, эта лыжная шапочка, скрывающая его лицо...

Совершенно ясно, что *возмущение* в настоящем смысле слова вызывают у нас только *личности* – если они причиняют нам какое-то зло или намереваются это сделать. Я могу быть расстроен тем, что поваленное ветром дерево нанесло ущерб моему имуществу. Я могу сокрушаться от того, что термиты изгрызли мою коллекцию гитар. Но возмущение было бы здесь неуместным и свидетельствовало бы, вероятно, о непонимании или об эмоциональной незрелости. У залетевшей к нам без спросу птички нет способности к моральному действию, и она не в состоянии *замышлять* зло, а судя по ее поведению, она уже сама жалеет о том, что натворила. К тому же нетрудно понять, что страх, гнев, возмущение и адреналин обнаружатся и тогда, когда в мой дом ворвется не представитель рода человеческого, а какой-нибудь выходец с Альфы Центавра, который, хотя и является личностью, но уж точно не занимает общее со мной место в Линнеевой классификации видов.

Мне не однажды указывали, что социобиологические допущения, на которых строятся аргументы, подобные АЭН, «не вызывают большого доверия». Социобилогов нередко обвиняют в том, что распространенным типам человеческого поведения они дают совершенно искусственные генетические или эволюционные объяснения – в ущерб гораздо более правдоподобным культурным, «когнитивным» или иным неэволюционным интерпретациям. Так, Дэниел Деннет критикует Уилсона и других авторов за биологическую разновидность «жадного редукционизма», поскольку они явно исходят из того, что гены «держат на поводке» человеческое поведение и культуру. Если первобытные люди всегда и везде мечут копья острием вперед, то отсюда, как саркастически замечает Деннет (Dennett 1995), еще не вытекает существование особого «гена острием-вперед». Многие из подобных вещей лучше объяснять «общей небестолковостью нашего вида». Рэнсом, один из героев книги К.С. Льюиса «За пределы Безмолвной планеты», пришел в изумление, когда увидел, что лодки, построенные на Малакандре (Марсе), очень похожи на лодки, сделанные людьми. «Лишь спустя некоторое время он понял, что лодка на любой планете просто не может быть иной»[3]. (Проницательный читатель Льюиса заметил бы, что охотники на Малакандре бросают *свои* копья острием вперед – в точном соответствии с предсказанием Деннета). Просто одни идеи лучше других, и если предположить хотя бы минимум разумности, то люди, пожалуй, способны открыть и реализовать их.

Данное соображение имеет силу и при оценке АЭН. Последний, как он у нас сформулирован, по-видимому, исходит из того, что наши «моральные убеждения» имеют эволюционное объяснение. Обман, кражу и насилие мы, как правило, считаем злом. Мы думаем, что хорошие родители должны заботиться о своих детях, и что на добро следует отвечать добром. Мы чувствуем желание помочь тем, кто нуждается в помощи, которую мы в силах оказать. Мы склонны полагать, что договоренности равноправных партнеров *справедливы* или обнаруживают моральное свойство справедливости. Но ведь совершенно неправдоподобно думать, будто какое-либо достаточно определенное *убеждение* сложилось на генетическом уровне, а затем было перенесено в неизменном виде в человеческий мозг. «Мне следует отблагодарить Мэри за то, что она встретил меня в аэропорту», – говорит Ричард Джойс и спрашивает: «Но что мо-

[3] К.С. Льюис *Космическая трилогия*. СПб.: Северо-Запад, 1993, с. 64. – *Прим. ред.*

жет знать естественный отбор о *Мэри* или об *аэропортах*?» (Joyce 2006, p. 180). Это все равно, что утверждать, будто какая-то злосчастная болезнь, похожая на синдром Туретта, во всех человеческих культурах и на всем протяжении истории приводила к одному результату – выкрикиванию вполне определенной и осмысленной комбинации слов: *Карл у Клары украл кораллы*!

Далее. Неужели все эти свойства находят свое объяснение в давлении естественного отбора, имевшем место, когда мы спустились с деревьев? Не похоже ли это на гипотезу, согласно которой все человеческие проблемы объясняются душевной травмой, вызванной тем, что нас слишком рано приучили ходить на горшок? Разве нельзя предположить, что определенные моральные убеждения, подобно приемам охоты у первобытных людей Деннета, широко распространены просто потому, что они *осмыслены*? Филип Китчер пишет:

> Все, что мог сделать для нас естественный отбор, – это дать нам способность к разным социальным соглашениям, а также способность формулировать этические правила. Если же мы признаем, что не каждое свойство, попадающее в поле нашего внимания, непременно должно было представлять собой цель естественного отбора, то нам уже не захочется приводить довод, согласно которому любая серьезная трактовка нашего этического поведения должна указывать на селективные преимущества, которые получили существа, первыми принявшие определенную систему этических норм. Вполне возможно, что в процессе эволюции возникли базисные познавательные способности – *alles übriges ist Menschenwerk*[4] (Kitcher 1985, p. 418).

Таким образом, эволюция могла обеспечить нас интеллектуальным инструментарием, необходимым для строительства соборов, игры в шахматы и заключения общественных договоров. Но разве не могли бы эти виды деятельности обладать известной *автономией* по отношению к генам?

Давайте признаем, по крайней мере предварительно, что при поиске эволюционных объяснений человеческого поведения следует избегать крайностей. А значит, «Все дело в генах, балбес!» выражает позицию жадного редукционизма. Мэри Миджли изобрела собственный термин для подобного рода редукционистских интерпретаций – «гидравлический подход»: она имела в виду недалекого человека, который, желая понять, почему сырая земля высохла, ищет одно-единственное место, куда ушла вся вода (Midgley 1979, p. 57). Но крайности обычно ходят парами. Разумно ли, уже приняв в качестве предпосылки эволюционную теорию, допускать, что наша эволюция не имела *ни малейшего отношения* к возникновению широко распространенных моральных убеждений?

Во-первых, здесь может прийти в голову следующее соображение: ссылаться на естественный отбор, чтобы объяснить, откуда появились передние зубы и либидо, но при этом исключать из подобной интерпретации глубочайшие пружины человеческих поступков – значило бы занимать не слишком убедительную позицию. Едва ли естественный отбор мог «упустить из виду» моральное поведение – хотя бы из-за той важной роли, которую оно играет в выживании и репродуктивном успехе (Sommers & Rosenberg 2003, p. 659). Те из наших далеких предков, кто не чувствовал побуждения к заботе о собственных отпрысках или к сотрудничеству с соплеменниками, оставили, подобно безбрачным шейкерам, немногих, кто мог бы назвать их своими предками. Огульное отрицание эволюционной психологии Миджли называет теорией «чистого листа» – представлением о людях как

[4] Все остальное – дело человека (*нем.*). – *Прим. ред.*

о существах «абсолютно пластичных» и «бесструктурных». Стивен Гулд, полагает она, принимает взгляд, согласно которому «человеческие младенцы представляют собой то, чем когда-то считали новорожденных медвежат – бесформенные комки животной протоплазмы, приобретающими определенные очертания лишь после того, как их вылижут старшие» (Midgley 1979, p. 66). А утверждение Б.Ф. Скиннера – способность к абстрактному мышлению возникает не из какой-то «познавательной способности», но благодаря «особого рода среде» – она парирует остротой: «Тогда почему живущий у психолога попугай не умеет рассуждать о психологии?» (Midgley 1979, p. 20). По поводу теории «чистого листа», в целом отрицающей наличие у людей каких-либо врожденных склонностей, она задает вопрос: «Каким образом все дети, достигшие полуторагодичного возраста, передают друг другу с помощью тайных знаков известие о том, что пришло время присоединиться к определенной субкультуре – т. е. забираться на столы и стулья, выходить, ковыляя, из дому, играть с огнем, бить окна, ломать вещи, валяться в грязи и бегать за утками?» (Midgley 1979, p. 56). Позднее Ричард Джойс убедительно доказывал, что представление о *tabula rasa* «с очевидностью ложно». «Вообще говоря, ни один разумный человек не станет отвергать эволюционную психологию». (Он также отмечает, что многие возражения против нее мотивированы *политически* и, может быть, даже свидетельствуют о прискорбной готовности трактовать науку как «авторитет с восковым носом», которому можно придавать удобную форму, ставя его на службу отдельным политическим программам).

Миджли утверждает, что традиционный спор «природа против воспитания» представляет собой ложную дихотомию между двумя неправдоподобными крайностями, а Джойс добавляет, что данная дихотомия «умерла и похоронена – и настолько давно, что даже говорить об этом стало скучно». Если теория «чистого листа» в крайней ее версии гласит, перефразируя Локка, что в человеческой природе нет ничего такого, что не было бы вложено в нее опытом, то Миджли возражает на это фактически в духе Лейбница: «*кроме самой человеческой природы*».

Если «инстинкты» – это базисные склонности, побуждения или «программы», то люди действительно обладают инстинктами, но самые важные из них являются, как правило, «*открытыми* инстинктами», или «программами с пробелами». Чем сложнее организация животного, пишет Миджли, тем больше «пробелов» в программе. Подобные пробелы там, где они существуют, позволяют индивидуальному или видовому уму (в случае с человеком – рациональному размышлению и культуре в целом) заполнить их конкретными деталями. Перелетные птицы рождаются с базисным побуждением зимой лететь за солнцем на юг, но сама эта программа может и не указывать подробностей маршрута. Танцы пчел и трели некоторых птиц могут объясняться почти исключительно их программой, так что *точные образцы* заданы здесь генной хореографией, однако мы вправе думать, что певцы и танцоры, выступающие, скажем, в «Американ Бандстанд», обладают в этом отношении чуть большей свободой выбора. И это останется верным, даже если обнаружится эволюционный ответ на вопрос «Почему людям нравятся такие вещи, как пение и танцы?» (Когда я был маленький, священник учил меня, что танцы – это любовное заигрывание под музыку. Здесь он, пожалуй, нашел бы точку соприкосновения с эволюционными психологами).

Подобная свобода – или, по Миджли, пробел в открытых инстинктах – по-видимому, предоставляет широкий простор для *Menschenwerk*[5] по Китчеру, будь то сочинение 12-тактового блюза или составление общественного договора. «Утверждая, что человеческая мораль «запрограммирована» генетически, – пишет Джойс, – мы отнюдь не отрицаем центральную роль влияния культуры и даже не хотим сказать, что какие-либо проявления нравственности являются неизбежными» (Joyce 2006, p. 8). Таким образом, «развитие этических норм», о котором говорит Китчер, вполне может представлять собой результат осознанного решения и рационального размышления, однако не исключено, что эти нормы возникают в качестве реакции на склонности, заложенные в нашей программе. Такая программа *может* быть чем-то гораздо более определенным, нежели простая *способность* действовать в соответствии с программой. Матерям из млекопитающих свойственны как способность к материнству, так и *почти* непреодолимое стремление заботиться о потомстве.

В том же духе мыслит и Шерон Стрит (Street 2006), когда проводит различие между *зачаточными оценочными склонностями* и *развитыми оценочными суждениями*. Последние включают в себя наши особые моральные убеждения, которые можно сформулировать в виде моральных принципов или правил и объяснить разного рода влияниями, в том числе и культурного характера. Первые представляют собой «прото»-формы оценочных суждений, т. е. не отрефлексированные и не выраженные в языке побуждения к определенным типам поведения, которые представляются «требуемыми». Она приводит доводы в пользу того, что «неослабевающее давление естественного отбора» оказывало *прямое* и «громадное» влияние на наши зачаточные оценочные склонности, а те, в свою очередь, оказали значительное – хотя не обязательно непреодолимое – *косвенное* воздействие на наши нынешние моральные убеждения или развитые оценочные суждения.

Если такие программы и склонности и определяют нашу зачаточную моральную ориентацию, то, значит, *именно на их основе развивается всякая моральная рефлексия*. Наши *отрефлексированные убеждения*, касающиеся, например, обязанностей родителя или друга, возникают из более зачаточных родительских и альтруистических побуждений, которые предшествуют любой подобной рефлексии и предполагаются ею. Хотя в таком эволюционном объяснении и находится место для разума, сам этот разум, если воспользоваться словами Юма, является, в конечном итоге, рабом страстей. А эти «страсти», или, в терминах Стрит, зачаточные оценочные склонности, почти наверняка *не* являются продуктами культуры – это прямо вытекает из эволюционной теории и подтверждается обычным жизненным опытом. Иногда юмовских матерей требуется учить тому, *как именно* следует заботиться о новорожденных. Но это, как правило, подразумевает, что они о них заботятся, и что такая забота является частью стандартного материнского снаряжения.

Было замечено, что бутылконосые дельфины у берегов Австралии надевают на свои морды морские губки. Едва ли это модное украшение; предположительно, губки защищают дельфинов от острых предметов и жалящих животных во время поиска пищи на дне. Кроме того, такое поведение переходит, судя по всему, исключительно от матерей к дочкам. Биологи усматривают здесь явное свидетельство *передачи культурных навыков* у дельфинов. В высшей степени неправдоподобно, чтобы подобные действия были обусловлены особым «геном губки-на-морде»;

[5] Дело человека (*нем.*). – *Прим. ред.*

перед нами, да простит нас Китчер, *Delfinwerk*[6]. Но ведь *столь же*, на мой взгляд, неправдоподобно, чтобы свойственное млекопитающим стремление к заботе о потомстве, очевидное в этих материнских уроках у дельфинов, представляло собой *также* черту культуры дельфинов. Было бы в высшей степени разумным предположить, что к такому поведению дельфинов «принуждают их гены».

Ловкий прием с губками и обучение дочек матерями – это результат действия ума, который работал над решением проблем, поставленных, соответственно, инстинктом самосохранения и материнским инстинктом. Но окажись в данном случае условия выживания иными – и соответствующая «идея» никогда бы не пришла в голову дельфинам. А если бы обстоятельства эволюции дельфинов были бы существенно иными, то *любого рода* материнские наставления дочкам могли бы оказаться совершенно излишними, а сами материнские инстинкты могли бы вообще не возникнуть. В конце концов, заповедь «хорошенько учи своих детей уму-разуму» преспокойно игнорируют самки морских черепах, которые, откладывая яйца, тем самым завершают выполнение своих материнских «обязанностей».

Сходным образом, именно человеческой культуре обязаны мы теми огромными достижениями, которые, вне всякого сомнения, не являются прямым результатом нашей эволюции. И к их числу вполне могут относиться сложные системы моральных норм. Вероятно, общественные договоры у людей, подобно губкам на морде у дельфинов, представляют собой Ловкие Приемы, которые решают проблемы, поставленные некоторым сочетанием генов, среды и ума. Разумность – *Menschenwerk* – здесь, конечно, применяется. Но это *инструментальная* разумность.

Теперь мы можем уточнить наше утверждение в (1). «Человеческая мораль» есть побочный продукт естественного отбора в том смысле, что первичные моральные установки – «зачаточные оценочные склонности» (согласно Стрит) и «программы» (согласно Миджли) – оказались уместными, поскольку выполняли адаптивную функцию, помогая нашим предками приспособиться к тем или иным контингентным чертам их эволюционной ситуации. Таким образом, «программа» задает *общие* направления или склонности. «Пробелы» же в ней открывают пространство для разумного размышления о наших моральных убеждениях, но самая их разумность имеет условный, гипотетический характер: *если* мы получили в наследство от наших генов данную программу, то некоторые линии поведения лучше, чем другие. Сама же программа – вместе с определяемой ею общей «моральной» ориентацией – оказалась именно такой, а не иной, благодаря своему адаптивному значению при данных контингентных чертах эволюционной ситуации. Даже если для людей пробелы оказывается поистине зияющими, оставляя место для размышления и моральной рефлексии, они, тем не менее, по-прежнему являются элементом нашей программы, которую непосредственно объясняют ссылки на естественный отбор. В таком случае моральное рассуждение велось бы *от цели к средству*, а цели были бы заданы естественным отбором.

Но если бы программа была существенно отличной, то такими бы оказались и доступные нам варианты разумного выбора. Как мы видели, Дарвин полагал, что моральное чувство есть результат своего рода предписания – то, что у вас получится, если вы возьмете некоторый набор социальных инстинктов и добавите достаточную меру разумности. Как отмечает Дэниел Деннет (Dennett 1995), в пространстве эволюционной картины возможны «вынужденные шаги». Например, при данной способности передвижения стереоскопическое зрение оказывается в высшей сте-

[6] Дело дельфинов (*нем.*). – *Прим. ред.*

пени предсказуемо. Но Дарвин не считал, что в их число входит какая-либо определенная совокупность моральных норм или велений совести. Рассмотрим то, что он описал как «крайний случай», а я буду называть *дарвиновским контрфактуалом*:

> Если бы... мы были воспитаны в совершенно таких же условиях, как домашние пчелы, то нет ни малейшего сомнения, что наши незамужние женщины подобно пчелам-работницам считали бы священным долгом убивать своих братьев, матери стремились бы убивать своих плодовитых дочерей, – и никто не подумал бы протестовать против этого (Дарвин 1953, с. 216).

Действительные условия нашего «воспитания» привили нам убеждение, что наши дети, братья и сестры заслуживают нашей заботы и уважения, и что соглашения равноправных партнеров справедливы. Здесь же нам предлагают вообразить мир, в котором основные моральные ориентиры – открытые инстинкты, в терминах Миджли, – оказываются иными. Похоже, Дарвин допускал возможность существования такого вида, который, *даже по итогам рефлексии*, чувствует побуждение вести себя безотносительно к требованию равноправия и, с нашей точки зрения, несправедливо. Если разумная и моральная рефлексия следуют указаниям более фундаментальных предрасположенностей, то есть ли у нас основание полагать, что подобная рефлексия – продукт культуры – неизбежно приведет к выводу о необходимости равноправия?

Вспомним наших волчьих философов, которые испытывали сильнейшую склонность мыслить в терминах социальной иерархии, а во всем, похожем на изречение Бентама – «Каждого считаем за единицу и никого – больше, чем за единицу» – увидели бы совершеннейший *вздор*. За неимением отстоящих больших пальцев и по другим причинам волки книг не пишут. Но если бы писали, то какой-нибудь ученый трактат их школы мог бы называться «Наша кастовая система справедливости» и включать в себя главы «Обязанности послушания» и «Бета встречает Альфа: правила поведения». Если же люди, как вид, уже приучились (так ли?) считать соглашения равноправных партнеров честными или справедливыми, то, вероятно, лишь потому, что их исходная программа стала именно такой, какой она стала при данных обстоятельствах человеческой эволюции. Наша нынешняя моральная ориентация такова, какова она есть, по той причине, что выполняла адаптивную функцию. А окажись тогдашние обстоятельства иными, какой-то другой набор установок обеспечил бы приспособление к среде. Есть ли разумные основания полагать, что подобная моральная ориентация адаптивна именно потому, что вытекающие из нее моральные убеждения *истинны*? Не возвращаемся ли мы здесь к замечанию Джойса: «Данное объяснение не предполагало в качестве посылки, что в окружавшем наших предков мире действительно существовали моральная справедливость или моральная несправедливость» (Joyce 2006, p. 183)?

Конечно, на такого рода доводы можно было бы ответить требованием четкого разграничения между «зачаточными оценочными склонностями» и «развитыми моральными суждениями» (в терминах Стрит). Разве мы только что не признали, что результаты подобного программирования не являются неизбежными? Разве не вправе мы, следуя Деннету и другим авторам, предположить, что с возникновением культуры для нас стало возможным разорвать «генный поводок» Уилсона и действовать по собственному усмотрению? В таком случае, возможно, мораль автономна и предполагает рефлексию, независимую от свойственных человеческой природе влечений. Но такой ответ попросту неправдоподобен. Очевидным источником рассматриваемых суждений об обязанностях отцовства, материнства,

родства или дружбы является наша психика, точно так же, как представления о священных обязанностях у дарвиновских пчел или у наших волков восходят, соответственно, к пчелиной и волчьей психике. А каждая из них стала такой, какова она есть, вследствие условий эволюции в каждом из этих случаев.

Следовательно, мы имеем основание принять посылку (1) в АЭН:

(1) Если ЭН истинен, то человеческая мораль есть побочный продукт естественного отбора.

Пришло время вернуться к вопросу, который мы поставили перед тем, как обратиться к анализу (1). Если человеческая мораль представляет собой побочный продукт естественного отбора, то имеются ли у нас какие-либо основания думать, что между (a) процессами формирования убеждений и (b) тем, что могло бы сделать эти убеждения истинными, существует отношение зависимости? Мы можем заострить формулирку данного вопроса, просто спросив: есть ли основание полагать, что *механизмы, порождающие наши моральные убеждения, имеют своей целью истину*? Способны ли натуралисты доказать правомерность Тезиса о Зависимости?

## *Эпистемологические аргументы и Тезис о Зависимости*

Я охарактеризовал АЭН как *эпистемологический* аргумент в пользу морального скептицизма, желая продемонстрировать, что с точки зрения последовательного ЭН наши моральные убеждения оказываются необоснованными. Дело в том, что механизмы, благодаря которым у нас возникли моральные убеждения, по-видимому, нацелены на *приспособленность*, а при таком понимании этих механизмов мы, похоже, уже не обязаны думать, что они также нацелены на истину. Как выразились по этому поводу Тамлер Соммерс и Алекс Розенберг, «если наилучшая из имеющихся у нас теорий, объясняющих, почему люди верят в Р, не предполагает истинности самого Р, то у нас нет оснований считать Р истинным» (Sommers & Rosenberg 2003, p. 667). В данном отношении АЭН напоминает вызвавшую жаркие споры аргументацию Гилберта Хармана (Harman 1977).

Так называемая «проблема с этикой», сформулированная Харманом, состоит в следующем: моральные факты, если таковые существуют, оказываются, по-видимому, ненужными для объяснения, чего нельзя утверждать о фактах естественных. К примеру, для полного объяснения действий Гитлера достаточно указать на относящиеся к нему определенные естественные факты – такие, как его антисемитизм, мономания и воля к власти. Согласно Харману, нам нет нужды допускать, что помимо этих, естественных, фактов, существует некий моральный факт порочности Гитлера. Точно так же мы не обязаны ссылаться на его действительную порочность для объяснения нашего *мнения* о том, что он был порочным человеком. «Все, что здесь требуется, – это сделать допущения о психологии или нравственном чувстве той личности, которая ведет моральные наблюдения» (Harman 1977, p. 6). Таким образом, мы можем думать, что Харман, на свой собственный манер, пытается доказать уже знакомый нам тезис: «нет оснований считать, что наилучшее объяснение наших моральных убеждений предполагает их истинность». У нас нет веских оснований думать, будто причины этих убеждений зависят от того, что могло бы сделать их истинными.

Отвечая на эти доводы, Николас Стерджен указывает, во-первых, на *фактически существующее* всеобщее и правдоподобное мнение о значимости моральных фактов для объяснений. Как действия Гитлера, так и наше убеждение в том, что он был порочен, превосходно объясняются его действительной порочностью – и это, по сути, объяснение, подразумеваемое по умолчанию. «Многие моральные объяснения, – отмечает Стерджен, – представляются вполне пригодными... и неочевидно, чтобы этому противоречили какие-либо другие известные нам факты». «Здравомыслящие люди нередко предлагают именно такие объяснения моральных оценок и убеждений», и «многие из этих объяснений представляются достаточно правдоподобными, чтобы относиться к ним всерьез» (Sturgeon 1988, p. 239).

Ссылаясь на натурализованную эпистемологию Куайна, – которую в другом месте он называет методом рефлексивного равновесия, – Стерджен пишет: «Мы не способны решить, какое из двух объяснений лучше, не опираясь на те мнения о мире, которые у нас уже сложились» (Sturgeon 1988, p. 249). Метод рефлексивного равновесия, применяемый как в науке, так и в этике, начинается с анализа рассматриваемых суждений, а также с допущения, что наши теории, научные и иные, в общем верны – а затем движется «диалектически между правдоподобными общими положениями и правдоподобными представлениями об отдельных случаях, пытаясь таким образом прийти к рефлексивному равновесию» (Sturgeon 1992, p. 101). Сам он, как уточняет Стерджен, включает моральные убеждения в исходный набор рассматриваемых суждений, тогда как Харман отказывается это делать. Однако, аргументирует Стерджен, любое обоснование изъятия моральных убеждений из исходного списка – хотя в нем находится место для научных мнений, и для положений здравого смысла – содержит порочный круг.

Аргумент Хармана, в частности, предлагает нам принять следующее условное суждение: *Если бы Гитлер совершил все, что совершил, но при этом не был бы морально порочным человеком, то мы бы все равно считали его порочным.* Но в таком случае мы должны допускать возможность того, что

(H) Гитлер мог бы совершить все, что совершил, даже не будучи морально порочным.

А (H), в свою очередь, подразумевает существование такого возможного мира, в котором Гитлер совершает то, что он совершил, не будучи, однако, морально порочным человеком. Принимать подобное условное суждение всерьез мы можем лишь в том случае, если соглашаемся, что

(H*) Существует такой возможный мир W, в котором естественные свойства Гитлера тождественны его свойствам в действительном мире, но сам Гитлер не является порочным человеком.

Однако моральная теория самого Стерджена подразумевает *супервентность* моральных свойств по отношению к свойствам естественным. Согласно же обычному пониманию супервентности, если некоторое моральное свойство M супервентно по отношению к некоторому естественному свойству (или, что вероятнее, некоторой *совокупности* естественных свойств) N, то N *может обнаружиться лишь в том случае*, если проявляется также и M. Таким образом, мы, похоже, приходим к следующей импликации:

(S) Для всякого мира W, всякого естественного свойства N и всякого морального свойства M, если M супервентно по отношению к N в W, то для всех миров W*, если N имеет место в W*, то M обнаруживается и супервентно по отношению к N в W*.

Допущение существования мира, включающего в себя N, но не M, требует либо отрицания того, что M *в реальности* супервентно по отношению к N, либо признания (S) ложным. А следовательно, из (H*) и (S), взятых вместе, вытекает, что *ни в каком возможном мире* наличие у Гитлера тех личностных черт, которыми он обладал, и совершение им тех действий, которые он совершил, не означало бы порочность. Чтобы сдвинуться с места, аргумент Хармана должен молчаливо *допустить*, что никаких моральных фактов или свойств *не существует*, – но ведь это и есть предмет обсуждения.

Далее. Хармана нужно понимать следующим образом: мы бы *считали* Гитлера порочным, даже если бы в действительности он *не был* порочным человеком, хотя и совершил все то, что, как нам известно, он совершил. Допустить правильность такого утверждения способен лишь тот, кто уже допустил «безнадежную ошибочность» всей нашей моральной теории (Sturgeon 1988, p. 251). Но ведь то обстоятельство, что наша теория *оказалась бы* ложной, *если бы* вышеприведенное утверждение было возможным, еще не является основанием ни для отказа от данной теории, ни для признания данной возможности. Думать иначе значило бы прокладывать путь еще более универсальному скептицизму. Таким образом, «мы должны отрицать, что отсюда следуют какие-либо скептические выводы. И, в частности, мы должны отрицать, что отсюда вытекает, будто моральные факты не играют роли при объяснении наших моральных суждений» (Sturgeon 1988, p. 251).

Обращение Стерджена к рефлексивному равновесию играет решающую роль в его ответе Харману. Мы начинаем моральную рефлексию с некоторой совокупности суждений, способных послужить исходным материалом для построения этических теорий. И, как полагает Стерджен, неочевидно, чтобы какие-либо другие известные нам факты противоречили этим убеждениям. Поскольку *все* теории имеют столь же скромное происхождение, то разве не будет чистым произволом выбор какой-то одной области наших мнений в качестве объекта для подозрений? В самом деле, Дэвид Бринк довольно обстоятельно доказывает, что «Харману не удалось продемонстрировать какое-либо различие в характере объяснений между наукой и моралью» (Brink 1989, p. 185). Веру ученого в то, что через камеру Вильсона только что пролетел протон, *можно* объяснить простой ссылкой на базовые мнения и теоретические принципы, имеющиеся у ученого. Например, согласно его теории, появление трека из капелек свидетельствует о воздействии протона, а потому, когда ученый видит или *верит*, что видит этот трек, у ученого, *разумеется*, возникает вера в протон. Но здесь мы обязаны признавать реальность протонов, только если мы уже допустили, что теория нашего ученого «в общем верна». В самом деле, для моей уверенности в том, что у меня есть голова, и для моей веры в то, что *другие* головы подразумевают другие сознания, наилучшим объяснением будет действительное существование других голов и других сознаний – но только тогда, когда мы заранее предполагаем, что наши обычные представления о жизни в общем ведут нас верным путем. Но почему мы должны делать это любезное допущение в упомянутых случаях и выказывать столь явную *нелюбезность* по отношению к морали?

Ответ Стерджена Харману я нахожу вполне убедительным. Действительно, на каком основании должны мы с самого начала исключать из рассмотрения наши

моральные убеждения? Почти сто лет тому назад У.Р. Сорли в своих Гиффордовских лекциях сослался на «максиму Лотце» (имеется в виду немецкий философ XIX века Рудольф Герман Лотце): «Истинное начало метафизики лежит в этике» (Sorley 1935, p. 3). Сорли отметил, что «традиционный порядок рассмотрения» – вполне типичный и для метафизики – заключался в том, чтобы построить общую интерпретацию реальности, или мировоззрение, которое основывалось бы исключительно на внеморальных соображениях, вроде умозаключений естественных наук. И лишь после того, как задача построения мировоззрения оказывалась выполненной, мыслители «переходили к собственно этическим выводам из полученного мировоззрения» (Sorley 1935, p. 1). Сорли полагал, что результатом подобного метода, вероятно, станет искусственно усеченное мировоззрение, а моральным идеям скоро придет конец. Исключение же нашего морального опыта из рассмотрения он считал актом чистого произвола. «Если мы рассматриваем наш опыт как целое, а не произвольно ограничиваемся той его частью, с которой имеют дело физические и естественные науки, то наша интерпретация опыта должна опираться на этические данные, а ее структура должна определяться этическими законами» (Sorley 1935, p. 7). Харман же, судя по всему, следует тем самым традиционным путем, который подверг критике Сорли, и, таким образом, действует столь же произвольно. А к своим результатам он приходит только потому, что в споре с моральными реалистами совершает порочный круг.

Но даже Сорли в принципе допустил бы, что исходные «этические данные» должны обнаруживать совместимость с остальным содержанием нашей окончательной интерпретации реальности. В том самом году, когда Сорли читал свои Гиффордовские лекции, Джордж Сантаяна опубликовал «Ветры учения». В этой книге он сетовал, что моральный реализм, которого держался тогда Бертран Рассел, обусловлен «монокулярным» зрением Рассела. «Чтобы ускорить работу всего нашего сознания и создать полную картину реальности, мы нуждаемся в бинокулярном зрении. Этика должна контролироваться физикой, которая открывает материальные основания и относительный статус всего морального» (Santayana 1957, p. 115). Рассел обратил внимание на «этические данные» Сорли – «представления о добре и зле, как они обнаруживаются в человеческом сознании» (Sorley 1935, p. 1) – однако, по мнению Сантаяны, просто не пожелал «повернуть голову» и заметить, что «наша моральная установка предопределена» и имеет своей основой «физический порядок вещей» (Santayana 1957, p. 115). Действительно, в своих аргументах Рассел часто апеллировал к моральному здравому смыслу, и это чем-то напоминает современные ссылки на рефлективное равновесие. Однако Сантаяна не желал принимать ничего подобного:

> Г-н Рассел… воображает себя победителем, когда чувствует, что предрассудки его читателей совпадают с его собственными – как будто органическое единодушие всех принадлежащих к человеческому роду существ (если предположить, что оно существует) способно доказать, что вещь, которую люди согласились признавать «добром», не зависит от их физической организации (Santayana 1957, p. 166).

Ясно, что, по мнению Сантаяны, моральные убеждения людей являются функцией особой организации человеческой природы, последняя же возникла в результате процессов, не имевших никакого отношения к поискам истины. И ссылка на эти органические для нас убеждения едва ли способна уберечь от скептических выводов. Любопытно, что выпущенные Сантаяной стрелы попали в цель: в конце концов, Рассел принял эти самые аргументы и отказался от своего морального реализма.

Этот урок распространяется и на обсуждение нашей нынешней темы. Хотя Харман, по-видимому, так и не указал никаких веских оснований для того, чтобы поставить под сомнение эти исходные этические данные, т. е. свойственные нам исходные моральные убеждения – наше зрение было «монокулярным». АЭН обязывает нас повернуть голову, а то, что мы видим, ставит под вопрос рефлексивное равновесие Стерджена, вопреки его заявлению о том, что «неочевидно, чтобы какие-либо другие известные нам факты противоречили» широко распространенным суждениям. Ссылка на эти суждения, запускающие процесс поиска рефлексивного равновесия, едва ли успокоила бы тревогу Шерон Стрит:

> Если совокупность оценочных суждений, с которой начала свою работу человеческая рефлексия, была глубоко испорчена недопустимыми влияниями..., то столь же испорченными окажутся и орудия рациональной рефлексии, ибо последние всегда составляют лишь часть первых (Street 2006, p. 125).

Следовательно, нам нужна определенная гарантия того, что первоначальный набор наших суждений *не* испорчен. Таким образом, мы возвращаемся к вопросу, какие есть у нас основания полагать, что механизмы, ответственные за эти суждения, *нацелены на истину*? Почему мы полагаем, что Тезис о Зависимости истинен?

Сантаяна предложил ответ на этот вопрос – ответ, как он понимал, недоступный атеисту Расселу: если Бог существует, и если Он создал людей так, чтобы они могли познавать моральную истину, то у нас есть основания принимать Тезис о Зависимости. «Если бы благо было независимым от природы, его по-прежнему можно было бы мыслить как значимое для природы – в качестве ее творца или двигателя; но г-н Рассел – не теист сократовского толка, и для него благо не является силой» (Santayana 1957, p. 136). Увы, но и Стерджен тоже не теист. А потому Стерджену, как и другим метафизическим натуралистам, приходится искать надежную опору для Тезиса о Зависимости в самой же природе.

Чтобы внушить доверие к тем исходным оценочным суждениям, о которых ведет речь Стрит, моральный реалист должен представить нам какое-то объяснение их происхождения, способное привести нас к мысли, что эти суждения суть надежные свидетельства истины. В рамках какой-нибудь экстерналистской теории обоснования – например, причинной теории – мы могли бы получить, как пишет Норман Даниелс, «короткую историю, повествующую о том, почему нам следует в конечном счете относиться с должным почтением к подобным суждениям, а также, опосредованно, и к тем принципам, которые позволяют свести их в систему» (Daniels 1979, p. 265). Эволюционный натуралист мог бы исходить в своем объяснении из мнений, основанных на данных памяти или обычного восприятия, а также из тех выводов, к которым мы приходим в обыденной жизни путем индукции. Желая внушить доверие к нашей способности приобретать знания об окружающем мире, подобную историю в дарвинистском духе рассказывает Куайн: «Существа, безнадежно ошибающиеся в своих индуктивных выводах, имеют одно трогательное, хотя и похвальное обыкновение – умирать, не оставив после себя потомства» (Quine 1969, p. 126). Естественный отбор суров к тем, кто отличается своеобразным поведением, вероятной причиной которого служат ложные мнения или непроходимая глупость. Вспомним так называемые «Дарвиновские премии», посмертно присуждаемые людям, которые пытались поставить на свой автомобиль реактивный двигатель или забирались – голыми и нетрезвыми – в клетку с медведями. А коль скоро подобное давление естественного отбора имеет место, то нам, предположительно, следует ду-

мать, что наши познавательные способности действительно ориентированы на поиск истины, и что в большинстве случаев им можно доверять.

Алвин Плантинга, конечно, оспорил подобные трактовки, сославшись на то, что он назвал «Сомнением Дарвина». Связь между поведением, обеспечивающим приспособленность, и истинными мнениями может и не быть настолько очевидной, как предполагает Куайн (Plantinga 2000, pp. 218–240; Beilby 2002, pp. 1–14, 204–276). Если Плантинга прав, то эволюционный натурализм обременен далеко идущим скептицизмом, угрожающим не только нашим моральным убеждениям, но и многому другому. АЭН тогда становится лишь частным приложением эволюционного аргумента Плантинги. Если так, то, следуя примеру Бринка в его полемике с Харманом, можно было бы сказать, что нет существенных «различий в характере объяснений между наукой и моралью». Но это стало бы ударом по натуралистам, а не а не по сторонникам АЭН, отвергающим эволюционный натурализм, который явным образом приводит нас к столь неудачным результатам[7]. Однако доказательство Плантинги встретило решительные возражения (Beilby 2002). Несмотря на приведенные Плантингой многочисленные остроумные примеры адаптивного поведения, обусловленного *ложными* мнениями (напр., Пол думает, что тигры любят обниматься, и лучший способ с ними познакомиться – это удрать), многие люди просто считают связь между истинными мнениями и адаптивным поведением правдоподобной. И в любом случае, сферы морального и внеморального, как это доказывают Стрит, Джойс и прочие авторы, представляются существенно различными.

Ядро статьи Шерон Стрит составляет «Дарвинистская дилемма», которую она предлагает разрешить «реалистам по отношению к ценностям», например, Стерджену. Наши моральные убеждения нацелены на приспособленность. Но нацелены ли они также и на истину? Отношение приспособленности и истины либо существует, либо не существует. Если не существует, и если мы полагаем, что наши зачаточные оценочные установки сформированы эволюцией, то моральный скептицизм оправдан. Если же такая связь *существует*, то либо моральные убеждения оказываются репродуктивно пригодными, *потому что* они истинны (отношение «следования»), либо мы имеем те моральные убеждения, которые у нас есть, просто потому, что они обеспечивают приспособленность к среде (теория «адаптивной связи»). Последняя, однако, подразумевает какую-то разновидность нонреализма, вроде характерного для Стрит конструктивизма. Реалист же, чтобы объяснить обоснованность морального убеждения, нуждается в теории следования. Приспособленность следует здесь за *независимыми от сознания* моральными истинами. Но теория следования, которую, как отмечает Стрит, выдвигают в качестве *научной* гипотезы, оказывается попросту неправдоподобной с научной же точки зрения. Ведь если теория *адаптивной связи* дает нам ясное и экономное объяснение того, почему люди заботятся о своем потомстве, – а именно, соответствующее поведение способствует сохранению ДНК, – то теория *следования* вынуждена добавить

[7] Как отметил Джойс (Joyce 2006, p. 183), Питер Рейлтон приводит довод, согласно которому любая аргументация, принимающая форму АЭН, неизбежно «сама попадает в ту яму, которую она вырыла для моралb». Он приводит следующее основание для своего тезиса: способности, применяемые при построении подобного доказательства, являются продуктом естественного отбора в точно такой же степени, как и вколоченные в землю моральные способности. Поскольку Джойс принимает ЭН, то его стратегия сводится к вбиванию клина между моральными и внеморальными мнениями. Те из нас, кто отвергает ЭН, могут не слишком беспокоиться по поводу этого клина, позволив эволюционным натуралистам и далее орудовать молотком Рейлтона.

к этому, что эволюция поощряет зачаточные родительские инстинкты, поскольку *обязанность* родителей заботиться о своих детях есть независимая истина.

Этические ноннатуралисты, считающие, что моральные свойства – это свойства особого рода, а значит, отличаются от любых естественных свойств, по-видимому, ставят себя в нелегкое положение. Что касается свойств, не являющихся естественными, то «живое существо не может внезапно с ними столкнуться, случайно в них упасть или оказаться ими съеденным» (Street 2006), иначе говоря, они не представляют для него угрозы в том смысле, что и опасности, связанные с окружающей средой, которые имел в виду Куайн – хищники, пожары, пропасти и тому подобное. С другой стороны, этические натуралисты видят в моральных свойствах естественные свойства, способные к причинному действию, так что более правдоподобным было бы предположение, что живые существа способны взаимодействовать с ними с пользой для себя или во вред себе. Но даже здесь, поскольку натуралист принимает какую-то добросовестную версию морального реализма, ответы натуралиста оказываются менее правдоподобными, чем в ясной и понятной теории адаптивной связи. Почему бы просто не сказать, что те из наших предков, которые имели склонность к заботе о своем потомстве, действовали в соответствии с этой склонностью и, таким образом, оставили после себя более многочисленное потомство, – тем более, что, как было отмечено выше, мы встречаем подобную предрасположенность у живых существ, не принадлежащих к человеческому роду? Неужели самки дельфинов заботятся о своих дочерях, потому что они *обязаны* это делать? Но, разумеется, предложенное Стрит объяснение через адаптивную связь не дает того, чего мы сейчас ищем, – обоснования Тезиса о Зависимости.

## *Дарвиновские контрфактуалы и этический натурализм*

Вновь обратившись к анализу *дарвиновских контрфактуалов*, мы сталкиваемся с дилеммой, сходной с той, на которую указывала Стрит. Рассмотрим типы миров, которые пытался вообразить Дарвин. Если бы условия человеческой эволюции были больше похожи на обстоятельства эволюции медоносных пчел, галапагосских олуш или волков, то веления совести могли бы побуждать нас к оценкам и поступкам, совершенно не соответствующим нашему нынешнему моральному чувству. Наши волчьи философы доказывают справедливость *неравенства*, а их высокоученые рассуждения определяются запасом оценок, передаваемых через гены. А пчелы и олуши, обладай они интеллектом, считали бы, что убийство братьев, сестер и детей при определенных обстоятельствах есть моральный долг. В этих мирах подобные мнения должны, по-видимому, обеспечивать *приспособление к среде*. Но являются ли они также *истинными*?

Рассмотрим предложенную Стерджеоном версию этического натурализма, обсуждавшуюся выше. Мы вправе ожидать, что самоочевидным выводом из его Тезиса о Супервентности будет ложность таких мнений. Мы уже знаем, что *нет такого возможного мира*, где Гитлер (или любой другой человек) обладал бы именно теми естественными свойствами, которые были фактически присущи Гитлеру, но при этом не был бы порочным человеком. Стерджен держится представления Крипке о том, что моральные термины *служат жесткими десигнаторами* естественных свойств. Таким образом, моральные термины функционируют примерно так же, как и термины для естественных видов: они выделяют естественные свойства и указывают на одни и те же свойства в различных мирах. Термин «золото»

есть жесткий десигнатор металла с зарядовым числом 79, и, следовательно, он *с необходимостью* относится ко всем веществам с тем же зарядовым числом и только к ним одним. Нам легко вообразить Двойник Земли, на котором какой-то другой металл – с иным зарядовым числом – но со всеми *феноменологическими* качествами золота встречается редко и ценится высоко: за ним охотятся пираты, его ищут авантюристы, и даже называют его так, как у нас, – «золотом». Тем не менее, «золото» Двойника Земли – это не золото.

Если термин «справедливость» указывает на какое-то естественное свойство или ряд свойств, например, на *равенство* при распределении общественных благ, то от этического натуралиста, такого как Стерджен, мы вправе ожидать вывода о несправедливости соглашений, нарушающих равенство сторон. И данное заключение будет истинным даже, например, в тех волчьих мирах, где неравенство считают справедливым, – заключение будет столь же истинным, как и поговорка «не все то золото, что блестит» на Двойнике Земли.

Но утверждение, что наши моральные термины служат жесткими десигнаторами определенных земных естественных свойств, с которыми оказались связаны особые человеческие чувства, является, как кажется, примером того, что Джудит Томсон называет *метафизическим империализмом*. Пытаясь найти значение термина «хороший», как он употребляется во фразе «это хороший молоток», Томсон высказывает предположение, что лучше всего здесь подошло бы следующее естественное свойство: «обладать качествами, способствующими забиванию гвоздей таким образом, чтобы успешно удовлетворять те потребности, для удовлетворения которых люди, как правило, и забивают гвозди». Она выбирает именно это свойство, а не такие более определенные свойства, как «состоять из удачно сбалансированных частей, иметь надлежащую силу удара, удобную рукоятку и т. п.» (Harman & Thomson 1996, p. 135). Даже если *мы* обнаружим, что последний набор свойств имеет абсолютно тех же носителей, что и совокупность свойств, «способствующих успешному удовлетворению тех потребностей, для удовлетворения которых люди, как правило, и забивают гвозди», существуют всякого рода «странные возможные миры», где люди, как правило, имеют совершенно другие потребности, для удовлетворения которых им удобнее пользоваться «ненормальными» молотками. Есть миры, где соответствующую задачу лучше всего выполняют «большие гранитные глыбы». А значит, дерзко навязывая *свои* «гвоздезабивательные» потребности обитателям этих миров, мы ведем себя, как метафизические империалисты. Таким образом, Томсон делает здесь выбор в пользу свойств, *менее определенных*, нежели свойства, характерные для хороших земных молотков: данное свойство является хорошим постольку, поскольку *отвечает потребностям*, а в некоторых возможных мирах с этой задачей отлично справляются куски гранита.

Этический ноннатуралист мог бы держаться мнения, что «справедливость» в подобных мирах понимают неправильно, и что естественный отбор оказал там прискорбное и искажающее влияние, и заявлять при этом, что какой-то трансцендентный принцип справедливости как равенства принадлежит к числу «высших истин» (verities). Возможно, целые *виды*, как и целые общества, способны неверно истолковывать доступные им моральные факты. Расс Шейфер-Ландау, к примеру, сравнивает моральные законы с математическими и логическими законами и спрашивает, почему первые должны быть сколько-нибудь более проблематичными, чем последние (Shafer-Landau 2004, p. 77). Если логики с Двойника Земли склонны к утверждению консеквента, то *земные* логики вправе счесть эту планету подходящим поприщем для миссионерской деятельности – и в этом, разумеется, нет ничего

«империалистического». Но ведь наш этический *натуралист* видит в справедливости определенную совокупность естественных свойств, на которых действительно сошлись пути человеческой эволюции. В каком бы контексте ни возникло понятие справедливости на Земле, соответствующие условия являются контингентными и не могут иметь места в этих дарвинистских мирах. И считать нормы *земной* справедливости обязательными и для них у нас, похоже, не больше оснований, чем отрицать, что обитатели этих миров, не имеющие нервных волокон, способны чувствовать боль.

Должен ли этический натуралист допускать, что в таких мирах подобные мнения *истинны*, а не только способствуют приспособлению к среде? Предположим, что должен. Но тогда, по-видимому, окажется, что либо Тезис о Супервентности ложен – поскольку в таком мире справедливость не супервентна по отношению к соответствующим естественным свойствам[8], либо *реальная* основа супервентности несколько отлична от всего того, что мы могли бы себе представить. Возможно, например, что детоубийство есть дело святое *в силу того*, что оно способствует приспособленности, а значит, так сказать, *истина следует за приспособленностью*. Или же детоубийство обеспечивает приспособление к среде, *потому что* в подобных мирах детоубийство действительно есть «священный долг». В любом случае, собственная этическая теория Стерджена потребует определенной корректировки в соответствии с неожиданными и, на мой взгляд, неправдоподобными принципами. Что бы мы ни думали об условиях истинности положения *детоубийство есть священный долг* в таком дарвинистском мире, оно будет действовать, как всеразъедающая кислота, и не останется без последствий для общепринятых моральных убеждений в реальном мире – *если* реальный мир также является дарвинистским.

Если *там* мнение становится истинным потому, что оно способствует репродуктивной пригодности, то, вероятно, и *наши собственные* моральные убеждения, при всей их противоположности моральным принципам дарвинистского мира, должны быть истинными в силу того, что *они* обеспечивают эту пригодность *здесь*. Перед нами Тезис о Зависимости, причем такого типа, который гарантирует, что истина и приспособленность всегда сопутствуют друг другу. Но едва ли это то, чего мы искали[9]. Неужели Стерджен хотел сказать, что моральные свойства действия супервентны по отношению к совокупности репродуктивных преимуществ, которые оно обеспечивает? Но это неправдоподобно.

Если же, напротив, контрфактуальные мнения в дарвинистских мирах способствуют приспособлению к среде *потому, что* истинны, то, учитывая Тезис о Супервентности, нам, по-видимому, придется заключить, что существующие в этом мире моральные свойства супервентны по отношению к естественным свойствам, общим для мира дарвинистского и мира действительного. По-видимому, это будет какое-то естественное свойство, присутствующее в социальных договоренностях как между равноправными, так и между неравноправными партнерами; свойство, которое обнаруживается и в заботе о детях, и в их удушении[10]. В таком случае тем естественным свойством, по отношению к которому супервентны справедливость

---

[8] Да и существует ли такой мир, в котором человек, по своему поведению неотличимый от нашего Гитлера, – скажем, *Шитлер*, – был бы моральным святым?

[9] Это похоже на утверждение «Бог необходимым образом благ», понимаемое в следующем смысле: *все*, совершаемое Богом, с необходимостью есть «благо» по той простой причине, что совершает это Бог.

[10] В конце концов, совокупность естественных свойств, образующих основу для супервентности, может оказаться довольно сложной – если принимать в расчет не только голое описание самого действия, но и его совершение в различных условиях.

и несправедливость, порочность и праведность, оказывается уже не равенство или неравенство, не жестокость или доброта, но что-то *менее определенное* и являющее собой общий род для этих, как представляется, противоположных видов моральных свойств. Отсюда следует прискорбный вывод: те более определенные естественные свойства, к которым приводит нас метод рефлексивного равновесия, оказываются не более чем привходящими характеристиками морали, имеющими в точности одних и тех же носителей, что и она. Если есть какое-то естественное свойство N, общее для всех соглашений между как равноправными, так и неравноправными партнерами, по отношению к которому супервентна справедливость, то именно N, а не равноправие, и будет определять сущность справедливости. Здесь, по-видимому, мы получаем метаэтический аналог тезиса «вода есть *все то, из чего состоят океаны в разных мирах*», а значит, и земную $H_2O$, и XYZ с Двойника Земли следует считать водой. Но тогда свойство *быть* $H_2O$, уже не составляет сущность того вещества, которое мы называем «водой». (Заметьте, что N *может* быть способностью обеспечивать репродуктивную пригодность, и в этом случае два наши первые предположения, по-видимому, совпали бы). Следовательно, мы были бы вправе предложить *функционалистскую* трактовку моральных свойств. Например, «справедливость» могла бы включать в себя *все* естественные свойства, способствующие укреплению общественной стабильности. Нам случилось жить в мире, где, в силу особенностей «природы человека и тех обстоятельств в мире, в какие он поставлен» (Кант[11]), данный результат обеспечивается благодаря *равноправию*. Но есть и такие миры, где та же цель достигается благодаря *неравноправию*. Подобный ход мысли не только свидетельствовал бы о существенном отступлении от того типа объяснений, которое предлагают такие натуралисты, как Стерджен, но и оказался бы ненадежным фундаментом для сколько-нибудь сильной версии морального реализма.

Вдохновившись примером незабвенного Иеремии Бентама, Дэниел Деннет предположил, что, с точки зрения дарвинизма, понятие *прав* есть «высокопарный вздор». Однако, в отличие от Бентама, Деннет считает это понятие «*хорошим* вздором» – и хорошим именно вследствие его высокопарности (Dennett 1995, p. 507). «Правовой» язык хорош как *инструмент*, назначение которого – «прекратить разговоры», положив таким образом конец парализующему действие размышлению. Перед нами пример «культа правил», а почтение к таким правилам ведет к общественной стабильности. Однако само *содержание* правил имеет, с этой точки зрения, ничуть не больше внутреннего значения, чем содержание разнящихся между собой правил дорожного движения. В Кембридже (Великобритания), на дорогах будет полный порядок, пока все ездят по левой стороне, но ведь и в одноименном ему городе в Новой Англии также не случится никаких неприятностей, пока все водители будут поступать прямо противоположным образом. Реализм, безразличный к такому содержанию, – это реализм лишь по имени.

Мы могли бы проследить, хотя бы вкратце, еще один возможный ход мысли, который подсказывают соображения, высказанные Стерджеоном в дискуссии с Аланом Гиббардом. Гиббард (Gibbard 1990) предлагает возможную эволюционную теорию человеческой морали, близкую, как он считает, к экспрессивизму. Может быть, например, наше понятие о справедливости возникло из самых первых «ситуаций сделки», в которых обнаружилось, что определенная форма сотрудничества между эгоистическими индивидами оказывается выгодной для всех участников.

[11] См. Кант 1994, т. 4, с. 156. – *Прим. ред.*

«Выгода» означает здесь, грубо говоря, возможность получить от сделки желаемое; предполагается также, что получение желаемого обеспечивает субъекту какие-то репродуктивные преимущества. Проблема в том, что если эгоистические инстинкты не удается каким-то образом обуздать, то сделки, а значит, взаимовыгодного сотрудничества, не произойдет. Здесь возможен устойчивый результат, когда каждый бывает удовлетворен своей долей, иначе говоря, результат, по-видимому, менее всего способный подтолкнуть кого-либо к ответным враждебным действиям, ведущим к срыву сделки. Следовательно, давление естественного отбора должно было поддерживать склонность удовлетворяться подобным результатом. Когда же возник язык, люди начали употреблять слова, функционально эквивалентные нашим терминам «честный» и «справедливый», чтобы выразить положительное чувство по отношению к результату, при котором блага распределялись более или менее поровну. А значит, особое чувство, которое должно было стать широко распространенным, способствовало приспособленности. Моральный же язык описывает или выражает это чувство. В итоге мы получаем здесь один из вариантов нонкогнитивизма, или, по крайней мере, разновидность антиреализма по отношению к моральным свойствам.

На это Стерджен отвечает так: в явно умозрительной теории Гиббарда нет ничего такого, что требовало бы от нас считать основы нравственности подорванными. «Возможно, – допускает Стерджен, – наши предки называли порой результаты своих сделок *справедливыми*, потому что они действительно были таковыми» (Sturgeon 1992, p. 105). В таком случае люди начинали «заботиться о справедливости» и «оказывались также способны разрешать споры о ней». И, возможно, «достижение соглашения в споре могло быть способом открыть определенное свойство» (Sturgeon 1992, p. 105). Тогда почему мы не вправе думать, что участники сделки, о которых говорил Гиббард, «имеют в виду реальное свойство, о котором они заботятся и о котором они часто имеют верные представления?» (Sturgeon 1992, p. 105).

Далее. Моральные объяснения, ссылающиеся на справедливость, столь же убедительны, как и, например, ссылки на порочность Гитлера.

> Предполагается, что общественная справедливость... укрепляет общественную стабильность, а люди, как утверждается, преуспевают именно благодаря своей справедливости. Конечно, существует традиция, нападающая на это последнее утверждение как на благочестивую выдумку. Но ведь и самая авторитетная из противоположных теорий также рассматривает ссылку на справедливость как полезную при объяснении. Согласно обоим представлениям – «справедливость всегда окупается» и «за справедливость иногда приходится платить» – справедливость есть свойство, способное к причинному воздействию (Sturgeon 1992, p. 105).

Здесь можно расслышать отголоски полемики Стерджена с Харманом. Моральные свойства мы вправе считать реальными в случае, если они выполняют объяснительную функцию. Если равное распределение благ способствует общественной стабильности, а люди пришли к мнению, что такое равенство справедливо, то почему бы не сделать отсюда следующий вывод: тот факт, что результат сделки *действительно* справедлив, объясняет и соответствующее мнение, и стабильность общества? Почему бы не допустить, что внеморальное эволюционное объяснение *усиливает* моральное объяснение, а не *подрывает* его основы? Теория Гиббарда, как пишет Стерджен, «*никоим образом*» не свидетельствует в пользу преимущества «ирреалистической» теории по сравнению с реалистической. Общий его вывод таков: «ничто из того, что известно нам о нашей эволюционной истории», не дает нам

такого внеморального объяснения, которым убедительно опровергалось бы объяснение моральное, «и не делает ирреализм сколько-нибудь более правдоподобной позицией, чем тот моральный реализм, который я намерен защищать» (Sturgeon 1992, p. 112).

Но так ли это? Справедливость, понятая как равенство, производит стабилизирующее действие на описанную Гиббардом группу участников сделки потому, что они оказываются готовы или не готовы принять ее. Иначе говоря, стабильность достигается потому, что каждый из них покидает стол переговоров в убеждении: «Я получил то, чего заслуживал». Рассказанная Гиббардом история предполагает героев определенного типа – эгоистических индивидуалистов, причем каждый из них уже имеет определенное мнение о своей относительной ценности в рамках данного сообщества. При таких условиях давление естественного отбора побуждает к равноправным соглашениям. Но неужели мы не в силах вообразить иные начальные условия? Разве *волки* – «участники сделки» – не «открыли бы» естественное свойство *неравноправия*? Разве не могли бы некоторые из них получить несоразмерно малую долю благ, а *также* убеждение: «Это и есть то, чего я заслуживаю»? А значит, и *такая* «справедливость» была бы способна к причинному воздействию. Но была ли бы она реальной?[12] Нет – если реальность свойства предполагает его *независимость от сознания*. Ведь если справедливость супервентна по отношению к определенным естественным фактам, то в число последних – в каждом из этих миров – непременно входят факты, касающиеся психического склада участников сделки.

Возможно, Стерджен или какой-нибудь другой этический натуралист способен предложить трактовку, нисколько не противоречащую выводам из дарвиновских контрфактуалов. Мой текущий аргумент состоит *не* в том, что здесь не может быть рассказана никакая возможно истинная история. Однако рассмотрение описанных Дарвином обстоятельств приходится, похоже, считать наиболее правдоподобным объяснением следующее: подобного рода контрфактуальные моральные убеждения возникают под давлением естественного отбора, а само это давление имеет место благодаря контингентным элементам эволюционной картины – элементам, морально безразличным. Такие убеждения служат эволюционными средствами для достижения внеморальных репродуктивных целей. И хотя этические натуралисты в этих мирах, несомненно, пытаются доказать супервентность морального по отношению к естественному, действенность моральных объяснений и существование соответствующих моральных фактов, нам, полагаю, следует думать, что они заблуждаются. Но если моральные убеждения, характерные для реального мира, также определялись предрасположенностями, содействовавшими приспособленности, то нелегко понять, почему наши этические натуралисты со своей аргументацией находятся в лучшей позиции.

---

[12] Дэвид Копп (Copp, 1990) привел такой довод: тип объяснительной функции, на который ссылаются Стерджен и другие «сторонники теории подтверждения», не способен дать такого обоснования, какого требует от них моральный скептик. Кто-то мог бы объяснять поступки Сталина указанием на то, что он был сверхчеловек. В самом деле, данное понятие может быть полезным при обозначении определенного типа личности. Но такие объяснения едва ли приведут нас к пониманию того, что такое *норма поведения*. Нечто подобное можно сказать и о «справедливости», господствующей в занимающем нас сейчас дарвинистском мире. Но в таком случае почему мы должны думать, что в *реальном* мире все обстоит по-другому?

## *Дарвиновские контрфактуалы, этический ноннатурализм и теизм*

Выше я допустил, что у этического ноннатуралиста найдется готовый ответ на аргумент от дарвиновских контрфактуалов. Ибо он мог бы заявить, что определенные естественные свойства, независимо от возможных обстоятельств эволюции, находятся в *необходимой* связи с теми моральными свойствами, которые их выражают.

Однако ноннатуралистов, занимающих при этом позицию натурализма *метафизического*, дарвиновские контрфактуалы ставят, похоже, перед особыми проблемами. И здесь вновь обращают на себя внимание критические замечания Сантаяны в адрес Рассела. Если «человек есть порождение причин, не имевших ни малейшего понятия о производимом ими следствии», а моральные убеждения суть в конечном счете продукт давления естественного отбора в контингентной эволюционной ситуации; если диапазон возможных результатов был здесь чрезвычайно широк, то как же получилось, что неуправляемая эволюция человека на Земле привела именно к таким моральным убеждениям, которые соответствуют высшим истинам? Обстоятельства эволюции определялись, по-видимому, самыми разнообразными факторами – от тектоники плит до метеорологических колебаний и столкновений Земли с астероидами. Как утверждает Стивен Гулд (Gould 1989), все наши свойства и даже само наше существование настолько *радикально* контингентны, что если бы можно было, так сказать, «перемотать пленку» и включить кино снова, то в высшей степени маловероятно, чтобы эволюция еще раз решилась на эксперимент под названием *Homo sapiens*. Насколько же удачной была цепь событий, приведших к возникновению известных нам теперь видов живых существ, к которым применимы вечные и необходимо истинные, но лишенные всякой каузальной силы принципы![13] Тезис о Зависимости в устах ноннатуралистов кажется совершенно невероятным. Предлагается аргумент в пользу своего рода «моральной тонкой настройки». Именно здесь теист может получить преимущество, ибо, с точки зрения теизма, как пишет Сантаяна, Благо есть также Творец природы[14].

Теист, подобно ноннатуралисту, способен объяснить необходимую связь между определенными естественными свойствами и супервентными по отношению к ним моральными свойствами. Роберт Адамс, например, недавно предположил, что вещи обладают теми – хорошими или дурными – моральными качествами, которые у них есть, в той мере, в какой они подобны Богу или отличны от Него. «Естественные вещи, подобные Богу, – отмечает Адамс, – таковы в силу своих естественных свойств» (Adams 1999, p. 61). Приняв такой взгляд, теист будет вправе согласиться со Стерджеоном, согласно которому нет такого возможного мира, где существо, делающее в точности то же самое, что совершил Гитлер, не было бы порочным –

---

[13] По-видимому, Кантов Принцип Человечности, каким он был в эмпирее, до создания мира, гласил: «Если, вопреки всякому вероятию, появятся звезды; и если, что столь же невероятно, они расположатся так, чтобы стало возможным возникновение жизни; и если, что совершенно неправдоподобно, некоторые из этих живых существ окажутся «людьми», то к ним следует относиться, как к целям самим по себе, и никогда – как к средствам для достижения других целей – даже в том случае, если контингентные обстоятельства эволюции склоняют их к иному мнению на сей счет. В тех мирах, где вышеописанные условия не удастся получить, данную директиву не следует принимать во внимание».

[14] Есть, конечно, другая возможность, которая встретит «поднятые в недоумении брови, недоверчивые взгляды, а то и что-нибудь похуже», – это предположение, высказанное недавно Джоном Лесли: наилучшее объяснения существования нашего мира – такого, каков он есть, – состоит просто в том, что существование такого мира есть *благо*. Таким образом, Лесли пробуждает платоновские идеи от их бессильного покоя и сразу же усаживает их за работу – приводить сущее в соответствие с должным (Leslie 2001).

именно потому, что нет такого возможного мира, где подобные действия не означали бы оскорбление божественного естества.

Но у теиста также есть и такая трактовка развития моральных способностей человека – теистическая генеалогия морали – которая учитывала бы нечто сходное с «отношением следования» (Стрит): наши моральные убеждения именно таковы, каковы они суть, по той причине, что они истинны, а это так потому, что сами механизмы, благодаря которым сложились наши моральные убеждения, *нацелены на истину*. Еще раз послушаем Адамса:

> Если предположить, что Бог прямо или косвенно побуждает людей считать превосходными те вещи, которые в соответствующих отношениях подобны Богу, то отсюда следует, что между фактами, касающимися превосходного и теми мнениями о нем, которые мы можем считать обоснованными, есть причинная и объяснительная связь, а значит, правильность таких мнений (там, где они действительно оказываются правильными) не есть нечто случайное (Adams 1999, p. 70).

А значит, теист способен предложить «маленькую историю» в духе Даниелса, объясняющую нам, почему те суждения, на которые опирается метод рефлексивного равновесия, в общем достоверны. Целый ряд наших моральных убеждений, и в частности, те из них, которые служат необходимой предпосылкой всякой моральной рефлексии, нацелены на истину, ибо моральные способности человека для того и предназначены, чтобы руководить его поступками в свете моральной истины.

## *Скептицизм Юма или экстернализм Рида?*

Как от эволюционных натуралистов, так и от теистов порой можно услышать, что некоторые из наших моральных мнений суть побочные продукты нашей природы: мы думаем именно то, что мы думаем, в значительной мере потому, что мы так запрограммированы. Обоснованность же этих мнений зависит, по-видимому, от того, кто или что является автором данной программы. А это, в свою очередь, требует некоторого учета метафизических основ подобных мнений и механизмов, ответственных за их возникновение[15]. Имея в виду данное обстоятельство, мы, пожалуй, могли бы удачно подвести итог нашему анализу сопоставлением двух позиций – Дэвида Юма и его критика Томаса Рида.

Как мы убедились, Майкл Рьюз считает Юма «своим», поскольку тот, как ему кажется, защищал один из вариантов морального субъективизма – и вдобавок не какой-нибудь, а *юмовский* его вариант! Но я не уверен в правоте Рьюза. В Юмовом анализе моральных убеждений я вижу часть единого, без швов, целого, куда входит и исследование тех мнений, которые возникают у людей в обыденной жизни. И здесь, на мой взгляд, Юма не следует понимать так, как будто он выдвигал ясные и определенные *метафизические* положения, согласно которым причинных связей не существует, или в нашем мире нет ни материальных субстанций, ни субстанциальных «я». Вместо этого он отстаивал скептический эпистемологи-

[15] Здесь будет уместным совет Гастингса Рашдалла: «Пока Моральный Философ допускает реальность и авторитет морального сознания, он вправе игнорировать Метафизику; но если ставятся под сомнение реальность моральных принципов и достоверность этических истин, то ответ на подобную критику может быть найден лишь в результате тщательного исследования природы Знания и Действительности» (Rashdall 1907, p. 192).

ческий аргумент в пользу тезиса, согласно которому *у нас никакого обоснования* для мысли, что подобные связи *существуют*. Разумеется, в конечном счете выходит, что *обоснованно* мы можем признавать лишь восприятия, а также их разнообразные сочетания и иные соотношения. Но чтобы установить, существует ли что-либо еще, мы нуждаемся в умозрении, выходящем за пределы скептицизма Юма. При обсуждении каждой проблемы – причинности, субстанции, тождества личности – он пытается доказать, что рассматриваемое мнение не имеет никаких эпистемологических гарантий, и что соответствующие человеческие склонности объясняют его безотносительно к каким-либо допущениям относительно истинности этого мнения.

Точно так же обстоит дело и тогда, когда Юм обращается к проблеме морали. Наше мнение, согласно которому моральные свойства объективны, не более обоснованно, чем наша мысль о том, что между событиями существует необходимая связь. Всегда наготове – ссылка на склонности, объясняющая прочность моральных убеждений, несмотря на их необоснованность. Моральные убеждения – это побочный продукт человеческой психики. «Мы скорее чувствуем нравственность, чем судим о ней» (Юм 1996, с. 511). Но в таком случае точно так же обстоит дело и со всем остальным: «Всякое вероятное рассуждение не что иное, как разновидность ощущения. Не только в поэзии и музыке, но и в философии мы должны следовать своему вкусу и чувству» (Юм 1996, с. 159). Юм, насколько я его понимаю, был субъективистом не в большей степени, чем сторонником теории человеческой личности как «пучка восприятий». Он не выдвигал положительных теорий ни в метаэтике, ни в метафизике[16]. С точки зрения Юма, у нас нет положительных оснований соглашаться *ни* с тезисом о зависимости, *ни* с тезисом о независимости. Таким образом, позиция Юма представляет собой разновидность *эпистемологического* морального скептицизма, и в этом смысле напоминает ту версию АЭН, которую мы пытались обосновать выше.

Заключениям «Трактата» Юма Томас Рид противопоставил обращение к «здравому смыслу». Развитие новой философии, начавшейся Декартом и завершившейся Юмом, Рид сравнивает с положением путешественника, который очутился в «угольной шахте» и теперь начинает понимать, что не туда свернул. Когда обычный человек, доверяющий проявлениям здравого смысла, слушает скептические умствования иных новейших философов, он принимает их за людей «нетрезвых или безумных». В самом деле, Рид считает, что всякий истинный *друг* того, кто питает серьезные сомнения по поводу существования, скажем, его собственного сознания или вещей, длящихся во времени, будет надеяться излечить сомневающегося «прежде всего при помощи медицины и хорошего режима, чем метафизикой и логикой» (Рид 2000, с. 99). Он возложит свои надежды на доктора медицины, а не на доктора философии, именно потому, что соответствующие мнения не допускают того рода доказательств, какие тщетно предлагают философы. Как выразился Г.К. Честертон, лечение сумасшедшего – это не спор с философом, а изгнание дьявола (1991, с. 368). Нет более достоверных, чем вышеупомянутые мнения, посылок, из которых бы вытекали эти мнения. Юм прав: убеждения обыденной жизни не санкционируются разумом – они представляют собой неизбежный побочный продукт нашей при-

[16] Дело, конечно, осложняется неудачным утверждением самого Юма о том, что мы не имеем даже *идеи* объективных моральных свойств, и говорить о них бессмысленно – что, по-видимому, заставляет нас отвести ему место в лагере нонкогнитивистов. Но ведь по тем же самым причинам у нас, согласно Юму, нет идей необходимой связи, материальной субстанции и субстанциального «я». И если Юм, скажем так, является «экспрессивистом» в одной области, то он в равной степени является им и в другой.

роды. Но Юм ошибается, когда заключает отсюда, будто такие убеждения по этой самой причине необоснованны. С какой стати должны мы доверять рациональным способностям, к которым апеллирует Юм, но отказывать в доверии тем способностям, благодаря которым у нас и возникают убеждения здравого смысла? В конце концов, и те, и другие получены нами «из одной и той же мастерской» (Рид 2000, с. 287). Как отмечает Николас Уолтерсторфф, Ридова «мастерская» – это «божественное творение посредством "да будет!"» (Wolterstorff 2001, p. 199).

Согласно Риду, убеждения здравого смысла, возникающие у нас спонтанно и без всяких логических выводов, в силу устройства нашей природы, оправданны, пусть даже они и не отвечают строгим критериям эпистемологической обоснованности, из которых исходят сторонники логического обоснований картезианского типа. Мое убеждение в том, что *у меня есть голова*, нельзя назвать *логически* самоочевидным; я волен это отрицать, не рискуя впасть в противоречие (хотя, пожалуй, и не без риска удариться головой о столб). Логически возможны объяснения наличия этого мнения у меня даже в том случае, если бы оно было ложным; хотя, конечно, ни одно из этих объяснений меня не прельщает. Далее. Мнение «у меня есть голова», не является таким, которое невозможно корректировать, – в том смысле, в котором невозможно корректировать мнение «другим кажется, что у меня есть голова». Кроме того, я *не вывожу* первое мнение из последнего или из какого-то другого мнения. Тем не менее, у меня есть основания его держаться, и, что важнее, если голова у меня действительно есть, то я это *знаю*.

Пользуясь современной терминологией, мы могли бы назвать такие мнения *собственно базисными*. Мое убеждение в наличии у меня головы базисно в том смысле, что оно не выводится из чего-либо другого. И базисный характер моего согласия с данным мнением не свидетельствует о какой-либо эпистемологической погрешности с моей стороны. Мнение является собственно базисным, если способность, благодаря которой оно приобретается (способность, надо думать, *подразумевающая* наличие у меня головы), функционирует так, как она и должна функционировать. Более конкретно – если воспользоваться детальной разработкой исходной идеи Рида в работе Алвина Плантинги (Plantinga 1993) – это выглядит так: мнение обоснованно тогда, когда оно представляет собой продукт порождающего мнения механизма, нацеленного на истину и правильно функционирующего в той среде, для которой предназначен. Данная трактовка согласуется с теми мнениями, основанными на восприятии, воспоминаниях, на свидетельствах, а также метафизическими, которыми человек руководствуется в обыденной жизни. И, что важнее для наших целей, мнения эти принадлежат к числу прирожденных (native) мнений, опираясь на которые, мы начинаем оценку любой теории. Еще важнее для наших целей то, что такая трактовка соответствует *моральным* убеждениям, используемым при рефлексивном равновесии.

Рид ссылался на совокупность «первоначальных, или «самоочевидных», принципов» нравственности, постигаемых благодаря способностям, которые, как он считал, были изготовлены в той же самой мастерской, что и наш разум, и наша способность чувственного восприятия. И подобно тому, как невозможно переубедить человека, уверенного, вопреки явным доказательствам противного, что на плечах у него не голова, а тыква, точно так же нет смысла вступать в споры о морали с тем, кто не в силах осознать самоочевидные принципы нравственности.

> Если человек не понимает, что он обязан принимать в расчет благо общества, благо своей жены и детей, то никакие разумные доводы на него уже не подействуют, ведь он отрицает те самые первоначала, на которые эти доводы опираются (Reid 1983, p. 322).

Детальный анализ тех кандидатов на роль подобных первоначал, которые предложил сам Рид, не является для нас в настоящем контексте обязательным. Здесь важно другое: мысль о том, что существуют моральные убеждения, к которым, как выразился Норман Даниелс, «следует относиться с должным почтением». Мы относимся к ним с должным почтением, когда используем их как исходные данные для построения моральных теорий или же в качестве своего рода апелляционного суда при оценке последних. Для моральной философии это вполне привычное дело. Мы можем допустить вместе с Николасом Стерджеоном, что Адольф Гитлер был порочным человеком, или, вместе с Каем Нильсеном (Nielsen 1990, p. 10), что бить жену или мучить ребенка – низко, а затем согласиться с Нильсеном в том, что подобные убеждения «фундаментальны» («bedrock»).

Но ведь наше доверие к этим обусловленным нашей организацией моральным принципам оказывается благоразумным лишь в том случае, если у нас есть основания думать, что способности, благодаря которым такие убеждения возникают, нацелены на истину. Теизм Рида давал ему такое основание: моральные способности созданы в той самой мастерской, что и прочие наши познавательные способности. Бог предназначил их для того, чтобы мы постигали моральные истины. «Совесть, пребывающая в душе всякого человека, есть закон Бога, начертанный в его сердце; и человек не в силах его нарушить, не поступив вопреки природе и не осудив самого себя» (Reid 1983, p. 355). С другой стороны, Юм, который обнаружил лишь сами эти способности, но не претендовал на знание их происхождения, не относился к результатам их работы с таким доверием. Эволюционный натуралист может дополнить Юмову трактовку описанием происхождения этих способностей, но оно внушает к ним ничуть не большее доверие, чем то, которое выказал Юм.

## Аргумент от достоинства личности

Один из героев «Братьев Карамазовых» Достоевского рассказывает душераздирающую историю о невыразимых жестокостях, совершаемых на войне солдатами. Среди прочего он описывает, как солдаты вырывают маленьких детей из рук матерей, подбрасывают их в воздух и ловят на штыки[17]. Колоть младенцев штыками ради забавы (с любой другой целью), надо полагать, дурно. В самом деле, мы можем сделать допущение, согласно которому мнение о том, что такие поступки дурны, входит в состав той совокупности моральных убеждений, с которых начинается наша моральная рефлексия. Когда мы пытаемся строить или оценивать теории нравственности, мы можем ссылаться на подобные убеждения, используя метод рефлексивного равновесия. И мы вправе думать, что любая этическая теория, подразумевающая допустимость накалывания младенцев на штыки для развлечения, годится только на помойку.

Однако в конкурирующих этических теориях может обнаружиться значительное совпадение по отношению к поступкам, которые считаются хорошими или дурными. Представим, что группа из трех человек пытается спасти выброшенного на берег кита. Из последующих интервью выясняется, что один из них – Убежденный Эколог, более всего заботящийся о сохранении биологического разнообразия, а несчастный кит и есть представитель исчезающего вида. Сотрудничают же с ним

[17] Ч. 2, кн. 5, гл. 4 «Бунт» (Ф.М. Достоевский *Собрание сочинений в 10 т.* Т. 9. М.: Гослитиздат, 1958, с. 299). – *Прим. ред.*

защитник прав животных, которым движет забота о благополучии самого кита, и теист, который видит в спасении последнего долг ответственного природопользования. Мы почти наверняка могли бы найти другие области, где выводы из перечисленных выше систем взглядов противоречат друг другу, однако в данном случае они находятся в согласии. «Философия приводит к обретению странных попутчиков», – говорят эти люди.

Точно так же можно выдвинуть конкурирующие доводы в пользу того, что накалывать младенцев на штыки дурно. Рассмотрим, например, вероятную оценку данного случая философом Мэри Анн Уоррен. В своем знаменитом очерке она хочет доказать, что правами обладают все личности и только они, эмбрионы же личностями не являются, а значит, и прав не имеют (Warren 2005). Основанием для отказа эмбрионам в правах служит следующее: существует множество способностей X, Y и Z, определенным подмножеством которого обладают все личности; между тем эмбрионы не проявляют ни X, ни Y, ни Z, а значит, они не личности. Отсюда, разумеется, следует вывод: аборт не означает нарушения права эмбриона на жизнь, а потому единственные права, которых касается аборт, – это права женщины.

В постскриптуме к своей статье Уоррен заранее разбирает одно возражение. У *младенцев* не обнаруживаются необходимые способности, а стало быть, Уоррен доказала больше, чем хотела, ведь у нас теперь появляется аргумент в пользу нравственной допустимости *умерщвления младенцев*. А если так, то разве не можем мы опровергнуть ее исходный аргумент путем приведения его к абсурду?

В своем ответе Уоррен признает, что из ее доводов действительно вытекает отсутствие у младенцев права на жизнь, а потому умерщвление младенцев никогда не может означать *убийства*, так как убийство по сути подразумевает нарушение подобного права. Однако, утверждает она, отсюда не следует *допустимость* умерщвления новорожденных. То, что умерщвлять младенцев дурно, можно доказать и без ссылки на чьи-либо права – во всяком случае, на права самого младенца.

> Бессмысленное уничтожение жизнеспособного младенца неизбежно лишит некоторую личность или личностей источника величайшей радости и удоволетворения, что, вероятно, существенно обеднит их жизнь (Warren 2005, p. 124).

Согласно Уоррен, умерщвлять новорожденных плохо не потому, что это нарушает чьи-либо непосредственные обязанности по отношению к младенцу. Непосредственные обязанности мы имеем в отношении других *личностей* – индивидов, обладающих свойствами X, Y и Z – и уже эти непосредственные обязанности подразумевают косвенные обязанности *по отношению* к младенцам. Даже если вы равнодушны к детям, есть другие люди, которым они не безразличны, и беспричинное умерщвление новорожденных лишает этих других радости и удовлетворения от наличия ребенка. В этом отношении точка зрения Уоррен на то, почему умерщвлять детей плохо, имеет ту же структуру, что и объяснение Канта, почему плохо жестоко обращаться с животными. Непосредственные обязанности, утверждал Кант (2000, сс. 211–212), мы имеем по отношению к личностям и только по отношению к ним. Но отсюда не следует, что мы вправе обращаться с животными как нам заблагорассудится. Жестокость в отношении животных портит наш собственный характер, порождая черствость и даже жестокость по отношению к нашим собратьям по человеческому роду. А поскольку мы имеем непосредственную обязанность быть добрыми по отношению к людям, то нам следует культивировать черты характера, которые внушают предрасположенность к доброте. Жестокость же по отношению к животным в этом смысле просто вредна.

Я подозреваю, что большинству людей покажутся неудовлетворительными взгляды и Уоррен, и Канта. Действительно, Уоррен признает, что многие сочтут ее вывод относительно умерщвления новорожденных «морально чудовищным». В самом деле, если у младенца нет никаких прав *вообще*, то выходит, что у него нет не только права *не быть умерщвленным*, но и права *не подвергаться истязаниям*. А значит, если мы представим себе сюжет из Достоевского или даже (если таковое возможно) нечто худшее, то позиция Уоррен подразумевает, что решение вопроса, дурно ли истязать младенцев, зависит от того действия, которое такие поступки производят на настоящих личностей. Если новорожденные в качестве неличностей никакими правами не обладают, то даже столь ужасные проявления жестокости уже нельзя будет интерпретировать как нарушение каких-либо непосредственных обязанностей по отношению к младенцам. Мы отказываем новорожденным в моральном статусе, и любая моральная озабоченность обращением с ними должна искать для себя какие-то другие основания. Возможно, такая жестокость дурна из-за страданий, которые она причиняет их матерям или другим людям. А может быть, она дурна в силу каких-то других плохих последствий для общества, ближайших или отдаленных. Если Кант прав в том, что насилие над животными порождает жестокость в отношении людей, то насколько же более легким мог бы оказаться переход от истязаний младенцев к истязаниям «настоящих» личностей! Или же мы могли бы допустить, что жестокость по отношению к младенцам дурна, поскольку в ней обнаруживается крайняя степень злобы или порочности. Потенциально пригодную модель объяснения предлагает здесь Томас Э. Хилл (Hill 1991). Если, спрашивает Хилл, мы не считаем, что, скажем, естественная среда или произведения искусства обладают своим собственным моральным статусом, то разве не могли бы мы объяснить наше «моральное беспокойство» при виде их уничтожения вопросом: «*Каким же надо быть человеком, чтобы совершить подобное?*» Наше внимание, таким образом, переносится с проблемы прав или непосредственных обязанностей по отношению к кому-либо или чему-либо на оценку *характера*. В отношении солдат, упомянутых у Достоевского, уместно, разумеется, еще более суровое суждение. Определенная комбинация таких оценок и суждений могла бы, вероятно, привести нас к заключению о недопустимости умерщвления младенцев.

Но подобные ответы, даже взятые вместе, представляются совершенно неудовлетворительными. Если колоть младенцев штыками для удовольствия морально несправедливо, то эту несправедливость следует, несомненно, объяснять в терминах того, что происходит *с самим ребенком*. Рассмотрим возражения Мэри Миджли против теории договора, выдвинутой Дж.Р. Грайсом. Эта теория подразумевает, что животные, маленькие дети и душевнобольные не обладают естественными правами, так как не являются участниками договора, из которого эти права возникают. Предвидя, что некоторых читателей могут возмутить эти выводы, Грайс заявил, что ради теоретической последовательности мы «должны быть готовы их принять», даже если они кажется «суровыми». Грайс, надо думать, защищал умерщвление невинных существ ничуть не больше, чем Уоррен. Тем не менее, Миджли решительно с ним не согласилась. «"Суровый", – замечает она, – означает здесь "несправедливый"». «Любая этическая теория, – настаивает Миджли, – которая, будучи последовательной, приводит нас к чудовищным выводам, – это плохая теория, которая нуждается в изменении» (Midgley 1986, p. 157). «Чудовищные выводы» из теории можно усмотреть не только в поступках, которые становятся дозволенными, коль скоро мы принимаем исходный ее принцип, но и в *основаниях* для утверждения о том, что данный поступок является необходимым, дозволенным или недопустимым. В том

же духе рассуждает и Ричард Джойс, когда, рассматривая пример «Джека», который жестоко обращается с окружающими, пишет: «Было бы, конечно, вопиющей нелепостью думать, будто дурное в действиях Джека состоит в том ущербе, который он наносит самому себе. То, что, к примеру, пытки дурны, безусловно, вытекает из ущерба, который они причиняют *другим*!» (Joyce 2006, p. 60).

Из этого обсуждения уже можно извлечь следующий урок: для признания правдоподобия любой предложенной нам теории нравственности недостаточно того, чтобы выводы из нее оправдывали наши глубоко укорененные нравственные убеждения – теория должна также представить удовлетворительное объяснение этих выводов. Ведь если теоретику укажут, что предложенная им теория подразумевает моральную дозволенность накалывания младенцев на штыки, то он всегда сможет ответить: «Если из моей теории вытекает дозволенность накалывания младенцев на штыки… ну что ж, значит, колоть младенцев штыками можно. И меня не волнуют ваши "интуиции"!» А то, что такие ответы мы слышим нечасто, как раз и демонстрирует силу этих «интуиций». Перед лицом подобных возражений большинство теоретиков пытается доказать, что из их теорий, если понимать их правильно, вовсе не следует допустимость похищения людей, геноцида или рабства. Но если мы, как выражается Норман Даниелс (Daniels 1979), обязаны «относиться с должным почтением» к определенным суждениям относительно того, какие действия дозволены, а какие – нет, а также к тем принципам, которые позволяют свести эти суждения в систему, то подобное почтение должно распространяться и на суждения о том, что считается приемлемым объяснением.

Из сказанного выше нужно извлечь и другой урок, а именно: суждения, о которых идет речь, по-видимому, требуют, чтобы мы признавали *моральный статус* за индивидами – в рассмотренном нами примере это человеческие младенцы. Положение *S обладает моральным статусом* я понимаю в том смысле, что *S есть подлинный предмет непосредственных моральных обязанностей*. А то, что S – предмет непосредственных моральных обязанностей, означает, что не исполнить такие обязанности значит *причинить S зло*, или совершить о отношению к S несправедливость.

Представим, что вы беззаботно припарковали машину рядом с кафедрой математики вашего университета. Вернувшись, вы обнаруживаете, что хулиганствующие математики подняли ваш автомобиль и с помощью пульверизаторов испещрили его цветными математическими граффити от бампера до бампера: теорема Пифагора, неравенство треугольника, теорема Кантора – чего там только нет! Совершили ли они что-то дурное? Пожалуй, да. Но «по нашу сторону залива» едва ли найдутся люди, полагающие, что математики сделали что-то плохое *автомобилю*, обошлись с ним несправедливо или попрали его права. Трудно поверить, что автомобили – даже «Бентли» – обладают моральным статусом. Скорее, мы сочтем, что такой акт вандализма дурен из-за нарушения непосредственной обязанности по отношению *к вам* – ввиду нарушения вашего права как собственника и т. п. А уже из этой непосредственной обязанности вытекает косвенная обязанность *относительно* автомобиля.

В качестве проверки нашего подхода рассмотрим, почему дурно изнасилование. Любая заслуживающая внимания теория, пусть даже спорная, предполагает, что изнасилование дурно. Однако любая теория, которая, объясняя, почему оно дурно, рассматривает его жертву по существу только так, как мы трактовали автомобиль в вышеописанном случае вандализма, то есть так, что предметом *непосредственной* заботы является не сама жертва, но кто-то другой или что-то другое, – оказывается, на мой взгляд, столь же неправдоподобной. Вообще в случае вреда, причиняемого

личностям, объяснение, я полагаю, неправдоподобно, если его структуру можно свести к следующей форме:

(КО) Причинение вреда B со стороны A дурно лишь потому, что причинение вреда B со стороны A наносит ущерб C.

Под C я понимаю здесь любого человека, отличного от B, – в том числе и A.

## *Моральный статус и эгоизм*

Есть некоторые основания сомневаться в том, что философский эгоизм следует рассматривать в качестве этического учения[18]. Давайте, однако, признаем его таковым, по крайней мере, временно, чтобы отчетливее обрисовать занимающую нас проблему. Используя рассмотренное нами разграничение между непосредственными и косвенными обязанностями, мы можем назвать эгоистической любую теорию, предполагающую, что действующие субъекты имеют непосредственные обязанности только по отношению *к самим себе*, а по отношению к кому-то другому – косвенные (если такие обязанности вообще существуют). Первоначальной реакцией на позицию эгоиста будет мысль, что она подразумевает правило: «Делай все, что угодно, если можешь унести ноги». Эгоист вправе красть, грабить, мародерствовать, пиратствовать, и пока это служит его интересам, и он способен спать спокойно (а почему бы и нет, коль скоро он действует в согласии с единственным моральным принципом, который считает истинным?), он, надо полагать, уверенно шествует к канонизации.

Кто-то, конечно, может провести здесь различие между «дурным» и «хорошим» эгоизмом. Первый мы только что описали. Апологеты последнего могут прикрываться утверждениями о взаимозависимости индивидов, а также обществ, к которым индивиды принадлежат. Возможно, как полагал Джером К. Джером, «мы все так тесно связаны между собой, что ни один из нас не может работать исключительно для самого себя. Каждый наш взмах орудием в нашу собственную пользу приносит пользу и другим» (Джером 2010, с. 728). А епископ Батлер всерьез утверждал, что «себялюбие» и «благожелательность» (под которой он разумел заботу о других и о благе общества в целом) так тесно переплетены, что мы «едва ли можем споспешествовать одному помимо другого» (Butler 1983, p. 27). Будь это так (но так ли это?), мы, пожалуй, могли бы уверенно доказать, что мир, состоящий из расчетливых, но по-настоящему благоразумных эгоистов, напоминал бы одну огромную поздравительную открытку фирмы Hallmark, изображающую улыбающихся людей, которые обмениваются любезностями. Ну а сцены изнасилования на поздравительных открытках, как известно, отсутствуют.

Но даже «хороший» эгоизм оказывается недостаточно хорошим. Если эгоист, к счастью, заключит, что насиловать дурно, то заключить это он сможет лишь потому, что признал: изнасилование причиняет зло самому *насильнику*. Подобное мнение Джойс (Joyce 2006) называет «вопиющей нелепостью». Хотя безусловно верно, что субъекты, совершающие чудовищные акты насилия, действительно наносят – попутно – ущерб самим себе, данное обстоятельство имеет (или должно иметь) третьестепенное значение по сравнению с тем, что непосредственно касается *жертвы*. Если изнасилование вообще дурно, то потому, что нарушает непо-

[18] См. обсуждение эгоизма Куртом Байером в Singer (1991).

средственные обязанности по отношению к жертве. Данное действие *причиняет зло* жертве и несправедливо по отношению к ней. Согласовать же с эгоизмом такое понимание ситуации невозможно. Любая попытка это сделать свидетельствует об отказе от эгоизма в пользу какой-то другой, вероятно, более правдоподобной теории нравственности. Теория должна признавать за индивидами моральный статус – такому критерию эгоизм удовлетворяет. Проблема в том, что единственным индивидом, обладающим таким статусом, является сам действующий субъект. А значит, нам требуется лишь внести небольшое дополнение: *все индивиды, а не только сам действующий субъект.*

## *Моральный статус и утилитаризм*

Существуют ли более правдоподобные теории? Рассмотрим утилитаризм – теорию, вне всякого сомнения, выходящую за пределы заботы о благе действующего субъекта. Обобщенный принцип полезности гласит: справедливыми являются те действия, которые влекут за собой благие последствия для сообщества. Данная формулировка носит «обобщенный» характер, поскольку определения того, что означают здесь «благие» и «сообщество», могут сильно разниться. Классические утилитаристы, верные традиции Иеремии Бентама и Дж.С. Милля, придерживались гедонистической теории ценности, то есть считали *удовольствие* высшей ценностью. Как писал Милль, «только удовольствие и отсутствие страданий желательны сами по себе, как цель, ... все прочее желательное (которое столь же многочисленно и по утилитарианской системе, как и по всякой другой) желательно или потому, что заключает в себе удовольствие, или потому, что составляет средство для получения удовольствия и устранения страдания» (Милль 1866-69, с. 17). Есть, однако, и другие, негедонистические теории, которые *можно было бы* здесь упомянуть – от правдоподобных (например, высшей ценностью является человеческое процветание или удовлетворение потребностей) до эксцентричных (например, высшей ценностью является возможно большее количество черных волос или пластмассовых статуэток Элвиса Пресли). В вопросе же о том, что означает «сообщество», классические утилитаристы занимали антропоцентрическую позицию, отождествляя сообщество с «человечеством». Однако Питер Сингер, следуя Бентаму, настаивал, тем не менее, что моральное сообщество должно состоять из всех *чувствующих* существ и только из них. Из разработанной Сингером версии утилитаризма, таким образом, вытекает, что нашей целью должна быть наибольшая возможная польза для совокупности всех чувствующих существ, включая, разумеется, чувствующих людей. По поводу последнего пункта мы вправе утверждать, что утилитаристы могут расходиться между собой во мнениях о *границах морального сообщества.* Данная проблема, как и вопрос о высшей ценности, допускает самые разные решения, включая как правдоподобные (напр., человечество или чувствующие существа), так и неправдоподобные или эксцентричные (только те люди, которых зовут Нил Янг, или только плоские черви).

Мы могли бы предположить, что утилитаристская проблема границ морального сообщества тождественна вопросу о том, кто или что обладает моральным статусом. Однако, на мой взгляд, это не так. «Моральное сообщество» утилитаристов не тождественно совокупности индивидов, имеющих моральный статус. Утилитаризм не признает морального статуса за отдельно взятыми членами морального сообщества.

Незабвенному представителю утилитаризма – Иеремии Бентаму – принадлежат знаменитые слова: понятие естественных прав – это «высокопарный вздор». Для целей настоящей работы стоит познакомиться с контекстом данного изречения. Бентам говорил о Декларации прав, обнародованной французским Национальным Собранием в 1789 году. Декларация включала ряд статей, ложность которых, по мнению Бентама, можно доказать. Статья II, в частности, гласит: «Цель всякого политического союза – обеспечение естественных и неотъемлемых прав человека. Таковые суть свобода, собственность, безопасность и сопротивление угнетению»[19]. Проанализировав данную статью, Бентам утверждает, что она обнаруживает путаницу понятий, и что заявленное в ней – это не просто вздор, но «вздор опасный» (Bentham 2001, p. 500). В частности, Бентам отрицает понятие *естественных* и *неотъемлемых* прав, существовавших якобы «еще до установления правления». Понятие это столь же фантастично, сколь вредно.

> Какова же здесь истина? Нет такой вещи, как естественные права; нет такой вещи, как права, существовавшие до установления правления; нет такой вещи, как естественные права, – в противоположность правам по закону; «естественные права» – не более чем фигуральное выражение, и стоит лишь вам, употребляя эти слова, попытаться сообщить им буквальный смысл, как вы тотчас же впадаете в заблуждение, притом заблуждение такого рода, которое причиняет вред – величайший вред (Bentham 2001, p. 500).

Во французском документе утверждается, что «невежество, забвение прав человека или пренебрежение ими являются единственной причиной общественных бедствий и испорченности правительств»; Бентам же комментирует: все это – лишь попытка выдать желаемое за действительное. «Причины, по которым желают существования таких вещей, как права, сами не являются правами; причина желать установления определенного права не есть это право – потребность не есть ее удовлетворение – голод не есть хлеб» (Bentham 2001, p. 501). В основе Декларации лежит забота об обеспечении естественных прав людей; Бентам же приводит довод, что несуществующее не находится под угрозой уничтожения, а значит, не может нуждаться в защите. Это все равно, что в список стоящих под угрозой исчезновения видов включать единорогов или грифонов. Таков контекст широко известного язвительного замечания Бентама: «*Естественные права* – это просто вздор; естественные и неотъемлемые права – риторический, высокопарный вздор» (Bentham 2001, p. 501).

Таким образом, аргументы Бентама относятся к понятию прав *прирожденных* и *неотъемлемых* (т. е. «неотчуждаемых»). Оба эти свойства отвергаются с помощью одного скупого разъяснения: существование любых прав зависит от общественных условий. А эти «условия» определяются тем, что является «выгодным для общества», то есть понятием полезности.

> В той мере, в какой *правильным* или *подходящим*, т. е. выгодным для соответствующего общества, является установление и сохранение того или иного права – права, имеющего то или иное содержание, – в точно такой же мере отмена его оказалась бы *неправильной*; но подобно тому, как не существует *права*, которое не следовало бы сохранять, пока его сохранение остается в целом выгодным для общества, точно так же нет права, которое не следовало бы отменить, коль скоро его отмена оказывается для общества выгодной (Bentham 2001, p. 501).

---

[19] *Французская Республика: Конституция и законодательные акты* / Под ред. В.А. Туманова – М.: Прогресс, 1989, с. 26. – *Прим. ред.*

Из воззрений Бентама со всей ясностью следует, что не существует таких естественных или моральных прав, которые бы предшествовали гражданским правам, предоставленным обществом, и не зависели бы от них; а значит, первые не могут служить основанием для последних. Здесь, однако, стоит подчеркнуть то, что может показаться очевидным: данная позиция не вынуждает Бентама утверждать, что для предоставления индивидам гражданских прав нет никаких предшествующих *моральных оснований*. Хотя предшествующих и прирожденных прав не существует, нельзя исключать, что членам общества *должны быть* предоставлены определенные права – возможно даже, те самые, которые очертила Декларация. И, разумеется апелляционным судом в данном вопросе служит Принцип Полезности. Но пожалование или упразднение прав будет неизменно определяться соображениями полезности, а конечной целью здесь всегда служит выгода общества. «Неотъемлемых» же прав не может быть именно потому, что забота о пользе общества может потребовать их отмены. Если бы подобные права существовали, то возникали бы ситуации, в которых расчет возможных последствий оказывался бы морально неуместным. Но если Принцип Полезности истинен, то такой расчет уместен во всех случаях. Едите вы или пьете, или делаете что-то другое – делайте все это ради блага общества.

Результаты этого краткого анализа текста позволяют нам заключить, что Джон Стюарт Милль, приступив к анализу понятия прав, не стал резко менять общий курс, уже проложенный Бентамом. В главе пятой «Утилитаризма» Милль пытается доказать, что, вопреки утверждениям противников данной теории, полезность и справедливость совпадают. Обязанности справедливости Милль отождествляет с «совершенно обязательными обязанностями»[20], которые обсуждают философы. В отличие от так называемых «несовершенно обязательных обязанностей», они предполагают права индивидов, а следовательно, неисполнение подобной обязанности означает *причинение зла* тому индивиду, о чьих правах идет речь. Таким образом, понятие *справедливости* нерасторжимо связано с понятием *прав* личности. «В понятии справедливости заключается не только обязанность что-либо делать или не делать, но и нравственное право известного лица требовать, чтобы мы что-либо по отношению к нему делали или не делали» (Милль 1866-69, с. 116).

Признание за индивидом какого-либо права подразумевает, в свою очередь, обязанность общества это право защищать. Например, утверждение о том, что я имею право на собственность, подразумевает, что общество, посредством законодательства, воспитания или того и другого разом, должно защищать меня как собственника. Именно здесь связь между справедливостью и полезностью становится у Милля ясной:

> Итак, иметь право значит иметь что-либо, обладание чем общество должно охранять за мною. Если спросят, почему же общество должно охранять за мною это обладание, то я не могу представить этому другого основания, кроме требования общей пользы (Милль 1866–1869, с. 125).

[20] «Несовершенно обязательные» обязанности, согласно типичному их толкованию, соответствуют обязанностям «благожелательности», и здесь самому действующему субъекту предоставляется право решать, когда, при каких обстоятельствах, в какой мере и ради чьего блага эти обязанности следует исполнять. «Совершенно обязательные» же обязанности не предусматривают подобной свободы выбора. Моя обязанность воздерживаться от лжи не допускает решения о том, *когда* я могу лгать, а когда – говорить правду.

Вряд ли что-либо из сказанного здесь заставило бы Бентама – предшественника Милля – перевернуться в гробу. Подобно Бентаму, Милль утверждает, что единственным основанием для предоставления прав индивидам служат те последствия, которые может это иметь с точки зрения общественной пользы. И права «предшествующие» или «прирожденные» он подразумевает здесь не в большей степени, чем Бентам. Но не идет ли у Милля речь о правах «неотъемлемых»?

Некоторый шаг вперед по сравнению с Бентамом можно усмотреть в трактовке Миллем кажущейся *неприкосновенности* подобных прав. Как мы уже знаем, по мнению Дэниела Деннета (Dennett 1995), «правовой язык» помогает «прекратить разговоры». Подразумевается, что правовая карта бьет все другие соображения. При чтении Бентама у нас может сложиться впечатление, что любые наши «права», в лучшем случае, зыбки и основываются на удачных условиях общественной полезности. К восприятию аргументов Милля, приведенных в главе пятой, нас готовят некоторые элементы его теории, изложенные в предшествующих главах. К концу главы второй становится ясно, что Милль предлагает некий вариант утилитаризма правил. Например, в одном месте он предполагает, что бывают обстоятельства, когда мы должны воздерживаться от действия, пусть даже «выгодного непосредственно для какой-либо преходящей цели», так как оно нарушает «правила, от соблюдения которых получилась бы выгода гораздо сильнее, чем какая получается от этого нарушения – следовательно, оно не только не однозначуще со словом польза, но, наоборот, означает вредное» (Милль 1866–1869, сс. 51–52). А в тех 178 словах, которые, несомненно, могут претендовать на звание самого длинного предложения в истории английского языка, Милль доказывает, что лгать плохо, даже если ложь непосредственно выгодна: лгать – значит подрывать доверие к человеческим утверждениям, а это «более, чем что-либо, попятило бы назад цивилизацию и вообще все, от чего главным образом зависит большая или меньшая степень счастья людей» (Милль 1866–1869, с. 52). Таким образом, ложь подпадает под правило «превосходящей выгоды». Милль ведет речь о «выводах из принципа пользы», о «подчиненных принципах» и «второстепенных принципах», восходящих к «верховному принципу» – полезности. А завершает он главу обсуждением трудных нравственных ситуаций, в которых сталкиваются между собой два или более «производных принципа». «Только в случае столкновения между собой второстепенных принципов и является необходимость прибегнуть к верховному принципу» (Милль 1866–1869, с. 60).

Каждое моральное правило получает свое место в этой схеме благодаря полезности, проистекающей из воздержания от действий с определенными признаками (в случае дурных поступков) или совершения действий с определенными признаками (в случае поступков дозволенных или обязательных). Но, как и в случае с любой правдоподобной теорией нравственности, развитый Миллем утилитаризм правила трактует такие производные правила как устанавливающие предположительные, а не абсолютные обязанности, и их могут ниспровергнуть правила более весомые. Относительный же вес определяется непосредственным обращением к принципу полезности. Таким образом, можно сказать, что более весомое правило *побеждает* своих менее важных конкурентов. Истолкование Миллем справедливости сосредоточено на определенной совокупности моральных правил: эти правила – ввиду огромнейшего значения человеческих благ или интересов, которые они призваны защитить, – приближаются к тому, чтобы превзойти по своей важности любое правило, с которым они могут оказаться в противоречии. Итак, «справедливость есть название известного рода нравственных правил, которые ближе,

чем все другие нравственные правила, касаются самых существенных сторон человеческого благосостояния и потому... имеют наибольшую обязательность, чем какие-либо другие» (Милль 1866–1869, с. 137). И еще раз:

> Справедливостью называются известные нравственные требования, которые, будучи рассматриваемы в их коллективности, занимают высшее место в ряду требований общественной пользы и потому имеют высшую обязательность, чем другие требования. Это, впрочем, нисколько не исключает случая, в котором какая-либо другая общественная обязанность может оказаться столь важною, что получает перевес над которым-либо из общих правил справедливости (Милль 1866–1869, с. 146).

Таким образом, эти моральные правила, призванные обеспечить основы нашей безопасности и благополучия, получают свою огромнейшую важность, а также безусловную обязывающую силу благодаря весомости тех благ, которые они защищают; весомость же этих благ *определяется по шкале общественной полезности.* А значит, «права» индивидов – это притязания людей на такие блага, и, как мы уже убедились, эти притязания поддержаны той же самой общественной полезностью.

Милль ни в чем не отступает от Бентама. Понятие прирожденных, или естественных, прав оказывается в его понимании столь же фантастичным, как и в понимании Бентама. Подобно Бентаму, Милль опровергает «теорию, которая признает какой-то мнимый принцип справедливости, не основанный на пользе» (Милль 1866–1869, сс. 136–137). Забота о правах индивидов или о справедливости есть в то же время забота о пользе общества. Утверждение, что в своих поступках утилитарист обязан руководствоваться *сознательной заботой* об общей пользе, не обращая внимания на интересы индивидов, верно примерно в той же степени, что и утверждение, согласно которому защитник теории «эгоистичного гена» должен отрицать осознанно альтруистические мотивы. Возможно, утилитарист имеет основание для доводов о том, что в обществе, состоящем из индивидов, готовых сознательно и взаимно *уважать* внутреннее, сущностное достоинство других людей, общественная польза должна быть выше. Кантова этика уважения к личности может оказаться, с точки зрения утилитаризма, полезной выдумкой. Однако, полезная или нет, она, если верить Миллю, по-прежнему остается выдумкой, – именно *потому, что* рассматривается с точки зрения утилитаризма.

В главе пятой Милль хотел ответить на обычное возражение против утилитаристской теории. Это возражение мы можем назвать *проблемой справедливости.* Трудность здесь в том, что между способностью какого-либо действия максимизировать пользу и его честностью или справедливостью не обнаруживается необходимой связи. Порой утверждают, что последовательный утилитарист был бы в состоянии оправдать, к примеру, рабство, пытки невинных людей или даже изнасилование, если бы его потребовали соображения полезности. Для целей своей аргументации я предположу, что версия утилитаризма правила, развитая Миллем, и его интерпретация справедливости, основанной на принципе полезности, позволяют дать удовлетворительное решение проблемы справедливости[21]. А потому допустим вместе с Миллем, что даже если бы было установлено, что в некоем особом случае рабство или изнасилование обернутся благими последствиями, «было бы недостойно разумного существа не сознавать с полной ясностью, что данный

[21] Разумные аргументы действительно убеждают меня в том, что утилитаризм правила можно свести к утилитаризму действия; утилитаризм действия – это, если можно так выразиться, взятый напрокат смокинг.

акт принадлежит к классу таких поступков, которые, если их станут совершать повсеместно, будут, как правило, причинять вред, и что это является основанием для нашей обязанности от них воздерживаться». Предоставим Миллю и позднейшим утилитаристам доказывать, что из правильно понятого Принципа Полезности отнюдь не следуют указанные «чудовищные выводы». Тем не менее, я утверждаю, что любой вариант утилитаризма, заслуживающий этого имени, неизбежно потерпит крах при попытке истолковать ту часть морали, опирающейся на здравый смысл морали, которую мы выдвигаем в качестве критерия: а именно, что индивиды обладают моральным статусом.

Рассмотрим наш контрольный пример – изнасилование. Если вообще существуют безнравственные деяния, то изнасилование, безусловно, является таковым. И мы можем предположить, что Милль предоставил нам основания для ответа на вопрос, почему это так. Изнасилование нарушает моральное правило, которое «наиболее непосредственным образом касается самых основ человеческого благополучия», и нарушает до такой степени, что нам трудно вообразить какое-либо конкурирующее правило, способное преодолеть запрет на изнасилование. А поскольку справедливость – это общее имя правил данного типа, и, далее, поскольку справедливость всегда подразумевает права индивидов, то мы можем сказать, что, с точки зрения Милля, изнасилование означает нарушение *прав* жертвы. И, как мы убедились, Милль считает, что в таких случаях индивиду *причиняют зло*, или же поступают с ним несправедливо. Тогда почему же этого оказывается недостаточно для признания того, что теория Милля предоставляет моральный статус индивидам-членам морального сообщества?

Анализ приводит меня к следующему ответу: в своем объяснении несправедливости изнасилования Милль ссылается на его «в целом вредные» последствия для сообщества – а не на тот простой факт, что с личностью, ставшей жертвой, попросту нельзя было поступать подобным образом. К тому же Милль допускает существование врожденных прав ничуть не больше, чем Бентам. Если право не быть изнасилованным существует, то оно является производным, определяясь соображениями общественной полезности. Структура утилитаристского объяснения несправедливости изнасилования вполне сводима к структуре упомянутого выше (КО) и обнаруживает сильное сходство с тем объяснением, которое оказывается единственно возможным для эгоиста, не говоря уже о нашем истолковании того, почему плох вандализм. И хотя Милль употребляет выражения, склоняющие к мысли о существовании непосредственных обязанностей по отношению к носителям прав, нам не следует терять из виду логику утилитаристского анализа. Уильяма Пейли, толковавшего мораль как следствие божественных заповедей и дополнительно выступавшего в качестве утилитариста, по-видимому, не слишком смущала перспектива осуждения невинных, когда он предположил, что «человека, павшего жертвой ошибочного приговора, можно считать павшим за свою страну» (Paley 1785, p. 369). Сторонник «утилитаризма права» по Миллю мог бы согласиться с формулировкой Блэкстона: «Пусть лучше останутся безнаказанными десять виновных, чем пострадает один невинный»[22]. Это, вероятно, потребовало бы предоставления определенных гражданским прав тем, чья виновность очевидна, а возможно, даже их оправдания, если выяснится, что в ходе судебного процесса эти права оказались нарушенными. Данную мысль удачно сформулировал один экономист: «Вред от

[22] Бентам, конечно же, относился к деятельности Блэкстона – а пожалуй, и к нему самому – как к «высокопарному невежеству». И если бы Блэкстон присоединился к французским депутатам – чьи взгляды Бентам находил столь же далекими от реальности, – то мы бы получили презанимательное зрелище.

осуждения невиновного намного превосходит вред от признания виновного невиновным» (Volokh 1997). Но там, где подобный принцип действует, в основе его лежит не забота непосредственно о виновном человеке, но стремление сохранить институт, существенно важный для пользы общества, пусть даже рассуждения о гражданских правах могли бы, возможно, склонить нас к другому выводу. Если же утилитарист будет *настаивать* на противоположном, то он окажется перед следующей дилеммой.

Отвечая на вопрос, почему общество обязано защищать права индивидов, Милль ссылается на «общественную полезность». Но отсюда возникает дальнейший вопрос: а почему мы должны заботиться об общественной полезности? Во имя чего-то такого, что не есть сама эта польза – например, ради составляющих данное общество индивидов? Если нет, то аргументы настоящей главы достигают своей цели, и мы получаем доказательство того, что в основе действий утилитариста лежит отнюдь не уважение к моральному статусу индивидов. Если да, то выходит, что наш утилитарист имеет в виду что-то еще, помимо пользы, – возможно, что-то более похвальное. В конце концов, тот, кто верит в естественные права, также мог бы проявлять заботу об общественной полезности, поскольку благополучие сообщества в целом способствует благополучию людей.

Когда британского капитана и восьмерых солдат должны были судить по обвинению в причастности к Бостонской резне, Джон Адамс, приняв предложение выступить в роли их адвоката, поставил на карту «с трудом завоеванную популярность» и навлек на себя «всеобщее негодование, подозрения и предрассудки». При чтении протоколов, а также воспоминаний самого Адамса о данном процессе становится ясно, что Адамс верил в невиновность своих клиентов. «Смертный приговор, вынесенный этим солдатам, стал бы для нашей страны пятном не менее позорным, чем казни квакеров и ведьм в прежние времена. Факты свидетельствуют, что вердикт присяжных был совершенно справедливым», – заявил Адамс (Adams & Adams 2007, p. 317). Есть все основания думать, что Джоном Адамсом – чья подпись стоит на документе, провозгласившем неотъемлемые права человека, – двигала на этом процессе забота непосредственно о невиновных солдатах, квакерах и ведьмах, поскольку их естественные и неотчуждаемые права оказались под угрозой. Но если бы впоследствии он прочел критику Бентама и признал ее убедительной, то его интерес мог бы принять иное направление, и наиболее важным он счел бы необходимость избежать «позорного пятна» – ради предотвращения самой этой перспективы, а не во имя тех, чьи страдания стали бы подобным пятном. Как отмечает Бернард Уильямс, «в конечном итоге, консеквенциализм приписывает ценность положениям вещей» (Smart & Williams 1973, p. 95). И этот «конечный итог» требует, чтобы к определенным положениям вещей мы стремились ради них самих, а не ради кого-либо из тех, кто высоко их оценивает[23]. Так, может, и вправду человек для субботы?

Данный вопрос совпадает с так называемой «проблемой вместилища», которую Том Риган выдвигал в качестве довода против утилитаризма. Согласно Ригану, для утилитариста ценность представляют не *индивиды*, но их *ментальные состояния*. Милль, к примеру, недвусмысленно утверждал, что *удовольствие* – это *единственная* вещь, которой следует желать ради нее самой, а желательность чего-либо дру-

[23] Маркус Сингер в своих лекциях показал, что непосредственная обязанность превращается в трактовке утилитариста в странную абстракцию, как если бы мы защищали некоторую существующую во вселенной числовую величину – что-то вроде ВНП в космическом масштабе – обозначающую чистую полезность, и делали это вовсе не для того, чтобы хоть кто-нибудь ею воспользовался.

гого зависит от порождаемого этим другим удовольствия. Другие утилитаристы могли здесь вести речь об удовлетворении интересов индивидов как о единственной вещи, которая обладает собственной ценностью. В обоих случаях возникает вопрос: а есть ли в подобной схеме место для *личностей*? Согласно Ригану, личности имеют значение, поскольку они представляют собой сосуды, наполненные этим сокровищем. Рассмотрим следующий пример:

> Уяснить этот философский вопрос нам поможет такая аналогия. Кубок содержит в себе разные жидкости: иногда сладкие, иногда горькие, а иногда – смесь тех и других. Ценностью обладают жидкости: чем они слаще, тем лучше, чем горше, тем хуже. Сам же кубок – т. е. их вместилище – ценности не имеет. Ценно то, что наливается в него, а не то, куда они наливаются. В представлении утилитаристов мы с вами подобны такому кубку; мы не имеем ценности в качестве индивидов, а значит, не можем быть и равноценными. Ценность получает то, что оказывается внутри нас, то, для чего мы служим вместилищем; наше чувство удовлетворения имеет положительную ценность, а чувство разочарования – отрицательную (Regan, см. Pierce & Van De Veer 1995, p. 75).

Здесь нет непосредственной заботы о том, чтобы индивиды оказались удовлетворенными, а не разочарованными, испытывали удовольствие, а не страдание – во всяком случае, к этому стремятся не ради самих индивидов. Главная задача – обеспечить величайшую из возможных сумму чистого удовольствия или удовлетворенности. И это чистое удовольствие не предназначается для каких-либо отдельных личностей. Скорее, верно обратное: добиваясь увеличения суммы чистой пользы, мы не должны принимать в расчет индивидов. Таким образом, утилитаризм и моральный статус личности оказываются несовместимыми.

## *Моральный статус и этика добродетели*

Этику добродетели (ЭД) часто отличают как от консеквенциалистских, так и от деонтологических теорий морали – на том основании, что последние придают особое значение правильности действий, тогда как ЭД выше всего ставит благость самого деятеля. Так, Роджер Крисп и Майкл Слоут пишут: «Для современной ЭД характерна центральная роль понятий, связанных с арете, или добродетелями, а не деонтических понятий, опирающихся на идею долга» (Crisp & Slote 1997, p. 3). Полезным является наблюдение Розалинд Херстхаус (Hursthouse 2007):

> Предположим, является очевидным, что некоему нуждающемуся человеку требуется наша помощь. Утилитарист укажет на то, что последствия подобной помощи увеличат, насколько возможно, общее благополучие; деонтологист – на то, что, оказав ее, действующий субъект поступит согласно моральному правилу «Поступай с другими так, как ты бы хотел, чтобы другие поступали с тобой», а сторонник этики добродетели – на то, что помощь этой личности стала бы проявлением милосердия или человеколюбия.

Аристотель считал, что превосходный или правильный поступок – это тот, который решил бы совершить хороший человек, – человек, наделенный практической мудростью. Как пишет Моника Бецлер, «мерило правильных поступков таково: совершать то, что совершила бы личность вполне добродетельная» (Betzler 2008, p. 2); а по мнению Роберта Н. Джонсона, подобные теории полагают «в основу этики» «идеал личности, а не долг или ценность», так что «действие превращается в нрав-

ственный долг, а нечто приобретает ценность лишь через связь с некоторым идеалом личности» (Johnson 2008, p. 58).

Иногда полагают, что Аристотель впадает здесь в порочный круг. Правильность есть все то, что совершил бы хороший человек. Но что делает хорошего человека хорошим? Нельзя ведь обратить это утверждение и сказать: хорошие люди – это те, кто совершает правельные поступки. Рассмотрим, к примеру, аргумент, приведенный Василисом Политисом в его рецензии на книгу Теодора Скалцаса «Золотой век добродетели: Этика Аристотеля» (Theodore Scaltsas, *The Golden Age of Virtue: Aristotle's Ethics*). Скалцас, указывает Политис, пытается разорвать порочный круг, предположив, что хорошими людьми следует считать тех, кто избирает вещи «хорошие по природе» (*phusei*), а эти последние хороши по природе постольку, поскольку они способствуют созданию «гармонического целого». По мнению же Политиса, такой поворот мысли свидетельствует об отходе от позиции самого Аристотеля:

> Я не уверен, что предложенное решение – это действительно решение данной проблемы. Аристотель полагает, что правильный поступок нужно определять в терминах того выбора, который сделает хороший человек. Идея же Скалцаса, если не ошибаюсь, означает, что правильность поступка определяется безотносительно к выбору, сделанному хорошим человеком: правильный поступок правилен в силу того, что он способствует гармонии между разными элементами характера личности (Politis 1995, p. 259).

Я не намерен терять время, мучаясь над этой проблемой. Вместо этого я буду исходить из того, что аристотелик способен ответить на вопрос «Что делает хороших людей хорошими?», не попав в этот водоворот. Вероятно, здесь может быть предложена теория человеческого благополучия (flourishing), так что добродетели будут теми чертами характера, которые либо способствуют подобному благополучию, либо являются его проявлениями – они принадлежат к числу свойств, которые делают благой нашу природу. Рассуждая в этом духе, сторонник этики добродетели мог бы высказать немало правдоподобного. Роберт Джонсон предлагает формальную трактовку ЭД, непосредственно принимающую в расчет понятие благополучия.

(ЭД) Для всех действий φ и всех личностей S, действие φ, совершенное личностью S в C в момент t является правильным (обязательным, этичным, хорошим) тогда и только тогда, когда совершение φ в C в момент t является или было бы характерным для благополучной человеческой жизни (Johnson 2008, p. 60).

Но в критических замечаниях Политиса ставится вопрос, важный для наших целей. Ведь Политис, в конце концов, анализирует структуру морального объяснения, относящегося к моральным свойствам правильности и благости – иначе говоря, то, что Джонсон называет «формой» теории (см. Betzler 2007, p. 58). Такова и наша задача. Учитывают ли сторонники этики добродетели такой фактор, как моральный статус личности?

Посмотрим, какое объяснение с позиций ЭД могло бы быть дано тому, что некоторое действие дурно, в таком контексте, где не предполагается нарушение каких-либо непосредственных обязанностей[24]. В полемике с антропоцентрическим представлением, согласно которому наши обязанности по отношению к окружающей среде являются косвенными, вытекающими из наших непосред-

[24] Многое из сказанного здесь вытекает из рассмотрения, осуществленного мной в Linville (1998).

ственных обязанностей в отношении других людей, Ричард Рутли (Routley 1973) выдвинул контрпример – «Последнего Человека». Вы оказались – в буквальном смысле – последним человеком на Земле, и теперь по какой-то причине, или даже в силу множества причин, рассматриваете возможность совершения действия, которое будет иметь губительные последствия для окружающей среды[25], – скажем, взять и устроить сразу несколько сильных пожаров в национальном парке Редвудс. В данной ситуации совершенно отсутствуют другие люди, благополучию которых вы могли бы повредить или помочь каким-либо своим поступком, а значит, антропоцентрическая теория не может объяснить, что замышляемое вами деяние, по-видимому, дурно. Тем не менее, большинство из нас сочло бы его дурным, не так ли? Разве это не подразумевает этику непосредственных обязанностей по отношению к окружающей среде – иначе говоря, признание морального статуса за самой природой?

Я согласен, что Последний Человек из контрпримера Рутли поступает плохо. Но ведь я был бы готов порицать его и в других ситуациях. Представим, что Последний Человек осуществляет своего рода иконоборческий разгул. И вот мы видим, как в Париже он уродует «Мону Лизу», а затем, уже во Флоренции, принимается за «Давида» Микеланджело. От одной мысли об этом меня передергивает ничуть не меньше, чем тогда, когда его жертвой становились деревья. И все же я не думаю, что идея предоставления морального статуса картинам или статуям является сколько-нибудь убедительной.

Томас Хилл предположил, что существует вполне разумное объяснение, почему вредить окружающей среде дурно, не подразумевающее постулирования непосредственных обязанностей по отношению к ней. В описанных выше случаях, полагает Хилл, мы должны были бы воскликнуть: «Каким же это надо быть человеком, чтобы *совершить* подобное?» Здесь мы имеем приложение этики добродетели к проблеме ответственности за окружающую среду. Такой подход означает – типичное для ЭД – смещение фокуса с вопроса о том, хороши или плохи рассматриваемые действия, на проблему *достоинств характера* соответствующей личности (или их отсутствия). Хилл пишет: «Иногда мы можем вовсе не считать поступок плохим, хотя нам кажется, что он свидетельствует о чем-то предосудительном в личности, его совершающей» (Hill 1991, p. 108). С этой точки зрения, «моральный дискомфорт», который чувствуем мы при мысли об уничтожении Последним Человеком природных и культурных сокровищ нашего мира, объясняется главным образом тем обстоятельством, что мы даем оценку характеру человека, способного на подобные действия, а не самим действиям. Способность совершать такие вещи открывает для нас что-то темное в коренных нравственных установках личности.

Хилл доказывает, что разрушительное для окружающей среды поведение «*не обязательно* означает отсутствие добродетелей, но часто свидетельствует об от-

[25] Конечно, чтобы этот аргумент мог сдвинуться с места и набрать ход, должна *существовать* такая вещь, как «губительные последствия для окружающей среды» (безотносительно к чему-то другому). Это, по-видимому, предполагает применимость понятия *нормального функционирования* к экосистемам, а такое допущение может быть оспорено. Много раз в ходе естественной истории долины Миссула в ней возникало озеро Миссула – когда образовывались, а затем таяли ледяные плотины, с «катастрофическими» последствиями для территорий, расположенных ниже. Можем ли мы сколько-нибудь разумно и осмысленно утверждать, что состояние затопления этой долины «лучше» или «хуже» нынешнего ее состояния – «лучше» или «хуже» безотносительно к интересам тех, кто там сейчас живет и работает? Положение «существуют действия, которые мы не вправе совершать по отношению к окружающей среде» требует, по-видимому, предварительного обоснования – «некоторые состояния природы лучше, чем другие». Но в общей перспективе экоцентризма последнее утверждение представляется проблематичным См. Chase (2001).

сутствии определенных черт характера, развитие которых мы желаем поощрять, так как в большинстве случаев они представляют собой естественную основу для воспитания определенных добродетелей» (Hill 1991, p. 109). Подобные деструктивные действия могут, среди прочего, указывать на отсутствие своего рода смирения, выработке которого способствует ясное осознание индивидом своего места в общей структуре реальности; либо же в них может проявляться недостаток эстетического чувства. А поскольку эти свойства суть человеческие достоинства, которые мы ценим, то отсутствие их у тех, кто не сумел воспитать в себе подобные черты характера, мы считаем недостатком. В характере Последнего Человека у Рутли можно усмотреть беспредельное самомнение – своего рода гордыню. То же самое можно сказать об осквернителях могил, вандалах и иконоборцах. Недостаток любви и уважения к окружающей нас природной среде свидетельствует, вероятно, о недостатке более «общих» добродетелей, имеющих отношение и к другим сферам жизни. А значит, если предложенная Хиллом интерпретация верна, то мы, похоже, получаем объяснение тех моральных интуиций, на которые ссылается Рутли, и для этого нам вовсе не требуется признавать моральный статус за деревьями.

Применение Хиллом данной интерпретации достоинств человеческого характера к проблемам защиты окружающей среды кажется мне чрезвычайно правдоподобным. Однако аналогичное использование той же модели для объяснения нашего «морального дискомфорта» в случаях изнасилования или геноцида – чего сам Хилл, безусловно, никогда бы не одобрил – было бы в высшей степени сомнительным. Когда я это пишу, в новостях сообщают о крайне жестоком и чудовищном акте похищения и убийства детей на Аппалачской Тропе. Подозреваемый уже арестован; предполагается, что он замешан в трех других убийствах, совершенных недавно в соседних штатах. И я *действительно* восклицаю вслед за Хиллом: «Каким же это надо быть человеком, чтобы сотворить такое?» Утверждение, что убийце «недостает достоинств характера», было бы вопиющим упрощением. Да, он – моральное чудовище. Ясно, однако, что подобные замечания не могут удовлетворительно объяснить чувство «морального дискомфорта», которое мы испытываем, когда слышим в новостях об изнасилованиях, убийствах и отсечениях головы. Если мы возьмем формулу Хилла, предназначенную только для проблем окружающей среды, и попытаемся использовать ее здесь, то в результате получим скверную пародию или даже полное извращение. Столь же бесполезной для нас будет и попытка применить предложенное Херстхаус объяснение (изложенное выше), почему, с точки зрения сторонников этики добродетели, следует помогать нуждающимся: «такая помощь была бы актом милосердия или человеколюбия». Мы не должны объяснять, почему нам следует воздерживаться от изнасилования, указанием на то обстоятельство, что «изнасилование стало бы актом жестокости и человеконенавистничества». Да, оно *действительно* обладает этими свойствами, однако в нем заключается нечто гораздо большее. Не поможет нам и ссылка на ЭД Джонсона: воздерживаться от изнасилования (в С в момент t) правильно, если воздержание от изнасилования (в С в t) «является или было бы характерным для благополучной человеческой жизни». Моральный статус в случае с изнасилованием явным образом подразумевается, но для него, похоже, просто не находится места в таких формулировках, как ЭД. Причина, по которой изнасилование плохо, более того, причина, по которой совершают его только порочные люди, заключается в том, что никто и никогда не вправе обращаться с человеком подобным образом.

Мой контраргумент не равнозначен тому, что Херстхаус называет «возражением от эгоцентризма», а именно: поступая великодушно или человеколюбиво, после-

довательный сторонник этики добродетели руководится по сути лишь заботой о собственном характере. Вообразив теорию, из которой следую подобные выводы, Мэри Миджли замечает:

> Всякий, кто воздерживается от жестокости единственно лишь из желания сохранить незапятнанным свой характер, не беспокоясь непосредственно о возможных жертвах, – это человек легкомысленный и самовлюбленный (Midgley 1986, p. 157).

А значит, мы могли бы представить себе человека, который помышляет об изнасиловании, но воздерживается от этого омерзительного деяния только потому, что не хочет становиться насильником. Или же возьмем эпизод из сериала «МЭШ», в котором неисправимый эгоцентрист майор Винчестер, узнав, что из-за какого-то недосмотра он едва не погубил пациента, восклицает в ужасе: «Это самое худшее, что могло бы со мной случиться!» На подобные возражения Херстхаус (Hursthouse 2007) отвечает: «Добродетельный действующий субъект поступает именно так, как он поступает, поскольку, по его мнению, это предотвратит чьи-то страдания, или принесет кому-то пользу, или поможет установить истину или возвратить долг». Оснований считать здесь уместным возражение от эгоцентризма я вижу ничуть не больше, чем (несколько ранее) было у меня причин думать, что последовательные утилитаристы всегда обязаны иметь в виду «пользу общества», а не благо индивидов. Конечно, к мнению, что великодушие может быть сознательно альтруистическим, мы способны прийти и независимо от того, что нам стало известно о метаэтике, подразумеваемой ЭД. Но ведь дьявол скрывается как раз в метаэтических деталях.

Этика добродетели, основанная в конечном счете на понятии уважения к личности, может оказаться содержательной и правдоподобной теорией. Согласно одной из вероятных интерпретаций конфуцианства, последнее представляет собой объяснение природы человеческого благополучия. Но если Аристотель определял людей как «разумных животных» (из чего, согласно одному из обычных толкований, следует, что человек благополучен в той мере, в какой он ведет по сути философский образ жизни), то Конфуций определял их как «нравственных животных» (Koller & Koller 1998, p. 239). При таком толковании, мы благополучны постольку, поскольку реализуем в себе природу нравственных животных. Главная добродетель, восхваляемая Конфуцием, – это *жэнь*, или «человечность». *Жэнь* означает «человеколюбие». Человек благополучен в той мере, в которой культивирует в себе данную добродетель и вытекающую из нее совокупность черт, характера. В одном месте Конфуций учит: «Как может благородный муж добиться имени, если отвергнет человечность? Благородный муж не расстается с человечностью даже во время трапезы. Он непременно с ней, когда спешит, и непременно с ней, когда находится в опасности» (Луньюй 4:5). При всех очевидных различиях в деталях, понятие «благородного мужа» выполняет в конфуцианстве примерно ту же функцию, что и понятие «благоразумного человека» в философии Аристотеля. Это личность, которая ведет благую жизнь, являя надлежащие черты характера. Вопрошая: «Как можно добиться имени благородного мужа?», Конфуций обращается к одному из главных своих учений – учению об Исправлении Имен: пусть «будет государь государем, слуга слугой, отец отцом, а сын сыном» (Луньюй 12:11)[26]. Это значит, что у каждой названной вещи по самой ее сути есть роль, которую она должна выполнять. Таким образом, «добиться имени благородного мужа» значит выполнять эту роль, а это

[26] Конфуций *Луньюй. Изречения.* Пер. И.И. Семененко. М.: Эксмо, 2010, с. 43, 121 . – *Прим. ред.*

достигается, утверждает Конфуций, через человеколюбие. Следовательно, конфуцианство включает понятие уважения к личности в свою трактовку благополучия, так что ответом на наш вопрос «Что же делает хорошего человека хорошим?» здесь становится ссылка на уважение к человечности и на ту роль, которую оно играет в формировании характера в целом.

Если я прав в том, что конфуцианскую этику можно плодотворно рассматривать как разновидность ЭД, то, по-видимому, она отличается от обычных форм ЭД. Херстхаус (Hursthouse 2007) отмечает, что большинство сторонников этики добродетели «избегали любых попыток найти для нее внешнее обоснование»; иллюстрацией для этой мысли служат, пожалуй, критические замечания Политиса по поводу обоснования, предложенного Скалцасом. В конфуцианстве таким «внешним обоснованием» является, очевидно, принцип уважения к личности, причем он выдерживает сопоставление со знаменитой кантовской формулировкой подобного принципа. Сандра В. Ваврытко, например, отмечает, что «для них обоих центральным является понятие уважения как корень любой этической системы и необходимое условие практической морали» (Wawrytko 1982, p. 237). А предложенное Стюартом Хакеттом объяснение роли понятия о значимости личности в мышлении Конфуция оказалось бы столь же удачным и при обсуждении Принципа Человечности по Канту: «Личность обладает внутренней ценностью, является носителем высшей внутренней значимости; любовь же – как признание этой значимости и средство для его осуществления – представляет собой существенный принцип всех моральных требований» (Hackett 1979, p. 51). Соглашаясь друг с другом, обе эти теории, по-видимому, плохо соответствуют классическим точкам зрения в аристотелистской традиции. В статье Роберта Джонсона из «Стэнфордской Энциклопедии Философии» (Johnson 2004) мы читаем:

> У Канта теория добродетели предполагает уже наличествующую теорию морального долга. Таким образом, вместо того, чтобы считать превосходные черты характера более фундаментальными, чем понятия хорошего и дурного образа действий, Кант полагает, что сами добродетели можно объяснить, лишь опираясь на предшествующую теорию нравственного или должного поведения. Он не пытается выяснить, что собой представляет хороший характер, а затем сделать заключения о том, как исходя из этого мы должны поступать. Кант излагает принципы морального поведения, основанные на философской теории способности к разумному действию, а затем на этой основе определяет добродетель как свойство поступать согласно этим принципам.

Итак, я заключаю, что обычные версии ЭД не предоставляют концептуального пространства для понятия морального статуса индивидов, а это, согласно приведенным мной доводам, является недостатком таких теорий. Мы должны иметь возможность просто утверждать, что изнасилование и геноцид плохи потому, что людей нельзя насиловать и истреблять.

## *Моральный статус и достоинство личности*

Предложенный Иммануилом Кантом Принцип Человечности гласит: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству» (Кант 1994, т. 4, с. 205). В основе Принципа Человечности лежит убеждение, что личности обладают высшей и безусловной значимостью, относиться же к ним,

как к «целям», значит уважать их автономию как личностей, имеющих волю и собственные цели, а следовательно, и поступать с ними сообразно с их значимостью. По мнению Канта, нечто может обладать ценностью в одном из двух смыслов – либо как *достоинством*, либо как *ценой*. Вещь обладает (лишь) ценой, если она имеет «рыночную стоимость», иначе говоря, если ее значимость можно в принципе выразить через что-то другое. Наша различного рода собственность, очевидно, подпадает именно под эту категорию. Одним из характерных признаков такой ценности является ее *зависимость от сознания*: подобные предметы обладают ценностью лишь постольку, поскольку кто-то считает их ценными. Рыночная цена вашего дома, машины или электрогитары «Фендер Стратокастер» жестко определяется той суммой, которую за них готовы заплатить. Легко представить возможный мир, где никто не ценит золота, а потому оно и не обладает там какой-либо ценностью. Доллар в вашем кармане *стоит* доллар, лишь пока кто-нибудь *верит*, что это действительно так.

Нечто обладает достоинством, если оно не поддается оценке в терминах рыночной стоимости, так что его ценность является внутренней. Любое свойство является внутренним, если оно не предполагает существенной связи с какой-то другой вещью, иначе говоря, имеет *безотносительный* характер. Для всех без исключения отдельных людей свойство *быть людьми* является внутренним. Между тем все без исключения *мужья* таковы в силу того отношения, в котором они находятся к своим женам. Достоинство, по Канту, есть моральная ценность или значимость, внутренне присущая отдельным личностям именно *как* личностям. А поскольку данное свойство имеет безотносительный характер, то его ценность не зависит от сознания и, таким образом, несводима к оценкам со стороны того или иного действующего субъекта и не выводима из них. Если личности обладают достоинством, то их *должно* ценить ради них самих, пусть даже в действительности этого не происходит. А поскольку достоинство безотносительно, то оно несводимо к инструментальным ценностям какого-либо типа.

Таким образом, достоинство составляет безусловную значимость его обладателя. Значимость личностей безусловна в том смысле, что она вытекает из их внутренней природы как личностей и ни в коей мере не зависит от таких свойств, как их успешность или полезность для кого-либо или чего-либо. Возможно, конечно, найти людей, не обладающих или почти не обладающих какой-либо инструментальной значимостью – людей «бесполезных». Взять хотя бы Отиса, городского пьяницу, который проводит время, либо беседуя с бутылкой, либо валяясь в канаве. И все же не бывает незначимых людей, лишенных достоинства, ведь их значимость не обусловлена полезностью.

Принцип Канта запрещает относиться к личностям просто как к средствам для достижения целей именно потому, что это значило бы обращаться с личностью так, как если бы ее ценность была только инструментальной, или же определялась бы ее связью с чем-то еще. А это, в свою очередь, означает относиться к личности только как к вещи. Таким образом, требование относиться к людям как к «целям» означает следующий императив: действуй из уважения к их достоинству как личностей, имеющих собственные цели. Согласно сформулированному Кантом Принципу Человечности, сущность аморального поступка заключается в отношении к личностям как всего лишь к вещам.

Совершенно ясно, что такая этика уважения к личностям приписывает моральный статус отдельным людям в том самом смысле, который мы и хотели здесь найти. Тот факт, что такие поступки, как изнасилование, дурны, эта теория обосновывает

указанием на непосредственные обязанности по отношению к личности. Изнасилование – это очевидный случай, при котором человека используют «только как средство, как если бы последний не содержал в себе также и цель» (Кант 1994, т. 4, с. 206). Рабство – пример ситуации, когда личность рассматривается, *в буквальном смысле слова*, как имеющая рыночную ценность.

Рассмотренное Кантом понятие достоинства – естественная основа для признания за людьми тех естественных, прирожденных и неотъемлемых прав, которые отрицал Бентам. Личности *имеют право*, чтобы с ними обращались *как* с личностями; отношение же к ним как всего лишь вещам есть зло и несправедливость. Кантианским ответом на вопрос Милля «Почему общество должно защищать права индивидов?» служит не «общественная польза», а «личное достоинство». Это объяснение не требует ничего кроме заботы о той личности, чьи права оказываются под угрозой.

Я привел доводы в пользу того, что понятие морального статуса, способное объяснить ряд наших моральных убеждений, требует, чтобы соответствующие обязанности не выводились ни из каких интересов, которые бы считались более фундаментальными, чем уважение к самим индивидам, или были внешними по отношению к нему. По-видимому, этика уважения к личности достаточна для решения такой объяснительной задачи. Но необходима ли она? Подразумевается ли внутреннее достоинство индивида его моральным статусом? Трудно понять, что *мог бы* означать моральный статус, если бы он не подразумевал такую ценность личности. Нам говорят, что мы имеем непосредственную обязанность по отношению к отдельной личности S, а потому нарушить такую обязанность значит *причинить зло* S, или поступить с ним несправедливо. Я привел доводы в пользу того, что рассматриваемое Миллем понятие справедливости, вместе с соответствующим ему представлением о правах, не означает морального статуса, поскольку определяется другой, более фундаментальной заботой – об общественной полезности. Подобным образом и ЭД, как она обычно формулируется, по-видимому, пренебрегает моральным статусом, ведь в ее основе лежит забота о благополучии действующего субъекта. Итак, моральный статус не зависит от чего-либо внешнего по отношению к природе личностей как личностей, а потому безусловен. Но что же означает такое безусловное уважение, если не признание за личностью внутренней ценности? Когда же нам говорят, что мы обязаны признавать внутреннюю ценность личности, то это, по-видимому, подразумевает, что личность *действительно* обладает внутренней моральной значимостью[27].

## *Достоинство личности и оценка мировоззрения*

Предполагая, что представленный в настоящей главе аргумент до сих пор был успешен, мы пришли к следующему заключению: личное достоинство подразумевается такими дотеоретическими моральными убеждениями, к которым мы обычно апеллируем, когда используем метод рефлексивного равновесия. А сейчас обратимся к другому вопросу. Должны ли мы думать, что вопрос о достоинстве личности никак не связан с проблемами метафизики? Иначе говоря, вправе ли мы

[27] То есть что императив признания этой ценности является категорическим. Как отмечалось выше, возможны и утилитаристские основания для признания за личностями или другими вещами внутренней ценности, хотя я привел бы аргументы в пользу того, что вытекающие отсюда императивы были бы гипотетическими, а значит, само уважение не было бы безусловным. («Вы вправе более не признавать за Питом внутреннюю ценность, как только подобное отношение к Питу перестанет быть полезным»).

полагать, что личности обладают внутренней ценностью независимо от того, какое мировоззрение мы считаем истинным? Было бы удивительно, если бы дело обстояло именно так.

Достаточно очевидно следующее: вера в то, что личности имеют достоинство, по-видимому, подразумевает веру в существование самих личностей – точно так же, как высказывание «пингвины – забавные существа», конечно, предполагает реальность пингвинов. Как таковая, вера в личное достоинство, очевидно, не может быть естественным компонентом мировоззрения, отрицающего существование личностей. Для начала мы могли бы отметить, что убежденному солипсисту нет нужды терять сон в тревожных думах о своих отношениях с «другими» – если, конечно, воображаемые личности не в силах отплатить ему, засадив его в воображаемую психбольницу.

Возьмем, однако, пример более серьезный. Адвайта Веданта, по-видимому, отрицает реальное бытие личностей, поскольку, как в ней утверждается, обособленные «я» не более реальны, чем обособленные пространства внутри сосудов. Есть только одно универсальное Пространство – точно так же существует только одно Я – Брахман (Radakrishnan & Moore 1967, p. 513). Такое мировоззрение можно легко согласовать с советом «В долг не бери и взаймы не давай», поскольку ни одной из сторон этой воображаемой сделки не существует. Трудно, однако, понять, как же нам теперь быть с требованием относиться к другим с уважением, ведь, строго говоря, ни субъекта, ни объекта уважения у нас уже нет.

В системе буддизме тхеравады существование таких вещей, как личности, оказывается по меньшей мере проблематичным. Здесь нам предлагают видеть в личностях пучки длящихся одно мгновение составляющих (*дхарм*). *В* данный момент времени личность есть лишь пучок таких составляющих. Тождество личности *в потоке* времени истолковывается как ряд пучков, находящихся между собой в причинной связи, так что предшествующее «я» представляет собой причинного предшественника последующего «я». Однако ни в один из моментов времени не существует ничего субстанциального, что можно было бы назвать «я» – есть только безличные составляющие. Мы вправе задаться вопросом: является ли пучок безличных составляющих тем, чему можно было бы правдоподобно приписать достоинство и что можно было бы счесть подходящим объектом уважения?

С подобной проблемой может столкнуться и натуралист. Способен ли натурализм объяснить существование личностей? Кто-то может подумать, что способен. Рассмотрим, однако, следующую «сногсшибательную гипотезу»:

> Сногсшибательная Гипотеза гласит: «Вы», ваши радости и печали, ваши воспоминания и мечты, ваше ощущение своего тождества и ваша свободная воля – все это в действительности лишь результат функционирования огромного множества нервных клеток и связанных с ними молекул. «Вы ведь всего-навсего колода нейронов!» – сказала бы здесь Алиса Льюиса Кэрролла. Эта гипотеза настолько чужда представлениям большинства живущих ныне людей, что ее можно с полным правом назвать сногсшибательной (Goetz & Taliaferro 2008, p. 22).

Собственную версию теории пучка выдвигает Фрэнсис Крик, полагающий, что никакой субстанциальный, личностный и сознательный элемент не составляет нашего «я». То, что мы называем «личностями», – это фактически лишь огромные системы нейронов и тому подобного.

Конечно, Крик прославился также тем, что в свое время защищал теорию «направленной панспермии», согласно которой человеческая ДНК была принесена

на Землю расой сверхразумных инопланетян. Но прежде чем относить его теорию пучка к подобного рода маргинальным воззрениям, стоило бы отметить следующее: она напрямую вытекает из того, что Стюарт Гец и Чарлз Талиаферро называют «строгим натурализмом», – из идеи, согласно которой «все, что реально существует, – это природа, а природа, в свою очередь, – это все, что открыли бы в будущем идеальные естественные науки, прежде всего физика» (Goetz & Taliaferro 2008). Как указывают эти авторы, по-видимому, именно это имел в виду Артур Данто, когда характеризовал натурализм как «отрицание существования или возможности существования любых сущностей или событий, которые в принципе находились бы за пределами сферы научного объяснения» (Goetz & Taliaferro 2008, p. 14). К несчастью, *личности*, как субстанциальные «я», которые по самой своей сути обладающие точкой зрения от первого лица, по-видимому, оказываются за пределами сферы научного объяснения, осуществляемого с позиции третьего лица. Вот почему Дэниел Деннет пишет:

> Теперь мы понимаем, что сознание, вопреки путаным представлениям Декарта, не находится в какой-то таинственной *связи с* мозгом; не сознание, а *именно* мозг, точнее, система или организация мозга развивалась – примерно так же, как развивались наши иммунная система, дыхательная система или система пищеварения. Подобно многим другим чудесам природы, человеческое сознание есть нечто вроде мешка с фокусами, собранного в продолжение бесчисленных веков процессом эволюции при помощи естественного отбора, который чужд всякому предвидению (Dennett 2006, p. 107).

Если сознательное не удается полностью объяснить ссылками на бессознательное, личностное – безличным, а точку зрения первого лица – терминами третьего лица, то задача объяснения не выполнена. Окончательная физическая теория будет исчерпывающей и не оставит места личностям.

> Вы должны исключить первое лицо из окончательного варианта вашей теории. Если же оно по-прежнему там присутствует, то у вас нет теории сознания, ведь ваша задача и состояла в том, чтобы объяснить первое лицо. Все атрибуты, не имеющие смысла в отсутствие первого лица, нужно превратить во что-нибудь другое. Вам следует найти способ раздробить первое лицо на части, чтобы затем снова свести его силы и способности в систему, но уже как-то иначе (Dennett, цит. в Blackmore 2006, p. 87).

По-видимому, Сьюзен Блэкмор последовала совету Деннета: «Я уже давно заключила, что в опыте, а тем более в мозге, не обнаруживается никакого субстанциального или устойчивого субъекта. И я совсем не уверена в возможности реального существования чего-либо подобного “я”» (Blackmore 2006, p. 9). А потому, как замечает Джегвон Ким, во многих работах по философии и научной психологии, написанных в прошлом веке, сознание, «как ни странно, отсутствовало» (Kim 2005, p. 8). Сознание, «как ни странно, отсутствовало» даже в написанных в XX веке трудах с такими многообещающими названиями, как «Объясненное сознание». Это все равно как если бы мы, открыв книгу, озаглавленную «Исследованная Европа», вдруг обнаружили, что ее автор питает серьезные сомнения на предмет существования данного континента и посвящает свои усилия объяс-

нению того, каким образом мнимые европейцы пришли к ошибочному заключению, что они там живут[28].

Неспособность строгих натуралистов открыть «я» в поле или в лаборатории производит, как сказал бы Йоги Берра, впечатление бесконечного дежа вю. Как известно, Дэвид Юм также не сумел обнаружить себя, несмотря на самые тщательные поиски. Его интроспективные попытки воспринять себя в качестве субъекта разнообразных восприятий всякий раз оказывались лишь самими же восприятиями – например, зрительным образом комнаты, в которой он находился, осязательным ощущением воздуха у его кожи, давлением кресла на его ягодицы или пола на его ноги. Заключение, к которому Юм пришел в результате исследования, состояло в том, что единственное доступное нам представление о «я» – это представление о некой совокупности восприятий, а отнюдь не об их субъекте (Юм 1994, сс. 297–298). По этому поводу свое удивление выразил Томас Рид: оказывается, «Трактат о человеческой природе» не имел автора! (Рид 2000, с. 104). Сходным образом Гец и Талиаферро замечают: «*Не было бы никакого знания о массе, электрическом заряде или пространстве-времени, если бы мы сами не были длительно существующими субъектами, имеющими разного рода опыт.* Сама научная деятельность оказывается чем-то доступным для понимания лишь при условии, что личности действительно существуют, нечто наблюдают и о чем-то мыслят; а *наблюдение* и *мышление* – это, надо полагать, определенные виды опыта» (Goetz & Taliaferro 2008, p. 50).

Оуэн Фланаган (Flanagan 2002) недавно сказал, что нам следует «демифологизировать личности». Он имел в виду, что мы должны отвергнуть картезианские понятия о душе и свободной воле. Но этот замысел, по-видимому, привел именно к *мифологизации* личностей: их стали рассматривать примерно так же, как Фланаган и Деннет рассматривают Троицу. По поводу секуляризации общества и ее результата – эрозии доверия к надежности человеческого разума – Г.К. Честертон однажды язвительно заметил: «Долго и напряженно мы стаскивали митру – и вместе с ней упала голова» (Честертон 1991, с. 378). Подобный процесс, по-видимому, имел место и здесь: предпринятое Фланаганом «обездушивание» увенчалось успехом – пациент исчез.

О чем-то подобном думал, вероятно, и К.С. Льюис, когда пытался справиться с горем, каким стала для него утрата жены. Он пытался понять, продолжает ли она существовать как личность, и замечал, что если ее «нет», «то ее не было никогда. За личность я принимал облако атомов. Никаких людей нет и никогда не было, а смерть лишь открывает нам пустоту, которая существовала и прежде» (Lewis 2001a, p. 28). В другом месте он пишет, что в таком случае мы принимали за личностей «коробки с фейерверками». И здесь Льюис недалек от мысли, высказанной Деннетом: человеческое сознание – это «мешок с фокусами». В действительности Деннет мог бы попытаться утешить убитого горем вдовца, ведь не так давно он отважился представить собственные наблюдения по поводу горя. Эволюция запрограммировала нас таким образом, что мы способны занимать «интенциональную позицию», иначе говоря, мы предрасположены рассматривать некоторые другие вещи в мире в качестве *интенциональных систем* – субъектов, имеющих собственные мнения и желания. Смерть любимого человека ставит перед нами «серьезную задачу когнитивного обновления – пересмотра всех привычных нам способов

[28] О попытках Деннета Мэри Миджли высказалась так: «Идея вчинить Деннету иск за то, что в заглавии своей книги он нарушил Закон об описании товаров, привлекательна, но едва ли осуществима: слишком много других книг также могли бы дать повод для аналогичных судебных процессов» (Midgley 1994, p. 186). Выражаю благодарность Дейву Вертеру, обратившему мое внимание на эти слова Миджли.

мышления, с тем чтобы приспособиться к такому миру, в котором стало на одну близкую нам интенциональную систему меньше» (Dennett 2006, p. 112). Льюис признавался, что переживает свое горе, как страх, и отказывается принимать утешение от религии, поскольку, даже при самом оптимистическом истолковании, он тоскует по чему-то такому, что теперь безвозвратно утрачено. Деннет же мог бы сообщить Льюису, что именно таковы симптомы когнитивного обновления, и ничего другого здесь ожидать не приходится, ведь взять и «удалить определенный файл» (Dennett 2006, p. 122) из банка данных нашей памяти – задача объективно непростая. Это заставило Леона Визельтира в рецензии на книгу Деннета «Разрушение чар» воскликнуть: «В часы печали держитесь подальше от этих «материалистов». Они не способны вас утешить и поддержать – например, по возвращении с похорон близкой вам интенциональной системы» (Wieseltier 2006).

В той мере, в какой интенциональная позиция есть склонность приписывать нередуцируемо сознательные состояния и телеологические намерения «интенциональным системам», она, как мы уже выяснили, вводит нас в заблуждение – примерно так же, как, согласно Деннету (Dennett 1995, p. 507), вводит нас в заблуждение запрограммированная в нас предрасположенность приписывать подобным системам права. А модифицированная кантианская этика – назовем ее этикой «уважения к интенциональным системам» – оказалась бы столь же обманчивой: *Всегда относись к интенциональным системам, как в твоем собственном несубстанциональном «я», так и в другом, как к целям в себе, и никогда – только как к средствам для достижения цели.* Подобная этика, говорю я, обманчива, поскольку, ввиду устранимости телеологических намерений из строгого натурализма, утверждение, согласно которому интенциональные системы автономны, а значит, имеют свои собственные цели, безусловно ложно. В рамках строгого натурализма проведенное Кантом знаменитое разграничение между вещами, которые подчиняются закону, и вещами, *действующими* согласно собственной *идее* закона, рушится, а последняя категория сводится к первой. К тому же, надо думать, не остается ничего такого, что можно было бы описать, как чье-то представление о моральном законе.

Впрочем, далеко не очевидно, что способность к моральному действию, или автономию, может спасти и более мягкая версия натурализма. Последние десятилетия в области философии сознания имели место попытки физикалистов примирить ментальную причинность с твердым (в остальных аспектах) физикализмом. Термины «натурализм в широком смысле» (Goetz & Taliaferro 2008), или «минимальный натурализм» (Kim 2005) описывают разновидности физикализма, опирающиеся на тот или иной тип супервентности ментального по отношению к физическому. Цель подобных усилий – найти место для нередуцируемо ментального в исключительно физическом мире, иначе говоря, обосновать дуализм свойств. И здесь существенное различие между человеческим мозгом и глыбой гранита (и тот, и другая – в строгом смысле физические объекты) заключается в том, что если последняя обладает лишь физическими свойствами, то первому присуще как физические, так и ментальные. Ким полагает, что при всей «заманчивости» подобной перспективы, позволяющей физикалистам сохранить верность своему имени, но при этом объявить амнистию всем тем ценным и очевидным ментальным представлениям, которые большую часть прошлого столетия томились в ссылке, мы по-прежнему имеем здесь дело с «попыткой выдать желаемое за действительное» (Kim 2005, p. 15).

В пользу тезиса о противоречии между *нередуцируемостью* ментального и его *причинной действенностью* Ким выдвигает непреодолимый аргумент – «довод от супервентности/исключения». Физикалисты – и натуралисты в целом – твердо дер-

жатся *Принципа Причинной Замкнутости*, согласно которому все причины имеют физический характер. А Принцип *Причинного Исключения* гласит: если какое-либо событие имеет достаточную причину *c*, то ни одно событие, отличное от *c*, не может быть его причиной (кроме случаев причинной переопределенности). Отсюда ясно, что если все физические события имеют физические причины, а ментальные события нередуцируемо ментальны, то ни одно ментальное событие не может быть причиной какого-либо физического события (Kim 2005, p. 19). В итоге мы приходим к эпифеноменализму. Если *идея закона* нередуцируемо ментальна по своей природе, то нелегко понять, каким образом могла бы она иметь своим следствием моральное поведение, несмотря на наблюдаемые корреляции между ситуациями «Джон считает, что нельзя желать, чтобы максима «совершай А» стала всеобщим законом» и «Джон воздерживается от А».

> Эти наблюдаемые корреляции производят впечатление причинного воздействия, но это лишь видимость, и причинного воздействия здесь не больше, чем между двумя тенями, которые последовательно отбрасывает движущийся автомобиль (Kim 2005, p. 21).

По-видимому, мы одним ударом устранили – или, во всяком случае, поставили под серьезную угрозу – как выдвинутые Кантом основания для отношения к личностям как к целям в себе, так и средства для такого отношения. Последние страдают потому, что позиция уважения, к личностям или к самому закону, требует такого рода ментальной причинности, которую аргумент от супервентности/исключения опровергает. Основания же теряют силу, поскольку интенциональные системы, точно так же, как и системы пищеварительные или иммунные, являются механистическими. Автономия предполагает телеологию, последней же просто не находится места в мире, каким его описывает натурализм, строгий или мягкий.

Суть дела – в попытке одновременно утверждать причинную замкнутость, принцип исключения, психофизическую супервентность и психофизический дуализм свойств. Первые три неопровержимы, а значит, спасти сознание и ментальную причинность можно, по-видимому, лишь отрицанием дуализма свойств, иначе говоря, сведением ментального к физическому. Однако, предупреждает нас Ким, «редукционизм может оказаться ложным» (Kim 2005, p. 22). Кто-то, пожалуй, мог бы счесть Кима мастером сдержанных формулировок, подобным Диккенсу и Твену. Рассмотрим уничижительную характеристику такого рода редукционистских программ, которая принадлежит Майклу Локвуду:

> Мне кажется очевидным, что ни одно описание соответствующей деятельности мозга, сформулированное в доступных нам ныне терминах физики, физиологии, функциональных или вычислительных ролей, ни в малейшей степени не способно уловить характерные свойства сознания. Неудачи имеющих ныне хождение редукционистских программ настолько бросаются в глаза, что я не в силах поверить, будто философски образованный человек, беспристрастно взглянув на эти программы, мог бы, хотя бы на мгновение, принять всерьез какую-либо из них – если бы не глубоко укоренившееся в нем убеждение, что современная физическая наука уже по сути постигла реальность, а значит, *что-то такое*, в духе предлагаемых редукционистами трактовок, и *должно* быть правильным. А потому само существование сознания представляется мне весомым доказательством ограниченности объяснительных возможностей современной физической науки (Lockwood 2002, p. 447).

Ким отмечает, что перспективы успешной редукции, как с помощью так называемых «соединительных законов», устанавливающих закономерную связь – необходимые соответствия – между ментальными и физическими свойствами, так и путем строгого их отождествления, унылы. Сколько бы информации о физических процессах в мозге мы ни накопили, это, похоже, не даст нам ни малейшего представления о внутренних свойствах осознаваемого опыта. По-видимому, мы имеем здесь два отличных и несводимых друг к другу типа вещей, с двумя разными наборами свойств. Например, состояния сознания не поддаются описанию в терминах пространственных и составных свойств, существенных для объяснения физических состояний и процессов.

В самом деле, несмотря на собственные попытки обосновать *функциональное* тождество ограниченного класса когнитивных свойств (например, «чувствовать боль означает, по определению, находиться в состоянии, которое причинно обусловлено повреждением тканей и, в свою очередь, служит причиной вздрагиваний и стонов» – Kim 2005, p. 28), Ким допускает, что чувственные качества противятся подобного рода функциональной редукции. Мы же, вслед за Локвудом, могли бы задаться вопросом: а что вообще, кроме стремления спасти физикализм, могло бы заставить кого-либо предлагать такую функциональную редукцию? Разве в боли, кроме системы ввода и вывода информации, нет чего-то еще, что, по-видимому, испытывает боль?

В настоящей главе не ставится цель решить эти сложные вопросы философии сознания[29]. Но мы уже получили общее представление о тех трудностях, с которыми сталкивается натуралист в своих попытках объяснить существование сознательных моральных субъектов. Сознание либо полностью элиминируется редукцией ментального к физическому, либо объявляется эмерджентным и нередуцируемым. Но ведь элиминативизм совершенно неправдоподобен, и сомнительно, что он был последователен; редукционистские программы кажутся заранее обреченными на неудачу, а дуализм свойств бессилен объяснить ментальную причинность и сознание. Что касается дуализма свойств, то мы могли бы заметить, вслед за Гецем и Талиаферро, что утверждение о наличии нередуцируемо ментальных свойств вводит плюралистическую онтологию и свидетельствует об отступлении от духа и буквы того самого научного натурализма, который заранее предполагают такие философы. Складывается впечатление, что супранатурализма нужно избежать любой ценой – даже ценой нарушающих принцип экономии и, пожалуй, имеющих характер *ad hoc* метафизических предположений. Бертран Рассел писал:

> Тайной остается, как природа – всемогущая, но слепая в своих бесконечных движениях и вращениях, происходящих в космических безднах, – смогла все же породить дитя – пока что полностью от нее зависящее, однако наделенное зрением, знанием добра и зла и способное судить обо всех творениях своей бездумной матери (Рассел 1987, с. 16).

Это и в самом деле «остается тайной» – до сих пор. Лишь за несколько лет до того, как написал эти строки Рассел, Уильям Джеймс признавался, что «все еще не видно даже намека на объяснение» (Kim 2005, p. 12) связи между мышлением и работой мозга. Не так давно Ким обновил это признание, указав, что чувственные качества не поддаются редукции, так что у нас «по-прежнему нет и намека на объяснение»

[29] Более детальное их обсуждение см. в главах «Аргумент от сознания» и «Аргумент от разума» настоящей книги.

(Kim 2005, p. 28). Все попытки натурализовать сознание не произвели ни малейшего впечатления и на Колина Макгинна. Но имеющийся у нас выбор, как он полагает, таков: «либо элиминативизм, либо чудеса, либо скрытая структура». Элиминативизм отрицает то, что невозможно отрицать. Обращаться к «чудесам» значило бы «погрязнуть в сверхъестественном». Но, конечно, мы не можем, как предупредил нас однажды Ричард Левонтин, «дозволить Божественной Стопе перейти порог нашего дома». А потому сам Макгинн отдает предпочтение натурализму, к которому присоединяется «скрытая структура», или «ноуменализм», где последний означает монашеское обращение к тайне и необоснованное утверждение, что сознание представляет собой естественный феномен (Goetz & Taliaferro 2008, p. 83). Как жаль, что Декарт не догадался воспользоваться этой «скрытой структурой» в своей переписке с принцессой Елизаветой!

Вообще говоря, нелегко уразуметь, каким образом из обломков, образовавшихся в результате Большого взрыва, можно было смастерить сознательную и автономную личность, особенно если предполагаемый мастер был лентяй. Упорные же утверждения о том, что этот труд и вправду был проделан, объясняются, по-видимому, лишь закоренелым антисупранатурализмом вкупе с обусловленным здравым смыслом признанием того, что сознание существует и порой выполняет функцию причины. Мы знаем, что в мире есть личности. Нам непонятно другое: как это может быть, если натурализм истинен?

Но если натуралисты сталкиваются с «мировым узлом проблем», пытаясь каким-то образом вывести личное из безличного, то ведь подобный узел неотделим и от попыток вывести обладающее внутренней ценностью из лишенного всякой ценности. Если мир соответствует описанию, ранее приведенному Расселом в «Поклонении свободного человека», если это мир, где род человеческий есть продукт слепых сил, «не подозревающих о цели, к которой направлены», где наши благороднейшие чувства и страсти суть «лишь результат случайного сцепления атомов», а сами эти сцепления – эти «мешки с фокусами», – получившие название «личностей», представляют собой аномалии, мимолетные исключения из правила, которому подчинены бесчувственные массы материи, – то нелегко понять, почему в подобном мире следует приписывать какую-то особую внутреннюю ценность нашему виду как целому, а уж тем более каждому отдельному его представителю. «Каким же образом, – спрашивает Рассел, – это бессильное существо – человек – может сохранить свои надежды в чуждом и бесчеловечном мире?» (1987, с. 16). И действительно, каким образом?

## *Моральное действие и личное достоинство*

Рассел полагал, что наше достоинство укоренено в способности человека «всю свою недолгую жизнь свободно исследовать, критиковать, познавать и – в воображении – творить. В известном ему мире только он обладает такой свободой, и в этом превосходство человека над неодолимыми силами, управляющими его внешней жизнью» (Рассел 1987, с. 16). Но, как мы уже видели, впоследствии Рассел отказался от морального реализма, подразумеваемого тем «знанием добра и зла», которое и позволяет нам критиковать нашу бездумную мать. И теперь, как мы в дальнейшем поняли, у нас есть веские основания думать, что, с точки зрения натурализма Рассела, силы, господствующие над нашей внешней жизнью, оказываются столь же «неодолимыми» и по отношению к внутренней жизни.

Подобным образом и Кант оказался перед лицом внешней вселенной, грозившей омрачить его надежды, – но и он утверждал, что нашел опору для личного достоинства внутри себя. Созерцание «звездного неба надо мной» – необъятной вселенной, в которой человек – «только точка», – как кажется, «уничтожает» его значение как твари, которая после недолгого пребывания здесь «снова должна отдать... ту материю, из которой она возникла». Но размышление о «моральном законе во мне» производит противоположное действие: оно «бесконечно возвышает мою ценность» (Кант 1994, т. 4, сс. 562–563). Таким образом, эту бесконечную ценность гарантирует наша автономия как моральных субъектов, способных постигать моральный закон и поступать, исходя из него. Следовательно, способность к моральному действию мы вправе назвать свойством, *придающим достоинство.*

Этот аргумент может иметь успех лишь при следующем условии: сама мораль должна иметь внутреннюю, а не инструментальную ценность[30]. И совсем не случайно Кант указывал на *два* вида вещей, обладающих достоинством, а не просто ценой – люди и сам моральный закон. Кант понимал, что подлинное уважение к личностям предполагает уважение к закону. Мое уважение у вам требует, чтобы я действовал, исходя из определенных непосредственных обязанностей по отношению *к вам.* Я должен уважать вас, потому что это правильно, а это правильно, потому что вы заслуживаете уважения. Если же мое справедливое обращение с вами оказывается лишь счастливым побочным результатом моей озабоченности какой-то другой, более важной целью, то я поступаю лишь в соответствии с моими обязанностями по отношению к вам. Я веду себя так, как если бы я имел, в лучшем случае, лишь определенные косвенные обязанности, *затрагивающие* вас, и подобное поведение едва ли можно счесть выражающим уважение. Представим, однако, что сама мораль обладает ценностью лишь в качестве средства для достижения какой-то внеморальной цели. В таком случае трудно понять, почему кто-либо вообще должен заключить, что способность к моральному действию – а ведь она также имела бы тогда лишь инструментальную ценность – служит основанием для приписывания достоинства моральным деятелям. Но если Кант, признавший достоинство за моральным законом, был прав, то все объясняется. Но имеются ли в таком случае у натуралиста достаточные основания допускать, что сама мораль обладает того рода достоинством, которое приписывает ей Кант? Принимая в расчет все изложенное выше, трудно понять, почему мы должны так думать. Здесь нам может пригодиться аргумент из предшествующего очерка, где мы увидели основания считать, что, с точки зрения эволюционного натурализма, человеческая мораль возникла в качестве эволюционного приспособления, – стратегии, нацеленной на репродуктивную пригодность. С таким же успехом человеческое достоинство можно было бы объяснять отстоящим большим пальцем или бесперой двуногостью.

## *Личное достоинство: несколько тупиковых путей*

Новое обоснование личного достоинства предложил недавно Майкл Мартин. Он защищает теорию идеального наблюдателя, анализирующую моральные суждения в терминах чувств одобрения или неодобрения, которые испытывает совершенно беспристрастный и вполне осведомленный наблюдатель. Полученный в результате такого анализа смысл фразы «Насиловать дурно» состоит в том, что «Идеальный наблюдатель смотрел бы на изнасилование с чувством неодобрения». В полемике

[30] Я пытаюсь защитить этот аргумент в Linville (2000).

с Мартином Пол Копан указал, что за теорией идеального наблюдателя в сочетании с приверженностью ее автора натурализму стоит онтология, неспособная обосновать понятие внутренней ценности личности. Мартин же отвечал ему так:

> Не ясно, почему Копан считает, что Теория Идеального Наблюдателя не в состоянии обосновать «необходимую метафизику личности и ее внутреннего достоинства или ценности». В конце концов, подобные ценности можно было бы анализировать в терминах чувств одобрения или неодобрения, которые испытывает Идеальный Наблюдатель. Более того, свойства Идеального Наблюдателя – это свойства естественные. А значит, атрибут внутреннего достоинства представлял бы собой, в метафизическом плане, естественное свойство. Конечно, такой анализ может и не привести к успеху, но Копан этого не показал (Martin 2002, p. 92).

Пожалуй, мы могли бы предложить здесь ряд доводов, чтобы показать, почему подобный анализ *не может* привести к успеху.

Вспомним, что свойство является *внутренним* лишь в том случае, если оно, среди прочего, *безотносительно* и *не зависит от сознания*. Если так, то совсем не ясно, почему Мартин думает, что смысл фразы «Ким обладает свойством иметь внутренне присущую ценность» можно установить, анализируя ее в терминах *чувств* кого-либо нетождественного или даже, если на то пошло, тождественного Ким. Если свойство является внутренним, то оно тождественно или супервентно по отношению к чему-то, действительно присущему внутренней природе Ким, а значит, предложенный Мартином способ анализа языкового описания данного свойства едва ли окажется более правдоподобным, чем анализ высказываний «Ким – личность» или «Ким имеет форму трапеции» в терминах когнитивных или некогнитивных пропозициональных отношений, которые имеет занимающий позицию идеального наблюдателя Некто. Если это внутренняя ценность, то она, похоже, является чем-то внешним.

К тому же остается несколько загадочным, как именно должен проводиться анализ суждения «Ким обладает свойством иметь внутреннюю ценность». Мне кажется, я понимаю, что собой представляет анализ суждения «Совершать Х дурно». Наш идеальный наблюдатель – назовем его Иван, – располагая исчерпывающим знанием всех относящихся к делу внеморальных фактов и будучи человеком беспристрастным, созерцая данное действие, испытывает чувство неодобрения. Но *к чему* относится его чувство одобрения в случае с внутренней ценностью? К самой Ким? *Я* испытываю чувство одобрения, когда смотрю, к примеру, на Ким Бейсингер, но это не обязательно связано с анализом ее внутренней ценности как личности. Не идет ли здесь речь об определенных *действиях*, которые соответствуют или не соответствуют достоинству Ким? Но в таком случае мы либо (a) анализируем достоинство в терминах дизъюнкции некоторых поступков, совершение которых по отношению к Ким было бы хорошим или дурным; либо (b) *заранее предполагаем* достоинство, оставляя его, таким образом, без всякого анализа. В случае (a) роли достоинства и непосредственных обязанностей меняются у нас на противоположные: вместо «К Ким следует относиться определенным образом, потому что она обладает достоинством» мы получаем «Ким обладает достоинством, потому что к ней следует относиться определенным образом». В случае же (b) предложение Мартина попросту терпит крах. Не сама ли пропозиция «Ким обладает свойством иметь внутреннюю ценность» вызывает положительное чувство? Но в таком случае либо данный эффект достигается благодаря когнитивному содержанию пропозиции, либо наблюдателя восхищает какое-то его некогнитивное свойство. В первом

случае нельзя ли просто сказать, что Иван считает данную пропозицию *истинной* и поэтому одобряет ее? Но тогда моральные факты логически предшествуют акту их одобрения со стороны Ивана, а значит, их нельзя анализировать в терминах этого одобрения. Во втором же случае о каком конкретно свойстве могла бы здесь идти речь? Заключается ли оно в ритме, рифме или, может, форме букв на странице? Фраза «В Кембридже Ким купила картошку» могла бы вызвать чье-то некогнитивное одобрение, но едва ли она годится для обоснования моральных выводов. Возможно, фразу «Ким обладает свойством иметь внутреннюю ценность» следует понимать как «Идеальный наблюдатель должен усмотреть в Ким внутреннюю ценность». В таком случае мы, наконец, добрались до сути дела.

Теория идеального наблюдателя сталкивается с проблемой Евтифрона, которая и скрывалась в предшествующих абзацах. Иван усматривает в Ким внутреннюю ценность потому, что Ким ею обладает – или Ким обладает внутренней ценностью, потому что Иван ее в ней усматривает? Ясно, что первый вариант исключается, поскольку он означал бы отказ от теории идеального наблюдателя в пользу прямолинейной этики уважения к личности. Конечно, если личности обладают внутренней ценностью, а Иван – идеальный наблюдатель, то он, полагаю, усмотрел бы в них эту ценность. И это тоже было бы замечательно, ведь что-либо меньшее означало бы отступление от идеала, что идеальному наблюдателю совсем не к лицу. Итак, Ким обладает внутренней ценностью, *потому что* Иван ее в ней усматривает? Вероятно, именно такой вывод и вытекает из предшествующего. Но почему мы должны думать, что Иван, человек беспристрастный и осведомленный обо всех относящихся к делу внеморальных фактах, усмотрел *бы* в Ким внутреннюю ценность, если бы Ким *действительно* не обладала ею? Расс Шейфер-Ландау доказывал, что подобного рода теории идеального наблюдателя сталкиваются с дилеммой: их авторам приходится либо протаскивать контрабандой моральные факты, которые и определяют, какое именно чувство – одобрения или неодобрения – испытывает идеальный наблюдатель; либо допускать знание лишь внеморальных фактов, но тогда у нас не останется оснований рассчитывать на желательный в моральном отношении результат (Shafer-Landau 2003, p. 43). На мой взгляд, Копан прав в своей критике. Теория идеального наблюдателя обречена на неудачу, поскольку в ней нет места для ясной концепции внутренней ценности личности. А чтобы такая концепция достоинства существовала, она должна быть укорененной в метафизике личности.

По мнению Кая Нильсена, чтобы постигнуть смысл требований справедливости, не требуется какая-то особая концепция личности, тем более *религиозная*. Предвосхищая аргумент, развитый в настоящей главе, он пишет: «религиозный апологет» будет приводить доводы в пользу того, что принцип уважения к личности восходит к «древнему религиозному принципу, согласно которому люди суть творения Божьи, обладающие бесконечной значимостью» (Nielsen 1990, p. 123). В самом деле, апологет может пойти еще дальше и заявить, что центральную идею уважения к личности принимает даже натуралист – однако, поступая подобным образом, он «тайно вдохновляется христианством». Нильсен, и это любопытно, признает, что как исторический факт идея личного достоинства могла иметь религиозное происхождение, однако, замечает он, правильность идей не зависит от обстоятельств их возникновения. Религиозному апологету следовало бы доказать – «чего он не сделал» – что принцип уважения к личности может иметь *только* религиозное основание. Между тем, утверждает Нильсен, «существуют и чисто светские основания для того, чтобы относиться к людям справедливо и видеть в них личности» (Nielsen

1990, p. 124). Нильсен, по сути, предполагает, что уважение к личности по Канту можно вывести из эгоизма по Гоббсу.

> Каждый эгоист у Гоббса желал бы, чтобы другие относились к нему с уважением, ибо от этого зависит само его счастье, и он признал бы следующее: максимальное сотрудничество с другими окажется для него возможным лишь в том случае, если другие разумные эгоисты будут знать или получат веские основания верить, что их интересы и их личности также будут уважаться. Такое сотрудничество существенно для любого эгоиста, если все они хотят устроить такого рода общежитие, которое предоставляло бы им наилучшие возможности для наиболее полного удовлетворения их интересов. Итак, даже если бы люди представляли собой законченных эгоистов, мы по-прежнему имели бы разумные основания принимать принцип уважения к личности (Nielsen 1990, p. 125).

Затем Нильсен обращается к проблеме «могущественного эгоиста»: так он называет того, кому (не важно, по какой причине) нет нужды страшиться возмездия или беспокоиться о последствиях, которыми могло бы для него обернуться грубое попрание «прав» других людей. Здесь, как признает Нильсен, в конечном итоге может просто не обнаружиться эгоистических разумных оснований для того, чтобы уважать других. В данном случае рациональное рассуждение достигает предела своих возможностей, и «нам нужно просто решить, какими людьми мы желаем стать» (Nielsen 1990, p. 125).

Последнее утверждение звучит весьма странно в книге, где нам обещают обосновать этику без Бога. Во-первых, множество эгоистов уже решили стать людьми плохими. Платонов Главкон не оставляет сомнений в том, что, окажись он столь «могущественным» – в данном случае, обладай он кольцом, делающим его носителя невидимым – в продолжение дня он бы насиловал, грабил и воровал, а по ночам спал бы сном младенца. В самом деле, Главкон полагал, что любого, кто, получив подобное могущество, продолжал бы поступать справедливо, все бы сочли глупцом[31]. Далее. Если мы «принимаем» моральные ценности «согласием» с ними, то сами эти ценности оказываются лишь фасадом. В таком случае вся система моральных ценностей человека опирается на произвольный выбор. Там же, где личные предпочтения приходят в столкновение с выбранными ценностями, человек освобождает себя от следования этим ценностям. А значит, любые императивы, которым соизволит повиноваться действующий субъект у Нильсена, неизбежно окажутся условными и гипотетическими, но отнюдь не категорическими, ибо их сила всегда будет зависеть от целей, избранных субъектом. Само решение вести добродетельную жизнь напоминает в интерпретации Нильсена выбор карьеры: «И кем же ты хочешь стать, когда вырастешь?» – «Террористом или палачом».

Дело здесь в том, что более раннее предложение Нильсена о «базисном» характере определенных моральных убеждений вводит в заблуждение, производя впечатление некоего варианта эпистемологического фундаментализма, поставленного на службу моральному реализму. Однако в более поздней книге Нильсен отвергает фундаментализм и предлагает считать моральный реализм «мифом» (Martin 2002, p. 82). Таким образом, Нильсен в своем проекте уверяет нас, что мы можем иметь этику и без Бога; далее, однако, следует напечатанное мелким шрифтом: «пытки невиновных» *на самом деле* не являются злом, точно так же «бить жену или мучить ребенка» не значит совершать нечто *действительно* низкое (Nielsen 1990, p. 10),

[31] См. Платон *Государство* II, 358e – 360d. – *Прим. ред.*

но не нужно волноваться: «есть Бог или нет», человек волен принять такой набор ценностей, который позволит ему допустить, что подобные деяния суть зло или низость. И в самом деле: есть Бог или нет, человек волен допускать любые вещи, в том числе ложные. Кто-то даже мог бы допустить, что Кай Нильсен написал книгу, которая и в самом деле с успехом решает задачу, поставленную в ее заглавии.

Что касается предложения Нильсена вытащить кантовского кролика из шляпы Гоббса, то все необходимое для критики мы уже представили выше, в ходе разбора понятия «хорошего эгоизма». Эгоизм по Гоббсу предполагает, что человек имеет непосредственные обязанности только по отношению к самому себе. А значит, любые обязанности, касающиеся других людей, являются косвенными и никогда не бывают непосредственными. Но в таком случае у нас нет никакой возможности приписать моральный статус другим людям. Если «пытки невинных» и представляют собой, с точки зрения эгоизма, «зло», то лишь вследствие какого-то другого зла, которое они навлекают на самого мучителя. «Почтительное поведение» по Гоббсу очень далеко от уважения по Канту.

## *Личное достоинство и imago dei*[32]

Вероятно, натуралист мог бы сослаться и на какие-то другие потенциальные основания для достоинства. Дарвин цитирует Канта как раз в связи с нашей темой: «Я не хочу в самом себе унижать достоинство человека» (Дарвин 1953, с. 225). И он действительно полагает, что это благороднейшее из чувств мы скорее обнаружим у цивилизованной личности, а не у дикаря или «некультурного человека», ведь для того, чтобы прийти к осознанию подобного принципа, требуется разум. И все же признание роли разума не отменяет главного тезиса Дарвина: исходный социальный импульс представляет собой в значительной степени продукт естественного отбора. Именно в этом контексте Дарвин и приводит свой пример с пчелами – то, что выше я назвал «дарвиновскими контрфактуалами». И Деннет (Dennett 1995) по сути был совершенно прав, когда заметил, что, с точки зрения теории Дарвина, вера в права (здесь – в достоинство) есть фактически лишь средство «положить конец разговорам». «Культ правила» – даже там, где эти правила представляют собой, строго говоря, «высокопарный вздор» – выполняет адаптивную функцию, делая для нас возможным взаимодействие в обществе.

Стивен Гулд (Gould 1989) нашел первооснову чего-то похожего на достоинство в радикально контингентном характере существования *Homo sapiens*. То, что мы, люди, вообще есть – в высшей степени невероятно, а значит, сам этот факт заключает в себе нечто поразительное. Если бы естественную историю удалось каким-то образом перемотать назад и запустить снова, то было бы совершенно невероятно, что на какой-то из ветвей эволюционного древа возникнет что-то вроде нас с вами. Если принять натурализм Гулда, то это покажется почти истиной. А размышление о радикальной контингентности нашего существования представляет собой, на мой взгляд, духовный урок, результатом которого становится изумление, способное, в свою очередь, внушить нам чувство благодарности. Честертон сравнивал наш мир с несколькими предметами, которые Робинзону Крузо удалось спасти при кораблекрушении, и эти вещи тем более для нас дороги, что их могло не быть

[32] Образ Божий (*лат.*) – *Прим. ред.*

вообще[33]. О самом Честертоне говорили, что он так никогда и не сумел полностью освоиться с фактом собственного бытия, и это, безусловно, так, ведь в его эссе всюду сквозит удивление и даже изумление перед тем фактом, что творения существуют, и что *среди них нашлось место и ему*. Но если появление *Homo sapiens* есть нечто поразительное по своей невероятности, то ведь то же самое можно сказать и об *Ursus horribilis* или *Rhododendron arboretum*. Столь же невероятной кажется возможность возникновения Гималаев, острова Крит, в конце концов, любого острова на Миссисипи и самого Млечного Пути. Одной невероятности недостаточно, чтобы именно личностям приписывать какое-то особое значение. Различие же между мировоззрениями Честертона и Гулда состоит в том, что для первого существует Тот, Кого он может благодарить за намеренно дарованное ему чудо жизни.

Пытаясь объяснить достоинство личности, натуралист сталкивается, как минимум, с тремя препятствиями, между собой связанными: как вывести личное из безличного; как вывести ценности в мире, прежде никакой ценности не имевшем; и как объединить личное и обладающее ценностью таким образом, чтобы получить в итоге последовательное и правдоподобное понятие личного достоинства? Предположим, однако, что личное и обладающее ценностью – это вообще не эмерджентные, а базисные свойства реальности. В самом деле, допустим, что личностность – это фундаментальнейшее свойство реальности, и что в действительности безличное в конечном итоге происходит от личного. Предположим, что реальностью, как метафизически, так и аксиологически первичной, является личность, и, таким образом, личностность и ценность необходимым образом связаны в этом Сущем. Именно это, конечно, и утверждают теисты, полагая, что подобное Сущее есть Бог. Следовательно, «в сердце «естественного порядка вещей» лежит божественное сознание» (Goetz & Taliaferro 2008, p. 84).

Вспомним, что, по мнению Деннета и других авторов, объяснять сознание как-либо иначе, нежели в терминах того, что сознанием не обладает, значит впадать в порочный круг. Но разве не впадает в порочный круг само это утверждение? Рассмотрим два типа объяснений определенного события: *телеологическое*, «объясняющее явление намеренными действиями разумного субъекта» (Yandell 1984, p. 62), и *механистическое*, «объясняющее явление физическими событиями посредством теории, которая соотносит физические события друг с другом при помощи утверждений о закономерных связях» (Yandell 1984, p. 62). Деннет исходит из того, что *окончательным* объяснением всегда должно быть механистическое, а все телеологическое, там, где оно имеет место, следует объяснять в механистических терминах. Но ведь это и означает принимать натурализм как некую аксиому, правомерность же такого допущения отнюдь не очевидна. Именно здесь теист меняет предложенный Деннетом порядок объяснения на противоположный. Самыми окончательными объяснениями – включая и объяснение того, почему мы наблюдаем закономерные связи между физическими вещами – являются телеологические объяснения, ибо наш мир обязан своим существованием творческой деятельности Бога. С точки зрения теизма, телеологические объяснения нередуцируемы и имеют более фундаментальный характер, чем механистические. Основание же считать их в указанном смысле нередуцируемыми дают нам как раз те неправдоподобные и, возможно, противоречивые результаты, к которым приводят попытки подобную редукцию осуществить. Не предусмотрев во всеобщей системе вещей особое место для нередуцируемой телеологии, мы оказываемся попросту бессильны объяснить

[33] Честертон 1991, с. 403. – *Прим. ред.*

все, что требует объяснения. В представлении теиста телеология играет решающую роль на уровне божественных целей и действий, однако теизм способен предложить нам такую трактовку человеческой личности, которая допускает нередуцируемость человеческого сознания и человеческих целей. При этом заметим, что теист может себе позволить быть плюралистом в объяснении. И если натуралист наподобие Деннета вынужден изгонять из универсума всякую телеологию, то теист находит в мире место и для механистических объяснений, и такая установка в большей степени соответствует тому, что мы знаем о мире.

Следовательно, Бог в представлении теиста является личностным и выступает источником всякой ценности, так что ценность личности заключается уже в том факте, что Сущее, первичное в метафизическом, аксиологическом и объяснительном отношениях, само есть личность.

Кант сравнивал христианскую заповедь любить своего ближнего и даже врага с важнейшими положениями собственной теории, в том числе с идеей уважения, будь то уважение к личности или к закону. При этом непосредственной целью Канта было четко разграничить действия, совершаемые на основе долга, и действия, совершаемые только по склонности. Кант пишет:

> Так, без сомнения, следует понимать и места из Священного Писания, где предписывается как заповедь любить своего ближнего, даже нашего врага. Ведь любовь как склонность не может быть предписана как заповедь, но благотворение из чувства долга, хотя бы к тому не побуждала никакая склонность и даже противостояло естественное и неодолимое отвращение, есть *практическая*, а не *чувственная* любовь. Она кроется в воле, а не во влечении чувства, в принципах действия, а не в трогательной участливости; только такая любовь и может быть предписана как заповедь (Кант 1994, т. 4, с. 169).

Кантово различение между долгом и склонностью многие находят проблематичным. В конце концов, склонности аристотелевского добродетельного человека, «получающего удовольствие от справедливых вещей», побуждают его к таким действиям, которые, по-видимому, имеют величайшую моральную значимость. И, строго говоря, неверно, что человека нельзя считать морально ответственным за его склонности. Аристотель рассуждал о «рациональных эмоциях», имея в виду, что сами склонности могут быть, с точки зрения разума или морали, подходящими либо неподходящими. К.С. Льюис признавался, что не любит маленьких детей, но не отказывался видеть в этом недостаток[34]. Если я несу ответственность за культивирование определенных черт характера, и если мои склонности вытекают из лежащего в их основе характера, то меня можно считать ответственным за эти склонности. Впрочем, Кант ясно сознавал подобные возможности и предполагал, что мы обязаны воспитывать в себе «моральное чувство» (Кант 1994, т. 4, с. 420).

Но хотя ни единой рукописи с толкованиями на Евангелие, автором которых числился бы Кант, до нас, кажется, не дошло, в данном пункте своей экзегезы он, по-видимому, был прав. Христова заповедь любить даже наших врагов, разумеется, не равнозначна требованию вызывать в себе чувство душевного расположения, скажем, к террористам или тиранам. Христианская же любовь (αγαπη), я думаю, вполне выдерживает сравнение с Кантовой идеей уважения, поскольку означает безусловное признание значимости своего предмета. Как таковая, христианская любовь «не ищет своего», иначе говоря, не зависит от того, ответят ли ей взаим-

[34] Льюис 1992, с. 190 . – *Прим. ред.*

ностью. Любовь является обязательной безотносительно к поведению ее объекта. Насколько я понимаю, в основе Христовой заповеди безусловной любви к людям лежит их безусловная *ценность*. А так как каждая личность по природе своей обладает безусловной значимостью, – не зависящей от каких-либо внешних факторов, – то морально правильным отношением к ней может быть лишь позиция безусловного признания этой значимости. По-видимому, здесь мы имеем параллель между христианским представлением о любви и Кантовым понятием уважения – и даже, если угодно, конфуцианской идеей *жэнь*. В каждом из этих случаев утверждается безусловная личная значимость и предписывается признание ценности личностей. И в каждом из этих случаев эта ценность и ее признание составляют ядро этической системы. Центральная роль христианской любви явствует из переданного в Евангелии от Луки разговора между Иисусом и законником (10:25-27):

> И вот, один законник встал и, искушая Его, сказал: Учитель! Что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную? Он же сказал ему: в законе что написано? как читаешь? Он сказал в ответ: «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душею твоею, и всею крепостию твоею, и всем разумением твоим, и ближнего твоего, как самого себя». Иисус сказал ему: правильно ты отвечал; так поступай, и будешь жить.

Связь любви к Богу и любви к ближнему вовсе не случайна, ведь основанием для любви к ближнему – и к человечеству в целом – служат те самые причины, по которым мы должны любить Бога всем своим существом. И это потому, что *ценность* личности, в свою очередь, коренится в личностности Бога. Личности *как таковые* сотворены по образу Божьему, ведь сам Бог есть личность. В иудео-христианском мировоззрении личное достоинство *человека,* будучи внутренним, является все же производным. Ценность человеческих личностей укоренена в том, что они как носители *imago dei* (образа Божия) в самой своей личностности обладают значительным сходством с Богом[35]. Бог и человеческие личности имеют общее свойство – принадлежность к личностному бытию, и именно она составляет основу человеческого достоинства.

Рассмотрим ответ теиста на модифицированную версию той дилеммы, к которой апеллировали мы в полемике с предложенной Мартином теорией идеального наблюдателя. Обладают ли (человеческие) личности ценностью, потому что Бог усматривает в них ценность, или Бог усматривает в них ценность, потому что они ею действительно обладают? Мартин, как я показал, не вправе утверждать, что его идеальный наблюдатель усматривает в личностях ценность, потому что они ею обладают, ибо это означало бы отказ от теории идеального наблюдателя в пользу чего-то больше похожего на принцип уважения к личности. Но именно такую позицию и выбирает теист: Бог усматривает в человеческих личностях ценность, потому что они обладают внутренней ценностью. Далее, они имеют эту ценность потому, что Бог сотворил их по собственному образу – образу Личности, обладающей разумной и нравственной природой.

---

[35] Разумеется, сходство есть отношение между двумя или более вещами. А потому здесь поначалу может возникнуть затруднение. Разве мы не утверждали, что свойство, коль скоро оно внутреннее, уже не может быть относительным? Тогда как внутренняя ценность личностей может основываться на их подобии Богу? Не требуется, однако, долго думать, чтобы разрешить эту трудность. Рассмотрим платоновскую модель, согласно которой лошадь есть то, что она есть, в силу того, что она причастна идее «лошадности», или же воплощает в себе эту идею. Лошадям внутренне присуще быть лошадьми, пусть даже свойство «быть лошадью» подразумевает вышеописанное отношение к идее «лошадности». В самом деле, близнецы обладают взаимным подобием *в силу* их внутренних свойств.

С точки зрения теизма, человеческие личности, в одном морально важном отношении, были созданы по образцу самого глубокого и самого святого, что только существует в реальности, а значит, они сами причастны этой святости. К тому же, в такой вселенной личное оказывается у себя дома. Ницше однажды заметил, что, вопреки популярной дарвинистской концепции, «человек» есть в действительности «самое неудачное животное, самое болезненное, уклоняющееся от своих инстинктов самым опасным для себя образом» (Ницше 1996, т. 2, с. 641). Насколько я понимаю, это уклонение означало у Ницше те самые человеческие надежды, которые стремился сохранить Рассел. Они действительно подразумевают уклонение – притом чрезвычайно опасное – ведь ни в ницшеанской, ни в расселовской вселенной для этих надежд нет места. Те же надежды имел в виду и Альбер Камю, когда писал об абсурде. Абсурд рождается из внутреннего напряжения между двумя несоразмерными вещами. Когда человек с одной лишь с саблей в руке атакует пулеметное гнездо, абсурдность обнаруживается не просто в нем самом и в его намерениях или в отлично вооруженном противнике, который его поджидает, но в напряжении между его целями и той реальностью, с которой ему суждено столкнуться. Сходным образом, полагал Камю, человеческое существование есть абсурд по причине столкновения между «призванием человека», с одной стороны, и «неразумным молчанием мира», с другой» (Камю 1990, с. 38). Вселенная просто безмолвствует, и ей нет дела до наших забот.

Проблема абсурда служит в сочинениях Камю трамплином для постановки того, что он считает глубочайшим философским вопросом – вопроса о самоубийстве. Конечно, единственная цель экзистенциализма в том и состоит, чтобы попытаться вызвать смысл там, где иначе никакого смысла нет. Теист же не обнаруживает здесь ни малейшего «столкновения» или «напряжения», и это потому, что человеческие личности живут в мире, который в самой своей основе имеет личностную природу. И если Камю считал самоубийство серьезным выбором, то теист Честертон описывал самоубийство – и прежде всего самоубийство *философское*, обусловленное разочарованием в человеческом существовании – не просто как *один из* грехов, но как грех *по преимуществу*, и именно потому, что самоубийство подразумевает глубокую неблагодарность и дерзкое пренебрежение по отношению к чуду сотворения. «Во всем мироздании нет твари, которую бы он [самоубийца] не обидел. Если он повесился на дереве, листья вправе осыпаться, птицы – разлететься от обиды» (Честертон 1991, с. 410). Там, где Камю находит лишь неразумное молчание, Честертон, ликуя, открывает «вечную радость, заложенную в природе вещей» (Честертон 1991а, с. 211), ибо он верит, что когда мы танцуем падекатр, «звезды пляшут нам в такт» (с. 211)[36].

## Литература

Ч. Дарвин, «Происхождение человека и половой отбор», в *Сочинения*, т. 5. Под ред. Е.Н. Павловского. М.: Изд-во АН СССР, 1953, сс. 119–656.

Дж. К. Джером, «Об успехах в жизни» (пер. Л. Мурахиной-Аксеновой), в *Собрание сочинений*. М.: Престиж-бук, 2010, сс. 724–729.

[36] Хочу поблагодарить Пола Копана, Уильяма Лейна Крейга и особенно Дэвида Вертера за полезные замечания к первоначальным версиям настоящей главы. Я также признателен Роберту Н. Джонсону за любезно предоставленные им ценные материалы по кантовской этике.

А. Камю, «Миф о Сизифе. Эссе об абсурде», в *Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство.* М.: Политиздат, 1990, сс. 23–92.
И. Кант, *Собрание сочинений в 8 т.* Под общ. ред. А.В. Гулыги. М.: Чоро, 1994.
И. Кант, *Лекции по этике.* Общ. ред. А.А. Гуссейнова. М.: Республика, 2000.
К.С. Льюис, *Чудо.* Пер. Н.Л. Трауберг. М.: Гнозис; Прогресс, 1991.
К.С. Льюис, *Любовь. Страдание. Надежда.* М.: Республика, 1992.
Дж. С. Милль, *Утилитарианизм. О свободе.* Пер. А.Н. Неведомского. СПб.: Изд. А. Головачова, 1866–1869.
Ф. Ницше, *Сочинения в 2 т.* Сост., ред. и авт. примеч. К.А. Свасьяна. М.: Мысль, 1996.
Б. Рассел, «Поклонение свободного человека» (пер. А.А. Яковлева), в *Почему я не христианин: Избранные атеистические произведения.* М.: Политиздат, 1987, сс. 15–22.
Т. Рид, *Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла.* Пер. Ю.Е. Милютина. СПб.: Алетейя, 2000.
Г.К. Честертон, «Ортодоксия» (пер. Л.Б. Сумм и Н.Л. Трауберг), в *Вечный человек.* М.: Политиздат, 1991, сс. 357–478.
Г.К. Честертон, «Омар Хайям и священное вино» (пер. Н.Л. Трауберг), в *Самосознание европейской культуры XX века.* М.: Политиздат, 1991, сс. 208–211. (1991a)
Д. Юм, «Трактат о человеческой природе» (пер. С.И. Церетели), в *Сочинения в 2 т.* Т. 1. М.: Мысль, 1996.
Adams, C. and Adams, J. (2007) *The Works of John Adams*, vol. 2. Kila, MT: Kessinger Publishing.
Adams, R. (1999) *Finite and Infinite Goods.* Oxford: Oxford University Press.
Audi, R. and Wainwright, W. J. (eds.) (1986) *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment.* Ithaca, NY: Cornell University Press.
Beilby, J. K. (ed.) (2002) *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism.* Ithaca, NY: Cornell University Press.
Bentham, J. (2001) *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 2. Boston: Adamant Media Corp.
Betzler, M. (ed.) (2008) *Kant's Ethics of Virtue.* Berlin: De Gruyter Verlag.
Blackmore, S. (2006) *Conversations on Consciousness.* Oxford: Oxford University Press.
Brink, D. (1989) *Moral Realism and the Foundations of Ethics.* Cambridge: Cambridge University Press.
Butler, J. (1983) *Five Sermons.* Indianapolis, IN: Hackett Publishing Co.
Chase, A. (2001) *In a Dark Wood: The Fight Over Forests and the New Tyranny of Ecology.* New York: Houghton Mifflin.
Crisp, R. and Slote, M. (eds.) (1997) *Virtue Ethics.* Oxford: Oxford University Press.
Daniels, N. (1979) Wide reflective equilibrium and theory acceptance in ethics. Journal of Philosophy 76: 5, 256-282.
Dawkins, R. (1986) *The Blind Watchmaker.* New York: W.W. Norton & Co.
Dennett, D. (1995) *Darwin's Dangerous Idea.* New York: Simon and Schuster.
Dennett, D. (2006) *Breaking the Spell.* New York: Viking.
Flanagan, O. (2002) *The Problem of the Soul.* New York: Basic Books.
Gibbard, A. (1990) *Wise Choices, Apt Feelings.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Goetz, S. and Taliaferro, C. (2008) *Naturalism.* Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co.
Gould, S. J. (1989) *Wonderful Life.* New York: W.W. Norton & Co.
Hackett, S. (1979) *Oriental Philosophy.* Madison: University of Wisconsin Press.
Harman, G. (1977) *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics.* Oxford: Oxford University Press.

Harman, G. and Thomson, J. J. (1996) *Moral Relativism and Moral Objectivity.* Oxford: Blackwell Publishers.
Hill, T. E. (1991) *Autonomy and Self-Respect.* Cambridge: Cambridge University Press.
Hursthouse, R. (2007) «Virtue Ethics.» *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* http://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/ (accessed February 29, 2008).
Johnson, R. N. (2004). «Kant's Moral Philosophy.» *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* http://plato. stanford.edu/entries/kant-moral/ (accessed February 29, 2008).
Johnson, R. N. (2008) Was Kant a virtue ethicist? In M. Betzler (ed.) *Kant's Ethics of Virtue.* Berlin: De Gruyter Verlag.
Joyce, R. (2006) *The Evolution of Morality.* Cambridge, MA: MIT Press.
Kim, J. (2005) *Physicalism or Something Near Enough.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Kitcher, P. (1985) *Vaulting Ambition.* Cambridge, MA: MIT Press.
Koller, J. M. and Koller, P. (1998) *Asian Philosophies,* 3rd edn. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
Leslie, J. (2001) *Infinite Minds.* Oxford: Oxford University Press.
Lewis, C. S. (2001a) A *Grief Observed.* New York: HarperCollins.
Lewis, C. S. (2001b) *Miracles.* San Francisco: Harper Books.
Linville, M. D. (1998) A little lower than the angels: Christian humanism and environmental ethics. *Christian Scholar's Review* XXVIII: 2, 283-297.
Linville, M. D. (2000) A defense of human dignity. *Faith and Philosophy* 17: 3, 318-330.
Martin, M. (2002) *Atheism, Morality, and Meaning.* Amherst, NY: Prometheus Press.
Midgley, M. (1979) *Beast and Man.* London: Routledge Press.
Midgley, M. (1986) Duties concerning islands. In C. Pierce and D. VanDeVeer (eds.) *People, Penguins and Plastic Trees,* 156-164. Belmont, CA: Wadsworth Publishing.
Midgley, M. (1994) *The Ethical Primate: Humans, Freedom and Morality.* London: Routledge.
Myers, F. W. H. (1881) George Eliot. *The Century* 23, 1.
Nielsen, K. (1990) *Ethics without God.* Amherst, NY: Prometheus Press.
Paley, W. (1785) Of crimes and punishments. Excerpt from *The Principles of Moral and Political Philosophy* in M. Singer, *Morals and Values.* New York: Charles Scribners and Sons, 1977.
Pierce, C. and VanDeVeer, D. (eds.) (1986) *People, Penguins and Plastic Trees.* Belmont, CA: Wadsworth Publishing.
Pierce, C. and VanDeVeer, D. (eds.) (1995) *People, Penguins and Plastic Trees.* Belmont, CA: Wadsworth Publishing.
Plantinga, A. (1993) *Warrant and Proper Function.* Oxford: Oxford University Press.
Plantinga, A. (2000) *Warranted Christian Belief.* Oxford: Oxford University Press.
Politis, V. (1995) *Review of The Golden Age of Virtue: Aristotle's Ethics,* by Theodore Scaltsas. The Philosophical Quarterly 45: 179, 258-260.
Quine, W. V. O. (1969) *Ontological Relativity and Other Essays.* New York: Columbia University Press.
Radakrishnan, S. and Moore, C. A. (eds.) (1967) *A Source Book in Indian Philosophy.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Rashdall, H. (1907) *The Theory of Good and Evil.* Oxford: Clarendon Press.
Regan, T. (1995) The case for animal rights. In C. Pierce and D. VanDeVeer (eds.) *People, Penguins and Plastic Trees.* Belmont, CA: Wadsworth Publishing, 1995.
Reid, T. (1983) *Inquiry and Essays.* Eds. R.E. Beanblossom and K. Lehrer. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Co.

Routley, R. (1973) Is there a need for a new, an environmental, ethic? *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy* 1, 205-210.
Ruse, M. (1998) *Taking Darwin Seriously.* Amherst, NY: Prometheus Books.
Ruse, M. and Wilson, E. O. (1989) The evolution of ethics. *New Scientist* 17, 108-128.
Santayana, G. (1957) *Winds of Doctrine.* New York: Harper and Brothers.
Sayre-McCord, G. (ed.) (1988) *Essays on Moral Realism.* Ithaca, NY: Cornell University Press.
Shafer-Landau, R. (2003) *Moral Realism: A Defence.* Oxford: Oxford University Press.
Shafer-Landau, R. (2004) *Whatever Happened to Good and Evil?* Oxford: Oxford University Press.
Singer, M. (ed.) (1977) *Morals and Values.* New York: Charles Scribners & Sons.
Singer, P. (ed.) (1991) *A Companion to Ethics.* Oxford: Blackwell Publishing.
Smart, J. J. C. and Williams, B. (1973) *Utilitarianism: For and Against.* Cambridge: Cambridge University Press.
Sober, E. (1994) *From a Biological Point of View.* Cambridge: Cambridge University Press.
Sommers, T. and Rosenberg, A. (2003) Darwin's nihilistic idea: evolution and the meaninglessness of life. *Biology and Philosophy* 18: 5, 653-688.
Sorley, W. R. (1935) *Moral Values and the Idea of God,* 3rd edn. Cambridge: Cambridge University Press.
Street, S. (2006) A Darwinian dilemma for realist theories of value. *Philosophical Studies* 127, 109-166.
Sturgeon, N. (1988) Moral explanations. In G. Sayre-McCord (ed.) *Essays on Moral Realism.* Ithaca, NY: Cornell University Press.
Sturgeon, N. (1992) Non-moral explanations. *Philosophical Perspectives* 6, 97–117.
Volokh, A. (1997) n guilty men. *University of Pennsylvania Law Review* 146: 1, 173-216.
Warren, M. A. (2005) The moral and legal status of abortion. In J.E. White (ed.) *Contemporary Moral Problems*, 114-125. Belmont, CA: Wadsworth Publishing.
Wawrytko, S. A. (1982) Confucius and Kant: the ethics of respect. *Philosophy East and West* 32: 3, 237-257.
White, J. E. (ed.) (2005) *Contemporary Moral Problems.* Belmont, CA: Wadsworth Publishing.
Wieseltier, L. (2006) The God genome: review of *Breaking the Spell* by Daniel Dennett. *New York Times*, February 19.
Wolterstorff, Nicholas. (2001). *Thomas Reid and the story of epistemology.* Cambridge: Cambridge University Press.
Yandell, K. (1984) *Christianity and Philosophy.* Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co.

# 8

# Аргумент от зла

СТЮАРТ ГЁЦ

## Зло и современная философская ортодоксия

Аргумент от зла, или проблема зла, ведет к заключению, что существование зла оказывается в некотором смысле несовместимым с бытием всемогущего, всеблагого и всеведущего существа (Бога)[1]. Для всякого, кто изучает современную философскую ортодоксию в метафизике, философии сознания и философии действия (далее все эти три области я буду называть просто «современной философской ортодоксией») или достаточно с ней знаком, проблема зла подобна остаткам скелета динозавра, которые хранятся в запасниках музея, а изредка извлекаются для новых исследований и всеобщего обозрения. Для такого уподобления есть четыре причины.

Во-первых, проблема зла представляет собой в своей основе, по словам К.С. Льюиса, проблему страдания (Льюис 1992, сс. 125–184), где опыт страдания – это мучительное нередуцируемое осознанное ощущение или качество. Однако многие сторонники современной философской ортодоксии решительно оспаривают реальность такого психологического события. А поскольку их позиция кажется чрезвычайно странной, то, по уверениям некоторых защитников ортодоксии, они не отрицают тот факт, что мы испытываем страдание. Тем не менее при рассмотрении предложенных ими теорий страдания трудно бывает удержаться от подозрений на сей счет. Они почти всегда говорят о «функциональной роли» страдания, истолковывая его в терминах внешних, или соотносительных, характеристик, таких как причинные воздействия и реакции на них. И эти защитники современной философской ортодоксии ясно дают понять, что сущность страдания *исчерпывается* этой функциональной ролью. Проблема же здесь в том, что хотя никто, находясь в здравом уме, не станет отрицать наличие у опыта страдания определенных соотносительных характеристик (например, при прочих равных условиях, всякий нормальный человек, испытывающий страдание, попытается его облегчить), однако ни один человек в здравом уме не думает, что опыт страдания целиком сводится к его соотносительным характеристикам. В конце концов, страдание *чувствуется* определенным образом. Оно обладает внутренне присущей ему природой, единственно адекватное описание которой состоит в мучительности страдания. Именно в силу этой, внутренне присущей страданию природы оно обладает и теми соотносительными характеристиками, которые у него есть. Как раз эту нередуцируемую, внутренне присущую страданию качествен-

---

[1] Осмысленность этих терминов вызывает споры, но я буду исходить из того, что они имеют определенные значения.

ную сущность современная философская ортодоксия и пытается свести к чему-то другому или даже вовсе устранить. И если бы ее усилия оказались успешными, то исчезла бы сама проблема зла, ибо не осталось бы тех качеств, которые суть зло. Джегвон Ким – один из тех, кто всего яснее выразил суть современной философской ортодоксии, так характеризует нынешнюю философскую среду.

> Большинство из нас не находит нужным пространно рассуждать о ключевой роли сознания в нашем представлении о самих себе как о существах, обладающих сознанием. Я, однако, хотел бы указать на двусмысленность и чуть ли не парадоксальность позиции, занятой философами по отношению к сознанию... Большую часть прошлого века сознание было, по сути дела, изгнано с философской и научной сцены, а в иных кругах ему крепко достается до сих пор, ведь некоторые уважаемые философы заявляют, что феноменальное сознание, или «чувственные качества», – это измышление никуда не годной философии. Есть и такие философы, которые соглашаются считать феноменальное сознание чем-то реальным, однако не думают, что в совершенной науке о человеческом поведении, включающей в себя когнитивную психологию и нейрофизиологию, найдется место для сознания в объяснительной/предсказательной теории познания и поведения.
>
> Сравните этот скромный статус сознания в науке и метафизике с его высоким положением в моральной философии и теории ценностей. Когда философы рассуждают о природе подлинного блага или о том, что само по себе достойно стать объектом нашего желания и воли, в качестве кандидатов чаще всего упоминаются такие вещи, как удовольствие, отсутствие страдания, наслаждение и счастье... Для большинства из нас полнота жизни, жизнь, достойная того, чтобы ее прожить, характеризуется качественным богатством и полнотой сознаваемого опыта. Мы бы сочли жизнь обедненной и не вполне удовлетворительной, если бы в ней не было опыта таких вещей, как запах моря в пору прохладного утреннего бриза, мерцающая игра солнечных лучей на яркой осенней листве, аромат поля цветущей лаванды или дрожащий, многослойный звуковой пейзаж, созданный струнным квартетом... Есть некая ирония в том, что непосредственно ощущаемые качества нашего сознательного опыта – пожалуй, единственные вещи, по-настоящему важные для нас в жизни, – остальная философия часто низводит до положения «вторичных качеств», чье место в какой-то призрачной области между реальным или нереальным, а то и вовсе выбрасывает за борт как создания запутавшихся умов (Kim 2005, pp. 10–12).

Второе основание для того, чтобы уподобить проблему зла остаткам скелета динозавра, связано с приверженностью современной философской ортодоксии материализму. Поскольку в атмосфере современной философии чувственный опыт страдания занимает весьма скромное место, вовсе не удивительно, что понятие нематериальной души трактуется ныне как ложная идея отжившей ненаучной эпохи. Таким образом, даже если нам удастся заставить сторонника современной философской ортодоксии допустить реальность сознания и чувственных качеств, он по-прежнему будет настаивать на следующем: то что и обладает сознанием и испытывает страдание, не может быть душой. Например, Оуэн Фланаган заявляет, что существованию души попросту нет места в так называемом «научном представлении» личности:

> В деталях научного представления о личности согласие еще не достигнуто. Налицо, однако, высокая степень единомыслия в общем вопросе о том, как мы должны строить эту детальную концепцию. Во-первых, нам требуется демифилогизировать личность, искоренив ряд необоснованных идей, унаследованных от вечной философии. Мини-

мальным требованием является отказ от веры в души. Фактически, обездушивание – это важнейшее дело при построении научного представления (Flanagan 2002, p. 3).

Большинству людей, не испытавших влияния современной философской ортодоксии, позиция Фланагана в вопросе о существовании души представляется столь же озадачивающей и противоречащей интуиции, как и отрицание того, что у людей есть сознание, а страдание мучительно. Как пишет Уильям Лайонс, мнение, что «люди суть тела, каким-то чрезвычайно глубоким, пусть и непостижимым образом населенные и управляемые душами (духами), всегда представлялось и до сих пор представляется обычным здравым смыслом и не более того» (Lyons 2001, p. 9). Подтверждение существования этого здравого смысла мы находим в чрезвычайно популярной серии романов о Гарри Поттере: их автор, Дж. К. Роулинг, удачно использует дуализм (представление о человеке как о сочетании души и тела), когда описывает самую ужасную смерть, какая только может кого-либо постигнуть, как высасывание души из тела через поцелуй существа, именуемого дементором. А современный философ-недуалист Джон Сёрл сообщает: «Когда я выступал с лекциями по проблеме сознания и тела несколько присутствующих заверили меня в том, что мои взгляды должны быть ошибочными, ибо они лично существовали в предыдущих жизнях как лягушки, слоны и т. д.» (Сёрл 2002, с. 99).

Подобно тому, как не может быть проблемы зла, если никто не обладает сознанием и не страдает, точно так же невозможно удовлетворительное решение этой проблемы, если души не существуют и не живут после смерти. Мало того, что души должны существовать – они должны быть свободными в либертианском смысле (иметь свободную волю), чтобы совершать недетерминированный выбор между разными целями (доводами). Неудивительно, впрочем, что современная философская ортодоксия трактует веру в свободу воли как всего лишь еще одно ложное представление, полученное нами в наследство от наших неученых предков. В настоящее время в вопросе о свободе воли ортодоксальной считается позиция, известная как «компатибилизм»: свобода и детерминизм совместимы, а одно и то же событие может быть свободным и детерминированным. Рассуждая о ментальных действиях, чуть ли не все до единого сторонники современной философской ортодоксии исходят из предположения, что наша ментальная жизнь полностью определяется нементальными событиями. Так, даже Сёрл, решительно критикующий тех, кто отрицает реальность сознания и чувственных качеств, утверждает, что «все ментальные феномены, сознательные или бессознательные, зрительные или слуховые, боли, щекотка, чесотка, мысли, вся наша ментальная жизнь – все это причинно обусловлено процессами, происходящими в мозге» (Сёрл 1993, с. 10). И хотя Фрэнсис Крик, один из первооткрывателей молекулярной структуры ДНК, признает, что мы обладаем «несомненным ощущением свободы нашей Воли», он также заявляет, что «наша Воля лишь кажется свободной» (Crick 1994, p. 10). Крик полагает, что какой бы смысл ни вкладывали мы в слова «делать выбор», сам этот выбор остается всецело детерминированным. С Фрэнсисом Криком солидарен Дэниел Деннет. По его мнению, любой доступный нам вид свободы должен быть совместим с истинностью детерминизма. Деннет соглашается, что причины наших актов выбора остаются нам неведомы, но тому есть объяснение:

Чем бы еще мы ни были, мы представляем собой системы обработки информации, а все системы обработки информации опираются на своего рода усилители, благодаря которым относительно малые причины порождают относительно великие следствия… Огромные объемы информации приходят на хвостах ничтожных количеств энергии, а затем, благодаря усиливающей способности систем переключателей, информация на-

чинает выполнять определенную работу,.. приводя в конце концов к действию,.. первоисточник же этого причинного воздействия столь безнадежно непостижим, что мы не можем его разглядеть. Мы наблюдаем колоссальные следствия на выходе, но не видим их причин на входе – именно это и склоняет нас к предположению, что здесь вовсе нет никаких причин (Dennett 1984, pp. 76–77; см. также Dennett 2003).

Короче говоря, наша неспособность узнать причины актов нашего выбора не дает нам логического права заключать, что таковых не существует, ведь сами эти причины лежат за пределами нашего умственного горизонта. Значит, нашего неведения этих причин и следовало ожидать; оно никоим образом не способно подтвердить или обосновать веру в отсутствие самих этих причин – точно так же, как неспособность издали разглядеть иголку на стадионе не дает нам права думать, что ее там нет. Эту позицию превосходно резюмировал Фланаган:

Миф о полностью самопроизвольном «я», о самодвижущейся, но не движимой ничем иным воле, – лишь вымысел, вызванный нашим незнанием причин человеческого поведения. Чтобы получить сильную концепцию свободного действия, вовсе не требуется понятия метафизически самостоятельной воли или независимого «я» как самостоятельной первопричины. Способность к действию предполагает «я» в качестве причины, возможно даже непосредственной причины, того, что мы совершаем. Но ведь «я» может служить непосредственной причиной действия – и при этом оставаться звеном причинной цепи (Flanagan 2002, p. 112).

Четвертое и последнее основание отношения современной философской ортодоксии к проблеме зла проистекает из твердой убежденности ее сторонников в невозможности нередуцируемого телеологического объяснения ментальных действий. Открытое отвержение телеологического объяснения мы часто встречаем при анализе проблем философского натурализма (далее, для краткости – «натурализма»). Например, согласно Дэвиду Армстронгу, натурализм есть «учение о том, что реальность полностью исчерпывается одной-единственной всеобъемлющей пространственно-временной системой» (Armstrong 1978, p. 261). Современный материализм, будучи разновидностью натурализма, учит, что единая всеохватывающая временная система заключает в себе только те сущности, которые признаны в самых недавних физических теориях. В этой (и любой иной) пространственно-временной системе нет места для нередуцируемого телеологического объяснения, так как оно подразумевает существование объяснений посредством целей (оснований), а объяснение посредством целей свидетельствует о ложности натурализма. А потому Армстронг пишет, что «если бы эти принципы [используемые при анализе положения о реальности как единой всеобъемлющей пространственно-временной системы] были совершенно отличны от принципов, принятых в современной физике, и в частности, если бы они предполагали ссылку на такие ментальные сущности, как цели, то подобный анализ можно было бы счесть доказательством ложности натурализма» (Armstrong 1978, p. 262).

Но если бы целей действительно не существовало, то было бы глупостью тратить время, пытаясь открыть цель, для которой Бог решил попустить зло. Бог не мог попустить зло ради какой-то цели уже потому, что удовлетворительно объяснить что-либо телеологически в принципе невозможно. Любое толкование цели, для которой Бог решил попустить зло, будет отвергнуто – и не потому, что в нем неправильно определена цель Бога, а потому, что, в конечном счете, никаких нередуцируемых целевых объяснений чего-либо не существует. Из невозможности подобных объяснений вытекает сходный вывод и для человеческих решений: коль скоро люди

не способны совершать выбор, окончательным объяснением которого служили бы нередуцируемые цели, то они не могут обладать свободной волей.

В настоящей главе я не намерен опровергать современную философскую ортодоксию и ее аргументы против реальности чувственных качеств, души, свободной воли и нередуцируемого телеологического объяснения. Я сделал это в другом месте (см. Goetz 2005; Goetz & Taliaferro 2008 a,b). Поставив в самом начале главы эти четыре вопроса, я лишь хотел с полной ясностью довести до сознания читателя следующее: если вы полагаете, что проблема зла существует, то вам, если вы последовательны, следует разойтись с современной философской ортодоксией. Как минимум, вы должны думать, что такие позиции в философии сознания, как функционализм и элиминативизм, ошибочны и что страдание представляет собой нередуцируемое качество, обладающее внутренне присущей ему природой. Кроме того, даже если вы не считаете, что души существуют и совершают недетерминированные акты выбора, нередуцируемым телеологическим образом объясняемые в терминах целей, вы должны быть готовы всерьез отнестись к словам тех, кто так думает. Вы должны быть к этому готовы, поскольку существует вероятность того, что люди, допускающие рационально обоснованное решение проблемы зла, верят в эти вещи и апеллируют к их реальности в своей контраргументации. Если же вам не угодно сделать подобную уступку, то вам нет особого смысла читать эту главу дальше.

## Защита и теодицея

Как я отметил в начале предшествующего раздела, проблема зла выступает в качестве довода в пользу того, что существование зла в некотором смысле несовместимо с бытием всемогущего, всеблагого и всеведущего существа. Поскольку проблема зла – это философский довод в пользу того, что существование Бога несовместимо с наличием в мире зла, то она представляет собой теоретическую проблему. Существует, конечно, и практическая проблема зла, то есть, в самом общем смысле, практическая трудность при определении того, как человек мог бы справиться со своим собственным опытом зла (например, страданием, которое причиняет ему утрата любимого существа или тяжелые телесные повреждения). И, к несчастью, нет никаких гарантий, что правдоподобное решение теоретической проблемы зла (если допустить, что таковое возможно) принесет нам пользу в практическом плане. В самом деле, в глубокой печали молчание может быть уместнее слов. Но хотя молчание бывает порой уместнее слов, многие, если не большинство из нас, слишком ясно понимают, что теоретическая проблема не станет долго мириться с молчанием – она вновь возвысит свой голос и потребует внимания. А значит, ее следует рассмотреть, в надлежащее время и в надлежащем месте.

Выше я сказал, что проблема зла служит доказательством того, что существование зла *в некотором смысле* несовместимо с бытием Бога. За последние 50 с лишним лет обычным стало разграничение двух типов этой несовместимости, а именно логической и очевидной(evidential). Логическая проблема зла означает, что само существование зла невозможно примирить с бытием Бога, иначе говоря, оно логически ему противоречит. Очевидностная проблема зла допускает логическую совместимость существования зла с бытием Бога, однако утверждает, что количество и/или типы наличного в нашем мире зла свидетельствуют против бытия Бога, так что вера в Его бытие оказывается необоснованной и, вероятно, ложной.

В ответ на логические и очевидностные аргументы от зла против бытия Бога некоторые теисты разработали сильную аргументацию (под теистом я буду понимать человека, утверждающего, что Бог всемогущ, всеблаг и всеведущ), согласно которой, хотя мы желали бы знать, почему Бог попустил зло, все, что требуется[2] от разумных теистов (далее я буду называть их «защитниками»), и все, что они обязаны сделать[3], – это защитить собственную позицию (а не полностью опровергнуть оппонентов), т. е. указать, какие основания для попущения зла Бог *мог бы иметь*. Из-за ограниченности наших познавательных способностей защитник считает, что обоснование попущения зла Богом, в принципе находится за пределами нашего понимания[4]. Как отметил недавно Питер ван Инваген, обычная первоначальная реакция защитников на аргумент от зла – показать, что представление об одновременном существовании Бога и зла свободно от внутреннего логического противоречия (т. е. логической проблемы зла не существует). Однако, успешно справившись с этой задачей, они, как правило, сталкиваются с необходимостью разрешить очевидностную проблему зла, представив защиту своей позиции – защиту, относящуюся к действительному миру, а не к сфере чисто логической возможности. Различие между двумя видами защиты ван Инваген иллюстрирует на примере поведения защитника в суде.

> Если бы адвокаты держались в ходе судебного процесса аналогичной тактики, то вначале они попытались бы доказать логическую совместимость невиновности их клиентов с известными суду фактами, для чего рассказывали бы истории (представляя таким образом «альтернативные версии преступления»), в которых фигурировали бы, к примеру, разлученные при рождении близнецы, случайные совпадения, ментальная телепатия; и лишь показав с помощью данного метода, что невиновность их клиентов логически совместима с известными фактами, адвокаты перешли бы к попыткам вызвать у присяжных *реальные* сомнения в виновности подзащитных (van Inwagen 2006, p. 67; курсив в оригинале).

В качестве защитника ван Инваген пытается предложить защиту, представляющую реальную возможность, защиту, в истинность которой мы имели бы определенное основание верить (а значит, и более сильную, нежели защита, не идущая дальше тезиса о простой логической совместимости). Строится же его защита в форме истории, в которой предполагается, что Бог существует и что у Него есть

---

[2] «Несомненно, теист предпочел бы знать, каковы *действительные* резоны Бога в дозволении зла, нежели просто знать, что, вполне возможно, Он имеет для этого добрые резоны. Но в данном контексте (при исследовании непротиворечивости [бытия всемогущего и абсолютно благого Бога с существованием зла]) все, что нужно, – это как раз знание этой возможности» (Плантинга 1993, с. 29).

[3] Вот что пишет об этом Плантинга: «Если Бог всемогущ, всеведущ и всецело благ, то почему есть зло?.. Христианский теист должен признать, что он этого не знает – точнее, не знает сколько-нибудь подробно и детально... И здесь я вынужден отметить, что многие попытки объяснить, почему Бог попускает зло, – так сказать, "теодицеи" – кажутся мне поверхностными, слабыми и попросту несерьезными» (Plantinga 1996a, p. 70). А Питер ван Инваген пишет, что «Плантинга теодицеи не жалует. Однажды я слышал, как он сказал, что предлагать теодицею значит быть "самонадеянным"» (van Inwagen 1988, p. 161).

[4] «Наше постижение глубочайших основ мироустройства, в лучшем случае, ограниченно, и нет причин полагать, что если Бог *действительно* имел основания попустить рассматриваемое зло, то мы узнаем их первыми» (Plantinga 1996a, p. 70; курсив в оригинале). Стивен Викстра поясняет: нашего предполагаемого незнания благ, способных перевесить случаи страдания, и следовало ожидать, ведь в данном вопросе Божья мудрость относится к нашей мудрости примерно так же, как знания взрослого человека к представлениям месячного младенца. «Следовательно, применительно к любому сильному страданию у нас есть веские причины верить в существование более значительного блага,.. эпистемологический доступ к которому для нас, однако, закрыт...» (Wykstra 1990, p. 156).

основания попускать то зло, которое имеет место в действительном мире. Эта история представляет реальную возможность в том смысле, что, выслушав ее, мы бы сказали: «Коль скоро Бог существует, то остальная часть истории вполне могла бы быть истинной, и я не вижу причин заранее ее отвергать» (van Inwagen 2006, p. 66). Существует, однако, и другой ответ на проблему зла, еще более сильный, нежели защита, представляющая собой реальную, а не просто логическую возможность. Согласно тем, кто предлагает этот ответ, они знают не только то, что оправдание присутствия зла в мире представляет собой реальную возможность, но и то, что эта реальная возможность служит *действительным* оправданием для Бога, попускающего зло. Теистов, полагающих, что им известно (частично или в полной мере) то, что оправдывает Бога, попускающего зло, я буду называть «теодицеистами». Если держаться предложенной ван Инвагеном аналогии с судебным процессом, то теодицеист подобен адвокату, который, желая убедить присяжных в невиновности своего клиента, приводит факты, касающиеся его действительного местопребывания в момент преступления, и из них становится ясно, что совершить данное преступление он не мог. Теодицеист же излагает имеющиеся у Бога (его «клиента») действительные основания для попущения зла, и в итоге становится ясно, что зло не является доводом против бытия Бога.

Между тем несомненно, что наш защитник мог бы знать имеющиеся у Бога основания попускать зло, однако не был бы обязан открывать их кому-то другому или же ссылаться на них в спорах вокруг проблемы зла. По тем или иным причинам человек мог бы выступать в роли защитника публично, а в роли теодицеиста – лишь частным образом. Однако не такова позиция тех защитников, о которых я буду говорить в настоящей главе. Их позиция подразумевает, что если бы им было известно оправдание Бога, попускающего зло, то они бы с радостью указали на это оправдание в своем решении проблемы зла, независимо от того, обязаны они это делать или нет. К тому же, как подчеркивает Элеонора Стамп, знание оснований, оправдывающих Бога, а следовательно, и собственный статус теодицеиста, могут быть важными для некоторых теистов и вне контекста возможных ответов на проблему зла.

> Проблема с доводами и стратегиями [защитника] состоит в том,.. что они оставляют неудовлетворенными обе стороны в данном споре... Религиозная вера теиста, пытающегося совладать с проблемой зла, даже если он нисколько не сомневается в разумности своей теистической веры в последствия существования зла, все же может быть поколеблена тем обстоятельством, что действия того самого божества, на которое он обязан возлагать свои *упования*, кажутся, в лучшем случае, непостижимыми для этого теиста, а в худшем случае – явным злом (Stump 1985, pp. 394–395; курсив в оригинале).

Учитывая этот краткий обзор различий между защитой и теодицеей, я в оставшейся части настоящей главы буду разрабатывать теодицею. Теодицея подразумевает представление о благе, достаточно значительном для того, чтобы оправдать Бога, попускающего зло. К знанию же такого блага можно, на мой взгляд, прийти, рассмотрев вопрос о цели нашей жизни. В разделе «Цель жизни и совершенное счастье» я, в сущности, приведу доводы в пользу следующего положения: цель жизни отдельного человека состоит в том, чтобы испытать великое благо совершенного, или полного, счастья, и именно возможность испытать это великое благо способна оправдать Бога, попускающего, чтобы человек испытал зло. В качестве подготовки к рассмотрению вопроса о цели жизни в названном разделе я уже в следующем разделе вкратце изложу и обсужу попытку одного теодицеиста убедить одного выдающегося защитника стать теодицеистом. Хотя я и прихожу к заключению о несостоятельности конкрет-

ного аргумента, приведенного этим теодицеистом, мне представляется, что общую форму его аргументации стоит упомянуть – она пригодится при построении моей собственной теодицеи, изложенной в разделе «Построение теодицеи».

## Защита свободной воли

В качестве одной из частей аргументации в пользу логической совместимости бытия Бога и существования зла защитник Алвин Плантинга разрабатывает защиту свободной воли. Он утверждает: «Мир, содержащий создания, существенно свободные (свободно совершающие больше добрых, нежели злых действий), более ценен, при прочих равных условиях, чем мир, где нет свободных созданий вообще» (Плантинга, 1993, с. 31). Если это так, то существование зла совместимо с существованием личностей, обладающих значительной мерой свободы (свободной волей), и наличие у них этой свободы *могло бы* оправдать Бога, попускающего зло. Однако защита свободной воли направлена не на доказательство того, что обладание такой свободой *действительно* служит для Бога оправданием или основанием при попущении Им зла.

Теодицеист Джерри Уоллс привел доводы в пользу следующего положения: вопреки утверждениям Плантинги, защита свободной воли требует убеждения в реальности того, что либертариански понимаемая свободная воля служит действительным оправданием Бога, попускающего зло. Уоллс приводит довод, согласно которому Плантинга обязан считать истинным принцип (назовем его *P*), состоящий в том, что во всех мирах, где личности либо не свободны, либо имеют компатибилистскую свободу воли, Бог мог бы устранить всякое моральное зло; «моральное зло» означает опыт страдания и/или лишение удовольствия, обусловленных морально неправильными актами выбора и/или действиями свободных существ – людей или нелюдей. Иначе говоря, в мире, где отсутствуют личности, обладающие либертарианской свободой воли, моральное зло невозможно. Определенный *вид* зла требует оправдания определенного вида, и любой возможный мир, содержащий моральное зло, должен также содержать существа с либертарианской свободной волей. Коль скоро известно, что в нашем мире моральное зло присутствует, то единственно возможным оправданием для Бога, попускающего моральное зло, является наличие существ, наделенных либертарианской свободной волей. Отсюда Уоллс заключает: Плантинга, коль скоро он знает о попущении Богом морального зла в нашем мире, должен быть сторонником теодицеи, ведь Богу известно, что «свобода воли и связанные с ней блага перевешивают [моральное] зло в нашем мире» (Walls 1992b, p. 333). Уклониться же от перехода от защиты к теодицее Плантинга может одним-единственным способом – отказавшись, вопреки разуму, признать, что невозможно, чтобы Бог позволял личностям испытывать моральное зло, а эти личности не обладали либертарианской свободной волей.

Отвечая Уоллсу, Плантинга утверждает, что истинность *P* не кажется ему очевидной. Ибо, насколько известно,

> не исключено, что определенное количество зла необходимо для всякого действительно хорошего возможного мира. Вероятно, среди действительно хороших возможных миров есть и такие, где не существует созданий со свободой воли, но существуют создания, способные познавать. Вероятно, их способность уразуметь великую цен-

> ность своего мира является благом; но, вероятно, уразуметь эту ценность они могут лишь при условии присутствия в нем некоторого зла, – по контрасту с этим злом; вероятно также, что зло могло бы быть нескольких видов, включая зло, вызванное свободными (в компатибилистском смысле) действиями сотворенных существ (Plantinga 1992, pp. 336–337).

Если некоторое количество зла, как он предположил, необходимо для всякого действительно хорошего возможного мира, то, заключает Плантинга, либертарианская свобода не является необходимой для оправдания Бога, попускающего присутствие морального зла в некотором мире. В таком случае не наличие у нас либертарианской свободы воли оправдывает Бога, попускающего моральное зло в мире.

Здесь Плантинга признает, что Уоллс, для целей аргументации, мог бы допустить следующее: любой действительно хороший возможный мир требует существования какого-то зла, и одним из видов зла в этих мирах может быть моральное зло, осуществляемое существами с компатибилистской свободной волей. Следовательно, мы не знаем, может ли наличие у созданий либертарианской свободы воли само по себе оправдать Бога, попускающего моральное зло. Но как быть с миром, подобным нашему миру, который содержит страшные или ужасающие виды зла? Разве миры с такими ужасающими видами морального зла не должны также содержать существа, наделенные либертарианской свободой воли, которая служила бы основанием для попущения такого морального зла? Иными словами, любой действительно хороший мир, вообще говоря, мог бы требовать существования какого-то зла; но когда мы обращаемся к особому виду или особым видам зла в конкретном действительно хорошем возможном мире, таком, как наш, теодицея становится неизбежной.

Плантинга признает силу аргументации следующего типа: не исключено, что какое-то зло и в самом деле необходимо для существования всякого действительно хорошего возможного мира, но неправдоподобно, что, скажем, для постижения истинной ценности блага действительно необходимо ужасающее зло, которое присутствует в нашем мире. А потому Плантинга склоняется к мысли, что какой-то принцип, аналогичный *P* и ссылающийся на ужасные виды морального зла, истинен. Иначе говоря, Плантинга склонен думать, что во всех мирах, где личности либо не свободны, либо обладают свободой лишь в компатибилистском смысле, Бог мог бы устранить всякое ужасающее зло и сделал бы это. Но ведь склоняться к мысли об истинности чего-либо еще не значит быть твердо убежденным в этой истинности. А потому, даже принимая во внимание ужасающие виды зла в нашем мире, Плантинга считает, что он не обязан, предлагая собственную защиту свободной воли, исходить из бесспорной истинности чего-то, аналогичного *P*, даже там, где речь идет об ужасающих видах зла, присутствующих в нашем мире. Конечно, Плантинга не видит никакого другого блага, кроме свободной воли, способного оправдать Бога, попускающего ужасное моральное зло, которое мы встречаем в нашем мире. Однако, подчеркивает Плантинга, «есть огромное различие между тем, чтобы не видеть возможность чего-то, и тем, чтобы видеть его невозможность» (Plantinga 1992, p. 338). А значит, насколько ему известно, может существовать иное, отличное от либертарианской свободной воли, оправдание Бога, попускающего в нашем мире ужасные виды зла.

## Цель жизни и совершенное счастье

Если принять общую для Плантинги и Уоллса идею – либертарианская свободная воля либо сама по себе есть благо, способное, хотя бы отчасти, оправдать попущение Богом как не-ужасающего (не-устрашающего), так и устрашающего (ужасающего) морального зла (для краткости – просто морального зла), либо требуется для бесспорного преобладания морально благих поступков, способного оправдать попущение морального зла Богом[5], – то я полагаю, что Плантинга дал весьма убедительный ответ Уоллсу. Хотя аргументация Уоллса кажется мне несостоятельной, я буду следовать его стратегии теодицеи и приведу доводы в пользу того, что избежать перехода от защиты к теодицее защитники могут лишь ценой неразумного отказа признать определенный сценарий невозможным. [По мнению Уоллса, Плантинга мог бы уклониться от такого перехода лишь ценой неразумного отказа признать невозможной следующую ситуацию: Бог попускает моральное зло (или какую-то ужасающую разновидность морального зла) при отсутствии в мире либертарианской свободной воли.] В споре с защитниками я, подобно Плантинге и Уоллсу, исхожу из того, что сотворенные личности обладают либертарианской свободной волей, но, в отличие от названных авторов, я в явной форме отрицаю, что эта свобода является благом, способным, хотя бы отчасти, оправдать Бога, попускающего моральное зло[6].

Чтобы понять, почему разум требует перехода от защиты к теодицее, нам нужно посвятить некоторое время рассмотрению вопроса о цели жизни (далее под «целью жизни» я буду всякий раз подразумевать цель жизни *индивида*.) К проблеме цели жизни защитники обращаются крайне редко, если вообще обращаются, и, вероятно, по той же причине, по которой они отказываются превращаться в теодицеистов, а именно, потому, что мы, люди, обладаем лишь ограниченными познавательными способностями. Эта ограниченность объясняет не только тот факт, что оправдание Бога, попускающего моральное зло, лежит за пределами нашего умственного горизонта, но и эпистемологическую недоступность для нас целей нашего собственного существования. И, пожалуй, не случайно, что такие защитники, как Плантинга и Стивен Викстра, являются протестантскими философами кальвинистской традиции, согласно которой одним из следствий грехопадения Адама стало помрачение человеческого ума[7]. Как отмечет Аласдер Макинтайр, вместе с подъемом протестантизма развивалась точка зрения, согласно которой

---

[5] «Мир, содержащий создания, существенно свободные (свободно совершающие больше добрых, нежели злых действий), более ценен, при прочих равных условиях, чем мир, где нет свободных созданий вообще» (Плантинга 1993, с. 31); «Если мы настолько свободны [в либертарианском смысле], то отсюда естественным образом следует вывод: Бог должен считать, что свобода и связанные с нею блага перевешивают зло нашего мира» (Walls 1992b, p. 333).

[6] Таким образом, я согласен со следующим замечанием атеиста Уильяма Роу: «Прежде всего нужно задаться вопросом: а является ли обладание свободной волей *само по себе* настолько большой ценностью, чтобы ради него Бог был бы вправе попустить ужасное моральное зло в нашем мире? Ответ здесь, на мой взгляд, должен быть отрицательным. Нам следует проводить различие между внутренней ценностью обладания свободной волей и его внешней ценностью. В простом факте обладания свободной волей я не вижу особой внутренней ценности» (Rowe 1996, p. 279). Я не согласен с Роу лишь в одном: на мой взгляд, свободная воля не имеет *ни малейшей* внутренней ценности.

[7] Здесь важно ясно понять, что принадлежность Плантинги и Викстры к кальвинистской традиции я вовсе не рассматриваю как аргумент против этих защитников. В конце концов, кальвинизм или отдельные его элементы могут быть истинными. Указывая на связь Плантинги и Викстры с кальвинизмом, я лишь хочу подчеркнуть, что их подход к проблеме зла созвучен более общему кальвинистскому положению, а именно: силы человеческого разума серьезно подорваны грехом.

«Разум не может привести... к подлинному постижению истинных целей человека, поскольку дееспособность человека была подорвана его падением. "Si Adam integer stetisset"[8] – с точки зрения Кальвина, разум мог бы играть роль, которую отвел ему Аристотель» (Макинтайр 2000, с. 77). Роль, отводившаяся разуму Аристотелем, включала познание telos'а, или цели человека. Но Адам не устоял, не остался неповрежденным, а потому, полагают протестанты, разум сам по себе, без помощи извне, больше не способен постичь смысл человеческого существования.

А что, если последствия грехопадения не были в эпистемологическом плане столь катастрофическими, как считает протестантизм, и познать цель человеческой жизни возможно? Что, если знание этой цели не только доступно, но и позволяет нам проникнуть в действительные основания, которые имеются у Бога для попущения морального зла? Поскольку в вопросе о грехопадении я отпал от протестантизма, я полагаю, что познать цель жизни возможно и что это знание позволяет нам постичь оправдание Бога, попускающего зло. Итак, в оставшейся части настоящего раздела я изложу то, что представляется мне целью жизни, и рассмотрю ряд возражений против моей точки зрения. В следующем разделе, если мое рассмотрение цели жизни окажется успешным, я обращусь к построению теодицеи.

Какова же в таком случае цель нашей жизни? Ответ, на мой взгляд, довольно очевиден: цель нашей жизни состоит в том, чтобы испытать совершенное, или полное, счастье. Но что это такое – совершенное счастье? На интуитивном уровне – это опыт того, что является благим по своей сути (того, что иногда мыслят как субъективно ощущаемое счастье), где нечто называется благим по своей сути, если оно, во-первых, является благим, а во-вторых, его благость не является производной по отношению к благости чего-то другого, с ним связанного. Поскольку же проблема зла в самой своей основе касается опыта страдания, где страдание есть основное (т. е. «первого порядка», не сводимое к чему-то другому), метафизическое (неморальное, где «неморальное» не тождественно «аморальному»), зло по своей сути, злая природа которого не является производной по отношению к злу чего-то другого, с ним связанного, то вполне правдоподобна мысль, что опыт удовольствия является основным, метафизическим благом по своей сути, благость которого не производна по отношению к благости чего-то другого, с ним связанного. Следовательно, счастье имеет прямое отношение к благому или злому характеру, соответственно, удовольствия и страдания по самой их сути, и чем больше удовольствия и меньше страдания испытывает человек, тем он счастливее. А значит, существуют разные степени счастья; счастье же совершенное, или полное, – это такое положение вещей, при котором человек испытывает лишь удовольствие, и это положительно благое качественное состояние длится бесконечно.

То, что совершенное счастье является целью человеческого существования, косвенно подтверждается наличием самой проблемы зла. В конце концов, что такое проблема зла, если не поиск ответа на вопрос, почему, если Бог есть, эта очевидная цель жизни человека (состоящая в том, чтобы он испытал совершенное счастье) все же не достигается или не осуществляется? Бог обладает атрибутами, достаточными для того, чтобы обеспечить достижение или осуществление подобной цели – тогда почему этого не происходит? Следовательно, когда атеист, например Дж.Л. Маки, спрашивает: «Почему Бог не мог сотворить людей такими, чтобы они всегда свободно выбирали добро?» (Mackie 1990, p. 33), он подразумевает, что неизменный

[8] «Если бы Адам остался неповрежденным» (лат.). – *Прим. пер.*

свободный выбор добра в большей степени соответствует достижению совершенного счастья, а опыт такого счастья и есть цель человеческого существования[9].

Таким образом, в дальнейшем я буду исходить из того, что благополучие индивида совпадает с субъективно ощущаемым счастьем или заключается в нем; а это значит, что счастье в его полном, или совершенном, выражении представляет собой по сути опыт удовольствия (положительное гедонистическое состояние) и отсутствие страдания (отрицательного гедонистического состояния). В ходе изучения проблемы зла в последующих разделах я представлю целый ряд доводов в пользу такого допущения. Пока же я лишь хотел бы подчеркнуть, что в свете того понимания счастья, на котором основывается настоящая глава, жизнь, в значительной степени лишенная непосредственного ощущения счастья, попросту не может представлять какой-либо ценности *для ее субъекта*. Я понимаю, что в этом не все со мной согласятся. Например, Фланаган полагает, что «счастье, вероятно, даже не является необходимым [для того, чтобы жизнь имела ценность]. Жизнь человека может быть в значительной мере лишенной счастья и, однако, оставаться хорошей и достойной жизнью – даже с субъективной точки зрения» (Flanagan 1996, p. 5). Аргументация настоящей главы просто исходит из допущения, что Фланаган заблуждается.

Поскольку (совершенное) счастье является благом по своей сути, человек в силу своей природы не может не желать его для самого себя. Мысль эту весьма лаконично выразил блаженный Августин, когда сказал: «Каждому, кто способен так или иначе пользоваться разумом, ясно, что все люди желают быть блаженными» (Августин 1905–1910, 10.1). Здесь, однако, можно было бы выдвинуть такое возражение:

> Из теории, согласно которой человеческое благополучие представляет собой удовлетворение желаний [благоденствие человека зависит от степени удовлетворения его сильнейших желаний, касающихся его опыта], следуют выводы, противоречащие интуиции. Представим себе, что (по некоторой причине) какому-то человеку очень захотелось страдать от душевных тревог и физических мук ради того, чтобы не удовлетворять больше никаких других желаний. Теория удовлетворения желаний подразумевает, что такому человеку, если бы его желание исполнилось, жилось бы хорошо – но это кажется нелепостью (Metz 2003, p. 168).

Этот неизбежный вывод из теории удовлетворения желаний и в самом деле абсурден. Я, однако, вовсе не исхожу из данной теории. Напротив, я принимаю в качестве исходной посылки, что благополучие человека состоит в испытываемом им счастье и что именно по этой причине он в конечном счете и желает себе совершенного счастья. Иными словами, благость счастья самого по себе жестко определяет то, что человек может желать и фактически желает ради него самого. Ни один индивид не способен желать себе душевных терзаний и телесных мук ради них самих, ибо никто не может хотеть того, что по сути является злым или дурным, ради него самого. Конечной и необходимой целью всякого желания служит совершенное счастье как благо само по себе.

Если опыт совершенного счастья является целью жизни, то жизнью бессмысленной или абсурдной следует считать жизнь, в которой человеку не удается испытать эту степень счастья. Как отметил Томас Нагель, идея абсурда означает, по сути,

---

[9] Критикуя то решение проблемы зла, согласно которому вселенная, содержащая некоторое зло, лучше той, в которой зла не было бы вовсе, Маки недвусмысленно дает понять, что в его собственном сознании удовольствие, счастье и благо тесно между собой связаны: «Назовем боль и страдание «злом первого порядка», или просто «злом» (1). Противоположное им, а именно удовольствие и счастье, назовем «благом первого порядка», или просто «благом» (1)» (Mackie 1990, p. 31).

представление о вопиющей несообразности или о явном противоречии, иллюстрацией чего служат у Нагеля два сюжета: всем известный преступник становится президентом крупного благотворительного фонда; или другая, «романтическая», ситуация: некто признается в любви по телефону, отвечая на заранее сделанную запись (Nagel 2000, p. 178). А значит, если целью жизни является определенный опыт, а человек оказывается лишен его, то в жизни данного индивида налицо вопиющая несообразность или явное противоречие.

В свете предложенного мною представления о цели жизни, жизнь необязательно является абсурдной. Жизнь одних людей может быть абсурдной, других же – нет. Нагель думает иначе, и его доводы заслуживают тщательного рассмотрения. Согласно Нагелю, мы, люди, – существа, относящиеся к разным вещам, в том числе к собственной жизни, всерьез. Мы, однако, обладаем способностью сделать шаг назад, чтобы взглянуть со стороны на себя и на ту жизнь, к которой мы относимся серьезно – и мы неизбежно применяем эту способность. Например, такой человек, как мать Тереза, серьезно относилась к жизни, посвященной помощи сирым и убогим в Калькутте. Подобно прочим людям, она могла сделать шаг назад и посмотреть на свою жизнь со стороны. Когда же она это делала, перед ней, согласно Нагелю, неизбежно вставал вопрос: «Стоит ли серьезно относиться к жизни, посвященной помощи сирым и убогим в Калькутте?» Или возьмем человека, живущего ради того, чтобы производить впечатление на других. Он также способен сделать шаг назад и взглянуть на свою жизнь со стороны. И тогда он должен спросить себя: «Стоит ли относиться серьезно к жизни, цель которой – производить впечатление на других?» Нагель считает (и это придает его аргументации особую силу), что любой ответ, данный человеком на вопрос о ценности жизни, к которой он относится серьезно, окажется беззащитным перед лицом неистребимых сомнений. А потому всякий ответ на подобный вопрос будет в конечном счете необоснованным. Иными словами, Нагель полагает, что, к какого бы типа жизни человек ни относился серьезно, она всегда останется подверженной обвинению в несообразности и противоречивости – в форме вопроса о ценности этой жизни, вопроса, не имеющего убедительного ответа. Какую бы жизнь ни вел человек, она не заслуживает того, чтобы относиться к ней серьезно: «Не существует, по-видимому, ни одного мыслимого мира (содержащего нас), по поводу которого не могли бы возникнуть неразрешимые сомнения» (Nagel 2000, p. 181). Следовательно, жизнь *любого* типа, в которой мы участвуем, оказывается в конечном счете абсурдной или бессмысленной – даже если она подразумевает совершенное счастье. Таким образом, если мы допустим ради дискуссии, что какой-то человек принимает всерьез идею совершенного счастья и действительно его испытывает, то Нагель возразит нам, что этот человек, сделав шаг назад и спросив себя: «А заслуживает ли совершенно счастливая жизнь того, чтобы относиться к ней серьезно?», непременно поймет, что утвердительный ответ всегда будет внушать неистребимые сомнения. И ни один утвердительный ответ не сможет окончательно и убедительно эти сомнения рассеять.

И все же аргументация Нагеля, когда мишенью ее становится совершенно счастливая жизнь, безусловно, терпит крах. Коль скоро совершенное счастье по самой своей природе есть благо, то человек, спрашивающий себя, стоит ли относиться к нему серьезно, и полагающий, что думать так нет веских оснований, сам серьезно запутался в противоречиях. Как указывает Пол Эдвардс, «Человек может осмысленно спросить «Стоит ли игра свеч?» или «Заслуживает ли это усилий?», если в том, о чем идет речь, он не усматривает внутренней ценности... [Но] применительно к тому, что, по его же мнению, само по себе является ценностью, такой во-

прос оказывается бессмысленным...» (Edwards 2000, p. 141). Следовательно, если исходить из предложенного мною понимания цели жизни, то самым вопиющим противоречием и очевиднейшей несообразностью было бы для индивида не относиться к совершенному счастью с тем величайшим вниманием, какого оно требует. И если бывает что-то абсурдное, то это именно отказ от такого отношения.

Поскольку совершенное счастье само по себе является благом, то на приводимый порой довод против бытия Бога можно дать убедительный ответ. Довод этот представляет собой вариант дилеммы Евтифрона и сводится к вопросу: «Становится ли совершенное счастье благом потому, что Бог называет или велит считать его благом, – или же Бог называет или велит считать совершенное счастье благом потому, что оно является благом?»[10] Коль скоро совершенное счастье само по себе является благом, то его благость не имеет, по сути, ни малейшего отношения к тому, что велит или утверждает Бог. Совершенное счастье является благом, и точка. Конечно, если Бог есть существо всеблагое, то Он непременно захочет даровать нам совершенное счастье, поскольку совершенное счастье само по себе является благом. Но ведь чтобы это было так, эта благость не обязана зависеть от того, что говорит или приказывает Бог.

Значит, коль скоро полное, или совершенное, счастье представляет собой цель жизни, то существует смысл, в котором Бог может что-то сказать о совершенном счастье как цели жизни, и существует смысл, о котором Он ничего сказать не может. Первый смысл связан с тем, что Бог дарует совершенное счастье тем, кто его заслуживает; этим вопросом я займусь в следующих разделах. Второй смысл связан с тем обстоятельством, что, поскольку совершенное счастье само по себе есть благо, то его благость не является производной по отношению к чему-либо другому, где «что-либо другое» включает все, что мог бы сказать или повелеть по этому поводу Бог. Совершенное счастье просто *есть* благо, и чтобы оно стало таковым, не требуется чьих-либо слов или приказов, даже Бога.

Если верно, что совершенное счастье само по себе есть благо, а Бог сотворил людей с той целью, чтобы они могли это счастье испытать, то мы можем ответить еще на одно возражение, порой выдвигаемое против теизма. Согласно Курту Байеру, слово «цель» имеет два смысла:

> В первом и основном смысле цель обычно приписывается только личностям или их действиям, как, например, в предложении «Вы оставили зажигание включенным с какой-то целью?» Во втором смысле цель обычно приписывается только вещам, как, например, в предложении «Какой цели служит новое устройство, которое вы установили в цеху?» Эти два словоупотребления тесно связаны. Мы не можем приписывать вещи цель, не подразумевая, что кто-то сделал что-то, и что, делая это, он имел некоторую цель, а именно создать вещь, имеющую данную цель. Конечно, *его* цель не тождественна *ее* цели. Нанимая рабочих и инженеров, покупая необходимые материалы, приобретая участок земли для строительства завода и т. п., предприниматель имеет в виду некоторую цель, скажем, производство автомобилей; тогда как цель самих автомобилей – служить транспортным средством... Утверждение, что у человека есть цель в этом [втором] смысле, отнюдь не является ни нейтральным, ни тем более лестным по отношению к нему, а является оскорбительным. Рассматривать человека единственно лишь как служащего некоторой цели, значит унижать его. И если во время вечеринки в саду я вдруг спрошу у человека в ливрее: «Какой цели вы служите?», – то я нанесу ему оскорбление. Это все равно, что спросить: «А вас тут

[10] См. Платон (1994, с. 305; 10a), где Сократ спрашивает Евтифрона: «Благочестивое любимо богами потому, что оно благочестиво, или оно благочестиво потому, что его любят боги?»

> *для чего* используют?» Подобные вопросы низводят его до положения какого-то механического устройства, домашнего животного или, возможно, раба. Ведь я таким образом подразумеваю, что это *мы* ставим *ему* задачи, которые он должен выполнять, определяем цели, которых он должен добиваться, тогда как его собственные желания, стремления и замыслы нам совершенно не следует принимать в расчет. Мы относимся к нему, если воспользоваться словами Канта, только как к средству для наших целей, а не как к цели самой по себе (Baier 2000, pp. 11–12; курсив в оригинале).

Два смысла слова «цель», на которые обращает наше внимание Байер, вполне реальны и довольно важны. Но кое-какие выводы, которые он делает из различия между этими двумя смыслами, представляются в высшей степени сомнительными. Например, отношение к человеку только как к тому, кто служит некоторой цели, вовсе не обязательно оскорбительно или унизительно. Оскорбительность или допустимость такого отношения зависит от того, какова именно эта цель. Если же речь идет о такой цели, как опыт совершенного счастья, то она не унижает человека, а облагораживает его. И разве невозможна, вопреки утверждениям Байера, такая ситуация, когда цель действий индивида, то, чего он хочет добиться своими поступками, совпадает с целью, поставленной перед ним Богом, с божественным замыслом о человеке? Две эти цели могут оказаться тождественными, если желания, стремления и упования личности совпадают с тем, чего хочет и желает для нее Бог. Льюис не видел здесь ни малейших затруднений: «Бог не только понимает, но и *разделяет*... наше желание полного и беспредельного счастья. И сотворил он меня именно ради того, чтобы я смог подобное счастье познать» (Lewis 2004, p. 123).

Кроме возражения, основанного на различии двух смыслов слова «цель», Байер выдвигает два других довода, противоречащих той трактовке цели жизни, которую я защищаю. Первая проблема, по Байеру, – это «найти цель достаточно великую и благородную, чтобы объяснить и оправдать ею громадное количество незаслуженных страданий в нашем мире» (Baier 2000, p. 122). Но если опыт совершенного счастья составляет великое благо сам по себе, а кроме того – величайшее возможное благо для индивида, то отсюда, по-видимому, следует, что если какое-либо благо вообще является достаточно благим, чтобы оправдать наличие в нашем мире громадного количества незаслуженных страданий, то совершенное счастье – как раз такое благо. Можно ли защитить от возражений теодицею, использующую это понятие о величайшем возможном благе, станет предметом рассмотрения в следующих разделах настоящей главы.

Вторая отмеченная Байером трудность обусловлена тем обстоятельством, что совершенное счастье – это величайшее счастье для индивида. Проблема же, по мнению Байера, состоит в том, что это благо оказывается слишком благим.

> Христианская оценка земной жизни неверна, поскольку исходит из неоправданно завышенного критерия. Вначале христианство выделяет основные несовершенства нашего земного существования: в нем недостаточно счастья и слишком много страданий; добро и зло распределяются весьма неравномерно и несправедливо; люди, не занимающие привилегированного положения и недостаточно одаренные, не получают за это надлежащего возмещения; длится наше земное существование совсем недолго. После этого христианство довольно подробно описывает совершенную, или идеальную, жизнь как такую, которая не имеет ни одного из этих изъянов. На следующем этапе христианство обещает верующему, что он сможет насладиться этой совершенной жизнью в будущем. А затем верующий принимает совершенную жизнь в качестве критерия оценки, отвергая как неудовлетворительное все, что ему не соответствует...

> Но это неправильный ход рассуждений, ведь с таким же успехом я мог бы отказаться называть что-либо высоким, если оно не является бесконечно высоким, или мог бы отказаться называть что-либо прекрасным, если оно не абсолютно безупречное, или же отказаться называть человека сильным, если он не всемогущ. Даже если нам действительно доступно некое идеальное и совершенное загробное существование, было бы неправильно судить о земной жизни по этому критерию (Baier 2000, p. 127).

Отвечая Байеру, важно отметить следующее: «принимая» опыт совершенного счастья в качестве цели жизни, человек отнюдь не совершает никакого выбора, а тем более – выбора произвольного (т. е. сделанного без всяких причин и оснований), а лишь признает совершенное счастье тем, чем оно и является само по себе, а именно огромным благом. И, как я уже подчеркивал в связи с дилеммой Евтифрона, благость совершенного счастья не зависит от чьих-либо велений, высказываний или решений.

В вопросе же о том, следует ли считать совершенное счастье правильным критерием для оценки благости земной жизни, Байер, похоже, пытается утверждать и то, и другое. С одной стороны, он, по-видимому, сам принимает этот критерий, когда ставит проблему зла и отрицает возможность существования цели, достаточно благой для того, чтобы оправдать Бога, попускающего существующее в нашем мире количество зла. Очевидно, Байер полагает, что если бы наше земное существование состояло из одних удовольствий и было свободным от боли и страдания (иначе говоря – совершенно счастливым), то проблема зла не возникла бы вовсе. Такого рода существование оказалось бы достаточно благим, чтобы исключить всякую возможность возникновения подобной проблемы. В следующих разделах мы попробуем разобраться, является ли оно достаточно благим также и для того, чтобы решить ту проблему зла, с которой мы сталкиваемся в реальности. Но когда кто-либо другой использует данный критерий для оценки качества нашей земной жизни, Байер заявляет, что этот человек заблуждается, ибо слишком высоко поднимает планку. И если Байер прав, то мы у него кругом виноваты – и когда пользуемся критерием совершенного счастья, и когда не пользуемся им. В конечном счете важно следующее: благость совершенного счастья ни для кого и никогда не бывает предметом выбора. Оно просто *есть* благо, оно благо само по себе. Более того, именно доступный нам в этой жизни опыт счастья как блага, каким бы неполным он ни оставался в силу существования зла, и побуждает нас стремиться к счастью полному и совершенному.

Таким образом, совершенное счастье именно таково – оно совершенно. Оно исключает всякий опыт зла как такового и включает лишь опыт блага как такового. Я, однако, утверждал, что совершенное счастье включает еще один аспект, а именно бесконечность. Рассуждение, ведущее к включению данного аспекта в понятие совершенного счастья, состоит из двух частей.

Во-первых, поскольку совершенное счастье само по себе является благом, то человек просто не может не желать его продолжения. Иными словами, сама идея стремления к счастью полному, но ограниченному во времени или к счастью неограниченному, но неполному кажется концептуально сомнительной, если не внутренне противоречивой. Поскольку же конечной целью всякого желания является опыт блага как такового – именно ради самого этого опыта, – и уклонение от зла как такового – именно ради самого этого уклонения, – то ни один нормальный человек не способен пожелать прекращения совершенного счастья или предпочесть несовершенное счастье совершенному, если последнее для него доступно. Как пишет Томас Толботт, «просто невозможно… не желать высшего счастья ради него

самого» (Talbott 2001, p. 423). Уоллс добавляет следующие соображения, подтверждающие этот тезис:

> Ничто меньшее [чем бесконечная радость и удовлетворение] не будет достаточным, чтобы дать нам то, чего мы жаждем всего сильнее. Наше стремление к счастью не требует доказательств... Ясно, что если какой-то частичный опыт счастья желателен, то уж тем более желательно счастье совершенное. У нас либо есть такое счастье, либо нет. Если нет, то существует нечто желаемое нами, и если мы этого так никогда и не обретем, то наша жизнь закончится разочарованием. С другой стороны, если бы у нас было совершенное счастье, то никогда не пожелали бы его прекращения. Если оно прекратится, то опять-таки финалом нашей жизни будет разочарование. Единственная альтернатива разочаровывающему итогу нашей жизни – это совершенное счастье, счастье без конца (Walls 2002, p. 195).

Еще одним подтверждением только что сказанному служит следующее замечание атеиста Кая Нильсена: «Поскольку в настоящий момент я в полной мере обладаю нормальными жизненными силами, поскольку есть вещи, которые я хочу совершать и испытывать, есть жизненные удовольствия, которые мне доступны, есть люди, которых я очень люблю и которые любят меня, то я, разумеется, не желаю умирать. И я бы очень хотел оставаться в нынешнем моем состоянии вечно» (Nielsen 2000, p. 154).

Второе основание считать совершенное счастье – нескончаемым предполагает первый тезис, о характере счастья, к которому мы стремимся, и исходит из того, что Бог желает блага всем. Коль скоро Бог желает блага всем, то Он не может не желать нам величайшего блага, то есть совершенного счастья. Толботт излагает этот пункт довольно кратко: «Если Бог является в высшей степени любящим, то Он хочет для нас именно того, чего мы глубочайшим образом желаем для самих себя. Он хочет, чтобы мы испытали высшее счастье...» (Talbott 2001, p. 421).

Хотя нескончаемое совершенное счастье – именно то, чего мы желаем, некоторые, однако, задаются вопросом, является ли то, чего мы желаем, осмысленным. Один из самых известных контраргументов на сей счет предложил Бернард Уильямс в эссе «Случай Макропулос: Размышления о скуке бессмертия» (Уильямс 1988). Мое изложение и обсуждение эссе Уильямса многим обязано статье Джона Мартина Фишера «Почему бессмертие не такая уж плохая вещь» (Fischer 1994).

Уильямс формулирует два необходимых условия бессмертия: (1) будущая личность должна быть численно тождественной с соответствующим индивидом, и (2) будущая жизнь данного индивида должна быть привлекательной для него, в том смысле, что его будущие цели, замыслы, ценности и интересы должны иметь надлежащую связь с его нынешними целями, замыслами, ценностями и интересами. Если же такой связи нет, то возникает опасность, что теперь (в настоящем) индивиду окажется трудно считать их достаточно интересными для того, чтобы поддерживать нынешнее его желание иметь их и в будущем.

Поскольку я предполагаю, что души существуют и способны сохранять самотождественность при переходе из этой жизни в будущую, то условие (1) выполняется. Но что мы скажем об условии (2)? Может ли оно быть выполнено? Уильямс так не считает. Относительно (2) он формулирует следующую дилемму: важнейшие желания, цели, интересы и замыслы индивида (его характер) либо остаются с течением времени теми же самыми, либо не остаются. Если они остаются теми же, то, коль скоро их число конечно, они в конце концов будут удовлетворены или реализованы, результатом чего станет скука. Если же они не остаются прежними (изме-

няются слишком сильно), то, полагает Уильямс, будущие желания, цели, интересы и замыслы индивида будут недостаточно схожи с его нынешним психологическим портретом и замыслами, чтобы внушить ему уже теперь желание дожить до того времени, когда он станет субъектом чего-то настолько отличного. И человек попросту предпочтет окончить свое существование.

Что можно сказать о первом варианте? Фишер отмечает различие между удовольствиями, которые сами себя до конца исчерпывают, и удовольствиями, допускающими повторение. Первые связаны с действиями, совершение которых устраняет всякую потребность совершать их вновь. В качестве примера Фишер приводит поступок, совершить который вы желаете только один раз, чтобы доказать самому себе, что вы способны это сделать.

> Вообразим,.. что вы немного боитесь высоты и упорно пытаетесь справиться с этой фобией. Вы ставите цель – взойти на гору Уитни, единственно ради того, чтобы доказать самому себе, что вы уже победили страх, способны владеть собой и преодолевать препятствия. Взобравшись на гору, вы, пожалуй, почувствуете удовольствие и гордость. Не исключено даже, что вы испытаете глубокое удовлетворение. У вас, однако, не будет ни малейшего желания снова восходить на Уитни (или любую другую гору). Вы добились цели, но у вас нет стимула повторять соответствующее действие или вновь испытывать обусловленное им удовольствие (Fischer 1994, pp. 262–263).

Хотя Фишер в ответе Уильямсу и не приводит следующий аргумент, по-видимому, нет противоречия в том, чтобы предположить, что даже если бы никаких других удовольствий, кроме самоисчерпывающихся, не существовало, идея совершенного счастья оставалась бы вполне осмысленной. В таком случае для совершенного счастья требовалось бы потенциально бесконечное число не повторяющихся действий, каждое из которых доставляло бы субъекту удовольствие. А поскольку в этой идее нет внутреннего противоречия, то человек мог бы вечно оставаться совершенно счастливым – благодаря осуществлению бесконечной последовательности неповторяющихся действий и тех самоисчерпывающихся удовольствий, которыми они сопровождаются.

Но, как отмечает Фишер, есть еще один вид удовольствий – удовольствия повторяющиеся.

> В этом случае индивид вполне может испытывать удовольствие как максимальное и в полной мере его удовлетворяющее в данный момент и, однако, желать его снова (т. е. хотеть *повторения* удовольствия) в какой-то момент будущего (необязательно сразу же). Здесь нам тотчас приходят на ум некоторые сильные чувственные удовольствия: удовольствия, которые мы испытываем, когда занимаемся сексом, едим вкусные кушания, пьем изысканные вина, слушаем прекрасную музыку, созерцаем великие произведения искусства и так далее... Если подобные удовольствия будут правильно распределены и уравновешены, то бесконечная жизнь, включающая в себя некоторые из повторяющихся удовольствий (но, вероятно, не только их) *не* будет с неизбежностью скучной или непривлекательной (Fischer 1994, pp. 263–264; курсив в оригинале).

Как указывает Фишер далее, верующие (а кто в большей степени склонен верить в совершенное счастье, нежели верующий?) могут испытывать не только повторяющиеся удовольствия такого типа, как упомянутые, но и проистекающие из повторяющихся действий, связанных с поклонением Богу и благодарением Его. Благодарение Бога за дарованные Им повторяющиеся удовольствия само по себе есть источник дополнительного удовольствия.

А теперь рассмотрим второй вариант: будущие цели, замыслы, ценности и интересы индивида должны находиться в соответствующей связи с его нынешними целями, замыслами, ценностями и интересами, так чтобы первые уже сейчас (в настоящем) были для него привлекательными. Если же они не обладают привлекательностью в настоящее время, то он не сочтет их достаточно интересными и значимыми теперь, чтобы пожелать их для себя в будущем. При отсутствии же подобного интереса выбор будет сделан, по-видимому, в пользу небытия, а не в пользу бессмертия. На этот вариант в дилемме Фишер отвечает так:

> По-видимому, индивид мог бы усмотреть ценность в таком [бесконечном] существовании, если он сознает, что соответствующие изменения его характера станут естественным следствием *определенного ряда событий*... В нашей обычной, конечной жизни мы, несомненно, предвидим некоторые перемены в наших ценностях и интересах. Например, в настоящем некто может ценить вызов и возбуждение, а потому предпочитать жизнь в городе с многими возможностями для карьеры и реализации призвания (но и со скверной погодой и высоким уровнем преступности). Нетрудно, однако, предвидеть такой период в будущем, когда тот же самый человек, став старше, предпочтет теплую погоду, спокойствие и безопасность... Следовательно, для нас, в нашей конечной жизни, существуют случаи, в которых мы вполне естественно предвидим изменения в нашем характере – в наших ценностях и предпочтениях, изменения, однако, вовсе не настолько пугающие, чтобы заставить нас предпочесть смерть. Но тогда почему то же самое невозможно и по отношению к бессмертному существованию? (Fischer 1994, pp. 267–268)

Фишер здесь, разумеется, прав, и все же я считаю важным отметить, что христиане (а также, предположил бы я, иудеи и мусульмане) в действительности ожидают, что в загробной жизни их характер значительно изменится, и потому бесконечное существование не покажется им непривлекательным. В самом деле, если бы подобная перемена не произошла, то в загробном бытии что-то было бы не так. Христиане ожидают не только личного опыта совершенного счастья (которое для них само по себе уже сейчас достаточно привлекательно, чтобы сделать бессмертие желанным) – они также ожидают, что будут испытывать это счастье без своего нынешнего греховного состояния и связанных с ним пороков. В самом деле, именно отсутствие греха и порока отчасти и сделает возможным совершенное счастье.

Следовательно, Уильямс не представил никаких убедительных оснований для того, чтобы считать идею совершенного счастья непостижимой. В самом деле, такое изменение не угрожает осмысленности идеи совершенного счастья; напротив, опыт совершенного счастья связан с существенным изменением нашего нравственного характера. Именно здесь начинает обнаруживаться значимость либертарианской свободы воли для проблемы зла, ведь существенное изменение нашего нравственного характера – необходимое условие полного счастья – происходит в результате выбора. Что же это за выбор, влекущий за собой столь глубокое будущее изменение характера, ценностей и интересов личности?

Христиане описывают данный выбор как ментальный акт раскаяния. Раскаяние влечет за собой отказ от прежнего образа жизни, с его ничем не сдерживаемым стремлением к благу, и принятие нового образа жизни, где стремление к благу подлежит сдерживанию. Этот выбор представляет собой пример такого рода выбора, который Роберт Кейн назвал «самосозидающимся волением» (Kane 1996, pp. 124–125), а я буду называть «самосозидающимся выбором», или ССВ. Опираясь на понятие о раскаянии и об отказе от прежнего образа жизни с характерными для него

чертами, я считаю возможным привести разумные доводы в пользу того, что самый значимый для любого субъекта ССВ касается в конечном счете того, *когда именно* желает он максимизировать свое счастье и какого рода жизненный план намерен он принять ради его достижения. Далее, поскольку счастье по самой своей сути есть *благо*, то этот, максимально возможный по своему охвату, ССВ я буду называть ССВ *в стремлении к благу*. Для пояснения того, что я здесь имею в виду, рассмотрим случай блаженного Августина, жившего в конце IV – начале V века. Следующие слова Фланагана об Августине послужат удачным примером, иллюстрирующим мое представление об ССВ в стремлении к благу:

> Августин был прожигателем жизни до своих тридцати с небольшим лет, когда он совершенно изменился и стал человеком образцовой нравственности, великим философом, епископом, а в конце концов, и святым. Мы могли бы сказать, что Августин подчинялся своим страстям, пока в тридцать с небольшим лет не узрел свет истины. Однако, согласно концепции свободной воли, отсюда не следует, что он *не мог бы* обуздать себя. Значит, он решил себя не обуздывать (сделал выбор в пользу отказа от такого обуздания) или же решение обуздать себя было недостаточно сильным (Flanagan 2002, p. 58; курсив в оригинале).

Говоря о жизни Августина, Фланаган имеет в виду примерно следующее. В известный момент своей жизни Августин сделал ССВ в стремлении к благу, подразумевавший, что он *не* станет ограничивать себя в использовании определенных средств для максимизации своего ближайшего или кратковременного счастья. По прошествии нескольких лет Августин сделал уже другой ССВ в стремлении к благу, предполагавший, что он будет ограничивать себя в стремлении к тем благам, которые способствовали его кратковременному счастью в ближайшем будущем; практически же данное самоограничение означало отказ от совершения определенного рода действий. Рассказ самого Августина об этом втором ССВ в стремлении к благу подтверждает трактовку Фланагана. Августин пишет, что он обратился к Богу, в котором чаял обрести длительное совершенное счастье, а из краткого изложения им событий, предшествовавших его обращению, явствует, что он прекрасно осознавал необходимое следствие из этого ССВ в стремлении к благу, а именно: он больше не станет пытаться удовлетворить желание определенных благ, способствовавших его кратковременному счастью в ближайшем будущем.

> И чем горячее любил я тех [двух человек], о ком слышал, кто по здравому порыву вручили себя целиком Тебе для исцеления, тем ожесточеннее при сравнении с ними ненавидел себя… Стоит лишь захотеть идти, и ты уже не только идешь, ты уже у цели, но захотеть надо сильно, от всего сердца… Удерживали меня сущие негодницы и сущая суета – эти старинные подруги мои: они тихонько дергали мою плотяную одежду и бормотали: «Ты бросаешь нас? С этого мгновения мы навеки оставим тебя! С этого мгновения тебе навеки запрещено и то и это!» (Августин 1992, VIII, 7, 8, 11)

А значит, является правдоподобной интерпретация, согласно которой обращение Августина представляло собой ССВ в стремлении к благу, выбор жизненного плана, позволяющего, по мнению Августина, максимизировать его последующий опыт счастья (данное убеждение, лишь подразумеваемое в словах Августина о том, что выбор, сделанный этими двумя людьми, исцелил их, будет в явной форме выражено несколькими абзацами ниже); причем этот выбор предполагает обязательство со стороны Августина ограничивать себя в отношении определенных способов преследования кратковременного счастья. Хотя ССВ в стремлении к благу, сделанный

Августином, повлек за собой обращение в христианство, в самой идее ССВ в стремлении к благу, выбора, требующего от субъекта ограничивать себя в стремлении к счастью кратковременному во имя счастья будущего, нет ничего специфически христианского. Ведь *любой* индивид в качестве человеческого существа желает для себя счастья в самое ближайшее время. А коль скоро он испытывает такое желание, то он имеет основание действовать ради собственного благополучия в ближайшем будущем и добиваться его. Но если этот индивид, сверх того, полагает, что на свете существуют и другие люди и они также хотят себе счастья в ближайшем будущем, то в определенных обстоятельствах он придет к мысли, что известного рода действия с его стороны лишили бы их возможности удовлетворить их желание счастья в ближайшем будущем, а на это счастье они имеют точно такое же право, как и он сам. Представление о том, что поступки индивида могут повлиять на благополучие других людей в самом ближайшем будущем, приводит этого индивида к убеждению в моральной недопустимости определенного рода действий. Итог данного рассуждения таков: у личности как у человеческого существа складываются определенные представления о морально дозволенных и морально недозволенных способах стремиться к тому, в чем она видит благо и что должно способствовать ее благополучию в ближайшем будущем; причем первые она теперь рассматривает как *справедливые*, а последние – как *несправедливые*.

Исходя из этих понятий о справедливых и несправедливых способах стремиться к благу личность формирует свои представления о соответствующих им образах жизни, из которых один предполагает постоянное самоограничение в стремлении к тому, что способствует ее счастью в ближайшем будущем, а другой – нет. Обусловленный стремлением к благу выбор жизненного плана первого типа – подобный сделанному Августином в тридцать с небольшим лет – я буду называть ССВ в справедливом стремлении к благу, а обусловленный стремлением к благу выбор жизненного плана второго типа я буду называть ССВ в несправедливом стремлении к благу. Говоря самыми простыми словами, ССВ в справедливом стремлении к благу означает решение (a) жить, ограничивая себя в стремлении к благу, в том числе избегая, насколько возможно, таких ситуаций, в которых, по мнению субъекта, он сталкивается с искушением прибегнуть к тому, что считает морально неприемлемым способом достижения некоторого блага; (b) благодарить Бога за благо, которое испытывает субъект (если он верит, что его сотворил Бог); (c) просить прощения у тех, кому он причинил зло, если он все же прибег к тому, что считает морально неприемлемым способом достижения блага; и (d) прощать других, когда они просят прощения, если они по собственной воле причинили зло этому субъекту, добиваясь блага для себя. ССВ в несправедливом стремлении к благу – это такой ССВ, который, при любых намерениях и целях, фактически влечет за собой отрицание (a) – (d).

Прежде чем идти дальше, нужно ответить на одно возражение. Ведь именно в данном месте нам могли бы заявить, что личность способна ошибаться в своих мнениях о допустимых и недопустимых способах стремления к тому, что она считает благом. Иными словами, то, что личность субъективно воспринимает как справедливое или несправедливое, может и не быть таковым объективно. Следовательно, человек способен избрать жизненный план, по его (субъективному) мнению, справедливый, однако в действительности (объективно) полностью или частично несправедливый или же предпочесть жизненный план, в его (субъективном) представлении несправедливый, однако в действительности (объективно) полностью или частично справедливый.

Хотя различие, о котором говорится в данном возражении, вполне реально, к нашей проблеме оно отношения не имеет. Важно другое: что личность делает ССВ в справедливом стремлении к благу или ССВ в несправедливом стремлении к благу, опираясь на собственные представления о справедливом и несправедливом, независимо от их истинности или ложности; и личность осознает обязанность сделать ССВ в справедливом стремлении к благу на основании именно этих представлений благодаря тому, что уместно назвать ее совестью, где совесть лучше всего мыслить как внутренний голос или же судью, выносящего вердикт о ее невиновности или виновности сообразно тому, какой именно – справедливый или несправедливый– ССВ в стремлении к благу она сделала. К такому понятию о совести часто апеллировал апостол Павел, например, в следующем месте из его Послания к Римлянам: «Ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон. Они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствуют совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую...» (Рим 2:14-15). Значение совести признавал и Кант:

> Обвинения... совести невозможно отвести, да этого и не следует делать, это не зависит здесь от нашей воли... Совесть есть инстинкт правомочного суждения согласно моральным законам, она выносит судебное определение и так же, как судья, может лишь наказать или оправдать, но не может вознаградить, так и совесть либо оправдывает, либо объявляет виновным и подлежащим наказанию (Кант 2000, с. 131).

И как подчеркивает Остин Фаррер, «Совесть, если она у вас вообще есть, притязает на абсолютный авторитет; вы не можете запретить ей говорить «вне очереди» (Farrer 1973, p. 78).

Подведем итог. Человек желает себе счастья, которое по природе составляет его благополучие и конечную цель. Имея такую природу, человек должен совершать акты ССВ в стремлении к благу, касающиеся того, *каким образом* и *когда* он будет максимизировать счастье, не желать которого не может. ССВ в справедливом стремлении к благу означает готовность отложить, посредством самоограничения, максимально возможное удовлетворение желания счастья (где эта максимизация тождественна совершенному счастью) вплоть до будущей жизни. ССВ в несправедливом стремлении к благу будет стремиться к максимальному удовлетворению желания счастья в ближайшем будущем, даже ценой подобного счастья других и, как я попытаюсь показать в разделе «Адамс и ужасное зло», ценой собственного опыта совершенного счастья в будущем.

Заканчивая данный раздел и переходя к построению моей теодицеи в следующем разделе, я рассмотрю возражение Мэрилин Адамс, которое – если оно основательно – могло бы разрушить мою теодицею. Теодицея, которую я построю в следующем разделе, использует идею полного, или совершенного, счастья, описанную мной в настоящем разделе. Идея эта заключает в себе утверждение ценностного характера – о том, что совершенное счастье есть благо само по себе. Адамс же полагает, что как только мы начинаем рассуждать теоретически о возможных оправданиях попущения Богом зла,

> всякая надежда на достижение общего согласия в теории ценностей рушится... Поскольку высшее человеческое счастье обычно мыслится как включающее некоторое отношение к величайшему благу (величайшим благам),.. разные онтологии представят разные трактовки человеческого блага... Светские теории ценностей могут предложить нам лишь определенные «пакеты» посюсторонних благ; некоторые религиоз-

> ные теории постулируют бесконечное трансцендентное благо и побуждают вступить с ним в некоторое отношение; в то же время основная линия в христианстве считает бесконечное благо личностным по своей природе и усматривает счастье конечных личностей в глубочайшей личной связи любви между ними и божественными Лицами (Adams 1999, pp. 11–12).

Действительно, между разными теориями есть расхождения по вопросу, где и каким образом обретается опыт счастья – иначе говоря, каков источник этого блага (например, философские размышления, поклонение Богу, игра на скачках, сексуальные похождения), – и все же сомнительно, чтобы понятие счастья как такого опыта, который сам по себе есть благо, менялось от теории к теории в существенных чертах (например, в том плане, что счастье включает удовольствие и отсутствие страдания). В собственных работах о проблеме зла Адамс исходит из того, что все люди признают страдание злом, и в явной форме настаивает, что понятие ужасного зла (зла, участие человека в котором дает нам, по первому впечатлению, основание усомниться, является ли его жизнь в целом настолько большим благом для него, что ему стоит жить дальше) имеет вполне объективное, или нейтральное в религиозном смысле, значение (Adams 1999, p. 27). Но если зло объективно и нейтрально в данном смысле, то почему мы должны думать, что благо таковым не является? Излагая свои доводы против бытия Бога, Маки нисколько не сомневался, что удовольствие и счастье противоположны страданию и горю (Mackie 1990, p. 31); я последую за Маки и буду исходить из того, что удовольствие и счастье, подобно страданию и горю, объективны и в религиозном плане нейтральны. А поскольку они религиозно нейтральны, то понятие совершенного счастья объективно, или нейтрально, в ценностном отношении.

Итак, в дальнейшем я исхожу из того, что опыт удовольствия и опыт страдания как таковые представляют собой, соответственно, благо и зло. Я также приму допущение, согласно которому необходимое условие существования проблемы зла состоит в том, что индивиды, испытывающие страдание, должны *осознавать себя* в этом качестве страдающих. Именно в силу такого самосознания у них и могут быть ментальные установки более высокого порядка (например, мысли, мнения, опасения), касающиеся их самих как таких субъектов, которые имеют опыт боли. Далее я буду исходить из того, что именно в силу такого самосознания опыт страдания может быть неоправданным. Что касается субъектов страдания, которым недостает такого самосознания, то их опыт страдания не может быть неоправданным. Вопрос о самосознании выйдет на первый план в заключительном разделе, при обсуждении проблемы страданий животных.

## Построение теодицеи

Хотя мне еще нужно сделать здесь несколько замечаний по поводу понятия совершенного счастья, сказанного мною в предыдущих разделах будет достаточно для построения теодицеи в настоящем разделе. Подводя итог, можно сказать, что понятие совершенного счастья, как минимум, подразумевает идею личности, вечно или бесконечно пребывающей в состоянии блаженства, которое включает, самое меньшее, вечное удовольствие и отсутствие всякого страдания. Такое состояние само по себе есть благо; оно удовлетворяет или исполняет глубочайшее желание личности и является *для нее* величайшим из возможных благ.

В силу самой своей природы совершенное счастье решительно *перевешивает* или *превосходит* любое моральное зло, которое личность могла бы испытать в этой жизни. Если же мы подумаем об опыте совершенного счастья, ставшем доступным индивиду вследствие сделанного им ССВ в справедливом стремлении к благу, как о благе самом по себе, состоящем в *заслуженно получаемом* им опыте совершенного счастья, то центральной идеей настоящего раздела окажется следующая: оправданием Бога, попускающего, чтобы личность испытала моральное зло, служит то, что эта личность испытывает совершенное счастье. А поскольку справедливо полученный опыт полного счастья по своей природе имеет условный характер – личность испытывает полное счастье по справедливости, *если* делает правильный выбор, – то иногда я буду говорить, что оправданием Бога, попускающего моральное зло, служит возможность для личности испытать совершенное счастье.

Здесь важно подчеркнуть, что, хотя в настоящем разделе я часто буду говорить о цели Бога как о даровании *личностям* по справедливости опыта заслуженного совершенного счастья, эта цель является благом для каждой отдельной личности как *индивида*. Таким образом, если в возможности испытать совершенное счастье кто-то усматривает благо, оправдывающее попущение Богом морального зла (а именно это вид зла занимает меня в данном разделе), то оправданием для Бога, попускающего, чтобы отдельная личность *P* испытала моральное зло, является имеющаяся у Бога цель (благо), состоящая в том, чтобы *P* испытала совершенное счастье.

Но почему мы думаем, что возможность опыта совершенного счастья сама по себе есть благо, которое оправдывает попущение морального зла, испытываемого личностью? Основание для такого мнения находится в следующих замечаниях Уильяма Роу:

> Разумно полагать, что блага, ради которых Бог попускает много сильных человеческих страданий, суть такие блага, которые либо сами представляют собой либо включают в себя опыт чего-то хорошего, предназначенный для тех самых людей, которые терпят страдания. Я говорю это, поскольку в норме мы не считали бы, что кто-то имеет моральное право попускать сильные и недобровольные страдания со стороны другого, если этот другой не имел бы существенной доли в том благе, ради которого подобные страдания были необходимыми. Следовательно, у нас есть основания полагать, что блага, ради которых попускаются многие страдания людей, должны включать в себя осознаваемый этими людьми опыт, который сам по себе является благом... Итак, если подобные блага действительно встретятся, то мы, видимо, узнаем их (Rowe 1986, p. 244).

Как я уже отметил, совершенное счастье есть величайшее из возможных для личности благ, так как оно состоит в бесконечном опыте лишь того, что является благим само по себе. В свете в высшей степени разумных замечаний Роу правдоподобна мысль, согласно которой, если бы возможность испытать полное счастье хотя бы частично не оправдывала бы Бога, попускающего моральное зло, то что-то здесь было бы не так. Для подтверждения этой позиции вообразим следующую ситуацию *S*: я защитник, способный дать Богу, попускающему, что обладающие свободной волей личности (люди) испытывают моральное зло, возможное оправдание (например, оно может включать благость свободной воли самой по себе или же ставшее возможным благодаря ей преобладание морально благих поступков над дурными). Однако, насколько я знаю, это моральное зло могло бы иметь и другое оправдание. И вот мне говорят, что все эти возможные оправдания совместимы со следующей

истиной: ни одна личность, обладающая либертарианской свободой, никогда не испытает полного счастья,[11] какие бы акты выбора, даже ССВ в справедливом стремлении к благу, она ни совершала в этой жизни.

Защитник свободной воли, подобный Плантинге, может допустить, что, насколько он может понять, для попущения морального зла Бог мог бы иметь какое-то другое оправдание, чем либертарианская свобода; я же, напротив, полагаю, что разумный защитник не должен считать возможной одновременную истинность двух следующих тезисов: Бог, попускающий моральное зло, от которого страдают люди, обладающие свободной волей, имеет оправдание – и ни одна из этих личностей, какой бы выбор она ни сделала, не испытает совершенного счастья. Разумно полагать, что защитник должен отрицать такую возможность, поскольку, как он сам полагает, Бог, попускающий моральное зло, в этом случае не имел бы оправдания. Правдоподобна мысль, согласно которой само это убеждение основывается на знании защитником того, что действительное оправдание для Бога, сотворившего личностей с либертарианской свободой воли и попускающего, чтобы они сталкивались с моральным злом, включает[12] возможность получения ими опыта полного счастья[13]. Короче говоря, защитник знает, что оправдание Божьего попущения морального зла включает возможность испытать полное счастье, ведь защитнику, как и всякому человеку, известно, что опыт совершенного счастья – это величайшее благо для личности, превосходящее любое моральное зло, с которым она могла бы столкнуться. А значит, если защитник хочет утверждать невозможность ситуации *S*, то он, по-видимому, должен сделать еще один шаг и превратиться в теодицеиста.

На мои доводы защитник мог бы возразить в духе ответа Плантинги Уоллсу, пытавшемуся побудить его (Плантингу) к переходу от защиты к теодицее (см. раздел третий), а именно: хотя он, защитник, и не усматривает ясно возможность *S* (не исключено, что *S* возможна, хотя он и не видит, каким образом), но для него не очевидна и невозможность *S*. Здесь я могу сказать лишь следующее: по моему убеждению, *разумный* защитник должен утверждать, что он ясно видит невозможность *S*. Ведь разумный защитник полагает, что Бог хочет сделать реальным величайшее из возможных для личности благ, а *S* описывает ситуацию, в которой такое благо не реализуется.

Рассмотрим еще одно предположение. Пытаясь избежать крайней позиции – утверждения, согласно которому нам ничего не известно об оправдании Бога, попускающего моральное зло, – и в то же время не желая принимать мой вариант теодицеи, защитник мог бы заявить, что ему кое-что известно о том, какими эти оправдывающие Бога основания быть *не могут*. К примеру, защитник уверенно

---

[11] Строго говоря, для моего доказательства достаточно существования одной такой личности, но ради простоты изложения я предположу, что ни одна личность не испытывает полного счастья.

[12] Я говорю здесь «включает», а не «представляет собой», поскольку мой аргумент оставляет пока открытой возможность существования и других оснований, по которым Бог попускает, что сотворенные личности страдают от морального зла. Далее в настоящем разделе я представлю довод в пользу того, что намерение даровать личностям по справедливости заслуженное ими полное счастье является единственным оправданием для Бога, сделавшего для них возможным столкновение с моральным злом.

[13] По-видимому, Уоллсу близка идея о том, что намерение даровать личностям по справедливости заслуженный ими опыт полного счастья оправдывает Бога, попускающего моральное зло, от которого страдают эти личности. Рассуждая об аде, Уоллс пишет: «Именно потому, что это благо [необыкновенная возможность жить перед лицом Бога, в сознательной связи с Ним] столь удивительно, и становится возможной такая объективно ужасная вещь, как ад» (Walls 1992a, p. 137). А поскольку проблема ада есть лишь логическое продолжение проблемы зла, то, если благо возможной осознаваемой близости к Богу (т. е. полного счастья) оправдывает допущение Богом ада, то она оправдывает Его и в том, что Он сделал для людей возможным опыт морального зла в земной жизни.

утверждал бы, что удовольствие насильника не является тем основанием, по которому Бог попускает столь ужасающее деяние, как изнасилование. Но хотя защитник знает, что некоторые основания не оправдывают Бога, действительные основания для попущения Богом морального зла по-прежнему остаются неизвестными защитнику[14].

Убедительна ли такая апофатическая теодицея? Может ли защитник знать, что некоторые основания не могут оправдать Бога, попускающего моральное зло, и в то же время не знать, какие основания могут это сделать? Я считаю такую позицию сомнительной. А чтобы понять, почему, рассмотрим следующую версию ситуации *S*: защитник знает, что некоторые основания не могут оправдать Бога, попускающего моральное зло; защитнику также известно, что любое основание, оправдывающее Бога, совместимо с существованием сотворенных личностей, которые по причинам, никак не связанным с тем, какой выбор они сделают, либо (1) проведут вечность в аду (для целей данного изложения я предполагаю, что ад – это такая форма существования, в которой присутствует существенный опыт страдания); либо (2) проведут в аду конечное время, а затем будут уничтоженными; либо (3) будут уничтоженными в момент смерти (без какой-либо загробной жизни). С одной стороны, если защитник считает, что любое оправдание Бога, попускающего моральное зло, совместимо с одним или несколькими из этих вариантов, то он оказывается защитником – но не разумным защитником. С другой стороны, если он заявляет, что оправдание Бога, попускающего моральное зло, ни с одним из этих вариантов не совместимо, то правдоподобна точка зрения согласно которой он так считает, потому что знает: оправдывающее Бога основание попускать моральное зло включает возможность для личностей испытать совершенное счастье.

Здесь защитник мог бы заявить, что хотя Бог действительно не может быть оправдан, если попускает моральное зло в любой из ситуаций, подобных (1), (2) и (3), отсюда не следует, будто ему, защитнику, известно, что оправдывающее Бога основание попускать моральное зло – то, которое предположил я. Рассмотрим два варианта этого утверждения.

Во-первых, защитник мог бы заявить, что он не знает, служит ли дарование Богом личностям по справедливости заслуженного ими полного счастья оправданием для попущения моральных зол, поскольку вовсе не очевидно, является ли опыт полного счастья величайшим из возможных для личности благ. В конце концов, возможно, что полное счастье в принципе недоступно личности. Например, Уильям Хаскер поделился со мной следующим предположением: опыт полного счастья оказывается для личности невозможным, если сотворенная личность имеет ограниченную способность получать новые виды опыта, так что по прошествии нескольких тысяч или миллионов лет дальнейшее существование этих личностей становится бессмысленным.

По причинам, упомянутым мною в предшествующем разделе при обсуждении эссе Уильямса «Случай Макропулоса: Размышления о скуке бессмертия» (Уильямс 1988), мне (а также, как я вскоре укажу, нескольким выдающимся защитникам) представляется, что опыт совершенного счастья возможен. Но даже если я заблуждаюсь, утверждение, что защитник должен стать теодицеистом, остается правдоподобным. Ведь суть моего аргумента такова: чтобы не переходить от защиты к теодицее, защитник должен отказаться признавать невозможной ситуацию, при которой

[14] На возможность такого ответа со стороны защитника мне указал Майкл Бергманн.

попущение морального зла имеет возможное оправдание и при этом ни одна личность с либертарианской свободой, какого бы рода выбор ни сделала она в земной жизни, никогда не испытает величайшего возможного для нее счастья. Иными словами, даже если величайшее возможное для индивида счастье (по какой-то причине) не может быть счастьем совершенным, то, в чем бы это величайшее возможное счастье ни состояло, избежать превращения в теодицеиста наш защитник способен лишь ценой отказа признавать невозможность ситуации *S*, описанной в терминах такого счастья. А это, как я полагаю, показывает следующее: защитнику известно, что оправдание Бога, попускающего моральное зло, включает возможность для личностей испытать величайшее возможное для них счастье.

Во-вторых,[15] защитник мог бы утверждать, что даже если опыт вечного полного счастья – это величайшее возможное для личности счастье, не очевидно, что Бог должен даровать его сотворенным личностям, которые совершили верный выбор, делая ССВ в справедливом стремлении к благу. Вероятно, Бог вправе ограничиться намерением даровать совершившей правильный выбор личности такое количество счастья в загробной жизни, чтобы ее жизнь, взятая в целом, оказалась чем-то благим. Хотя возможность по справедливости заслуженного опыта совершенного счастья действительно способна оправдать Бога, попускающего моральное зло в этой жизни, возможность по справедливости заслужить либо ограниченное во времени полное счастье в загробной жизни (доступный в ней опыт блага превосходит опыт испытанного в земной жизни зла), либо бесконечное во времени, но неполное счастье (с чуточкой страдания)[16] также могла бы оправдать Бога, попускающего моральное зло. Следовательно, поскольку мы не знаем, является ли возможность вечного полного счастья частью действительного оправдания Бога, защитник не обязан становиться теодицеистом.

Этот аргумент, как и первый, кажется мне неубедительным, и по той же причине. Защитник, выдвигающий этот аргумент, должен, как минимум, знать, что возможность испытать определенную степень счастья является частью оправдывания Бога, попускающего страдания личностей от морального зла. И в той мере, в какой защитнику это известно, защитник уже является теодицеистом. Есть, однако, основание полагать, что защитнику известно и другое, а именно: возможность испытать вечное и полное счастье также включается в оправдание Бога, попускающего моральное зло. Ибо вечное полное счастье является тем, чего действительно желают люди, а желают они именно такого счастья по той причине, что (согласно моей ар-

---

[15] На возможность такой аргументации со стороны защитника мне указал Майкл Бергманн.

[16] Томас Флинт поделился со мной следующим предположением: некоторые могли бы задаться вопросом, возможно ли и желательно ли отсутствие всякого страдания для согрешившего создания. Неужели такое существо – даже в раю – вовсе утратило бы память о добровольно совершенном им моральном зле? И разве эта память не причиняла бы ему по-прежнему, как минимум, некоторый дискомфорт? Такая память не кажется мне несовместимой с подлинным полным счастьем; впрочем, это лишь мое мнение. В отношении же моей теодицеи не достаточно ли сказать, что полное счастье предполагает такого рода блаженство, по сравнению с которым любое страдание, если вообще присутствует, оказывается очень слабым?

Мое утверждение, что полное счастье подразумевает отсутствие всякого страдания, опирается на тот факт, что именно такое понятие о счастье описывает, на мой взгляд, ту цель, ради которой я был сотворен. Несомненно, это и есть тот самый способ существования, которого я желаю больше всего. Даже если полное счастье включает память о добровольно совершенном моральном зле, мне представляется, что это необязательно вызывает дискомфорт (сравните с влиянием времени на ту силу, с которой действуют на нас воспоминания в земной жизни); да так и не должно быть (Божье прощение не требует от нас страданий за наши моральные прегрешения). Если же читатели не разделяют мою точку зрения на природу полного счастья, то они могут, вслед за Флинтом, мыслить это счастье как такой род блаженства, в сравнении с которым любое страдание, если вообще испытывается, является очень слабым.

гументации в предыдущем разделе) желание ограниченного во времени полного счастья, как и счастья бесконечного во времени, но неполного, является концептуально сомнительным, если не противоречивым внутренне. Если человек находит представление об опыте счастья желательным, то он просто не может не желать его вечности и полноты. Он должен желать, чтобы оно было полным и не имело конца. А коль скоро лишь желание счастья вечного и полного имеет смысл и такое счастье возможно, то, при условии веры защитника во всеблагость Бога (Его абсолютную моральную благость) и в то, что Он хочет исполнить наше глубочайшее желание (которое Он дал нам), разумно считать, что защитник знает: именно заслуженный по справедливости опыт такого счастья и оправдывает Бога в попущении морального зла.

До сих пор я вел речь о том, что могли бы сказать разумные защитники об идее совершенного счастья. Теперь уместно выяснить, что о ней действительно говорят некоторые из них. Рассмотрим сказанное Плантингой в связи с проблемой полного счастья. В своем ответе на очевидностный аргумент от зла он пишет: «Я также верую в жизнь вечную. Разумеется, ее точные характеристики не вполне ясны, но она включает вечное блаженство громадного числа Божьих творений» (Plantinga 1996b, p. 257)[17]. Плантинга пишет как христианский теист, но разумно считать, что его утверждения о полном счастье являются частью теизма как такового, а не только христианского теизма. Ведь идея всеведущего, всеблагого и всемогущего существа, сотворившего личности, наделенные желанием испытать полное счастье, лежит в основе любого разумного теизма, и такое существо обладает достаточным знанием, моральной благостью и могуществом, чтобы гарантировать удовлетворение этого желания (если выполнены необходимые условия его удовлетворения). А теперь представим, что какой-нибудь коллега-защитник говорит Плантинге следующее: предложенная Плантингой защита свободной воли вполне разумна; либертарианская свободная воля (или что-то еще) может оправдать Бога, попускающего моральное зло; при этом ни одна обладающая этой свободной волей личность, какой бы выбор она ни сделала, не испытает полного счастья. На мой взгляд, Плантинга ответил бы, что его коллега-защитник, конечно же, заблуждается.[18] И если бы Плантинга действительно так ответил, то это, как мне представляется, указывало бы: он должен стать теодицеистом и полагать, что оправдание Бога, попускающего то моральное зло, с которым сталкиваются люди, включает возможность для них испытать полное счастье.

По поводу совершенного счастья высказался еще один защитник – Уильям Олстон. Согласно Олстону, христианский теизм учит, что

---

[17] Хотя Плантинга верит в совершенное счастье, он не упоминает о нем в своей защите свободной воли. Эндрю Чигнелл отмечает, что «многие теории Свободной Воли не касаются проблемы благости Бога по отношению к *индивидам*... Плантингу больше занимает не то, каким образом могут быть аннулированы все ужасы, присутствующие в жизни индивида, а то, каким образом всеобъемлющее положение вещей, включающее эти ужасы, может быть наилучшим из тех, которые возможно реализовать» (Chignell 1998, p. 213). Чарлз Сеймур указывает: в своей защите свободной воли Плантинга не упоминает о загробной жизни и, таким образом, молчаливо подразумевает такую громадную ценность либертарианской свободной воли, что она перевешивает все зло мира – даже если бы не существовало загробной жизни, которую мы могли бы ожидать (Seymour 1997, p. 259).

[18] Ср. следующее замечание Плантинги: «Христианский теист, несомненно, согласится с апостолом Павлом: «Ибо думаю, что нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славою, которая откроется в нас» (Рим 8:18)... С точки зрения христианина, существует бессмертие и ожидание лучшего мира...» (Plantinga 1979, pp. 46–47; цит. по: Adams 1999, pp. 23–24).

> жизнь человека на земле – лишь малая часть всей его жизни… С какой стати мы считаем себя вправе думать, что блага (хотя бы какие-то), способные оправдать страдания, станут реальностью уже в земной жизни страдальца, если у нас нет особых оснований думать противоположное?.. Почему бремя доказательства лежит на тех, кто полагает, что эти блага реализуются в загробной жизни? (Alston 1996b, pp. 104, 123, endnote 17)

Для наших целей важно отметить, что, по мнению Олстона, блага загробной жизни включают «опыт полного счастья в постоянном присутствии Бога» (Alston 1996a, p. 324). По Олстону, проблема при построении теодицеи состоит в том, что блага загробной жизни – это такие блага, которые не даны нам в опыте и о ценности которых мы имеем лишь минимальное представление. Следовательно, «мы, в нашем нынешнем положении, едва ли способны установить, является ли оно [полное счастье в постоянном присутствии Бога] таким большим, что для его реализации Богу стоит попустить определенное зло» (Alston 1996a, p. 324).

Каким образом отреагировал бы Олстон на следующую ситуацию: моральное зло, от которого страдают люди, имеет оправдание; кроме того, ни одна личность, даже если она сделает необходимый ССВ в справедливом стремлении к благу, не испытает полного счастья? Коль скоро Олстон полагает, что у нас нет адекватного представления о ценности полного счастья в присутствии Бога, то представляется, что он не мог бы исключить возможность такой ситуации. Но если бы Олстон стал отрицать эту возможность, то отсюда следовало бы, что ценность полного счастья ему известна и что он обязан принять теодицею, согласно которой действительное оправдание для Бога, попускающего, чтобы личности сталкивались с моральным злом, включает возможность для них испытать совершенное счастье.

Отвечая на этот аргумент, защитник мог бы привести довод, согласно которому я слишком тороплюсь с выводами. Позиция защитника могла бы быть следующей: хотя любой из защитников и в самом деле отрицал бы возможность оправдания Бога, попускающего моральное зло, если бы ни одна личность, какой бы выбор она ни сделала, никогда не испытала бы совершенного счастья, из этого отрицания еще не следует, будто защитник должен стать теодицеистом, которому известно, что действительное оправдание Бога, попускающего моральное зло, включает предложенное мной. Защитник, к примеру, мог бы заявить, что хотя возможность испытать совершенное счастье и является возможным оправданием Бога, попускающего моральное зло, столь же возможно, что это лишь необходимое условие для любого другого оправдания Бога, попускающего моральное зло. В самом деле, Олстон мог бы поддержать такую точку зрения. Как я отметил двумя абзацами выше, Олстон признает, что опыт полного счастья мог бы быть тем благом, которое оправдывает Бога, попускающего моральное зло. Но Олстон также утверждает, что этот опыт мог бы и не быть оправдывающим благом. Даже если он таковым не является, существуют другие возможные оправдания (Alston 1996b, pp. 104–110). Одно из них – ценность духовного совершенствования: Бог попускает моральное зло как средство, служащее выработке у личностей таких моральных добродетелей, как мужество, терпение, сострадание и так далее. Еще одним возможным оправданием является ценность либертарианской свободной воли. Другие возможные оправдания могли бы включать блага, совершенно недоступные нашему пониманию. Даже если одно (или несколько) из этих других возможных оправданий Бога, попускающего моральное зло, является действительным оправданием Бога, Олстон, по-видимому, полагает, что необходимым условием этого должно быть совершенное счастье, которое Бог дает тем личностям, которые по справедливости это заслужили.

> Совершенно благой Бог никогда полностью не пожертвовал бы благополучием одного из своих разумных созданий для того лишь, чтобы обеспечить благо других созданий или свое собственное. Это было бы несовместимо с Его заботой о благополучии каждого из Его созданий. Любой замысел Бога непременно предусматривает возможность для каждого из нас такой жизни, которая в конечном итоге окажется благой, и такого момента, когда каждый из нас сможет увидеть, что его жизнь как целое является благом для него. По крайней мере, там, где свободные ответы творений существенно влияют на совокупное качество жизни личностей, любой возможный замысел Бога должен будет предоставить каждому из нас шанс (и, вероятно, не один) добиться подобного результата – при условии, что наши свободные действия правильны (Alston 1996, p. 111).

Но почему мы должны подобно Олстону утверждать, что обеспечение каждому из нас возможности такой жизни, которая в конечном итоге окажется благом (а совершенное счастье и есть такое благо), должно быть необходимым условием любого оправдания Бога, попускающего моральное зло? Единственный правдоподобный ответ гласит: потому что возможность такой жизни и *есть* оправдание для того, чтобы попускать моральное зло, ведь именно она делает для личности доступным благо, перевешивающее любое моральное зло, встреченное ею. Или, если сформулировать это несколько по-другому и в более общих терминах: невозможно полагать, что совершенное счастье есть не более, чем необходимое условие оправдания Бога, попускающего моральное зло. Ведь мы считаем необходимым условием такого оправдания совершенное счастье именно потому, что оно само по себе является *благом* для сотворенной личности. А то обстоятельство, что оно должно быть благом для сотворенной личности, не позволяет нам видеть в нем лишь необходимое условие оправдания Бога, попускающего моральное зло.

Для простоты и последовательности изложения я предположу, что «жизнь, которая в конечном итоге окажется благой», как говорит Олстон, – это жизнь, завершающаяся совершенным счастьем, и что возможность совершенного счастья оправдывает Бога, попускающего моральное зло. Однако является ли возможность испытать полное счастье не просто *одним* из оправданий для попущения морального зла, но *единственным* оправданием? Поскольку совершить некоторое действие субъект может сразу по нескольким причинам, то мне неизвестно обоснование того, что возможность испытать полное счастье является чем-что большим, чем просто одной из частей оправдания Бога, попускающего моральное зло. Но если предположить, что это оправдание существует, а других нет, то попущение Богом морального зла, судя по всему, оказывается оправданным. Поэтому я буду предполагать, что возможность испытать совершенное счастье – это *единственное* оправдание Бога, попускающего моральное зло.

Майкл Бергманн, как и Олстон, – защитник, который считает, что «у нас нет разумных оснований отвергать предположение, согласно которому известные нам блага составляют лишь малую часть всех существующих благ и многие неведомые нам блага (или даже большинство их) значительно превосходят любое знакомое нам благо и существенно от него отличаются» (Bergmann 2001, p. 284). По Бергманну, это относится к благам сознательного опыта. Таким образом, Бергманн отстаивает, что следующий тезис, на первый взгляд, правдоподобен: у нас нет разумных оснований считать, что по известным нам возможным благам, предполагающим сознательный человеческий опыт, мы можем судить о всех возможных благах, предполагающих сознательный человеческий опыт. Из данного тезиса Бергманна вытекает, что за-

щитник не должен превращаться в теодицеиста, обращающегося в своей теодицее к понятию полного счастья. Защитнику следует оставаться защитником.

Неубедительность позиции Бергманна можно показать с помощью уже описанной в настоящем разделе версии ситуации *S*, согласно которой, личность по причинам, не имеющим никакого отношения к ее выбору, либо (1) проведет вечность в аду; либо (2) проведет в аду конечный период времени, а затем будет уничтожена; либо (3) будет уничтожена в момент смерти. Если защитник, подобный Бергманну, утверждает невозможность данной версии *S*, то, по-видимому, из-за своего мнения, что наличные в нашем мире виды зла совпадают или обнаруживают достаточное сходство с тем злом, которое нельзя включать в последний этап существования человека, если не обращать внимания на сделанный этим человеком выбор. Но если Бергманн так думает, то почему он полагает, что у нас нет веских оснований считать полное счастье – одно из благ сознательного опыта и величайшее из возможных для личности благ – частью оправдания Бога, попускающего моральное зло? Если по характерным для земной жизни проявлениям зла мы можем судить о том, чего не испытает на последнем этапе своего существования личность, сделавшая ССВ в справедливом стремлении к благу, то почему же мы не можем думать, что счастье, которым наслаждаемся мы в этой жизни, служит подобием или предвкушением совершенного счастья, уготованного в жизни загробной тем, кто делает ССВ в справедливом стремлении к благу? «Возможно, – пишет Бергманн, – пользование благами, весьма отличными от уже нам известных, приведет к осознанному опыту, совершенно не похожему на известный нам опыт и доставляющему гораздо большее наслаждение» (Bergmann 2001, p. 285). Для обоснования этого утверждения Бергманн предлагает нам рассмотреть пример с женщиной, никогда не испытывавшей большего удовольствия, чем временное отсутствие страдания.

> Представим, что никто и никогда не рассказывал ей о более приятном опыте и что она просто не в силах его вообразить. Эта женщина *допустила бы ошибку*, заключив, что по доступным ей видам положительного сознательного опыта она вправе судить о всех возможных видах положительного сознательного опыта. С ее стороны было бы *неразумным* делать такой вывод, ибо у нее нет для этого веских оснований. Но ведь сказанное о ней применимо и к нам (Bergmann 2001, p. 285).

Но так ли это? Как отмечает сам Бергманн, наш действительный сознательный опыт имеет более положительный характер, нежели опыт этой женщины (Bergmann 2001, p. 285). Вероятно, Бергманн имеет в виду (хотя и не говорит этого прямо), что частью нашего опыта является опыт удовольствия, а это означает нечто большее, чем простое отсутствие страдания. Помимо известных нам, существуют, несомненно, и другие источники удовольствия. Здесь, однако, важно подчеркнуть следующее обстоятельство: эти другие источники суть источники опыта *удовольствия*, представление о котором *не* лежит за пределами нашего понимания. Кроме того, несомненно, что опыт полного счастья, если воспользоваться словами Бергманна, «доставляет больше наслаждения», чем доступное нам в этой жизни счастье, так как он не содержит страдания и является более приятным. Но ведь понятие наслаждения, как и представление об удовольствии, также *не* недоступны нашему пониманию. А значит, пытаясь обосновать возможность существования таких благ сознательного опыта, которые остаются недоступными нашему пониманию, Бергманн, похоже, подразумевает лишь на опыт, доставляющий больше наслаждения и более приятный, нежели испытываемый нами в этой жизни. Но ведь сама эта идея есть, по-видимому, не что иное, как понятие о совершенном счастье личности.

Однако допустим, для целей настоящего обсуждения, что Бергманн прав: тогда у нас нет разумных оснований отвергать предположение о том, что существует благо сознательного опыта, превосходящее опыт удовольствия. Назовем это благо «удовольствием+». В таком случае совершенное счастье мы можем мыслить как величайшее возможное для личности благо, которое включает в себя переживания либо удовольствия, либо удовольствия+. Я утверждаю: с учетом нашего знания о совершенном счастье защитник, столкнувшись с ситуацией *S*, может избежать перехода от защиты к предложенной мною теодицее лишь ценой неразумного отказа от признания *S* невозможным. Если возможность испытать полное счастье оправдывает Бога, попускающего моральное зло, то как же соотносятся между собой это оправдание и опыт морального зла (страдание, проистекающее из морально порочного выбора)? Важно отметить, что речь здесь не может идти об отношении *средства и цели*. Иначе говоря, возможность опыта совершенного счастья не является результатом или целью, для достижения которой моральное зло, *по замыслу* Бога, служит средством. В отношении творческой деятельности Бога отсюда следует, что Бог, самое большее, *предвидит* или попускает страдания личностей, наделенных свободной волей, но не намеревается достичь этих страданий.

Чтобы пояснить различие между намерением добиться определенного исхода и простым предвидением того, что этот исход будет иметь место, рассмотрим истории двух бомбардировщиков. Первый из них – это Бомбардировщик Устрашения. Он пытается найти самый верный путь к военной победе над Врагом. Перебрав ряд альтернатив, он заключает: вернейший способ разгромить Врага – это запугать население вражеской страны, разбомбив школу, где полным-полно детей. Бомбардировщик Устрашения испытывает известные сомнения насчет допустимости убийства невинных, но все равно принимает решение бомбить школу. Поступив подобным образом, он, как ему кажется, приблизит победу. Такой выбор означает, что Бомбардировщик Устрашения намерен разбомбить школу и убить детей, чтобы приблизить победу. Вклад в будущую победу – вот основание для его выбора и замысла.

Второй из них – это Стратегический Бомбардировщик. Он намерен разбомбить военный завод Врага, чтобы обеспечить победу над ним. Ему, однако, также известно, что рядом с военным заводом находится здание, в котором полным-полно невинных детей. Кроме того, он понимает, что при бомбардировке завода погибнут дети. Но если для Бомбардировщика Устрашения убийство детей – это намеренно избранное средство для достижения победы над Врагом, то Стратегический Бомбардировщик не замышляет их гибель как средство, но лишь предвидит ее как побочное следствии бомбежки.

Попуская моральное зло, Бог действует подобно Стратегическому Бомбардировщику. Хотя Бог предвидит, что некоторые виды морального зла могут (будут) иметь место вследствие сотворения Им личностей со свободной волей, но для того, чтобы эти личности могли по справедливости заслужить совершенное счастье, Бог не намеревается достичь морального зла в качестве средства для этой цели. Более того, эти проявления морального зла в конечном счете могут оказаться совершенно бессмысленными, иначе говоря – не служить средством для какой-либо цели вообще. Поэтому нам не следует попусту терять время, задаваясь вопросом: почему (для какой цели) Бог допустил каждое из встречающихся нам моральных зол. Человек, разумеется, не должен по привычке толковать постигшее его моральное зло как избранное Богом средство наказания. Конкретное моральное зло могло бы представлять собой намеренную божественную кару; возможно также, что это лишь предвиденное, но ненамеренное побочное следствие осуществления божественного

замысла дать людям испытать по справедливости заслуженное полное счастье[19]. Кроме того, хотя Бог способен извлечь нечто благое даже из морального зла, с которым человек сталкивается (апостол Павел в Послании к Римлянам, 8:28, напоминает христианам, что Бог во всем действует ко благу любящих Его), мы не должны смешивать эту идею с намерением Бога сделать так, чтобы человек испытал моральное зло и это стало бы средством для такой цели, как заслуженный по справедливости опыт совершенного счастья (или для какой-то другой).

Поскольку Бог не намеревается сделать попускаемое им моральное зло средством для такой цели, как по справедливости заслуженный опыт полного счастья, то нельзя утверждать, будто бы есть определенное количество зла, которое Бог может попустить ради осуществления своей цели, а всякое большее зло не может быть оправдано. А коль скоро сотворенные личности наделены свободной волей, то совершаемые ими акты выбора могли бы породить (гораздо) меньше морального зла, нежели это имело место в результате решений, фактически ими принятых (например, больше людей могло бы сделать ССВ в справедливом стремлении к благу).

Так как Бог не намеревается сделать моральное зло средством для достижения блага, которое оправдывало бы попущение Им морального зла, и отсюда следует отмеченный вывод относительно количества морального зла, которое Бог может попустить, то полезно рассмотреть следующее возражение защитника Дэниела Хауард-Снайдера против *любых* ведомых нам предположительно оправдывающих благ (Howard-Snyder 1996a, p. 289f). Согласно этому возражению, в случае с любым известным нам оправдывающим благом мы не в состоянии понять, каким образом оно могло бы не стать реальностью, если бы Бог попустил несравненно менее ужасное моральное зло (примерами здесь могли бы служить сталинские чистки и холокост). Применительно к предложенному мною оправдывающему благу данное возражение можно сформулировать в виде вопроса: разве не осталась бы возможность испытать совершенное счастье вполне реальной и в том случае, если бы Бог попустил гораздо менее ужасное моральное зло? А поскольку мы не способны понять, каким образом эта цель Бога могла бы оказаться не достигнутой, если бы

---

[19] Сравните с этим совет, который ван Инваген дает тем, кто изучает проблему зла: «Не пытайтесь найти такое решение данной проблемы, из которого вытекало бы, что каждое отдельное зло подразумевает определенную цель, или что... у Бога есть особое основание его попускать. Сосредоточьтесь на другой проблеме: какого рода основания любящий и провидящий Бог мог бы иметь для того, чтобы позволить Своим творениям жить в таком мире, где зло, с которым они сталкиваются, часто вообще не имеет оснований... Подобные вещи входят в замысел Бога в том же смысле, в каком тиканье часов становится частью замысла часовщика – это не предмет его намерения, а его необходимое следствие...» (van Inwagen 1988, pp. 180, 182). В чем же состоит намерение Бога по отношению к людям? Для какой цели Он их предназначил? Согласно ван Инвагену, «люди задуманы для их единства с Богом...» (van Inwagen 1988, p. 170). Таким образом, «каждому человеку принадлежит вечное будущее,.. в котором... уже не будет ни незаслуженных страданий, ни какого-либо другого зла» (van Inwagen 1988, p. 165).

Майкл Дж. Мюррей и Гленн Росс соглашаются, что не каждое отдельное зло служит определенной цели: «Мы предпочитаем рассуждать [о проблеме зла] в терминах типов зла, а не его отдельных проявлений. Это потому, если вкратце, что тезис о бессмысленности отдельных проявлений зла не противоречит теизму и кажется правдоподобным в его рамках... Трактуя проблему зла, теисту никогда не следует пытаться найти основание для отдельных проявлений зла. Насколько мы знаем, таких оснований не существует. А значит, теист должен ограничиться объяснением того, почему для обеспечения превосходства добра над злом требуется существование различных видов блага» (Murray and Ross 2006, p. 187, endnote 6). Хотя я соглашаюсь с главным тезисом Мюррея и Росса – частные случаи зла вполне могут не иметь цели в том смысле, что Бог не намеревался осуществить их в качестве средств для каких-либо целей, – мне не кажется, будто отсюда следует, что теист, рассуждая об оправдании Бога, попускающего моральное зло, должен ограничиваться *типами* дозволенного Богом блага. Если моя теодицея верна, то оправдывающее благо является отдельным проявлением определенного типа благ: это возможность для *отдельной личности* испытать совершенное счастье, которая и служит оправданием испытанного ею морального зла.

Бог попустил несравненно менее ужасное моральное зло, то получается, что существует непостижимое моральное зло, иначе говоря, моральное зло, для которого мы не в силах усмотреть оправдание.

Отвечая на это возражение, следует согласиться: да, мы не в силах понять, каким образом возможность испытать совершенное счастье могла бы не стать реальностью, даже если бы Бог попустил несравненно менее ужасное моральное зло. Однако причина, по которой нам не понятно, как это великое благо могло бы не стать реальностью и при несравненно менее ужасном моральном зле, такова: мы действительно понимаем, что возможность испытать полное счастье могла бы быть реализована и при несравненно менее ужасном моральном зле. Понимаем же мы это потому, что сотворенные личности, будучи наделены либертарианской свободной волей, могли бы сделать иной выбор, нежели тот, который они фактически сделали, и в результате произвели бы значительно меньше морального зла. Также возможно, впрочем, что они могли бы сделать иной выбор, нежели тот, который они фактически сделали, и в результате произвели бы значительно больше морального зла. В любом случае нам ясно: попущение произведенного таким образом морального зла было бы оправдано замыслом Бога – даровать сотворенным личностям по справедливости заслуженный ими опыт совершенного счастья. В самом деле, коль скоро сотворенные личности обладают либертарианской свободой воли, наличие которой у них оправдывается упомянутым замыслом, то ясно, что *любое* количество морального зла также будет оправдано этим замыслом[20]. Следовательно, вопреки утверждению Хауард-Снайдера, непостижимого морального зла не существует. Не существует фактически попускаемого Богом морального зла, оправдание которого было бы нам неизвестно[21].

Если предложенная мною теодицея верна, то справедливым условием дарования Богом некоторой личности полного счастья служит надлежащее использование

---

[20] А что, если Бог обладает средним знанием? Не могло бы в таком случае быть истинным примерно следующее: Бог рассматривает сотворение мира, который включает личности, делающие ССВ в справедливом стремлении к благу, как раз такой, чтобы испытать совершенное счастье. Кроме того, Бог знает о двух мирах W и W*, каждый из которых содержит личности A, B и C, делающие ССВ в справедливом стремлении к благу. Более того, W и W* тождественны во всех существенных отношениях за исключением того обстоятельства, что в W A, B и C сталкиваются с меньшим моральным злом, чем в W*. Разве отсюда не следует, что Бог морально обязан создать W?

Если Бог обладает средним знанием, то я утверждаю: *каким бы ни было* количество морального зла в W, попущение его Богом оправдывается замыслом обеспечить сотворенным личностям возможность испытать совершенное счастье, заслуженное ими по справедливости. Таким образом, даже если бы морального зла в каждом из этих миров было еще больше и Бог создал W, поскольку W содержит в себе меньше морального зла, чем W*, то попущение морального зла в W по-прежнему оправдывалось бы указанной целью. Более того, хотя, вне всякого сомнения, верно, что, как пишет Плантинга, «мы способны вообразить или каким-то образом помыслить миры, где не существует ничего, кроме личностей, постоянно испытывающих мучительные страдания» (Plantinga 2004, p. 6), однако ни один подобный мир невозможен, «если Бог, как мы и предполагаем, есть существо необходимое, непременным атрибутом которого являются такие свойства, как бесконечная благость...» (Plantinga 2004, p. 6).

[21] Судя по всему, Хауард-Снайдер косвенным образом признает эту цель (совершенное счастье) в том виде, в котором я охарактеризовал ее в своей теодицее. Например, он утверждает: «теистическая гипотеза и выводы из нее служат для меня и для многих других людей источником величайшего утешения...» (Howard-Snyder 1996a, p. 294). И я вряд ли ошибусь, предположив, что упомянутый Хауард-Снайдером источник величайшего утешения – это и есть великое благо совершенного счастья, которое он, по его собственному убеждению, в конце концов испытает благодаря правильному моральному выбору. Дан Кон-Шербок (Cohn-Sherbok 1990) приводит аргументы в пользу того, что без представления о награде в ином мире мы просто не способны постичь, каким образом конкретное зло, подобное Холокосту, могло бы стать частью мира, сотворенного всеблагим и всемогущим Богом. Понятие награды у Кон-Шербока включает идею совершенного счастья, или, выражаясь его собственными словами, «царство вечного блаженства» (Cohn-Sherbok 1990, p. 289).

данным индивидом своей свободной воли (т. е. сделанный им ССВ в справедливом стремлении к благу). И здесь наш критик мог бы спросить: почему, имея широчайший выбор возможных типов личностей, Бог создал личности с либертарианской свободной волей, если эта свобода сама по себе не является оправдывающим благом? Почему Бог не избрал для творения такие личности, которые не имели бы либертарианской свободной воли и чьи действия, следовательно, всегда были бы строго детерминированы, однако с первого же мгновения своего существования и в каждый последующий момент эти личности не испытывали бы ничего, кроме великого блага полного счастья?

Отвечая на этот вопрос, важно уяснить две вещи. Во-первых, весьма сомнительно, что существам, которые всего лишь возможны, Бог обязан давать существование. Как пишет Роберт Адамс, «Существо лишь возможное не способно стать жертвой (действительной) несправедливости или испытать дурное обращение. Никогда не существовавшее существо не терпит ни малейшей несправедливости оттого, что остается несотворенным, и не существует обязанности давать существование какому-либо возможному существу» (Adams 1992, p. 277).

Во-вторых, наш критик, по-видимому, полагает, что благость такого опыта, как совершенное счастье, само по себе не налагает на того, кто намерен это благо дать, известных обязанностей по отношению к тому, кому оно может быть дано. Но это сомнительное допущение. Справедливость требует, чтобы сотворенную личность, способную к самосознанию и к восприятию себя в качестве потенциального получателя того, что есть для нее величайшее благо, а именно полного счастья, являющегося благом само по себе, податель этого возможного блага наделил либертарианской свободой, которая и позволит ей сделать ССВ в справедливом стремлении к благу. Иначе говоря, поскольку полное счастье представляет собой столь великое благо, то его нужно заслужить, и хотя наличие самосознания и является необходимым условием такой заслуги, его одного здесь недостаточно. Для заслуги требуется наличие либертарианской свободы, а также выбор жизненного плана в форме ССВ в справедливом/несправедливом стремлении к благу. У.Д. Росс выразил эту мысль так:

> Если мы сравним два воображаемых состояния вселенной, сходные по полным количествам добродетели, порока, удовольствия и страдания, однако в одном из них все добродетельные были бы счастливы, а все порочные – несчастны, тогда как в другом все добродетельные были бы несчастны, а все порочные – счастливы, то лишь немногие люди не решатся назвать первое состояние гораздо лучшим, нежели второе. А значит,.. нам, по-видимому, следует признать, что... назначение удовольствия и страдания в удел, соответственно, добродетельным и порочным, само по себе является благом (Ross 1930, p. 138; см. Lemos 1994, pp. 40–45).

Здесь полезно будет несколько глубже исследовать вопрос о необходимых условиях выбора жизненного плана в форме ССВ в справедливом или несправедливом стремлении к благу. По зрелому размышлению мы понимаем, что выбор жизненного плана требует множества благ, составляющих его (выбора) содержание. Каждое из этих благ – а в нашем мире к ним принадлежат материальные объекты, способные доставить удовольствие, – должно быть «неопределенным», или условным, по характеру, где свойство, условное по характеру, – свойство, описываемое в следующих терминах: если объект О подвергнется такому-то воздействию (например, со стороны причины С), то с ним произойдет то-то и то-то. С точки зрения нашего опыта удовольствия блага этого мира должны быть устойчивыми объек-

тами такого типа, что если они подвергнутся таким-то воздействиям, то с этими объектами произойдет то-то и то-то в плане получения удовольствия. В качестве первого, самого простого примера материального объекта неопределенной природы рассмотрим сахар. Это материальная субстанция, природа которой такова, что здоровый человек, употребив сахар в пищу, почувствует вкус сладкого и испытает удовольствие. Другой пример объектов неопределенной природы – человеческие половые органы. Мужчины и женщины, решившие удовлетворить свое половое влечение, делают это исходя из предположения, что возбуждающее соприкосновение их половых органов доставит им удовольствие, а также – при условии, что они не используют противозачаточные средства, а их репродуктивные системы функционируют нормально – даст им потомство. Или возьмем тирана, который укрепляет свою власть и обеспечивает себе удовольствия коварством и жестокостью. Он должен полагаться на природу своего оружия, которое, если тиран пустит его в ход, принесет смерть и разрушение[22].

Условная природа материальных благ нашего мира помогает дать ответ на вопросы, возникающие при рассмотрении морального зла. Почему же, спрашивают порой, Бог не вмешивается в события в мире материальных объектов, имеющих условную природу, чтобы вообще не допустить зла? Например, почему Бог не делает так, чтобы у убийцы, когда он нажимает на спусковой крючок, заклинило пистолет? Или почему Бог не обращает лезвие ножа в руке грабителя на него самого? Или почему по воле Бога не отнимется язык у клеветника, когда тот вознамерится что-то сказать?

Хотя Бог, конечно, способен (обладает необходимой силой) вмешаться в события материального мира и совершить все упомянутые действия, постоянное вмешательство такого рода несовместимо с целью нашего существования в этом мире, которая состоит в том, чтобы мы делали ССВ в справедливом или несправедливом стремлении к благу и таким образом могли заслужить или не заслужить совершенное счастье. В мире, каким мыслит его наш оппонент, человек быстро сообразит, что его выбор жизненного пути (плана жизни) ничего ровным счетом не значит, поскольку он никогда не сможет совершить действия, вытекающие из этого выбора. Тогда какой же смысл в самом выборе плана жизни? Стоит лишь ему захотеть совершить некое действие, обусловленное ССВ в несправедливом стремлении к благу, и в дело вмешается Бог, чтобы предотвратить моральное зло. Более того, как указывает Льюис, если довести исходный принцип нашего оппонента до логического завершения в некотором воображаемом мире, то «даже помыслов дурных [и, я бы добавил, ССВ в несправедливом стремлении к благу] там не будет, клетки мозга откажутся [в силу божественного вмешательства] их обрабатывать» (Льюис 1992, с. 134). Короче говоря, если бы Бог вмешивался, чтобы устранить боль и страдание, происходящие из-за злоупотребления свободой воли, то в конце концов Ему пришлось бы устранить саму возможность выбора.

---

[22] Важно отметить, что Дэвид Чалмерс дает «условную» характеристику микроскопическим теоретическим сущностям: «Фундаментальные частицы... по большей части характеризуются в терминах их предрасположенности к взаимодействию с другими частицами. При этом, разумеется, конкретизируется их масса и заряд, но конкретизация массы в конечном счете сводится к предрасположенности получать определенное ускорение [двигаться с определенной скоростью] вследствие воздействия сил... Отсылка к протону является отсылкой к вещи, каузально вызывающей определенного рода взаимодействия, определенным образом сочетающейся с другими сущностями, и т. д....» (Чалмерс 2013, с. 197). А нобелевский лауреат физик Ричард Фейман пишет, что научные вопросы – это «вопросы, которые можно сформулировать так: «Что произойдет, если я это сделаю?»... Следовательно, вопрос «Что произойдет, если я это сделаю?» и есть типичный научный вопрос» (Feynmann 1998, pp. 16, 45).

Здесь наш оппонент мог бы возразить, что ему никогда не приходило в голову, будто Бог, если Он существует, должен сводить на нет последствия каждого несправедливого выбора и для этого возиться с нашими мозгами или превращать ножи в сливочное масло. Такие действия со стороны Бога разрушили бы весь объективный порядок вещей, который предполагает существование материальных объектов, имеющих условную природу. Скорее, Бог должен вмешиваться лишь в определенные моменты времени, уменьшая таким образом *количество* морального зла. Иными словами, сомнения в бытии Бога внушает не само существование морального зла, порождаемого нашими актами выбора, а количество этого зла. И если бы Бог существовал, то в нашем мире, уж верно, оказалось бы гораздо меньше морального зла, нежели видим мы его теперь.

Слабость данного аргумента в том, что Бог, насколько мы знаем, уже делает то самое, чем, по мнению нашего оппонента, Ему следовало бы заняться. Он действительно вмешивается в акты человеческого выбора и предотвращает моральное зло. Например, если хотя бы на одну молитву о защите невинного от агрессора Бог отозвался тем, что, скажем, переменил мысли, а значит, и действия последнего, то Он совершил именно то, чего хочет наш оппонент. В конечном счете оказывается, что ответить на данный аргумент так, чтобы удовлетворить оппонента, невозможно, поскольку сам этот довод не имеет по сути никакого отношения к действительному количеству морального зла в мире. Для любого количества X морального зла всегда можно будет заявить: если бы Бог существовал, то Он непременно вмешался бы и дозволил бы только X-1 случаев подобного зла. А если бы X равнялось 1, то наш критик обязательно захотел бы знать, почему Бог не уничтожил моральное зло полностью. Сказанное верно и применительно к тому, что иные могли бы назвать *качеством*, или видом, морального зла, проистекающего из свободного выбора (качество морального зла – это боль или страдание, проистекающие из определенного *вида* действий, которое решает совершить субъект). Наш оппонент мог бы, например, спросить: «Разве Бог не вмешался бы, чтобы остановить безумие Гитлера и/или Сталина и их столь же сумасшедших приспешников, когда те принимали решения об отправке миллионов людей в концлагеря и в лагеря принудительного труда ГУЛАГа?» Еще раз повторю: насколько мы знаем, Бог действительно вмешивался, чтобы сделать невозможными акты выбора, следствием которых стали бы еще более чудовищные зверства, нежели те, что творились в Освенциме, Бухенвальде, Дахау и ГУЛАГе. Наша неспособность узнать, что Бог это делал, не равнозначна знанию того, что Он этого не делал. Вдобавок, наш оппонент допускает логическую ошибку, обусловленную тем, что один вид морального зла может казаться «выходящим за всякие рамки» лишь по отношению к другому, типичному, или «нормальному» его виду. Следовательно, если Бог не уничтожит абсолютно все виды морального зла, полностью устранив подобное зло (или каким-то образом дозволив лишь один его вид), то всегда будут оставаться определенные виды зла, которые Бог мог бы и должен был бы уничтожить, поскольку они хуже прочих видов зла. А значит, если бы Бог помешал Гитлеру и Сталину привести в исполнение их безумные замыслы, то наш оппонент сослался бы на какую-то другую разновидность морального зла как на доказательство несуществования Бога.

Если мои аргументы в этом и предшествующем разделах настоящей главы верны, то моральный, или добродетельный, выбор есть в своей основе ССВ в справедливом стремлении к благу. Совершение такого рода ССВ подразумевает,

среди прочего, что его субъект (если это теист) будет выражать благодарение Богу за имеющийся у него опыт удовольствия в этой жизни и за возможность испытать совершенное счастье в будущем. Таким образом, из предложенной мною теодицеи следует вывод: да, мы обязаны относиться к нашему опыту морального зла с величайшей серьезностью, однако мы поступаем неправильно, когда отказываемся относиться столь же серьезно и к возможному опыту совершенного счастья. Как подчеркивает Адамс, для иудео-христианской традиции в целом не характерно поощрять поклоняющуюся Богу личность к прославлению Его за моральную праведность и великую мудрость, которые Он явил, ее сотворив. Скорее, от человека ждут выражения благодарности Господу за то, что он, человек, вообще существует (Adams 1992, pp. 275–278). Основанием же для поощрения сотворенной личности к благодарности Богу за свое существование служат, на мой взгляд, испытываемые ею ныне удовольствия, а также – если она сделает правильный выбор – возможность познать в будущем великое благо совершенного счастья. Но ведь свобода принимать верные решения (делать ССВ в справедливом стремлении к благу) подразумевает и свободу принимать неверные решения (делать ССВ в несправедливом стремлении к благу). А значит, для того, чтобы решение Бога предоставить способным к самосознанию сотворенным существам возможность познать благо как таковое, благо полного счастья, было *справедливым*, Он должен был также попустить возможность морального зла.

В таком случае дарование сотворенным личностям свободной воли само, по сути, оказывается необходимым условием возможности познать благость совершенного счастья как такового. Как справедливо замечает Роу, «теодицея, основанная на понятии свободной воли, должна быть включена в... теодицею, делающую упор на благах самих по себе, для которых свободная воля выступает необходимым условием» (Rowe 1996, p. 285). Но ведь справедливость как благо само по себе налагает известные ограничения не только на акты выбора наделенных самосознанием творений, получивших возможность испытать совершенное счастье,[23] но также и на обладающего самосознанием Творца, который предоставляет им такую возможность. Поскольку Он должен действовать справедливо, Он должен наделить способные к самосознанию сотворенные существа, являющиеся потенциальными получателями совершенного счастья, либертарианской свободой, делающей возможным выбор, который, в свою очередь, делает это счастье справедливым.

Роу – атеист, приводящий аргументы в пользу того, что у нас, в силу существования определенного рода морального зла, есть основания считать Бога несуществующим. Например, он предлагает нам рассмотреть случай пятилетней девочки, которую зверски избил, изнасиловал и в конце концов задушил любовник ее матери (Rowe 1988, pp. 119–122). Согласно Роу, полное счастье, которое эта девочка испытывает в вечном присутствии Бога, безусловно, перевешивает то моральное зло, от

[23] Как пишет Сеймур, «мы не можем принять... крайнюю позицию отрицания свободного выбора как важного блага,.. ибо если вечное счастье является единственным благом, которое Бог стремится сделать реальностью, то можно было бы спросить,.. а почему Он сразу не сотворил всех непосредственно в раю...» (Seymour 1997, p. 260). Согласно предложенной мною теодицее, не только вечное счастье является благом само по себе; отсюда, однако, не следует, что свободный выбор также есть благо само по себе. Справедливость – в виде справедливо заслуженного совершенного счастья – также является благом сама по себе, свобода же выбора представляет собой необходимое условие для его достижения. Именно в силу существования справедливости как блага самого по себе Бог и не творит всех непосредственно в раю. Он не может это сделать, не поступив несправедливо.

которого она пострадала. Более того, Роу утверждает, что подобное блаженство, несомненно, перевешивает почти *каждое* ужасное моральное зло, жертвой которого она могла бы стать в своей земной жизни (Rowe 1996, p. 277). Однако, по мнению Роу, трудно поверить, что Богу могло бы недостать могущества для того, чтобы осуществить это великое благо, не попуская жестокого избиения, изнасилования и убийства этой девочки.

Здесь нужно уяснить два момента. Во-первых, хотя я соглашаюсь с Роу в том, что безграничное блаженство в вечном присутствии Бога перевешивает любое[24] моральное зло, которое испытывает человек в этой жизни, я не считаю, будто оправданием попускаемого Богом морального зла служит опыт совершенного счастья сам по себе. Скорее это оправдание заключается в возможности испытать совершенное счастье. Тот факт, что оправданием Бога, попускающего моральное зло, является возможность опыта совершенного счастья, помогает нам ответить еще на одно возражение, выдвинутое Роу в ином контексте. Хотя Роу (о чем уже было сказано в настоящем разделе) защищает взгляд, согласно которому оправдывающее благо должно включать благой осознаваемый опыт тех, кому довелось испытать страдание, этот автор также считает следующее: «При отсутствии у нас каких-либо оснований полагать, что [Богу] необходимо откладывать этот благой опыт на более позднее время, мы имеем основания ожидать, что многие из этих благ стали бы реальностью уже здесь, в известном нам мире» (Rowe 1986, p. 245). В свете доводов, которые я привел в настоящем разделе, мой ответ на позицию Роу будет таким: не каждая личность заслуживает совершенного счастья – именно поэтому разумно думать, что оно действительно должно быть перенесено в иную жизнь. Чтобы определить, кто заслуживает, а кто не заслуживает полного счастья, Бог и предоставляет личности некоторый период времени, например земную жизнь; в ней личность вольна сделать свой выбор, который и послужит основанием для того, чтобы по справедливости даровать ей совершенное счастье или отказать в нем[25].

Во-вторых, коль скоро моральное зло не является средством, служащим цели (замыслу), которая оправдывает попущение этого зла, то нам совсем не трудно поверить, что Бог должен был попустить моральное зло, которое претерпела девочка, в силу этого оправдывающего блага. Богу приходится попускать проявления морального зла в силу этого оправдывающего блага, поскольку Он сотворил личности с либертарианской свободной волей, свободных делать неверный выбор и творить моральное зло. Кроме того, поскольку цель Бога – даровать личностям по справедливости заслуженное ими счастье, а девочка, видимо, не успела прожить достаточно долго, чтобы ей можно было по справедливости даровать полное счастье

[24] Я убрал используемое Роу ограничивающее «почти».

[25] Интересно обратить внимание на то, что пишет Роу о каждом случае $s_1$ сильного страдания: «Вероятно, предотвращение $s_1$ исключило бы возможность определенных действий, предписанных принципом справедливости. Я готов признать, что соблюдение определенных принципов справедливости может представлять собой благо, перевешивающее зло $s_1$» (Rowe 1990, p. 128, footnote 3). А значит, наше с Роу разногласие сводится к следующему вопросу: справедливо ли даровать кому-либо благо совершенного счастья, не принимая при этом в расчет, какого рода ССВ в стремлении к благу сделала личность и сделала ли она какой-либо ССВ в стремлении к благу вообще? Поскольку благо совершенного счастья столь велико, то если бы правильный ССВ в стремлении к благу не был необходимым условием совершенного счастья, то здесь действительно возникла бы проблема со справедливостью.

или в нем отказать, то разумно предположить, что она еще получит такую возможность, вероятно, в другой жизни[26].

Сотворение личностей с либертарианской свободной волей оправдано тем, что индивиды, если они будут использовать ее надлежащим образом, познают благо полного счастья само по себе. Однако свобода делать правильный выбор подразумевает также свободу совершать неправильный выбор и творить моральное зло. Отсюда мы можем понять, почему Богу необходимо попускать моральное зло, пусть даже опыт этого морального зла и не является средством, предполагающим такую цель, как дарование личностям по справедливости заслуженного ими полного счастья. Бог должен попускать моральное зло, чтобы была достигнута цель, ради которой Он и сотворил личности с либертарианской свободной волей. Но определенные виды зла, от которого страдают люди, по-видимому, невозможно объяснить использованием либертарианской свободной воли людей. Например, такие природные явления, как землетрясения и торнадо, следует считать злом ввиду порождаемых ими боли и страданий, однако мы не способны усмотреть их первоисточник в каких-либо актах несправедливого человеческого выбора. Можно ли быть теодицеистом применительно к этому злу (назовем его «естественным»)?

Хотя это зло мы не склонны считать злом моральным, вполне возможно, что оно в действительности является таковым. Не исключено, что некоторые виды природного зла являются следствием человеческого выбора, пусть даже мы не в силах понять, как именно. Нынешние споры о том, вызваны ли глобальное потепление и связанные с ним резкие изменения погоды деятельностью человека, слишком ясно показывает каждому из нас, сколь многие люди восприимчивы к представлению о моральном, в конечном счете, характере естественного зла. Возможно, акты выбора не принадлежащих к человеческому роду существ с либертарианской свободной волей (например, падших ангелов) и являются первопричиной некоторых видов естественного зла. Как указывает Плантинга, само по себе то обстоятельство, что данная идея в наше время не пользуется популярностью у некоторых людей, можно, пожалуй, считать любопытным социологическим фактом, но он вряд ли имеет какое-либо отношение к проблеме зла (Плантинга 1993, сс. 57–59). Сама же эта идея кажется ничуть не более эксцентричной, чем гипотеза Крика о том, что жизнь на Земле происходит от каких-то других разумных существ, обитателей иных планетных систем (Крик 2002). А может быть, порождающие естественное зло события происходят с неизбежностью, просто как часть природного порядка, и все дело в том, что люди утратили способность защитить себя от этих событий –

[26] Чигнелл (Chignell 1998, p. 216) отмечает, что младенцы, подобные тем, о зверском убийстве которых рассказывается в «Братьях Карамазовых» Достоевского, по-видимому, перевоплощаются, если они не успевают выполнить необходимые условия для единства с Богом. По поводу идеи перевоплощения Натан Нобис пишет: «Нам нужно найти большее благо, способное «перевесить» страдания и смерть замученного ребенка... Кажется, такое благо возможно лишь в том случае, если *сам* ребенок выиграет благодаря этим событиям... Смерть от пыток должна быть *необходимой* составной частью этого большего блага, иначе мучения ребенка оказываются бессмысленными и ничем не оправданными» (Nobis 2001, p. 106; курсив в оригинале). Согласно же моей теодицее, страдания замученного младенца не являются ни составной частью, ни средством для достижения благой цели – по справедливости заслуженного совершенного счастья, – которая оправдывала бы Бога, попускающего их. Им не требуется быть ни тем, ни другим, поскольку оправдание попущению морального зла не обязательно мыслить в категориях средства и цели. Кроме того, в рамках предложенной мною теодицеи замученного младенца нельзя тотчас же перенести на небеса, где он мог бы сознавать себя субъектом совершенного счастья, представляющего собой благо само по себе. Младенец еще должен каким-то образом получить возможность сделать ССВ в справедливом или несправедливом стремлении к благу.

утратили тогда, когда первые люди согрешили (сделали ССВ в несправедливом стремлении к благу) (van Inwagen 1988, pp. 168–171; ср. Льюис 1992, «Страдание», гл. 5). Даже в этом последнем случае то, что не кажется нам моральным злом, в действительности является таковым. Одно, по крайней мере, ясно: мы просто не знаем, каков онтологический статус естественного зла, ибо нам неизвестно истинное его объяснение. И защитник мог бы здесь с полным правом заявить, что объяснение естественного зла лежит за пределами нашего интеллектуального горизонта.

Хотя окончательное объяснение того естественного зла, которое не кажется нам моральным по своей природе, и превосходит наши познавательные возможности, этого нельзя сказать об оправдании попущения этого зла Богом. Независимо от того, является ли оно в последней своей основе моральным или нет, в предложенной мною теодицее считается, что его попущение оправдано предоставленной нам возможностью испытать совершенное счастье. Причина, по которой именно этим оправдывается и естественное зло, и зло моральное, одна и та же: опыт совершенного счастья есть величайшее благо для личности и как таковое оно явно перевешивает любое зло, моральное или естественное, которое могла бы испытать личность, а следовательно, возможность испытать это счастье оправдывает Бога в том, что он попустил, чтобы личности познали зло.

Если естественное зло в конечном счете является моральным по природе, то мы постигаем не только то, *каково* его оправдание, но и то, *каким образом* это оправдание объясняет попущение этого зла поскольку нам ясно, почему возможность испытать совершенное счастье требует предоставления сотворенным личностям либертарианской свободной воли, злоупотребление которой и вызывает моральное зло. Если же естественное зло не является в основе своей моральным, то, хотя мы знаем, чем оправдывается его попущение, мы, однако, не можем понять (нам не удается осознать), каким образом это оправдание объясняет их попущение. Следовательно, отличие естественного зла от зла морального состоит здесь не в том, что нам неизвестно, чем может быть оправдано попущение Богом первого, тогда как мы знаем, чем оправдывается попущение Им последнего, но в том, что мы не понимаем, каким образом это оправдание объясняет попущение первого.

В завершение данного раздела важно отметить, что тот, кто ставит проблему зла, мог бы заявить: если бы Бог существовал, то мы бы уже сейчас знали, имеет ли естественное зло в конечном счете моральную природу или нет, и – в последнем случае – каким образом возможность опыта полного счастья объясняет его попущение. Между тем наше невежество в этих вопросах само по себе есть пример зла, которое не кажется моральным по своей природе. И несомненно, подобное невежество есть пример зла ничем не оправданного.

Я не вижу веских оснований полагать, что мы уже теперь могли бы уразуметь вещи, которые, по утверждению сторонника данного аргумента, мы должны были бы понимать, если бы Бог существовал. Хотя является правдоподобным мнение, согласно которому нам известно, чем оправдывается попущение Богом постигающих нас зол, однако представление об этом оправдании не требует осведомленности в упомянутых выше вещах, а потому наше невежество в подобных вопросах не является чем-то странным. Как обыкновенно выражаются защитники, если теизм истинен, то нам не следует удивляться тому, что божественное знание безмерно превосходит знание, доступное сотворенным личностям. Неведение относительно многих вещей есть неизбежное свойство твари.

## Адамс и ужасающее зло

Если аргументация в предшествующем разделе правильна, то защитник должен стать теодицеистом. Мэрилин Адамс – это теодицеист, она не так давно выступила с утверждением, что защита, исходящая из свободной воли, неадекватна, поскольку эта защита отстаивает положение о благости Бога как создателя либертарианской свободной воли, каковое, в терминах Адамс, является благом «всеобщим», или «родовым», при этом игнорируется благо отдельных личностей (Adams 1999, chap. 2). По мнению Адамс, если бы Бог творил только ради этой цели, то это означало бы с Его стороны в лучшем случае равнодушие, а в худшем – жестокость по отношению к отдельным личностям. Рассуждая в духе той теории оправдания Бога, попускающего зло, которая разработана в пятом разделе настоящей главы, Адамс полагает, что адекватная теодицея божественной благости должна учитывать благо личностей как индивидов. Согласно выдвинутой Адамс трактовке проблемы оправдания, попущение Богом зла, с которым сталкивается личность, можно было бы оправдать двумя способами.

Во-первых, Бог мог бы гарантировать нейтрализацию зла в жизни индивида благом. «Отношение нейтрализации является арифметическим и аддитивным: величины-части нейтрализуются в том случае, если другие величины, имеющие противоположное значение, им равны или их перевешивают» (Adams 1999, p. 21). Но такой подход к теодицее заключает в себе, по мнению Адамс, следующую трудность: жизнь некоторых личностей омрачена ужасающими видами зла, где ужасающее зло – такое зло, «участие в котором дает нам, по первому впечатлению, основание усомниться в том, что жизнь данного индивида... взятая в целом... может представлять для него значительное благо... На первый взгляд представляется, что ужасающее зло не просто нейтрализует, но полностью поглощает любую положительную ценность в жизни того, кто в нем участвует...» (Adams 1999, p. 26). Адамс приводит такие примеры ужасающего зла:

> изнасилование женщины, после которого ей отрубают топором руки; психические и физические муки, имеющие своей конечной целью полное разрушение личности; предательство самого близкого; истязания детей, подобные тем, о которых рассказывал Иван Карамазов; детская порнография; инцест с родителями; медленное доведение до смерти голодом; взрыв ядерной бомбы над густонаселенной территорией... Столь пагубным ужасающее зло становится в силу своего жизнеразрушительного потенциала, из-за своей способности, на первый взгляд, обратить индивида в ничто, одним ударом истребив всякую возможность положительного личностного смысла (Adams 1999, pp. 26–28).

Адамс полагает, что теист, если он хочет представить адекватную защиту перед лицом ужасающего зла, должен обратиться ко второй форме оправдания, которую, вслед за Родериком Чисхолмом, она называет «поражением зла» (Adams 1999, p. 21)[27]. Зло в жизни индивида терпит поражение от добра, если это зло включается в его жизнь, взятую как целое, через особого рода неаддитивное отношение, или же то, что Дж. Э. Мур называл «органическим единством» (Мур 1984, сс. 87–97). При наличии органического единства целое может иметь иное значение, нежели его части; более того, часть, обладающая отрицательным (или положительным) значением, способна увеличивать общее положительное (или отрицательное) значение

[27] Обсуждение идеи поражения зла см. в Chisholm (1990).

целого. А поскольку, вследствие подобной интеграции в состав целого, потерпевшее поражение зло вносит положительный вклад в совокупное благо жизни индивида, то оно придает этой жизни единство и гармонию, которых в противном случае она была бы лишена. Желая пояснить свою мысль о поражении ужасающего зла, Адамс приводит примеры из области эстетики:

> Принцип этот можно проиллюстрировать эстетическими примерами – скажем, на одной из картин Моне, изображающей Руанский собор ранним утром, безобразие уродливых зеленых пятен побеждается их включением в общий художественный замысел с его грандиозной красотой. Ясно, что если бы части входили в целое возможного мира лишь через аддитивные отношения, то наилучший из возможных миров не мог бы содержать зло (Adams 1999, p. 21).

Чтобы оправдать попущение Богом страданий личности от ужасающего зла, Бог, как утверждает Адамс, должен их победить вплетением в ткань такой жизни, которая в общем стоила бы того, чтобы быть прожитой (Adams 1999, p. 168). Их нужно победить именно так, поскольку в противном случае они сами поглотили бы жизнь индивида и полностью ее обессмыслили, сделав ее, взятую в целом, не заслуживающей того, чтобы быть прожитой. По мнению Адамс, существует несколько эстетических сценариев, в рамках которых побеждается ужасающее зло. В одном из них страдающий имеет видение Бога, которое обладает достаточной эстетической ценностью, чтобы победить ужас соответствующего зла. Согласно другому сценарию, страдающий отождествляет себя через свои страдания со страждущим (чаще всего – на кресте) Христом. В этом, втором, сценарии факт воплощения Бога во Христе позволяет страдающему отождествить собственные муки с участием самого Христа в ужасающем зле; таким образом, опыт страдания от подобного зла приобретает положительный аспект, что и обеспечивает победу над ним (Adams 1999, chap. 8).

Ужасающие виды зла, утверждает Адамс, должны быть побеждены, но кроме того, считает она, если их попущение Богом оправданно, то опыт полного счастья в загробной жизни должен их перевешивать: «Божественная благость по отношению к сотворенным личностям подразумевает окончательное и неизменное превосходство конкретного добра» (Adams 1999, p. 158). Поскольку Адамс убеждена в том, что божья благость исключает чье-либо осуждение на вечные муки, ибо это означало бы абсолютное и несомненное торжество зла над добром в жизни индивида (Adams 1999, p. 41), то, следовательно, ужасающее зло осталось бы неоправданным не только при невозможности для индивида испытать полное счастье, но и при отсутствии для индивида гарантии будущего опыта такого счастья. А потому Адамс пишет:

> если после смерти для индивида становится возможным отношение блаженного единства с Богом и он постигает, что ужасы его прежней жизни таким образом упраздняются; если его реальное благополучие отныне и навсегда получает твердую гарантию, чем нейтрализуются все его реальные несчастья, то несмотря на все ужасающее зло, которое пришлось испытать этому человеку, Бог в конечном счете оказался к нему благ (Adams 1999, p. 168).

Согласно моей теодицее, совершенное счастье способно явным образом перевесить или превзойти любое зло, как моральное, так и естественное (если допустить, что существует естественное зло, которое не является в своей основе моральным),

как ужасающее, так и не ужасающее, но для того, чтобы зло превзойти и перевесить, прежде необходимо его победить. Победа же над злом, я полагаю, достигается справедливостью, где последняя означает органическое единство, в котором те, кто сделал ССВ в справедливом стремлении к благу, испытывают совершенное счастье, те же, кто сделал ССВ в несправедливом стремлении к благу, лишаются этого опыта[28]. В разделе четвертом я писал, что правильный выбор предполагает выбор такого образа жизни, когда человек стремится избежать ситуаций, способных ввести его в искушение. Но даже самые продуманные из наших планов порой терпят крах, и если человек, поддавшись искушению, совершает неверный выбор, то победа над злом (как часть избранного образа жизни) достигается выражением сожаления и просьбой о прощении за содеянное. Моральное зло, от которого человек страдает по вине других людей, побеждается (опять же, как часть избранного человеком образа жизни) не воздаянием злом за зло, но преодолением зла добром (см. Рим 12:17, 21). Если же существует такое естественное зло, которое не является в основе своей моральным, то в той мере, в которой их вообще можно побороть добром (например, добродетельными поступками по отношению к жертвам землетрясений и наводнений), их также можно побеждать. Если сформулировать это наиболее общим образом, то из моей теодицеи следует, что любое зло, от которого мы страдаем из-за природы или других моральных субъектов, отличных от нас самих, может быть побеждено – в той мере, в какой на него можно ответить добром.

Адамс, как и я, признает необходимость решительной нейтрализации добра злом или перевеса добра над злом. Однако ее теодицея в конечном счете исключает возможность справедливой победы добра над злом. По мнению Адамс, каждая личность в конце концов обязательно познает совершенное счастье – независимо от сделанного ею самой выбора. Таким образом, она утверждает следующее: чтобы предотвратить ситуацию, в которой опыт полного счастья окажется для личности навсегда невозможным (т. е. ад), Бог причинным образом детерминирует ее волю таким образом, чтобы личность сделала правильный выбор. Адамс пишет: «Я надеюсь, что Творец обладает громадными возможностями для того, чтобы помочь человеку, наделенному способностью к действию,.. осознать и сделать частью своего бытия положительные ценности, достаточные для победы над уже вошедшим в его жизнь ужасающим злом. И если это будет означать причинную детерминацию некоторых вещей ради предотвращения вечной гибели, то, на мой взгляд, для нашего достоинства это станет не большим оскорблением, чем перемена пеленок матерью – для достоинства ребенка» (Adams 1999, p. 157). Согласно же моей теодицее, причинная детерминация воли индивида с целью надежно обеспечить ему полное счастье сама по себе была бы несправедливостью, равнозначной победе зла над добром, ведь она бы вопиющим образом противоречила представлению о том, что совершенное счастье личность должна заслужить. Вопрос о влиянии сделанного личностью неверного выбора (ССВ в несправедливом стремлении к благу) на продолжительность того периода, когда совершенное счастье будет оставаться для нее

[28] В качестве примера торжества зла над добром Чисхолм (Chisholm 1990, p. 61) приводит такое положение вещей, при котором порочный человек испытывает удовольствие, а добродетельные люди нет (последние не обязательно испытывают неудовольствие, хотя это вполне возможно). Росс же так описывает единственный, по его мнению, бесспорный случай органического единства: «Немногие затруднятся признать, что положение вещей, при котором А добродетелен и счастлив, а В порочен и несчастлив, лучше такого положения дел, когда А добродетелен и несчастлив, а В порочен и счастлив... Более высокая совокупная ценность первого положения вещей обусловлена не ценностью его элементов, но одновременным присутствием добродетели и счастья в жизни одной личности, а порока и несчастья в жизни другой». (Ross 1930, p. 72).

недоступным (т. е. на срок ее пребывания в аду), лежит за пределами настоящей главы. Впрочем, некоторые замечания на сей счет следует сделать уже сейчас.

Во-первых, я не вижу внутреннего противоречия в представлении о том, что сотворенная личность, сделавшая однажды ССВ в несправедливом стремлении к благу, уже никогда не повернет назад. Поскольку ад (что бы он собой ни представлял конкретно) содержит зло, а никто не способен предпочесть зло ради самого зла, то никто не может выбрать ад ради того зла, который он в себе заключает. Личность, однако, способна сделать другое – она может стремиться к тому, что является действительным благом, но при этом отбросить ограничения, служащие необходимым предварительным условием достижения совершенного счастья; конечным же результатом такого выбора станет справедливое недопущение этой личности на небеса (справедливый отказ в опыте совершенного счастья) и заключение ее в ад. Это и есть ССВ в несправедливом стремлении к благу.

Но как вечное отделение от Бога может быть справедливым? Ответ на этот вопрос зависит от того, как мы понимаем в данном контексте справедливое воздаяние. Рассмотрим, к примеру, принцип «око за око, зуб за зуб» (*lex talionis*), сформулированный во Второзаконии (19:21). Как отмечает Адамс, некоторые из тех, кто принимает данный принцип, пытаются определить, для каких безнравственных деяний, совершенных в этой жизни, справедливым наказанием мог бы служить ад (Adams 1975). Справедливое воздаяние они интерпретируют в терминах пропорциональности и задаются вопросом: какой человеческий поступок или какие человеческие поступки заслуживают пропорционального наказания в виде водворения в ад? Чтобы пояснить их мысль, рассмотрим пример человека по имени Смит, который делает другого индивида, Джонса, несчастным в каждое мгновение его длящейся уже 70 лет жизни; причем Джонс никогда не может расквитаться со Смитом, а тот живет все эти годы, наслаждаясь счастьем, которое явно превышает по справедливости причитающуюся ему долю. Согласно принципу «око за око», Бог должен сделать Смита несчастным в той же степени и на срок, равный продолжительности несчастливой жизни Джонса, т. е. на 70 лет. А теперь представим, что Смит делал несчастным не только Джонса, в продолжение 70 лет, но и миллион других людей, в течение разных периодов времени. Действуя по принципу «око за око» в только что описанном его толковании, Бог должен сложить все годы несчастья, вызванного действиями Смита, и сделать его самого несчастным в той же степени, что и всякого другого человека, и на тот же совокупный период времени.

Здесь нетрудно придумать другие примеры, подобные описанному у нас случаю со Смитом (чем, собственно, и занимается Адамс в Adams 1975), и я предоставлю сделать это самому читателю. Если же ограничиться предложенными мною примерами со Смитом, то из подобной интерпретации справедливого воздаяния вытекает вывод: сколько бы несчастий ни причинил Смит другим людям, их общая сумма всегда останется конечной, а значит, и Смит будет заслуживать наказания в виде несчастной жизни лишь в течение конечного периода времени. Таким образом, сама идея водворения человека в ад на потенциально бесконечный или неограниченный срок оказывается, по-видимому, непостижимой, если основание для его пребывания в аду усматривают в принципе «око за око».

Но, может быть, проблема здесь не в принципе «око за око» самом по себе, но в его интерпретации? Возможно, нам не следует толковать его чересчур буквально. Например, хотя глаза и ноги и в самом деле представляют собой источник удовольствия и страдания, чрезвычайно сомнительно, что количество удоволь-

ствий и страданий, полученных через посредство невредимых глаз и ног одним человеком, равно соответствующему количеству у другого человека. А значит, не может быть, по-видимому, никаких твердых гарантий того, что личность, чьи несправедливые действия привели к потере глаза или ноги другим человеком, лишится точно такой же суммы удовольствия или испытает точно такую же сумму страданий, что и ее жертва. Вероятно, по этой причине (а также по ряду других) библеисты полагают, что израильтяне, как правило, не применяли принцип талиона в буквальном его смысле как форму справедливого воздаяния, а толковали его как выражение представления о том, что наказание должно быть пропорциональным несправедливо причиненному ущербу[29]. Вероятно, выражение идеи наказания в форме принципа «око за око» означало, что справедливое воздаяние, которое может постигнуть виновного, имеет свои внешние пределы, а чрезмерная кара сама превращается в несправедливость.

Как же тогда быть с адом? Можно ли истолковать принцип «око за око» таким образом, чтобы пребывание человека в аду в течение бесконечного будущего времени стало для нас понятным? Я думаю, что можно, и что искомая интерпретация связана со свободой воли и с выбором жизненного плана. Если совсем просто, то справедливое воздаяние в данном контексте заключается в разделении всех личностей, на основании избранного ими жизненного пути, на две группы, по двум способам существования; причем в результате этого разделения обе группы остаются навсегда изолированными одна от другой и получают возможность поступать так, как им заблагорассудится. Небеса (область совершенного счастья) принадлежат тем, кто сделал ССВ в справедливом стремлении к благу; ад населяют те, кто сделал ССВ в несправедливом стремлении к благу. Следовательно, рай и ад связаны в конечном счете с тем, какую жизнь избирает личность в своем стремлении к благу как таковому. Выберет ли человек жизнь, предполагающую самоограничение и уважение к другим существам, созданным Богом для того, чтобы и они могли испытать совершенное счастье? Или же он будет упрямо стремиться к благу на собственных условиях, иначе говоря, без всякого самоограничения и за счет благополучия других людей? Мы часто видим, что люди, сделавшие ССВ в несправедливом стремлении к благу и отвергающие самоограничение в стремлении к благу, не желают иметь ничего общего с теми, кто сделал ССВ в справедливом стремлении к благу, так как последние настаивают на самоограничении в стремлении к благу. По той же причине первые не желают иметь ничего общего в этой жизни и с Богом. А коль скоро первые не могут быть совершенно счастливы в присутствии последних и перед лицом Бога в этой жизни, то они не смогли бы стать совершенно счастливыми в присутствии последних и перед лицом Бога в жизни будущей. Потому Бог поступит справедливо, когда оставит их в покое и позволит им жить вместе с себе подобными и в согласии с тем самым ССВ, который определял их образ жизни в этом мире. Как утверждается в Катехизисе Католической церкви, ад есть «состояние окончательного самоисключения из общения с Богом и блаженными» (*Катехизис Католической церкви* 2002, п. 1033). Никто, однако, не выразил идею самоисключения лучше, чем это сделал Льюис:

[29] Рик Хесс в переписке указал мне на фактически полное отсутствие в еврейской Библии каких-либо примеров применения принципа «око за око». Единственный тип ситуации, в которой он, по-видимому, осуществлялся буквально, предполагал воздаяние «жизнь за жизнь»; самый же известный пример ссылки на данный принцип мы находим в притче пророка Нафана и в последующем осуждении Давида за историю с Вирсавией и за убийство Урии, хотя даже в этом случае данный принцип не применялся буквально.

> день настанет, когда горетворцы не смогут больше препятствовать радости, или они всегда, вовек будут разрушать радость, от которой отказались (Льюис 1992, с. 119).
>
> В определенном смысле погибшие – победители: им удался их мятеж;.. врата ада заперты *изнутри*... Всем, кто возражает против учения об аде, можно сказать: «Чего вы хотите от Бога? Чтобы Он стер все прежние грехи и дал возможность начать снова, устраняя все помехи и помогая благодатью? Он так и сделал на Голгофе. Чтобы Он простил? Не все хотят прощения. Чтобы Он оставил этих людей на собственный свой произвол? Боюсь, что это Он и делает» (Льюис 1992, с. 172).

А значит, есть только два вида людей: «те, кто говорит Богу: «Да будет воля Твоя», и те, кому Бог говорит: «Да будет *твоя* воля» (Льюис 1992, с. 101; курсив в оригинале[30]). В конечном счете некоторые люди попадают в ад и остаются в нем потому, что решили стремиться к благу на своих собственных условиях, не имея ничего общего с другими – с теми, кто настаивает на необходимости стремиться к благу на иных условиях. Все дело в том, что личность, если она хочет испытать полное счастье, должна (свободно) сделать правильный выбор. Она должна совершить ССВ в справедливом стремлении к благу. Лишь в таком случае возможна конечная победа добра над злом, ведь познать величайшее для личности благо дано лишь тем, кто его заслужил. Именно это обстоятельство и не учла в своей теодицее Адамс.

## Теодицея *"O felix culpa"* Плантинги

В продолжение некоторого времени Плантинга утверждал, что теодицеи кажутся ему «поверхностными, неглубокими и попросту несерьезными» (Plantinga 1996a, p. 70); но с недавних пор он переменил свое мнение и принял теодицею, согласно которой оправданием для Бога, попускающего, чтобы сотворенные личности встречались со злом, служит возможность реализации таких великих благ, как воплощение и искупление (Plantinga 2004). Плантинга специально подчеркивает, что искупление (а оно предполагает воплощение) означает спасение сотворенных личностей от последствий их грехов (неправильных в моральном отношении актов выбора). Таким образом, если бы морального зла и проистекающих из него боли и страдания не существовало, то не могло бы быть и не было бы никакого искупления. Моральное зло, вместе с болью и страданием, суть необходимые условия искупления, поскольку же Бог пожелал создать мир, обладающий определенной степенью благости, а каждый столь же или еще более благой мир содержит воплощение и искупление, то в нашем мире существует зло.

Плантинга рассматривает ряд возражений против своей теодицеи. В свете теодицеи, изложенной в разделе пятом настоящей статьи, наиболее целесообразно рассмотреть ответ Плантинги на то, что сам он называет «делегированным синдромом Мюнхгаузена». Данный термин описывает поведение родителей, которые дурно или жестоко обращаются с собственными детьми – с той целью, чтобы затем проявить добродетель и спасти их от этого дурного или жестокого обращения. И разве в теодицее самого Плантинги не идет речь о таком божественном родителе? Ведь Он скверно обошелся с собственными чадами, сотворив их для того, чтобы они сделали безнравственный выбор и испытали боль и страдания, – а сам Он мог

[30] В английском. В русском издании его нет. – *Прим. ред.*

впоследствии добродетельным образом воплотиться и искупить их прегрешения. Неужели Бог стал бы так легкомысленно играть с благополучием сотворенных личностей только ради того, чтобы создать мир, где имели бы место великие блага воплощения и искупления? И разве теодицея Плантинги – это не пример делегированного синдрома Мюнгхаузена?

Отвечая на это возражение, Плантинга утверждает, что необходимым условием для оправдания Бога, попускающего зло, служит благая природа окончательного состояния сотворенных личностей, хотя это окончательное благо и не является частью оправдания. Оно не входит в состав этого оправдания, тем не менее остается верным, что окончательное состояние сотворенных личностей в мире, включающем в себя блага воплощения и искупления, «лучше, нежели в таких мирах, где нет грехопадения, но отсутствуют также воплощение и спасение» (Plantinga 2004, p. 25). По-видимому, основная мысль Плантинги такова: до тех пор, пока выполняется указанное выше необходимое условие (т. е. окончательное состояние сотворенных личностей является благим), Бог не заслуживает морального порицания за то, что Он сотворил их ради осуществления благ воплощения и искупления.

Что можно сказать о теодицее Плантинги? В начале своего очерка он задается вопросом: «Какие качества делают миры благими? В силу какого рода свойств один мир оказывается лучше другого?» (Plantinga 2004, p. 6). Плантинга сразу же отвечает: «Здесь нам приходит на ум... счастье творений...» (Plantinga 2004, p. 6). Ответ вполне естественный, но почему нам приходит на ум именно это? Прямого ответа на этот вопрос Плантинга не дает, однако заявляет: «Страдание есть нечто в существе своем плохое» (Plantinga 2004, p. 15). Если так, то, как всякому понятно, счастье есть нечто сущностно хорошее, а поскольку Богу это известно, а сам Он является совершенно благим и любящим, то Он и творит людей ради того, чтобы они могли познать это великое благо. Следовательно, как пишет Плантинга, хотя «мы способны вообразить или каким-то образом помыслить миры, где не существует ничего, кроме личностей, постоянно испытывающих мучительные страдания» (Plantinga 2004, p. 6), ни один подобный мир не является возможным, «если Бог, как мы предполагаем, есть существо необходимое, непременным атрибутом которого являются такие свойства, как бесконечная благость...» (Plantinga 2004, p. 6).

Коль скоро Бог, в силу необходимо присущих Ему свойств, не может создавать такие мыслимые миры, где творения постоянно испытывали бы мучительные страдания, и поскольку, рассуждая о качествах, делающих мир благим, мы естественным образом приходим к мысли о счастье творений, то нас не должно удивлять следующее заявление Плантинги: любой мир, где имеют место воплощение и искупление, должен включать в себя окончательное благое состояние сотворенных личностей (или, по крайней мере, его возможность). Плантинга, однако, не ограничивается утверждением о том, что мир, где имеют место воплощение и искупление, должен включать в себя окончательное благое состояние сотворенных личностей; Плантинга идет дальше и заявляет, что подобное состояние лучше положения дел «в таких мирах, где нет грехопадения, но отсутствуют также воплощение и искупление» (Plantinga 2004, p. 25). Чем можно обосновать данный тезис? На интуитивном уровне нам кажется вполне очевидным, что земная жизнь, включающая в себя одно лишь счастье и плавно, без скачков и разрывов, переходящая в совершенное счастье жизни загробной, в целом лучше, чем такая жизнь, которая после земных страданий и боли завершается совершенным счастьем загробного существования. Плантинга, однако, весьма сочувственно относится

к представлению о том, что именно через страдания – и никак иначе – мы только и можем достигнуть единства с Богом («насладиться солидарностью [с Христом]»; Plantinga 2004, p. 18). В таком случае он, вероятно, полагает, что его тезис о более высокой ценности (в силу наличия окончательного благого состояния твари) таких миров, где присутствуют воплощение, искупление, грех и страдание, по сравнению с мирами, где ничего этого нет, опирается на тот факт, что грех и страдание делают возможным такую степень или такой вид счастья (наслаждения), которые без них остались бы недостижимыми.

Но если Плантинга рассуждает именно так, то его аргументацию никак нельзя признать убедительной. В конце концов, и атеисты, и теисты могут с одинаковой легкостью представить себе такой мир, в котором сотворенные личности наслаждаются совершенным счастьем – но без «приготовительной стадии» в виде греха и страданий. Ведь сама проблема зла представляет для нас интеллектуальный вызов именно по той причине, что такой мир кажется нам чем-то лучшим, нежели мир, в котором сотворенные личности испытывают точно такое же совершенное счастье, но при этом грешат и страдают. Более того, если мы, в надежде нащупать решение проблемы зла, обратимся за помощью к Писанию (метод, отнюдь не чуждый Плантинге), то из истории об Эдемском саде мы скорее всего вынесем тот самый урок, который извлекали из нее читатели Библии в продолжение многих веков, а именно: Адам и Ева имели постоянный доступ к древу жизни (т. е. к непрерывному счастью при полном отсутствии боли и страдания) – доступ, который они бы никогда и не утратили, если бы не вкусили от древа познания добра и зла. В общем, можно согласиться с Плантингой в том, что мир, где есть место воплощению, искуплению, греху и страданию, предполагает возможность окончательного благого состояния сотворенных личностей (т. е. такого огромного блага, как совершенное счастье), и все же у нас, по-видимому, нет оснований считать эти вещи необходимым средством для достижения этого благого состояния (огромного блага).

Наконец, как быть с другим утверждением Плантинги: хотя необходимым условием существования мира, включающего в себя воплощение и искупление, служит, среди прочего, возможность окончательного благого состояния людей, это необходимое условие не является частью оправдания Бога – Его основания для попущения зла? В разделе пятом я писал, что нам трудно понять, каким образом возможность опыта совершенного счастья могла бы выступать в роли необходимого условия для оправдания Бога, попускающего зло, не будучи самим этим оправданием (или, по крайней мере, его частью). Показал ли нам Плантинга, как конкретно это становится возможным?

Я не уверен. А чтобы понять причину моих сомнений, рассмотрим, что говорит Плантинга о связи между воплощением, искуплением, грехом и страданием:

> Приоритет [воплощения и искупления перед грехом и страданием] не носит временного характера, как не является он и строго логическим; скорее, он обусловлен превосходством конечной цели над целью ближайшей. В данном случае конечная цель Бога – создать мир, обладающий определенной ценностью. Цель эта требует, чтобы Бог стремился к сотворению такого мира, где имели бы место воплощение и искупление – а эти последние, в свою очередь, подразумевают наличие в таком мире греха и зла (Plantinga 2004, p. 12).

Иными словами, хотя грех и страдание представляют собой *концептуально* необходимое условие воплощения и искупления, где искупление означает лишь спа-

сение от последствий греха («если бы не было зла, то не было бы и греха, и не возникло бы тех последствий греха, от которых нужно спасать человека»; Plantinga 2004, p. 12), однако в порядке объяснения конечная цель Бога – реализация благ воплощения и искупления – объясняет промежуточную, второстепенную цель – попущение греха и страдания. Между тем (возможное) достижение окончательного благого состояния сотворенных личностей также является необходимым условием сотворения такого мира, где присутствуют воплощение и искупление. Но почему первое служит необходимым условием последнего? Потому, уверяет нас Плантинга, что Бог – по самой своей природе совершенно благой и любящий – должен в конце концов обеспечить личностям благое существование в каждом сотворенном Им мире, но не потому, что идея конечного благого состояния сотворенных личностей концептуально связана с идеей воплощения и искупления. Но разве неверно, что если понятие искупления предполагает понятие греха (и порожденного им страдания), поскольку искупление – по определению – есть спасение от этого греха, то ведь точно так же понятие искупления подразумевает идею окончательного благого состояния сотворенных личностей, ибо оно, искупление – по определению же – *имеет своей целью данное благо*? Иными словами, разве не верно, что если «искупление является, среди прочего, спасением творений от последствий их греха» (Plantinga 2004, p. 12), то оно должно быть точно так же и прежде всего спасением творений *во имя конечной благой цели*, ради которой они и были сотворены? Более того, неужели неверно, если выразить это в терминах конечной и ближайшей целей, т. е. с точки зрения порядка объяснения, что конечное оправдание Бога, попустившего либертарианскую свободную волю и моральное зло, а именно полученная сотворенными личностями возможность познать совершенное счастье, объясняет также и ближайшую, или промежуточную, цель, а именно реализацию великих благ воплощения и искупления?

Интуитивно убедительный ответ на все эти вопросы один – «Да». Почему? Хотя здесь мы, если воспользоваться излюбленным выражением Плантинги, находимся в трудном положении, у нас, похоже, есть разумное основание считать, что воплощение и искупление – лишь подчиненная цель по отношению к высшей цели, которую имел в виду Бог, попуская свободную волю и моральное зло, ведь Бог должен был совершить то, что является необходимым в качестве средства для достижения этой, конечной, своей цели. Если же, как я предположил в разделе пятом, справедливое действие есть концептуально необходимое условие ее достижения, то воплощение и искупление оказываются, очевидно, функцией справедливого действия Бога и, таким образом, выполняют роль необходимого средства для осуществления данной цели. Вероятно, принцип справедливого действия сам по себе требует, чтобы Бог претерпел то, что испытывают по Его воле сотворенные Им существа, а именно боль и страдание. Если это так, то Бог должен был воплотиться. Или, если держаться традиционной протестантской интерпретации искупления, Бог добровольно, ради нашего блага, принимает на себя кару за нашу вину, ибо требования справедливости должны быть удовлетворены в любом случае (Aulén 1969, pp. 128–133). В конце концов, признав возможность опыта совершенного счастья важнейшим из имеющихся у Бога оснований попускать зло, мы способны предложить более адекватный, чем у Плантинги, способ объединения таких понятий, как совершенное счастье, воплощение, искупление и грех (моральное зло) в общую концептуальную систему.

## Звери и проблема зла

Наконец, как быть с животными, которые, по-видимому, также испытывают страдания? На каком основании Бог попускает их страдания? Применительно к данной теме теисту было бы разумнее занять позицию защитника и ответить на эти вопросы простым «Не знаю», поскольку решение этой проблемы лежит по ту сторону нашего познавательного горизонта. Здесь, однако, важно понять, *почему* оно превосходит возможности нашего ума. Наше неведение в этой области связано с недостатком у нас знания как самой природы животных, так и цели их существования. Рассмотрим проблему зла в ее отношении к сотворенным личностям. Вообще говоря, предложенная и обоснованная в разделе пятом теодицея отождествляет оправдание Бога, попускающего страдания в жизни личности, в целях существования данного индивида, где знание этой цели подразумевает знакомство с тем, какова природа личности и что такое благо само по себе. Коль скоро нам известно, что личность – это существо, природа которого включает свободную волю и стремление к совершенному счастью, где счастье есть подлинное благо, то мы способны узнать, в чем состоит оправдание Бога, попускающего зло в жизни сотворенных личностей. Что же касается животных, то цель их существования остается нам неизвестной, ибо у нас нет адекватного знания их природы. Мы просто слишком мало знаем об их психологии и о структуре их воли (если таковая вообще существует).

Здесь важно подчеркнуть, что быть защитником в вопросе о страданиях животных не означает отрицать, что животные испытывают боль. Как отметили недавно Майкл Дж. Мюррей и Гленн Росс, в отношении страданий животных защитник может, без всякого логического противоречия, принять следующий принцип (для краткости я буду называть его СЖ):

> СЖ: Некоторые из непринадлежащих к человеческому роду живых существ могут находиться в состояниях, основные феноменальные качества которых аналогичны качествам, характерным для людей, находящихся в состоянии страдания. Но для этих существ невозможны состояния более высокого порядка, т. е. состояния осознания самих себя как находящихся в состоянии первого порядка. Этим существам недоступно понимание того факта, что они испытывают определенное ощущение – хотя соответствующее ощущение они действительно испытывают. А поскольку феноменальные свойства состояний страдания и других чувственно воспринимаемых состояний неотделимы от самих этих состояний, то в данном отношении люди ничем не отличаются от прочих живых существ (Murray & Ross 2006, p. 176).

Как отмечают Мюррей и Росс, против СЖ можно выдвинуть следующее возражение: само наличие в некотором мире опыта страдания умаляет его моральную ценность, даже если субъектам этого опыта и недоступны состояния более высокого порядка, необходимые для того, чтобы осознать самих себя как находящихся в этих состояниях первого порядка. «Способность иметь состояния более высокого порядка, мог бы заявить наш критик, не имеет ни малейшего отношения к вопросу о том, плохо ли это само по себе – находиться в данном состоянии. Ясно, что если некоторое состояние является плохим само по себе, то оно не станет лучше просто оттого, что соответствующее существо об этом не знает» (Murray & Ross 2006, p. 176). На это Мюррей и Росс справедливо отвечают: защитнику СЖ не требуется отрицать, что страдание, которое испытывают животные, является злом само по себе. Решающим в их ответе является различение между отдельными видами зла. В част-

ности, здесь важно четко разграничивать, с одной стороны, то, что само по себе является метафизическим (неморальным) злом, например страдание, и, с другой стороны, собственно моральное зло, скажем, несправедливое попущение того, чтобы способное к ощущению существо испытывало метафизическое зло само по себе, например страдание. Истинность СЖ помогает нам уяснить следующее: в попущении того, чтобы животное, лишенное самосознания и неспособное представлять себя как испытывающее боль, испытывало такое качество, само по себе являющееся метафизическим злом, никакой моральной несправедливости нет. Или же – если воспользоваться ходом мыслей Томаса Нагеля в его статье «Каково быть летучей мышью?» (Нагель 2003) – именно потому, что животное лишено доступа более высокого порядка к своему собственному страданию как состоянию первого порядка, «здесь просто не оказывается жертвы, не существует субъекта, о котором можно было бы утверждать, что он находится в подобном состоянии страдания» (Murray & Ross 2006, p. 177).

В свете данного обсуждения СЖ рассмотрим теперь предложенный Роу пример с молодым оленем:

> Представим, что в каком-то отдаленном лесу молния попадает в засохшее дерево и начинается лесной пожар. Жертвой его становится олень-одногодок; получив страшные ожоги, он проводит несколько дней в ужасных мучениях, пока, наконец, смерть не избавляет его от страданий. Насколько мы можем судить, невыносимые страдания оленя совершенно бессмысленны, ведь не существует, по-видимому, какого-то большего блага, к неизбежной утрате которого привело бы предотвращение мук нашего оленя. Равным образом, нет, похоже, столь же страшного или еще худшего зла, так тесно связанного со страданиями оленя, что оно непременно имело бы место, если бы эти страдания удалось предотвратить... Существо всемогущее и всеведущее могло бы с легкостью предотвратить эти ужасные ожоги, или, коль скоро олень их уже получил, избавить его от жутких мучений, мгновенно прекратив его существование – вместо того, чтобы оставлять его на несколько дней в страшной агонии. Но если ужасных страданий оленя можно было не допустить и если эти страдания, насколько мы понимаем, оказались совершенно бессмысленными, то разве не вытекает отсюда,.. что действительно имеют место случаи таких мучительных страданий, которые всемогущее и всеведущее существо могло бы предотвратить, не утратив вследствие своего вмешательства какого-либо большего блага, а с другой стороны, не попустив какого-либо столь же страшного или еще худшего зла? (Rowe 1990, pp. 129–130)

Но может ли Роу от страданий оленя логически заключать, как он это пытается делать, что мы вправе считать попущение Богом этих страданий ничем не оправданным – заключать на том лишь основании, что мы не в силах уразуметь смысл, цель этих страданий (Rowe 1990, pp. 127–132)? В конце концов неужели кто-нибудь из нас имеет адекватное представление о психологии молодого оленя? Разве кому-то из нас известно, способен ли олень к самосознанию и обладает ли он понятием о самом себе как об устойчивой, пребывающей сущности, сохраняющей самотождественность в потоке времени? Неужели кто-нибудь из нас точно знает, что олень, подобно человеческой личности, желает для себя совершенного счастья? Известно ли нам, завершается или нет существование оленя с его смертью?[31]

[31] Не так давно Филип Л. Куинн предложил следующий способ решения проблемы зла применительно, по крайней мере, к некоторым животным: « Я бы... предположил, что будущая жизнь возможна, по крайней мере, для некоторых не принадлежащих к человеческому роду живых существ. Будущая жизнь цыплят? А собственно, почему бы и нет?» (Quinn 2001, p. 398).

На мой взгляд, было бы разумно полагать, что если некоторые животные сходны с нами в плане наличия самосознания и стремления к совершенному счастью, то попущение зла в их жизни должно иметь точно такое же оправдание, как и в нашей, человеческой, жизни. При этом, если мы хотим быть честными, то, на мой взгляд, было бы правильно сказать следующее: хотя мы и можем иметь определенные мнения о психологии животных (например, что они, как и мы, испытывают страдания и удовольствия), нам следует признать, что точные ответы на поставленные в предыдущем абзаце вопросы никому из нас неизвестны. Но если так, то чем же может быть оправдано утверждение, что страдания оленя кажутся ничем не оправданными (поскольку-де мы не в силах понять, что именно могло бы оправдать их попущение)? Неужели не ясно, что страдания оленя не могут казаться нам ни оправданными, ни неоправданными, так как мы не знаем, какова природа оленя и какова цель его существования? Не верно ли, что страдания оленя, взятые сами по себе, кажутся нам страданиями, но вопрос об их оправданности или неоправданности лежит за пределами нашего понимания? Разве не разумно было бы занять позицию защитника там, где речь заходит о страданиях животных? Похоже, дело обстоит именно так[32].

## Литература


Августин, *Исповедь*. Пер. М.Е. Сергеенко. М.: ГЕНДАЛЬФ, 1992.

Августин, «О Граде Божием», в *Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского*. Ч. 3-5. Изд. 2-е. Киев: Типография И.И. Чолокова, 1905–1910.

*Катехизис Католической церкви*. М.: Духовная библиотека, 2002.

Ф. Крик, *Жизнь как она есть: Ее зарождение и сущность*. Пер. Е.В. Богатыревой. М.: Институт компьютерных исследований, 2002.

И. Кант, *Лекции по этике*. Общ. ред. А.А. Гуссейнова. М.: Республика, 2000.

К.С. Льюис, *Любовь. Страдание. Надежда*. М.: Республика, 1992.

А. Макинтайр, *После добродетели*. Пер. В.В. Целищева. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.

Дж. Э. Мур, *Принципы этики*. Пер. Л.В. Коноваловой. М.: Прогресс, 1984.

Т. Нагель, «Каково быть летучей мышью», в: Д. Деннет, Д. Хофштадтер *Глаз разума: Фантазии и размышления о самосознании и о душе*. Пер. М. Эскиной. Самара: Бахрах-М, 2003, сс. 347–360.

А. Плантинга, *Бог, свобода и зло*. Пер. В.В. Целищева. Новосибирск: Наука, 1993.

Платон, *Собрание сочинений в 4 т.* Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. Т. 1. М.: Мысль, 1994.

Дж. Сёрл, «Сознание, мозг и наука» (пер. А.Ф. Грязнова), в *Путь. Международный философский журнал*, 1993, № 4, сс. 3–66.

Дж. Сёрл, *Открывая сознание заново*. Пер. А.Ф. Грязнова. М.: Идея-Пресс, 2002.

Б. Уильямс, «Случай Макропулос: Размышления о скуке бессмертия» (пер. Т. Панченко, Д. Ханова), в: *Проблема человека в западной философии*. М.: Прогресс, 1988, сс. 420–443.


[32] Выражаю искреннюю благодарность Майклу Бергманну, Андрею Бухареву, Дугласу Гейветту, Уильяму Хаскеру и Натану Нобису за то, что они прочли первоначальные варианты настоящей статьи и сделали к ним ряд полезных замечаний. Я особенно признателен Томасу Флинту за многочисленные предложения, касавшиеся содержания моей работы.

Д. Чалмерс, *Сознающий ум: В поисках фундаментальной теории*. Пер. В.В. Васильева. М.: УРСС, 2013.

Adams, M. M. (1975) Hell and the God of justice. *Religious Studies* 11, 433–447.

Adams, M. M. (1999) *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Adams, R. M. (1992) Must God create the best? In M. Peterson (ed.), *The Problem of Evil: Selected Readings*, 275–288. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Alston, W. (1996a) Some (temporarily) final thoughts on evidential arguments from evil. In D. Howard-Snyder (ed.), *The Evidential Argument from Evil*, 311–332. Bloomington: Indiana University Press.

Alston, W. (1996b) The inductive argument from evil and the human cognitive condition. In D. Howard-Snyder (ed.), *The Evidential Argument from Evil*, 97–125. Bloomington: Indiana University Press.

Armstrong, D. (1978) Naturalism, materialism, and first philosophy. *Philosophia* 8, 261–276.

Aulén, G. (1969) *Christus Victor*. New York: Macmillan Publishing Co.

Baier, K. (2000) The meaning of life. In E.D. Klemke (ed.), *The Meaning of Life*, 2nd edn., 101–132. Oxford: Oxford University Press.

Bergmann, M. (2001) Skeptical theism and Rowe's new evidential argument from evil. *Nous* 35, 278–296.

Chignell, A. (1998) The problem of infant suffering. *Religious Studies* 34, 205–217.

Chisholm, R. (1990) The defeat of good and evil. In M.M. Adams and R.M. Adams (eds.), *The Problem of Evil*, 53–68. Oxford: Oxford University Press.

Cohn-Sherbok, D. (1990) Jewish faith and the Holocaust. *Religious Studies* 26, 277–293.

Crick, F. (1994) *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. New York: Charles Scribner's Sons.

Dennett, D. (1984) *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Cambridge, MA: MIT Press.

Dennett, D. (2003) *Freedom Evolves*. New York: Viking.

Edwards, P. (2000) The meaning and value of life. In E.D. Klemke (ed.), *The Meaning of Life*, 2nd edn., 133–152. Oxford: Oxford University Press.

Farrer, A. (1973) *The End of Man*. London: SPCK.

Feynman, R. (1998) *The Meaning of It All*. Reading, MA: Perseus Books.

Fischer, J. M. (1994) Why immortality is not so bad. *International Journal of Philosophical Studies* 2, 257–270.

Flanagan, O. (1996) *Self Expressions: Mind, Morals, and the Meaning of Life*. Oxford: Oxford University Press.

Flanagan, O. (2002) *The Problem of the Soul*. New York: Basic Books.

Goetz, S. (2005) Substance dualism. In J. Green and S.L. Palmer (eds.), *In Search of the Soul*, 33–68. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Goetz, S. and Taliaferro, C. (2008a) *Naturalism*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co.

Goetz, S. and Taliaferro, C. (2008b) The prospect of Christian materialism. *Christian Scholars Review*, 37, 303–321.

Howard-Snyder, D. (1996a) The argument from inscrutable evil. In D. Howard-Snyder (ed.), *The Evidential Argument from Evil*, 286–310. Bloomington: Indiana University Press.

van Inwagen, P. (1988) The magnitude, duration, and distribution of evil: a theodicy. *Philosophical Topics* 16, 161–188.

van Inwagen, P. (2006) *The Problem of Evil.* Oxford: Clarendon Press.
Kane, R. (1996) *The Significance of Free Will.* Oxford: Oxford University Press.
Kim, J. (2005) *Physicalism, or Something Near Enough.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Lemos, N. M. (1994) *Intrinsic Value.* Cambridge: Cambridge University Press.
Lewis, C. S. (2004) *The Collected Letters of C.S. Lewis,* vol. II. Ed. W. Hooper. New York: Harper San Francisco.
Lyons, W. (2001) *Matters of the Mind.* New York: Routledge.
Mackie, J. L. (1990) Evil and omnipotence. In M.M. Adams and R.M. Adams (eds.), *The Problem of Evil,* 25–37. Oxford: Oxford University Press.
Metz, T. (2003) The immortality requirement for life's meaning. *Ratio* 6, 161–177.
Murray, M. J. and Ross, G. (2006) Neo-Cartesianism and the problem of animal suffering. *Faith and Philosophy* 23, 169–190.
Nagel, T. (2000) The absurd. In E.D. Klemke (ed.), *The Meaning of Life,* 2nd edn., 176–185. Oxford: Oxford University Press.
Nielsen, K. (2000) Death and the meaning of life. In E.D. Klemke (ed.), *The Meaning of Life,* 2nd edn., 153–159. Oxford: Oxford University Press.
Nobis, N. (2001) «Balancing out» infant torture and death: a reply to Chignell. *Religious Studies* 37, 103–108.
Plantinga, A. (1979) The probabilistic argument from evil. *Philosophical Studies* 35, 1–53.
Plantinga, A. (1992) Ad walls. In M.L. Peterson (ed.), *The Problem of Evil: Selected Readings,* 335–338. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
Plantinga, A. (1996a) Epistemic probability and evil. In D. Howard-Snyder (ed.), *The Evidential Argument from Evil,* 69–96. Bloomington: Indiana University Press.
Plantinga, A. (1996b) On being evidentially challenged. In D. Howard-Snyder (ed.), *The Evidential Argument from Evil,* 244–261. Bloomington: Indiana University Press.
Plantinga, A. (2004) Supralapsarianism, or "O felix culpa" In P. van Inwagen (ed.), *Christian Faith and the Problem of Evil,* 1–25. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co.
Quinn, P. L. (2001) Review of Richard Swinburne's *Providence and the Problem of Evil. Faith and Philosophy* 18, 394–398.
Ross, W. D. (1930) *The Right and the Good.* Oxford: Clarendon Press.
Rowe, W. (1986) The empirical argument from evil. In R. Audi and W.J. Wainwright (eds.), *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment,* 227–247. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Rowe, W. (1988) Evil and theodicy. *Philosophical Topics* 16, 119–132.
Rowe, W. (1990) The problem of evil and some varieties of atheism. In M.M. Adams and R.M. Adams (eds.), 126–137. *The Problem of Evil.* Oxford: Oxford University Press.
Rowe, W. (1996) The evidential argument from evil: a second look. In D. Howard-Snyder (ed.), *The Evidential Argument from Evil,* 262–285. Bloomington: Indiana University Press.
Seymour, C. (1997) On choosing hell. *Religious Studies* 33, 249–266.
Stump, E. (1985) The problem of evil. *Faith and Philosophy* 2, 392–423.
Talbott, T. (2001) Freedom, damnation, and the power to sin with impunity. *Religious Studies* 37, 417–434.
Walls, J. (1992a) *Hell: The Logic of Damnation.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Walls, J. (1992b) Why Plantinga must move from defense to theodicy. In M. Peterson (ed.), *The Problem of Evil: Selected Readings,* 331–334. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Walls, J. (2002) *Heaven: The Logic of Eternal Joy.* Oxford: Oxford University Press.

West, T. G. and West, G. S. (1998) *Four Texts on Socrates, Plato and Aristophanes,* rev edn. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Wykstra, S. (1990) The Humean obstacle to evidential arguments from suffering: on avoiding the evils of "appearance". In M.M. Adams and R.M. Adams (eds.), 138–160. *The Problem of Evil* Oxford: Oxford University Press.

# 9

# Аргумент от религиозного опыта[1]

КУАНЬ КХАЙМАНЬ

Один из главных вопросов естественного богословия заключается в том, существуют ли разумные аргументы в пользу бытия Бога. Согласно аргументу от религиозного опыта (АРО), мы можем при подходящих посылках вывести из разных видов религиозного опыта (РО) человечества достаточно прочное эпистемологическое обоснование бытия Бога. В этой главе я буду защищать АРО, но я не намерен приводить доводы в пользу того, что правильна только определенная теистическая традиция (например, христианство). Моя стратегия заключается в том, чтобы заострить внимание на определенном виде РО – опыте восприятия Бога, или теистическом опыте (ТО) – и показать, что ТО в значительной мере служит обоснованием веры в Бога. Не хочу сказать, что этот аргумент неопровержимый, но думаю, что это разумный аргумент, который, наряду с другими, сможет повысить уверенность в бытии Бога.

Здесь требуется некоторое пояснение терминов. Под РО я подразумеваю опыт, трактуемый субъектом как опыт восприятия Бога, или некоего сверхъестественного существа либо состояния. (Слово «Бог» я понимаю широко, подразумевая под «Богом» всемогущее, вселюбящее и личностное Основание Бытия). Такой опыт *достоверен*, если то, что субъект трактовал как объект опыта, действительно существовало, присутствовало и так или иначе вызвало этот опыт[2]. Из того, что некто имеет опыт восприятия Бога, не следует, что Бог есть. Таким образом, наличие примеров РО еще не решает вопроса о бытии Бога.

## Укорененность религии в опыте

Для религиозных людей Бог не просто гипотеза, а Живая Действительность, которой проникнута вся их жизнь. РО порой несет с собой такое обостренное чувство реальности, что внушаемое этим опытом убеждение преображает жизнь того, кто имел этот опыт. Кроме того, во многих случаях РО преображает и внешний мир – достаточно вспомнить об огромном влиянии на западную цивилизацию таких людей, как Моисей, апостол Павел, Августин, Уилберфорс. Позвольте привести далее несколько конкретных примеров РО.

---

[1] В этой главе я использовал значительную часть своей работы, опубликованной в *Philosophy Compass* (Kwan 2006b). Выражаю благодарность редакции журнала за любезно предоставленное на то разрешение.

[2] Последнее условие приведено, чтобы предохранить нас от трудностей, связанных с так называемыми аномальными (deviant) причинными цепями. Это условие сложно точно конкретизировать. Та же проблема возникает при объяснении понятия достоверного чувственного восприятия (см. Grice в книге Dancy 1988, chap. III). Следует также отметить, что тем самым дано достаточное условие достоверности, которое может не совпадать с необходимым условием.

## *Примеры ТО*

### Пример 1. История Кристианы Цай – царицы темной комнаты

Кристиана Цай родилась в девятнадцатом веке в традиционной китайской семье. Хотя ее близкие враждебно относились к христианству, она обратилась в христианство под влиянием пережитого опыта, который состоял в следующем. Однажды, играя во дворе за домом, она заметила камень, который был на вид очень гладким. Перевернув его палкой, она увидела с обратной стороны большую ящерицу и множество насекомых. Неожиданно она услышала голос в своем сердце, который сказал: «Ты точно как этот камень, кажешься красивой внешне, но внутри исполнена зла!» Девочка преклонила колена и помолилась Богу, прося прощения. В то же мгновение она обрела мир и почувствовала, что с ее плеч снято бремя греха. С того времени мир представлялся ей прекрасным садом Господа. Она нашла источник любви в своем сердце и ощутила, что вместе с ней хвалу Творцу поют даже неодушевленные предметы окружающего мира.

Она поделилась Благой вестью с друзьями и близкими, и многие из них также обратились. Однако ее мать, имевшая пристрастие к опиуму, сильно сопротивлялась. Однажды ночью у ее матери было видение: ей предстал Иисус во славе. После этого мать также обратилась и с легкостью совершенно отказалась от опиума. Однажды Кристиане Цай нужно было принять трудное решение, касающееся отношений с ее парнем. Неожиданно ей показалось, что она видит Иисуса в Гефсимании. Цай исполнилась Святого Духа, почувствовала страдания Христа и осознала, что Христос может понять и ее страдания. Кристиана решила прекратить эти отношения. С того времени чувство любви Господа никогда не покидало ее, и общение с Ним становилось все более сладостным. Однако самое серьезное испытание было еще впереди.

Однажды Кристиана неожиданно заболела неизвестной болезнью, которая причиняла ей неописуемые страдания. Даже свет вызывал у Кристианы такое чувство, словно ее кололи ножом. В течение многих дней она не могла ни есть, ни двигаться, ни говорить, ни открыть глаза. Врачи говорили, что вскоре она умрет. Но однажды ночью ей было видение: она узрела прекрасный венец, возвышающийся до небес, и услышала голос, сказавший ей, что еще не время. После этого она стала поправляться. И хотя Кристиана не умерла от этой болезни, ей пришлось провести следующие двадцать четыре года в темной комнате, и ее снова посещала ужасная боль. Однако в течение этого долгого периода нахождения во тьме Кристиана продолжала остро ощущать любовь Бога и созерцать Его свет. Она пребывала в общении с Богом, и ее жизнь служила свидетельством о мире и радости, которые почти осязаемо воспринимались теми, кто навещал ее. Многие из этих людей говорили, что в ее жизни они смогли увидеть Бога[3].

### Пример 2. Опыт китайских христиан во время гонений

Когда власть в Китае захватили коммунисты, многие китайские христиане подверглись жестоким преследованиям, но многие из них мужественно хранили веру, хотя иногда достаточно было лишь словесно отречься от веры, чтобы получить свободу. Один верующий сказал: «Я заключенный, но мой дух невозможно заключить

[3] Эта история рассказана в книге Tsai (1953); я пользовался китайским изданием книги (Tsai 2000).

в тюрьму. Я могу беспрепятственно время от времени общаться с Господом... Хотя руки мои в кандалах, а тело мое ощущает невообразимую боль, мое сердце исполнено мира и радости» (Xi 1990, p. 4). Этот человек вышел на свободу после долгих двадцати лет в трудовом лагере, но он продолжал испытывать присутствие Бога и Его преизобильной благодати (Xi 1990, p. 8). Другой верующий был арестован и предстал перед толпой обвинителей. Ему казалось, что конец его жизни близок, но вдруг ему было видение Иисуса, несущего крест и идущего на Голгофу. Этот верующий тут же ощутил некое облегчение во всем теле, и всякий страх ушел из его сердца. Тогда он смог невозмутимо противостать разъяренной толпе (Xi 1990, p. 54). В той же книге рассказано множество подобных историй.

### Пример 3. Опыт Шейлы

«"Единое изливается, ничего не теряя..." Я просто видела, что это так. Единственным телесным проявлением были слезы радости... В какой-то миг мне казалось, что я нахожусь "в могущественной деснице Бога"... Исчезло всякое различие между субъектом и объектом, действием и претерпеванием, именем и глаголом... Но я глубоко убеждена в том, что это не было галлюцинацией» (цитируется в работе Wall 1995, p. 47).

### Пример 4. Опыт Марка

Это продолжалось более девяти месяцев: «Данный опыт включал возвышенное сознание поддерживающей все личностной силы, которая не поддается описанию. Я помню, как задавался тогда вопросом: это я нашел Бога или это Бог нашел меня? Меня намного больше стали интересовать люди и окружающая среда. Умственное восприятие обострилось, усилилась оригинальность мышления. Истинная радость с невообразимой полнотой переполняла меня... Поначалу меня удивляло то, что испытываемый мною опыт не особо увязывается с церковными верованиями и обычаями» (цитируется в работе Wall 1995, p. 50).

### Пример 5. Опыт Симоны Вайль

«В те мгновения, когда страдания были особо сильными, когда я заставляла себя ощущать любовь, не желая именовать эту любовь, я, не будучи к тому готовой (ибо никогда не читала мистиков), ощущала некое присутствие, более личностное, более несомненное, более подлинное, чем присутствие любого человека, хотя и недоступное чувствам и воображению». Вайль отмечает: «Я никогда не представляла себе, что такое возможно, что возможно подлинное, личностное соприкосновение человека и Бога, здесь, в этом подлунном мире. О чем-то подобном я где-то слышала, но никогда не верила этому» (цитируется в работе Layman 2007, p. 42).

### Пример 6. Опыт Анжелики

Анжелика – психиатр. Она пишет: «Сколько я себя помню, я "знала" о существовании Бога. Мое постепенно развивающееся самосознание сопровождалось ощущением того, что рядом со мной пребывает некто иной, незримый и неизмеримо превосходящий все другие "личности" и отличный от них, некая всемогущая, всепроникающая сила, пребывающая в мире, далеко не безличная, любящая, благо-

*ряет свою подлинность*. Однако в основном философы критически относились к таким утверждениям (C.B. Martin, chap. 5; Flew 1966, chap. 6). Кит Янделл (Yandell 1993, chap. 8), сам будучи защитником РО, тем не менее, в высшей степени критически относился к этой идее. Была ли эта критика обоснованной или нет, но она возымела действие: был сформулирован такой АРО, который уже не основывался на идее самодостоверности.

Ч.Д. Брод предвосхитил современный АРО:

> Практический постулат, на который мы опираемся во всех случаях, состоит в том, чтобы считать когнитивные утверждения достоверными, если нет явного основания считать их ошибочными. В конце концов, лишь в силу этого мы полагаем, что обычные чувственные восприятия достоверны. Мы не можем *доказать*, что объект согласующихся восприятий разных людей действительно существует независимо от них; но все же мы всегда полагаем, что обычное чувственное восприятие бодрствующего человека достоверно, если мы не в состоянии привести некое явное основание для идеи, что в некотором рассматриваемом случае оно обманчиво. Думаю, было бы нелогично рассматривать явления религиозно-мистического опыта, руководствуясь иными принципами. Поскольку эти явления согласуются между собой, постольку их следует временно считать достоверными, если только нет явного основания полагать, что они не таковы (Broad 1953, p. 197).

В период с пятидесятых по семидесятые годы среди умелых защитников РО были А.С. Юинг, Джон Хик, Х.Д. Льюис, Элтон Трублад, Джон Бейли, Рем Эдвардс и Х.П. Оуэн. Однако в то время все еще были сильны позиции верификационизма, утверждающего примерно следующее: осмысленными с познавательной точки зрения могут быть только высказывания, в принципе верифицируемые; поэтому вызывала сомнения даже осмысленность религиозного языка. Сейчас ситуация совсем другая. Во-первых, верификационизм фактически мертв. Во-вторых, начиная с конца семидесятых годов некоторые представители аналитической философии разрабатывали все более сложную защиту РО. Ричард Суинберн (Swinburne 1979, chap. 13) защищал РО с помощью выдвинутого им Принципа Доверчивости (Principle of Credulity; ПД): согласно этому принципу, разумно считать наш опыт (в том числе РО) «невинным», пока не доказано обратное. Иными словами, РО, пока нет оснований сомневаться в нем, рассматривается как правдоподобное свидетельство в пользу бытия Бога. Такой подход привлек определенное внимание тех, кто занимался философией религии. Разумеется, многие критиковали его, например, Уильям Роу, Майкл Мартин; но ряд профессиональных философов, в том числе Гэри Гаттинг, поддержали Суинберна.

О РО было написано множество книг, авторы которых в целом следовали линии рассуждений Суинберна: это работы Дейвиса (Davis 1989), Уолла (Wall 1995), Гелльмана (Gellman 1997). Другие философы, например Уэйнрайт и Янделл также независимо пришли к подобному заключению. Одной из знаменательных вех в этой дискуссии стала работа Уильяма Олстона «Воспринимая Бога» (Alston 1991), в которой искусно защищается подход к эпистемологии, основанный на доксастической практике. Согласно этому подходу, в практическом отношении разумно доверять нашей социально принятой доксастической практике, включая христианскую мистическую практику. Доводы Олстона широко обсуждались и в целом были восприняты серьезно.

Приверженцы АРО в двадцатом веке добились значительных успехов. Когда в конце семидесятых Суинберн впервые выдвинул свой АРО, основанный на ПД,

эти рассуждения были встречены с недоверием. В то время среди профессиональных философов, по-видимому, господствовало мнение о том, что такой аргумент бесперспективен и неинтересен для респектабельных философов. Так что даже Мэри Хессе, в какой-то мере благожелательно относившаяся к религии, в то время не могла его принять. Хотя она считала тезисы Суинберна «тщательно аргументированными», она не удосужилась дать им развернутой оценки, ограничившись немногими словами: «такое обращение к РО... не будет ни приемлемым, ни интеллектуально убедительным, ни даже понятным в нынешней светской атмосфере» (Hesse 1981, p. 288). Суинберн отвечал: «Мнение о том, будто эти тезисы неприемлемы, представляется просто ошибочным... В своей работе я как раз и показываю, что обращение к РО *должно* быть интеллектуально убедительным... Что до заявления о том, будто обращение к РО непонятно, то могу лишь посоветовать тем, кто так считает, ознакомиться с религиозной литературой, чтобы узнать, что означает такое обращение», – замечает Суинберн с некоторой долей юмора (Swinburne 1981, pp. 303–304).

В наши дни, в общем и целом, даже критически настроенные специалисты в области философии религии относятся к АРО с определенным уважением. Сегодня он постоянно рассматривается в текстах по философии религии и, думаю, постепенно становится одним из классических аргументов в пользу бытия Бога. Давние защитники АРО продолжают его совершенствовать (Yandell 1999; Gellman 2001; Hick 2006), а кроме того, у него появились и новые приверженцы: Гарт Халлетт, Стивен Лейман, Грэм Майлс, Т. Дж. Мосон, Дуглас Гейветт. Разумеется, у АРО есть и умелые противники: Ричард Гейл, Мэтью Баггер, Николас Эверитт, Джеймс Харрис, но, думаю, даже они признают, что их оппоненты в эпистемологической дискуссии достойны их. В конце концов, Олстон и Суинберн активно занимаются исследованиями в области эпистемологии (и смежных областях), и ими нельзя пренебрегать как философствующими дилетантами. Итак, единого мнения относительно АРО нет, но, по всей видимости, он живет и здравствует.

АРО также представляется столь любопытным и захватывающим в том числе потому, что помогает нам переосмыслить некоторые глубокие вопросы эпистемологии. Думаю, современные защитники АРО находятся в поисках новой парадигмы. В последние десятилетия также был проведен ряд независимых исследований в области эпистемологии, приведших к сходным результатам. Когда Суинберн впервые смело предложил свой ПД, он казался новаторским и радикальным, и Суинберн действительно высказал ряд, казалось бы, шокирующих суждений типа «если мне кажется, что Посейдон существует, то это служит серьезным основанием полагать, что Посейдон существует». Действительно, это похоже на критическую защиту здравого смысла Чисхолмом, но мало кто мог бы представить, что ее можно непосредственно отнести к РО. В то время недостатки традиционного фундаментализма уже стали очевидны для многих эпистемологов, но, вероятно, они все еще надеялись найти быстрое решение. Сегодня они более открыты к совершенно иным эпистемологическим позициям. Эпистемологические принципы, подобные ПД Суинберна, были восприняты разными философами, среди которых Гэри Гаттинг, Уильям Лайкан, Роберт Ауди и Майкл Хьюмер, но они не во всем согласны относительно области применения такого принципа. Такие понятия, как презумптивные данные (presumptive data) и опровержимое рассуждение (defeasible reasoning), теперь входят в арсенал средств, которыми пользуются современные эпистемологи. Кроме того, эти философы разрабатывают теории, более или менее напоминающие подход Олстона, основанный на доксастической практике например (очень) слабый

фундаментализм Кэтрин Элгин, фундгерентизм Сьюзен Хаак и методологический прагматизм Николаса Решера. Эти достижения эпистемологии, несомненно, делают АРО более правдоподобным.

## Упадок традиционного фундаментализма и стереотипные возражения по поводу РО

Представители традиционного фундаментализма считают, что наше знание должно созидаться на *единственном* основании – чувственном опыте (ЧО), поскольку только этот опыт – несомненная данность, не зависящая от интерпретаций и способная получить подтверждение со стороны других людей. Если мы хотим, чтобы РО верили, он должен быть оправдан на основании ЧО. Хотя в глазах многих людей АРО обладает большой интуитивной силой, западным философам, погруженным в традицию эмпиризма, сложно принять тезис о достоверности РО. Во вводных курсах по философии АРО обычно отвергают, опираясь на стереотипные возражения вроде следующих.

1. Возражение от логического разрыва. Мы должны различать, с одной стороны, опыт и субъективную убежденность, порождаемую им, а с другой стороны, объективность (или *достоверность*) опыта, – например, у человека вполне может быть очень «реальная» галлюцинация или сновидение. Такие исследователи, как Энтони Флю и Аласдер Макинтайр (Flew and MacIntyre, p. 72), признают, что РО часто порождает у субъектов субъективную уверенность. Однако между психологическими данными и онтологическим утверждением, касающимся РО, есть логический разрыв. Для того чтобы преодолеть этот разрыв, нужно независимое подтверждение религиозного убеждения. Так, Флю призывает защитников РО ответить на следующий основополагающий вопрос:

   > Как и когда мы могли бы обоснованно делать заключения о предполагаемых объективных религиозных истинах на основании имевшего место религиозного опыта, рассматриваемого как чисто психологический феномен? (Flew 1966, p. 129)[4]

2. Возражение от теоретической нагруженности. РО в значительной мере (или даже полностью) формируется системой понятий, имеющейся у того, кто его переживает. Поэтому РО бесполезен в качестве свидетельства в пользу онтологических утверждений (Donovan 1979, chap. 5). Более того, Грэм Оппи в недавнем критическом рассмотрении РО утверждает то же самое, поскольку:

   > о случаях откровения и избирательного («частного») религиозного опыта... редко сообщают те, кто еще не является религиозным верующим, или те, кто не входит в сообщество, движимое религиозным пылом,.. у неверующих есть серьезные основания заподозрить, что и в этих случаях присутствует загрязнение заранее имеющейся теорией (Oppy 2006, p. 350, n. 4).

3. Возражение от частного характера РО. По словам Рема Эдвардса, «самое первое обвинение, предъявляемое мистикам, состоит в том, что мистический опыт

[4] Хотя в настоящее время Флю стал в некотором роде теистом (Flew & Varghese 2007), АРО не приводится в качестве главного основания для его обращения в теизм (или, правильнее сказать, деизм).

носит частный характер, как галлюцинации, иллюзии и сны, и что, подобно этим видам "недостоверного" опыта, религиозный опыт действительно вовсе не имеет никакой ноэтической значимости» (Edwards 1972, p. 318).

## *Оценка возражения от логического разрыва*

Многие теисты разумно ответили на эти возражения. Во-первых, следует отметить, что возражение от логического разрыва по поводу РО, по сути, соответствует структуре общего скептического аргумента. Это можно увидеть из пародии Гаттинга на вопрос Флю:

> Как и когда мы могли бы обоснованно делать заключения о предполагаемых объективных истинах, касающихся материальных предметов, на основании имевшего место восприятия материальных предметов, рассматриваемого как чисто психологический феномен? (Gutting 1982, p. 147)

Различение уверенности и достоверности применимо практически ко всем разновидностям опыта, включая ЧО. Галлюцинация – это, собственно, недостоверный ЧО, который, тем не менее, порождает субъективную убежденность. Если различение уверенности и достоверности *само по себе* угрожает РО, то оно также угрожает и ЧО. Почему же тогда богословский разрыв не опасен в других случаях? Если критики применяют данное возражение только к РО, но не к другим видам опыта, это в высшей степени произвольное решение. Это также подтверждает высказанное Олстоном в адрес критиков РО обвинение в том, что они часто рассматривают ЧО, руководствуясь двойными стандартами:

> Среди возражений... мы находим эпистемологические сравнения мистического восприятия и чувственного восприятия не в пользу первого;.. в них либо осуждается первое за те характеристики, которые роднят его с последним (двойной стандарт), либо необоснованно требуется от первого проявлять характеристики последнего (империализм). (Alston 1991, p. 255; перечень двойных стандартов приводится на pp. 249–250.)

## *Оценка возражения от теоретической нагруженности*

Возражение от теоретической нагруженности опять-таки поднимает общую эпистемологическую проблему. Даже обычное восприятие является теоретически нагруженным (Papineau 1979), и это составляет серьезную проблему для научного реализма. Эмпирики и позитивисты всеми силами старались найти некую фундаментальную «данность», которая не зависела бы от интерпретации. Тогда она могла бы стать нейтральным арбитром при вынесении суждений о различных теориях или интерпретациях. Однако выводы, к которым пришла философия Нового и Новейшего времени, и особенно современная философия науки, указывают на крушение этого проекта. Все ведущие специалисты по философии науки, например Поппер, Хансон, Кун, Лакатос и Фейерабенд, согласны с тем, что все наблюдения в той или иной степени теоретически нагружены. Так, Нэнси Картрайт пишет:

> Мы можем ошибаться даже в самых обыденных утверждениях о чувственно воспринимаемых качествах, а если таковые поставлены под сомнение, их обоснование потребует разработки сложной и запутанной системы общих утверждений о том, что

> вызывает ощущения, что может идти неправильно в этом процессе, а также что может, а что не может обоснованно считаться помехами (Cartwright, p. 259).

По мнению некоторых авторов, современная психология подтверждает идею о том, что интерпретация «абсолютно необходима для восприятия как такового... Мы не пассивные получатели готовых представлений об окружающем нас мире; напротив, стимулы, исходящие из окружающего мира, должны быть обработаны разнообразными интерпретативными механизмами, прежде чем смогут что-то значить для нас» (Davis 1989, p. 149). Оценивая эмпирические исследования, Ральф Берген приходит к следующему заключению:

> психологические данные показывают, что функционирование зрительной системы человеческого организма, вне всяких сомнений, находится под влиянием убеждений, мнений, ожиданий и так далее. Кроме того, связанная с этим процессом обработка информации в некоторой степени иерархически организована... наши убеждения, ожидания и так далее влияют на наши зрительные восприятия, а не просто на их интерпретацию» (Baergen 1993, p. 16).

Это означает, что даже наши ощущения «загрязнены».

А теперь рассмотрим тезис Оппи, согласно которому в случаях с РО, по-видимому, присутствует «загрязнение заранее имеющейся теорией». Думаю, это заявление включает в себя как минимум два тезиса. Во-первых, заранее имеющаяся у верующих теория оказывает значительное влияние на содержание их РО. Во-вторых, это влияние в принципе «загрязняет» этот опыт, превращая его в недостоверный. Первый тезис вполне правдоподобен в свете указанных соображений. Вряд ли РО может быть единственным исключением из общего правила, касающегося нашего опыта. Однако неясно, действительно ли заранее имеющаяся теория полностью определяет содержание их РО. Если это не так, то мы можем сказать, самое большое, что интерпретация РО не гарантирована от ошибок, но мы не можем заключить, что он не имеет никакого познавательного значения. В действительности есть основания считать, что заранее имеющаяся теория не в полной мере определяет содержание ТО:

> многие люди имеют в высшей степени индивидуалистический опыт,.. некоторые... чувствуют, как их обхватывают Божьи руки; другие ощущают, как любовь Иисуса постепенно наполняет их тело буквально с головы до ног или с ног до головы;.. многие испытывают такое общение с Иисусом или Богом, которое не в полной мере можно вывести из Писания, свидетельств церкви или чего-либо иного... в одном случае это может быть вполне типичный опыт встречи с Иисусом, в другом же – религиозный опыт восточного типа (здесь можно упомянуть о Джой: вначале она испытала нечто подобное нирване, потом же это состояние трансформировалось в опыт, при котором она ощутила себя причастницей крестных мук Иисуса и прочувствовала, что означает его смерть) (Wall 1995, p. 302).

См. также приведенные выше примеры 3, 4 и 7. Оппи действительно нужно будет указать больше реальных случаев, чтобы обосновать свое огульное заявление.

Более важный момент состоит в том, что второй тезис не вытекает из первого: влияние заранее имеющейся системы понятий на опыт необязательно ослабляет его познавательное значение. В самом деле, указав на иерархически организованный процесс обработки информации в зрительной системе организма человека, Берген далее утверждает следующее:

именно «иерархически организованная система зрения позволяет нам, например, опознавать предметы при плохом освещении или тогда, когда видны лишь незначительные их части,.. некоторые формы агнозии проявляются в случаях, когда наше знание о предметах в силу тех или иных препятствий не оказывает влияния на процесс обработки информации при восприятии» (Baergen 1993, p. 16).

Иными словами, в нашем обычном опыте имеющаяся заранее теория, даже закрепившаяся в нашей зрительной системе, необязательно приводит к загрязнению. Напротив, она может помогать нашему восприятию. (Разумеется, мы не можем обосновать этот тезис, не впав в порочный круг. То, что было сказано ранее, сказано в контексте критического доверия.)

Гвен Гриффит-Диксон настойчиво вопрошает: «Можно ли утверждать, что унижение, которое чувствует жертва сексуального насилия, – это всего лишь «ее интерпретация» события, отличная от физических ощущений, или же это неотъемлемая составляющая события?» (Griffith-Dickson 2005, p. 400) Если что и представляется ошибочным, так это предположение, что чем меньше мы интерпретируем, тем лучше. Как показывают феномены агнозии при зрительном восприятии, вполне можно упустить подлинное значение опыта и вследствие его недооценки, и вследствие переоценки. Опыт только тогда становится «знанием», когда наши базовые восприятия преобразуются в ходе «довольно сложных теоретических интерпретаций». Может ли это быть верным и в случае с мистическим опытом? Если мы допускаем активное использование интерпретативных процедур в науке, искусстве и повседневной жизни, то справедливо ли будет отказываться от них в отношении РО? В конце концов, «понятийная схема, согласно которой обычные *физические предметы размещаются в пространстве*, внушена нам множеством прямых и косвенных способов в процессе социализации. Подразумевает ли это обстоятельство, что мы не действуем рационально, когда у нас в обычном порядке формируются убеждения, основанные на восприятии?» (Griffith-Dickson 2005, p. 402)

Быть может, критик все равно будет настаивать на том, что это обстоятельство лишает РО независимой доказательной силы. Имеется в виду, что интерпретативные элементы РО должны быть независимо обоснованы, прежде чем мы сможем считать опыт надежным. Однако, поскольку ЧО также содержит в себе интерпретативные элементы, «если бы от нас всегда требовалось приводить независимые доказательства того, что убеждения, в категориях которых мы неосознанно "интерпретировали" опыт восприятия, были, вероятно, истинны, прежде чем мы могли бы счесть этот опыт, вероятно, достоверным, то мы бы завязли [в скептицизме]» (Davis 1989, p. 144). Если критик не хочет, чтобы его упрекали в том, что он руководствуется двойными стандартами, он должен пояснить, почему это составляет особую трудность именно для РО.

Итак, возражение от теоретической нагруженности *само по себе* не является решающим. Быть может, чтобы не впасть в скептицизм, разумнее было бы считать включенные в наш опыт интерпретации обоснованными, если не доказано обратное. Я называю это иерархическим подходом. Кроме того, имеющаяся заранее система религиозных представлений необязательно приводит к искажениям; напротив, она может помочь «настроиться» на то, чтобы воспринять реальность, которая в противном случае осталась бы незамеченной.

## *Оценка возражения от частного характера РО*

Рассмотрим возражение от частного характера РО – заявление, согласно которому, в отличие от ЧО, РО носит частный и субъективный характер. В каком смысле ЧО имеет общественный характер? Мой *опыт* восприятия стула, в сущности, имеет место в моем сознании – он носит частный характер точно так же, как и любой другой опыт. У меня не может быть опыта непосредственного восприятия того, как воспринимаете стул вы, и наоборот. ЧО приобретает общественный характер благодаря тому, что словесные сообщения разных людей можно сравнить. Однако сообщения людей, испытавших тот или иной РО, также можно сравнить. Так, опыт восприятия Бога присутствует почти во всех эпохах, всех местах и всех культурах. Такие сообщения в значительной мере созвучны. Опыт также разворачивается в рамках традиции. Таким образом, в этих отношениях РО также носит общественный характер. Как подчеркивает Эдвардс,

> опыт восприятия Священного, судя по всему, весьма *отличается* от снов и галлюцинаций. Очень большое количество людей из весьма различных культур заявляют о том, что на опыте соприкоснулись со Священным, и по поводу того, каков этот воспринимаемый объект, существует значительная степень межкультурного согласия. Этого нельзя сказать об объектах галлюцинаций – большинство людей, подверженных галлюцинациям, не видят розовых слонов... *Розовый слон* – просто фигура речи, часто прилагаемая к огромному множеству странных картин, которые открываются людям, подверженным галлюцинациям (Edwards 1972, pp. 320–321).

## *Пережитки традиционного фундаментализма*

Многие стереотипные возражения, касающиеся РО, проистекают из традиционной фундаменталистской концепции. Тем не менее, хотя «узкоэмпирическая и фундаменталистская позиция в наше время редко дает о себе знать вне рамок дискуссий о религиозном опыте», специалист по философии религии вновь и вновь сталкивается с этим отжившим уже представлением (Davis 1989, p. 143).

К сожалению, то, о чем говорит Дейвис, все еще характерно для некоторых дискуссий нашего времени. Например, резкая критика, которой Джеймс Харрис подвергает АРО, в сущности, следует фундаменталистской линии. Согласно Харрису, если у субъекта S есть РО, то «неразумно приписывать S способность определить, что x – это, по-видимому, явившийся ему Бог, а не кто-то похожий на Бога, разумный пришелец из далекой галактики или сатана» (Harris 2002, p. 153). Однако возникает вопрос: если S испытывает ЧО, разумно ли приписывать S способность заключить, что x – это, по-видимому, явившийся ему физический предмет, а не инопланетный гений-ученый или сатана, манипулирующий мозгом или сознанием S? По предположению, феноменологически неразличимые события опыта могут быть произведены физическим предметом, инопланетным гением-ученым или сатаной. Как может S заключить, что чем является, исключительно на основании собственного опыта? Обращение к дальнейшему опыту будет бесполезным, поскольку он связан с подобными проблемами.

Харрис также утверждает: «S должен на основании опыта явленных ему свойств или сил сделать вывод о том, что это Бог являет их» (Harris 2002, p. 153). Это свидетельствует о непонимании серьезных проблем, которыми чреват даже обычный ЧО, и оснований для ПД. Действительно, некоторые философы считают, что, если

у S есть опыт восприятия дерева (ему явлена «древесность»), то S должен обосновать вывод от опыта явленной ему «древесности» к тому, что именно дерево являет ее. Однако такой вывод, как известно, сложно обосновать. ПД подразумевает, что типичные воспринимающие субъекты не делают такого вывода, да им и не нужно его делать. Они разумно поступают, доверяя своему опыту, если только нет четких оснований для того, чтобы этого не делать.

Упадок фундаментализма автоматически не влечет за собой победы АРО. Но критикам РО следует удостовериться в том, что их тезисы не базируются на сомнительных эпистемологических позициях. Разумеется, защитники АРО также должны четко изложить и обосновать свои эпистемологические принципы. Как раз это и попытался сделать Суинберн.

## От принципа критического доверия (ПКД) к АРО

### *АРО Суинберна*

Суинберн защищает РО, взяв на вооружение эпистемологический принцип, обеспечивающий РО *обоснованностью prima facie* (OPF). Данный опыт обладает OPF, если утверждения, выдвигаемые на основании этого опыта, вероятно, истинны, разве только есть четкие основания считать иначе. Смысл в том, что всякий опыт следует считать «невинным», пока не доказано обратное. Значит, РО также следует наделять OPF; иначе говоря, утверждениям, выдвигаемым на основании РО, следует доверять, если только не будет приведено свидетельство обратного. Этот эпистемологический принцип и есть ПД:

(ПД) Если мне (в эпистемологическом плане) кажется на основании опыта, что x присутствует, значит, x, вероятно, присутствует, разве только есть особые соображения в противовес этому.

Нам нужно понимать проводимое Суинберном различение между «эпистемологической кажимостью» и «сравнительной кажимостью». С точки зрения Суинберна, «употреблять слово "выглядит" и тому подобные слова в сравнительном смысле означает сравнивать то, как выглядит объект, с тем, как обычно выглядят другие объекты» (Swinburne 1979, p. 246). Так, в моем представлении монета может выглядеть эллиптической (сравнительно), но на основании этого опыта я в большей или меньшей степени склонен считать, что она круглая. Последнее – это то, как это кажется в эпистемологическом смысле. Когда я описываю свой опыт восприятия стула как эпистемологическую кажимость того, что стул присутствует, это не означает, что я только гипотетически придерживаюсь суждения «стул есть». Напротив, это означает, что на основании своего опыта я спонтанно и решительно склонен считать, что стул здесь.

Далее Суинберн формулирует следующий аргумент:

(A) Мне кажется (эпистемологически), что Бог присутствует.
(B) Нет веских причин полагать Бога несуществующим либо неприсутствующим; равно как и нет никаких веских причин считать опыт недостоверным.
(C) Поэтому, вероятно, Бог присутствует.

ПД – не единственный принцип в эпистемологическом подходе Суинберна. Им необходимо пользоваться в сочетании с другими эпистемологическими принципами, такими как, например, следующие:

(a) Принцип свидетельства: при прочих равных условиях, опыт других людей, скорее всего, таков, каким они его описывают.
(b) Принцип простоты: «в данной области мы считаем, что, скорее всего, истинной является простейшая теория, которая лучше всего согласуется с другими теориями из смежных областей, при этом порождая множество простейших теорий о мире» (Swinburne 1986, pp. 13–15).

Эти принципы важны. Подход Суинберна необходимо отличать от подхода «все годится». Вполне понятно, что способность человека знать далеко не совершенна: первые его исходные эпистемологические кажимости не гарантированы от ошибок. Надежда заключается в способности человека внимательно изучать и корректировать эти исходные данные. Например, ошибочную эпистемологическую кажимость могут скорректировать другие эпистемологические кажимости при использовании принципа простоты.

Таким образом, подход Суинберна включает способ тщательно исследовать данные и установить упорядоченную ноэтическую структуру. Я называю это подходом критического доверия (ПоКД). ПД переименовывается в принцип критического доверия (Principle of Critical Trust; ПКД). Я рад, что мою терминологию по меньшей мере принимает Хик: «Термин "подход критического доверия" ввел Куань Кхаймань (Kwan 2003), и я предпочитаю этот термин прежнему "принципу доверчивости"... и моему "принципу разумной доверчивости"» (Hick 2006, p. 210).

Каждый вариант ПКД может быть сформулирован по-разному в дескриптивных или нормативных терминах, включая тезисы о вероятности, разумности или обосновании. В этой главе я буду в основном оперировать понятием «обоснование». Исходить я буду только из того соображения, что ТО также является базовым источником обоснования (БИО), и постараюсь не касаться спора о познании. Понятие обоснования также спорное – здесь идет серьезная борьба между приверженцами интернализма и экстернализма. Думаю, ПКД больше согласуется с установками интернализма, который требует, чтобы то, что служит обоснованием убеждения, было *в какой-то мере* внутренним по отношению к субъекту. Я не могу положить здесь конец этому спору. Подозреваю, что можно обосновать структурно сходные АРО, пользуясь разными эпистемологическими лексиконами.

## *Формулировка ПКД*

ПКД можно сформулировать по-разному. Предполагается, что ПКД должен прилагаться к эпистемологическим кажимостям. Иногда эпистемологические кажимости касаются необходимых истин; такие кажимости обычно порождаются разумными интуициями. Если мы полагаем, что разумные интуиции обладают OPF, значит, мы можем сказать, что ПКД применим к разумным интуициям – мы можем обозначить этот тезис в виде ПКД (интуиция). То, что взято в скобки после «ПКД», указывает на сферу применимости данного ПКД. В то же время есть также эпистемологические кажимости, имеющие отношение к миру, и они могут порождаться интенциональным опытом (восприятием чего-либо внешнего) и интроспекцией,

а также памятью. Эти три источника часто признают в качестве БИО наших эпистемологических кажимостей, касающихся контингентных положений вещей в реальном мире, таких как физические тела, психические состояния субъекта и прошлое. В чем-то они сходны, в чем-то не сходны между собой, и всех их невозможно подвести под категорию ЧО или даже восприятия (разве только в очень широком смысле). Однако все они, вообще говоря, являются опытными источниками обоснования. Я бы назвал все это ноэтическим опытом.

Если ПКД (ноэтический опыт) истинен, то ноэтический опыт является БИО. Отсюда также должно следовать, что многие виды РО (включая ТО) также являются БИО, обладающими ОРF. Вопрос, так ли это, и составляет суть спора по поводу АРО. Защитники АРО хотят сказать, что ПКД (ноэтический опыт) истинен; критики же либо отвергают ПоКД в целом, либо хотят ограничить его рамками ЧО или памяти (некоторые также хотели бы внести интроспекцию в сферу, охватываемую ПКД, но другие, например, элиминативисты, хотят сказать, что интроспекция не является БИО). Если сфера действия ПКД включает в себя все эпистемологические кажимости, включая интуиции, я назову это более широким ПД. В этой главе обсуждаемым вариантом, по умолчанию, будет ПКД (ноэтический опыт).

Формулировки ПКД могут также варьироваться в зависимости от эпистемологической силы, которой он обладает. В этой связи можно выделить следующие его типы:

- Умеренный ПКД
  Если субъекту S кажется (в эпистемологическом смысле), что имеет место p, на основании ноэтического опыта E, то у S есть ОРF для убеждения, что имеет место p, и этого достаточно для обоснованного убеждения, что p *просто* имеет место, при отсутствии опровержителей.

- Слабый ПКД
  Если субъекту S кажется (в эпистемологическом смысле), что имеет место p, на основании ноэтического опыта E, то у S есть *некоторое* опровержимое обоснование для его убеждения, что имеет место p; это не является достаточным обоснованием для обоснованного убеждения, что p *просто* имеет место.

Умеренный ПКД несовместим со слабым ПКД. (Думаю, сильные формы ПКД, приписывающие нашим эпистемологическим кажимостям безошибочность или отсутствие необходимости в корректировке, в целом неправдоподобны.) Данная Суинберном формулировка ПД и данная Геллманом (Gellman 1997) формулировка ПКД – это умеренные варианты. В противоположность им формулировка Уильяма Лайкана – слабая: «Вначале примите каждое положение, которое кажется истинным» (Lycan 1988, p. 165). Однако исходный вес этих спонтанных убеждений только минимальный, и их может лишить силы «практически что угодно: новая информация, малейшая несогласованность с другими убеждениями, даже незначительное объяснительное преимущество, которое может быть обретено в чем-либо ином, или еще что-нибудь. Обоснование, данное спонтанному убеждению принципом доверчивости, шатко и непрочно» (Lycan 1988, pp. 166–167).

Некоторые защитники АРО предпочитают слабую форму умеренной. Так, Гаттинг полагает следующее:

> опыт восприятия **X** в целом дает свидетельство существования **X** (если нет свидетельств противоположного) только в смысле предоставления некоторого (но недостаточного) подкрепления тезиса о том, что **X** существует. Для того, чтобы убежденность

> в этом тезисе была оправданной, единичный опыт восприятия **X** требует привлечения дополнительного подтверждающего опыта... В случаях с теми типами объектов, достоверный опыт восприятия которых у нас часто имел место, мы, разумеется, можем с полным правом считать их существующими без какого-либо еще подтверждения помимо того, что, как нам кажется, мы видим их. Но это потому, что у нас есть веская индуктивная причина ожидать дальнейших подтверждений в будущем. Что касается относительно незнакомых объектов,.. то индуктивной причины такого типа у нас нет; и чтобы суждение получило оправдание, необходимо ждать дальнейшего подтверждения (Gutting 1982, p. 149).

Он приводит пример с опытом явления призрака. По словам Гаттинга, даже если мы не можем найти убедительных доводов, которые опровергали бы этот изолированный опыт, такой опыт, хотя и не полностью лишен значимости, не может считаться достоверным. Далее Гаттинг приходит к заключению о том, что «нам следует мыслить об отдельном опыте восприятия Бога как о дающем значительное, но недостаточное свидетельство в пользу существования Бога, которое должно быть включено в совокупность различных свидетельств, могущих обосновать тезис о существовании Бога» (Gutting 1982, pp. 149–150). Некоторые авторы, например, Майкл Мартин (Martin 1990, p. 175) и Дэйвис (Davis 1989, pp. 101–105), также высказывают подобные суждения.

Это наводит на мысль, что мы можем в дальнейшем проводить различие между Единичным ПКД, который относится к каждому отдельному опыту,[5] и Типовым ПКД, который относится к определенному *muny* опыта. Все формулировки ПКД, приведенные ранее, – это Единичные ПКД. А теперь предположим, что слабый Единичный ПКД истинен, а умеренный Единичный ПКД – нет. Тем не менее, возможно, что отдельный случай, согласующийся со многими другими случаями, то есть оказывающийся в рамках опыта определенного типа, может обладать степенью обоснованности, достаточной для ОРГ. Эта идея находит отражение в Типовом ПКД, о чем более подробно будет идти речь далее.

## *Аргумент в пользу ТО посредством Типового ПКД*

Прежде всего нужно ответить на такой вопрос: по каким принципам мы объединяем единичные случаи ноэтического опыта в один тип? Я предлагаю здесь два основных критерия:

(a) Феноменология: какие ощущения или чувства задействованы в такого рода опыте?
(b) Онтология: какого рода вещи, процессы или свойства в типичном случае, как предполагается, являются объектами опыта?

Думаю, онтологический критерий следует признать более важным, нежели феноменологический. Например, ЧО – наиболее ясно очерченный вид опыта. Однако если считать более важным феноменологический критерий, ЧО будет в действительности не одним типом, а набором многих типов: зрительного, слухового, осязательного, обонятельного, вкусового и так далее. Очевидно, правильнее было бы

[5] В дальнейшем слово «ноэтический» в основном будет опускаться, а слово «опыт» по умолчанию будет означать «ноэтический опыт». Так что, когда я говорю «опыт обоснован», это означает «истина эпистемологической кажимости, содержащаяся в этом ноэтическом опыте, обоснованна».

рассматривать ЧО как эпистемологическую единицу, а ее единство объяснять общей онтологией, присущей всем видам этого опыта: во всех этих видах объектами опыта оказываются физические предметы. Таким образом, в соответствии с этим пониманием, ЧО следует рассматривать как опыт восприятия материальной вещи или события. Ощущения, или чувственные данные, в таком случае должны трактоваться как *качественная характеристика* ЧО[6].

- Типовой ПКД
  Если субъекту S кажется (в эпистемологическом смысле), что имеет место p, на основании ноэтического опыта E, а E относится к хорошо установленному (well-established) типу опыта, то у S есть OPF для убеждения, что имеет место p, и этого достаточно для обоснованного убеждения, что p *просто имеет место*, при отсутствии опровержителей.

Если мы можем выяснить, что опыт относится к хорошо установленному типу, это означает следующее:

(a) Опыт можно разделить с другими: он не в полной мере идиосинкразический. Подобный опыт имеет место вновь и вновь, и его испытало значительное число людей (предпочтительно – в разных культурах и эпохах).
(b) Общая онтология: отдельные случаи опыта данного типа должны в значительной мере согласовываться между собой, чтобы их можно было объединить в один вид. А именно: в группе этих случаев опыта не должно быть серьезных внутренних противоречий. Они также должны иметь общую онтологию – такую, чтобы различные случаи занимали свое место в этой онтологии, обнаруживая при этом различного рода эпистемологические взаимосвязи (например, взаимное подтверждение, объяснительная зависимость).
(c) Понятийная согласованность: для того чтобы сделать возможной взаимный обмен опытом (что является предварительным условием выделения нами определенного типа несолипсистского опыта), разные случаи опыта должны *в определенной степени* поддаваться описанию. Также требуется общая понятийная система, которая не должна быть явно противоречивой.

Степень OPF, обеспеченного опытом некоторого типа, также переменна, поскольку степень установленности каждого типа различная. Если некоторый тип опыта обнаруживает значительную степень внутренней согласованности, я бы называл это хорошо установленным типом. Факторы, влияющие на степень *внутренней согласованности* типа опыта, изложены ниже.

### *Критерии внутренней согласованности (intracoherence)*

Степень внутренней согласованности типа опыта E должна увеличиваться со следующими факторами (при прочих равных):

---

[6] Эверитт пишет: «Считается, что МП [мистическая практика] является практикой, направленной на независимые от сознания сущности, – но такова и ЧП [чувственная практика]. Почему же нужно считать МП отдельной практикой? Вне всяких сомнений, МП следует классифицировать просто как одно из направлений ЧП, аналогично ЗП (практике зрительного восприятия), СП (практике слухового восприятия) и так далее» (Everitt 2004, p. 168). В основном тексте я указал ряд причин, по которым не могу согласиться с классификацией Эверитта, не получившей распространения даже среди критиков-атеистов. Судя по всему, относя МП к ЧП, он хочет опровергнуть представление об относительной автономии процесса проверки МП и др.

(a) число людей, испытавших E,
(b) повторяемость E в случае с отдельным человеком,
(c) разнообразие ситуаций, в которых происходит E,
(d) объяснительная согласованность (explanatory coherence) между отдельными случаями E,
(e) понятийная согласованность (conceptual coherence) онтологической системы, предполагаемой E.

Теперь мы можем сформулировать следующий аргумент в пользу ТО:

(A) Типовой ПКД правилен.
(B) ТО – хорошо установленный тип опыта.
(C) Субъекту S кажется (в эпистемологическом смысле), что Бог существует, на основании ТО.
(D) ТО не опровергнут.

Поэтому

(E) S обоснованно полагает, что Бог существует.

Аргумент представляется правильным. Посылка (C) просто представляет собой констатацию факта ТО, и она не может быть противоречивой. Если посылка (B) также верна, значит, условия в предложении-антицеденте Типового ПКД (относящиеся к рассматриваемому случаю) выполнены. Таким образом, если типовой ПКД верен (посылка (A)), значит, у S есть обоснование *prima facie* для веры в Бога. Более того, если дана истинность посылки (D), то S не имеет опровержителей. Отсюда следует, что вера S в Бога достаточно обоснованна. Решающие посылки здесь – (B), (A) и (D), и именно в такой последовательности они и будут защищены.

АРО может быть защищен разными путями, и некоторые авторы защищают АРО по аналогии с ЧО. Однако, хотя Суинберн и Олстон обращаются к соображениям аналогии для иллюстрации и подкрепления своих доводов, они в действительности выдвигают некоторого рода АРО на основании первопринципов эпистемологии. Аргумент, который я защищаю, относится к этому типу.

## РО и ТО

### *Феномен и типология РО*

С незапамятных времен, насколько мы знаем, людям была свойственна религиозность. Во все периоды человеческой истории и во всех основных культурах и обществах существовало великое множество рассказов о многообразных проявлениях РО. Доказательства этого тезиса могут содержаться во всем корпусе религиозной литературы человечества, – разумеется, он слишком обширен, чтобы можно было кратко изложить его содержание здесь. Надеюсь, этот тезис подкрепят многочисленные фундаментальные работы по религиоведению.

Опыт восприятия Бога не ограничен западным миром. Бог в какой-то мере был ведом древним китайцам. Чаще всего на китайский язык слово «Бог» переводится словами «Шанди» (上帝), что означает «всевышний император», и «Владыка Тянь», что значит «Владыка Небес» (天主). Термины «Шанди» и «Тянь» не были созданы миссионерами. Они действительно широко употребляются древними китайскими классиками и указывают на веру в своего рода личностного Бога. Имя Шанди появляется уже на гадательных костях, и там оно обозначает Всевышнего Господа вселенной.

В «Учении о средине» Конфуций сказал: «Совершая церемонии жертвоприношений небесам и земле, они служили Шанди». В «Книге песен» есть Гимн Чжоу (《周颂》), в котором воздается хвала Шанди: «Владыка У могущественной силой вознесется над всем сущим, владыка Чэн и владыка Кан восславят Шанди». В другой песне сказано: «Щедрый урожай ячменя и пшеницы, скоро придет время пожать, по благословению Славного Шанди».

Шанди – тот, кто может принимать жертву, кто может благословлять. Он также тот, кому нам надлежит служить. Слова «Шанди» или «Тянь» (Небеса) не могут указывать просто на физическую природу явления или некую безличную силу, поскольку его почитали как внушающего страх Бога, которому присуща нравственная воля. Помимо того, что Шанди был началом суда, он также был началом блага или счастья: «Великий император небес дарует счастье (или благо) людям, обитающим на земле. Тот, кто может следовать человеческой природе людей и делать так, чтобы люди искренне поступали сообразно наставлению, есть не кто иной, как всевластный повелитель».

Таким образом, современный китайский ученый Хэ Гуанху полагает, что упомянутое представление о Шанди и Небесах является основой конфуцианства, для которого характерна вера в личностного Бога, Творца мира и человечества, могущественного, праведного, любящего и желающего общения с людьми. Итак, у китайцев также есть опыт восприятия Бога, хотя нельзя сказать, что теистическая традиция в Китае очень сильна (Kwan & Han 2007).

РО можно далее разделить на следующие типы:

(A) ТО – ноэтический опыт, в котором интенциональный объект – Бог, личностный и в высшей степени совершенный творец мира.

(B) Экстаз и пиковый опыт (Абрахам Маслоу).

(C) Встреча со Светоносным Существом в околосмертном опыте (Моуди).

(D) Опыт встречи со злым духом (Hay 1990, p. 49), ангелами или усопшими святыми.

(E) Опыт контингентности – спонтанное чувство, что мир не является окончательной реальностью и так или иначе зависит от чего-то запредельного.

(F) Опыт замысла – опыт острого осознания красоты и сложности мироустройства и чувство, что эта упорядоченность, в конечном итоге, обязана своим существованием Сознанию или Разуму.

(G) Мистическое восприятие природы или космическое сознание – спонтанное чувство, что вселенная и «я» едины. Обычно вызывается созерцанием природы, но подобный опыт может также быть вызван наркотиками (например, мескалином).

(H) Акт чистого сознания (АЧС): чистое состояние сознания без *какого бы то ни было* интенционального объекта, не загрязненное никаким понятием. Этот

акт следует отличать от монистического мистического опыта, который может включать АЧС как составляющую.

(I) Опыт восприятия меньших божеств (например, явление Кали, Будды или Аполлона).

(J) Монистический мистицизм (например, интуитивное осознание, что Атман – это Брахман и что все – Единое).

(K) Опыт нирваны – опыт Ничто или не-Я как Окончательной Реальности.

## *РО и ТО в современном мире*

Согласно теории секуляризации упадок (а быть может, и окончательный закат) религии – неизбежное следствие процесса модернизации. Для секуляристов РО – просто пережиток цивилизации, общества и мировоззрения, существовавших до современности. Поскольку религия больше не играет никакой существенной роли в современном обществе, а религиозное мировоззрение в основном было дискредитировано или, по крайней мере, поставлено под сомнение современной наукой и знанием, вполне понятно, что феномен РО также в конечном итоге исчезнет.

Хотя у меня есть сомнения насчет теории секуляризации (Kwan 2001), секуляристы правы, указывая, что современная жизнь едва ли способствует религиозной жизни и РО. В самом деле, как подчеркивает Хей, «современная культура... не проявляет определенного отношения к религии. Амбивалентность по отношению к религии и вопрос о том, не болезнь ли это,.. судя по всему, уже долгое время являются чертой европейского сознания... Повторяющиеся результаты современных исследований религиозного опыта» свидетельствуют о «неловкости, с какой ученые говорят о религиозном опыте, а то и вовсе о "табуированности" этого предмета». Многие «респонденты утверждают, что никогда никому не говорили о своем опыте, даже близким – мужьям и женам», поскольку «боятся, что их будут считать ненормальными или... глупыми» (Hay 1994, pp. 10–11).

В культуре, столь мало способствующей религиозной вере и РО, чрезвычайно удивительно, что ни то ни другое никуда не исчезли. Данные о числе приверженцев различных религий в мире, согласно Шефферу и Ламму (1995, p. 393), приведены в таблице 9.1.

Приверженцы разных религий до сих пор составляют подавляющее большинство населения мира (84 процента), тогда как нерелигиозные люди находятся в меньшинстве (16 процентов). Конечно, многие «верующие», о которых здесь идет речь, лишь номинальные верующие. Однако разумно полагать, что у существенной доли религиозных людей был тот или иной РО (проведенные исследования РО свидетельствуют о том, что люди, не исповедующие никакой религии, порой переживают РО). Заметим, что христиане и мусульмане, вместе взятые, составляют 52 процента населения, и преобладающей формой РО в этих теистических традициях, конечно, является ТО. Индуисты и буддисты, вместе взятые, составляют 19 процентов населения. Однако мы не можем заключить, что основной формой их РО должен быть монистический опыт. Действительно, адвайта – лишь одна из многих школ индуизма, и в индуизме есть теистические и панентеистические традиции (последователи Мадвхи и Рамануджи). Но главное, что многих рядовых приверженцев индуизма не воодушевляет малопонятная теория монизма, и их религиозная жизнь фактически состоит в том числе в поклонении Богу или божествам (бхакти).

**Таблица 9.1** Данные о числе приверженцев различных религий (Schaefer & Lamm 1995)

| *Религия* | *Процент общего населения* |
|---|---|
| Никакая | 16 |
| Христианство | 34 |
| Ислам | 18 |
| Индуизм | 13 |
| Буддизм | 6 |
| Другие религии | 13 |

У нас есть некоторые количественные данные относительно ситуации в западном мире. Так, согласно «проведенному Би-Би-Си в 2000 г. опросу "Душа Британии", у 76 процентов населения страны... был некий духовный опыт» (Hick 2006, p. 17). Понятие духовного опыта значительно шире, но другие статистические данные показывают, что доля людей, имевших РО (в основном теистический), немалая:

> В 1975 г. Национальный центр изучения общественного мнения Соединенных Штатов провел исследование, в ходе которого людям был задан вопрос «Испытывали ли вы когда-либо ощущение, словно рядом с вами пребывала некая духовная сила, которая, казалось, поднимала вас над вами самими?» В результате этого опроса выяснилось, что 35 процентов опрошенных испытывали нечто подобное. А в 1978 г. Принстонский исследовательский центр... провел собственное исследование, в результате которого также было установлено, что 35 процентов населения испытали подобный опыт. В Британии в ходе национального опроса общественного мнения выяснилось, что из 2000 опрошенных 36 процентов пережили такой опыт (Hick 2006, p. 35).

В действительности эти показатели могут быть выше из-за табу, о котором я уже упоминал. Указанные результаты были получены с помощью метода соцопроса, во многих отношениях безличного. По свидетельству Хея и Мориси, опрашивая людей, они стремятся создать атмосферу взаимного доверия и дают им время подумать и вспомнить свои переживания – вследствие этого число положительных ответов увеличивается до 62–67 процентов (Hay 1994, p. 11).

Количественные данные, касающиеся ТО в других странах, нам недоступны. Но христианство сегодня поистине мировая религия, и на каждом континенте в наши дни есть очень много христиан. Так, среди китайцев насчитывается по крайней мере 30–40 миллионов христиан. Опираясь на собственный опыт (я не претендую на то, что руководствовался в своих оценках здесь строго научным подходом), могу сказать, что значительное число из них испытывали ТО, некоторые – довольно интенсивный и драматический по характеру (см. примеры 1 и 2). Я не могу привести здесь точные цифры, но никто не станет отрицать, что многие христиане, живущие в самых разных местах современного мира (быть может, их число доходит до сотен миллионов), имели по крайней мере один случай ТО. Если мы примем в расчет опыт мусульман и представителей других теистических традиций, а также ТО, наблюдающийся даже в тех культурах, которые нельзя назвать собственно теистическими (например, в китайской культуре), цифры будут еще бо-

лее впечатляющими[7]. Словом, ТО действительно имеет широкое распространение в различных культурах, эпохах и даже религиозных традициях.

Некоторые критики утверждают, что ТО – некий странный вид опыта (Vardy 1990, p. 103; Draper 1992, p. 159), и поэтому его следует изначально рассматривать со скептицизмом. Однако представляется неверным навешивать такой ярлык на опыт, который имеют по меньшей мере десятки миллионов человек. Хей опять-таки правильно оценивает ситуацию:

> «...постпросвещенческие, секулярные модели действительности стали господствовать в современном сознании», и это ведет к тому, что «многие ученые не относятся серьезно к феноменологии религиозного опыта. Это ведет к искаженному пониманию и к отрицанию того, что, судя по всему, является *широко распространенной и нормальной областью человеческого опыта*» (Hay 1994, p. 1; курсив мой).

## *Типология ТО*

### Нуминозный опыт

Данное Отто описание нуминозного до сих пор остается приемлемым: *mysterium tremendum et fascinans*[8]. Янделл раскрывает его смысл так: субъект, «по-видимому, получает опыт восприятия удивительного... величественного и сверхмогущественного существа и... испытывает чувство, что он является творением, находящимся в присутствии творца... субъект, по-видимому, получает опыт восприятия существа, единственного в своем роде, в высшей степени живого» (Yandell 1984, pp. 9–10).

### Теистический мистицизм

Если в нуминозном опыте Бог воспринимается как отличный от субъекта, то в теистическом мистицизме Бог воспринимается в единении души с Богом. В этой разновидности любовного мистицизма (например, у Терезы Авильской – см. Pyke) субъект ищет Бога исходя из своего внутреннего мира.

### Чувство присутствия Бога

Это более обычное интуитивное осознание близости Бога. Это осознание часто сливается с ощущением спокойной уверенности и мира (Baillie, Beardsworth). Если экстраординарный ТО обычно длится относительно недолгое время, то некото-

---

[7] Некоторые представители собственно теистических традиций, например христианства, *совершенно* не считаются с теистическим опытом в других традициях. Это отношение не согласуется с ПоКД, которым пользуюсь я, и я не думаю, что христианин-теист должен выказывать такое отношение к другим традициям. Он может обращаться к таким понятиям христианской традиции, как общее откровение (general revelation) и общая благодать (common grace). Позволю себе допустить следующее: было бы разумно полагать, что Бог может опытно восприниматься в различных культурах (например, в китайской культуре), по крайней мере, как Творец, Верховное Существо во вселенной или просто как весьма могущественное божественное существо. Кроме того, мы говорим здесь только об OPF. То, что нам не следует заведомо отвергать ТО в других традициях или культурах, не означает, что, в конечном итоге, мы примем все проявления его как достоверные. Особенно в этой главе я хотел бы главным образом обосновать достаточно общие проявления ТО, а именно – ощущение присутствия Бога и осознание бытия трансцендентного существа, – подразумеваемые в разных формах ТО.

[8] Тайна устрашающая и завораживающая (*лат.*). – *Прим. ред.*

рые люди могут испытывать ощущение присутствия Бога достаточно долго (брат Лоран).

### Встреча Бога и человека

В ТО этого типа Бог воспринимается как Вечное «Ты». Фармер указал на важнейшие составляющие такого опыта: «Во-первых, главным в живом осознании Бога как личности является нечто такое, что происходит... в сфере *воли*. Религиозный человек сознает определенного особого рода сопротивление... а именно, сопротивление абсолютных, священных, безусловных ценностей» (Farmer 1935, p. 23). Во-вторых, есть также сознание Бога как «окончательной поддержки... Безусловные требования, ценности Бога воспринимаются как нечто указывающее путь к высшей самореализации, окончательной безопасности человека» (Farmer 1935, p. 25). Этот опыт встречи сливается с характерными эмоциями, которыми сопровождается личностное взаимодействие (например, ощущением душевного тепла, благодарностью, радостью общения, чувством, что кто-то обращается лично к субъекту).

### Опыт благодати

Осознание безусловных требований Бога может также привести к осознанию собственных нравственных недостатков как «прегрешения против Бога», к осознанию собственного нравственного бессилия как «духовной смерти». Это может также дать возможность испытать божественное прощение греха и нравственное обновление личности посредством примирения с Богом. При этом характерными эмоциями будут чувство вины, мир, который несет с собой прощение, и радость освобождения.

### Опыт личностного возрастания в Боге

Нам следует также отметить личностный характер некоторых проявлений ТО (случаи 6 и 7). Человек, воспринимающий Бога, может в то же время также испытывать личностное возрастание: большую восприимчивость к людям и нравственным ценностям, возрождение совести, большую озабоченность другими людьми, готовность к жертве и так далее. Одним словом, этот человек замечает, что становится в большей мере (цельной) личностью, а его *telos*[9] реализуется в его жизни в Боге.

### Крещение в Духе

Это «всепоглощающее чувство избавления от греховного себялюбия,.. глубокий душевный мир,.. дар языков» (Dorr 1978, p. 40). Такой опыт в наше время не является исключительным событием, поскольку харизматики представляют собой одну из самых быстро растущих групп в современном мире.

### Обращение

По содержанию опыт обращения в действительности пересекается с ТО вышеупомянутых типов, а отличается только тем, что вызывает решительную и неожиданную перемену. Эта перемена может затронуть тип личности, убеждения и направление жизни.

---

[9] Цель (*греч.*); *здесь* – цель жизни (термин философии Аристотеля). – *Прим. ред.*

### Общественный ТО

Во многих случаях ТО имеет место в контексте «бегства одиночки к Единому». Однако в христианстве всегда подчеркивается общественный характер этого опыта:

> После Пятидесятницы Дух нисходит на учеников,.. тогда, как сказано, у учеников было «одно сердце и одна душа»... Таким образом, сошествие Духа образует общину, такую, что все в ней общее, даже в хозяйственном отношении (Griffiths 1989, p. 223).

Итак, опыт восприятия Бога и опыт сообщества часто неразделимы, и я бы охарактеризовал этот тип ТО как общественный ТО. В той или иной мере, думаю, религиозная община в общем поклонении и молитве (иногда) имеет подобный опыт.

### Опосредованный ТО

Иногда человек может испытывать ТО, который опосредован опытом другого типа, например, связанным с природой, искусством, совестью, братством, святостью других людей. Иногда имеет место фокальное познание Бога посредством вспомогательного познания чего-нибудь еще, например познание Бога посредством познания красоты природы. В других случаях познание Бога может носить фоновый характер, а фокально человек может познавать что-то другое. В таком случае мы говорим о косвенном восприятии Бога.

### Чувственный ТО

Чувственный ТО – это восприятие Бога, опосредованное чувственным опытом (например, видения, голоса, сны, стигматы).

### Интерпретативный ТО

Это спонтанная интерпретация некоторого события как Божьего действия или Божьей вести, хотя событие может быть ясно описано без использования религиозных понятий. Примерами интерпретативного ТО может служить опыт восприятия Бога посредством ответов на молитвы, водительства свыше, чудес, исцеления, языков и так далее.

### Интуитивное постижение Бога

Все вышеупомянутые типы опыта в большей или меньшей степени опосредованы теми или иными чувствами, но некоторые мистики также говорят о внечувственном познании или интеллектуальном видении Бога; содержание этого опыта не связано с какими-либо феноменами. Я называю это интуитивным постижением.

## *ТО в контексте общей онтологии*

Все данные виды ТО действительно присутствуют у верующих. Глупо превозносить определенный тип ТО за счет других. Отношения Бога с миром и человеком столь многогранны, что было бы неразумно полагать, будто есть только один способ приблизиться к Нему. Рассмотрим опыт того, кто выпивает чашку кофе: этот

опыт включает в себя зрительные, обонятельные, осязательные и вкусовые ощущения, относящиеся к кофе. Сами по себе запах кофе и зрительное ощущение коричневой жидкости совершенно не схожи. И все же они связаны между собой как модальности одного и того же ЧО, относящегося к одному и тому же объекту. Подобным образом Бог может приблизиться к нам многими путями и явить Себя многими способами; однако все это может быть согласованным образом объясняться категориальной природой одного и того же Бога:

(a) Поскольку Бог – это трансцендентный и святой творец, следует ожидать нуминозного опыта и опыта контингентности.
(b) Если человек создан по образу Бога и человеческое «я», в конечном счете, укоренено в постоянно поддерживающей его деятельности Бога, то человек может обрести Бога исходя из собственного внутреннего мира (теистический мистицизм).
(c) Поскольку Бог Сам по Себе является Абсолютным Благом, для нас не должно быть неожиданным существование опыта Его безусловных требований, равно как и опыта Его любви и поддержки, а также опосредованного ТО благодаря совести и нравственному чувству.
(d) Поскольку Бог – это личность, у нас может быть опыт личностной встречи с Ним, мы можем слышать божественную речь, испытывать эмоциональное исцеление и так далее.
(e) По своей мудрости и в силу своей власти над природой Бог может открывать свои замыслы с помощью промыслительных и чудесных деяний (опосредованный и интерпретативный ТО).
(f) Тот факт, что Бог является источником личностного и общественного бытия, прекрасно объясняет личностный характер ТО и случаи общественного ТО.
(g) Тот факт, что Бог является Искупителем, соотносится с нашим опытом благодати и обращения.
(h) Бог может воздействовать непосредственно на сознание – вот почему возможно Его интуитивное постижение.

Таким образом, восприятие Бога характеризуется богатым разнообразием в единстве. Пожалуй, такие структурные свойства характерны уже для библейских описаний взаимодействия Бога с человеком. Так, исследователь Ветхого Завета Роули говорит:

> Его голос до сих пор слышен в Природе и в истории, в индивидуальном опыте и в личностных чертах людей, в которых действует Его Дух... Однако соответствие друг другу всех этих факторов намного важнее, чем каждый из них по отдельности (Rowley 1956, p. 47).

В Новом Завете апостол Павел говорит о Боге, который пребывает над нами, в нас и среди нас (Послание к Ефесянам). Эти характеристики вполне можно соотнести с нуминозным опытом, мистическим или косвенным опытом восприятия Бога и общественным ТО. Опыт восприятия Бога самим Павлом отражает то же богатое разнообразие в единстве: это опыт обращения, опыт благодати и преображения личности, опыт промыслительного попечения и чудес, а также, вероятно, некий мистический опыт (см. Второе послание к Коринфянам 5).

О той же сложной структуре опыта восприятия Бога сообщают и люди из современного секуляризованного общества. Возьмем для примера опыт встречи Джеки

Пуллингер с Богом. Эта женщина ощутила Божий призыв к служению Ему и, в конечном итоге, поселилась в городе-крепости[10] в Гонконге, где пыталась проповедовать Евангелие наркоманам, гангстерам из триад и проституткам. Масштабы этого служения до сих пор увеличиваются. История Джеки Пуллингер слагается из многих случаев «внутреннего» и «частного» восприятия Богом, а также опыта водительства, промыслительного попечения, утешения и просвещения, который привел к практическим действиям в области социального служения. Сама она испытала личностное преображение, в то время как многие наркоманы испытали обращение. Известны и многие случаи говорения на языках, исцеления и чудеса. Кроме того, все эти аспекты опыта, вместе взятые, прекрасно вписываются в ее продолжающийся всю жизнь опыт, относящийся к Богу, являющий красоту и единство цели.

Действительно очень важно держать в поле зрения всю эту доказательную базу как *целое*. Весь этот опыт относится к Богу, и такого разнообразия опыта следует ожидать исходя из того, каков Сам Бог. Поэтому разные аспекты и случаи этого опыта не похожи на звенья цепи, прочность которой оценивается прочностью слабейшего ее звена. Скорее они подобны нитям, сплетенным в один канат. Полноту доказательной силы ТО можно оценить только тогда, когда будет одновременно учтено богатое разнообразие и согласованность его различных проявлений.

## Понятийная согласованность ТО

Чтобы ТО был хорошо установленным типом опыта, он должен быть понятийно согласованным. Даже если понятие Бога непротиворечиво, понятие ТО все-таки может быть несогласованным, если может быть доказано, что восприятие Бога невозможно. В пользу тезиса о невозможности было приведено несколько доводов: Джонатан Харрисон отверг ТО «отчасти на том основании, что непосредственно воспринимать диспозиционные свойства невозможно, отчасти же на том основании, что мы можем непосредственно воспринимать только содержание своего сознания» (Harrison 1999, pp. 257–258). Форджи считает, что «теистический опыт» означает «опыт, который феноменологически относится к Богу, то есть такой опыт, который, если он достоверен, *должен* был бы заключаться в точном восприятии Бога и *ни в чем ином*» (Forgie 1998, p. 317; курсив наш). Но никакой опыт не может феноменологически относиться к Богу. Поэтому ТО невозможен. Ряд других критиков заостряют внимание на предполагаемой невозможности узнать в опыте бесконечное множество атрибутов Бога (Davies)[11].

Изначально может показаться разумным мысль, согласно которой является сомнительным утверждение, что конечное может воспринимать бесконечное, или трансцендентное может быть полностью дано в имманентном. Попросту говоря, Бог слишком велик для того, чтобы люди могли воспринимать Его. Однако сразу же возникают трудности, когда мы сознаем, что подобные вопросы могут быть поставлены в связи с возможностью видеть какой-либо физический предмет. Мы по-

[10] Город-крепость Коулун – в прошлом практически не управляемое правительством поселение в Гонконге. В середине XX века Коулун контролировали триады (китайские преступные организации). – *Прим. пер.*

[11] Эверитт также полагает, что Бога «нельзя рассматривать даже как возможный объект чувственного опыта» (Everitt 2004, p. 172). Думаю, это возражение, по сути, имеет основанием позицию, отдающую предпочтение ЧО; существенную часть текста данной главы я отвел критике этой позиции.

лагаем, что способны видеть реку Хуанхэ или Великую китайскую стену, но разве не столь же очевидно, что Хуанхэ или Великая стена также слишком велики для того, чтобы люди могли видеть их? Я способен видеть материальный предмет, а физический предмет – это, по сути, трехмерный предмет, имеющий переднюю и заднюю стороны, которые не могут быть даны в нашем зрительном опыте одновременно. Итак, могу ли я действительно видеть предмет? Кроме того, предположим, что прав Крипке, который утверждает, что вода – это, по сути, $H_2O$. Тогда нам нужно спросить себя: когда мы видим воду, каким образом свойство, характеризующее ее как $H_2O$, может быть дано в нашем опыте?

Главное затруднение, связанное с такого рода вопросами в связи с восприятием Бога или материальных объектов, состоит в том, что здесь предполагается следующее требование:

> Для того чтобы S воспринимал предмет O, обладающий свойством F, нужно, чтобы все бытие O (или, по крайней мере, существенные свойства O) были *даны* в опыте или чтобы в опыте наличествовал (и воспринимался как таковой) безошибочный показатель положения вещей «O обладает свойством F».

В действительности подобные требования выдвигали приверженцы традиционного фундаментализма. Если опыт – наш единственный доступ во внешний мир и если мы говорим о разрыве между опытом и миром, то как же мы можем гарантировать возможность эмпирического познания? Однако уроки эпистемологии последних десятилетий состоят в том, что эти требования попросту невозможно удовлетворить даже в нашем ЧО.

Рассмотрим наш опыт зрительного восприятия воды. В этом опыте даны два типа содержания: пропозициональное содержание нашей эпистемологической кажимости («здесь есть вода») и непонятийное содержание, которое может быть описано по-разному: явление чего-то водного, такой-то и такой-то тип чувственных данных или качеств. Приверженцы непосредственного реализма также утверждают, что, когда опыт достоверен, наличествует непосредственное знание о воде в силу того, что вода является нам. Вода как физический предмет не может быть в буквальном смысле дана в нашем опыте, который представляет собой событие ментальное. И действительно, это служит достаточным основанием для постановки вопроса о том, возможен ли какой бы то ни было опыт восприятия физического предмета. Эту озабоченность еще более усиливает осознание того, что понятие физического предмета – понятие о чем-то таком, что может существовать независимо от любого нашего опыта, как тогда это свойство может быть дано в нашем опыте? Эта способность существовать независимо также представляет собой диспозиционное свойство. Как мы можем это воспринимать? Какие черты нашего опыта говорят о том, что физические предметы могут так себя проявлять? Другой опыт говорит нам только о том, что эти предметы могут *и далее быть воспринимаемы в опыте*, и из этого не следует, что они могут существовать *независимо* от нашего опытного восприятия.

Вопрос еще более усложняется в свете нынешнего понимания физических объектов. Так, согласно Расселу, «если верить физике, между нашими восприятиями и их внешними причинами так мало сходства, что трудно понять, как из восприятия можно получить знание о внешних объектах» (Рассел 2000, с. 177). Поскольку «Стол как физический объект, состоящий из электронов, позитронов и нейтронов, находится вне моего опыта» (Рассел 2000, с. 197), «я не "вижу" мебель в своей комнате, о чем можно говорить только в пиквикианском смысле. Когда я "вижу" (как

обычно говорят) стол, на самом деле я имею сложное ощущение, которое в некоторых отношениях сходно по структуре с физическим столом. Физический стол, состоящий из электронов, позитронов и нейтронов, выводится, как и пространство, в котором оно локализовано» (Рассел 2000, с. 198)[12].

Тогда возникает вопрос: если физический стол выводится, то как нам обосновать этот вывод? Ощущения, конечно же, не являются безошибочными показателями наличия стола. Даже так называемое непосредственное сознание стола может быть подделано. Поскольку Олстон говорит о «внутренней неразличимости галлюцинаций по отношению к реальным вещам», он вынужден признать: «галлюцинации, даже если и не доказывают, что опыт восприятия никогда не является непосредственным знанием внешних предметов, то, разумеется, доказывают, что иногда он действительно им не является» (Alston 1999, p. 238). Разумеется, пропозициональное содержание нашего опыта также может быть ошибочным.

Здесь, думаю, уместно задаться вопросом, какого рода подход нам следует использовать по отношению к этим проблемам? По моему мнению, мы не можем *априорно* решить, какими могут быть эмпирические и познавательные способности. Более плодотворно, на мой взгляд, было бы попытаться понять, каков реальный опыт, который люди, по их словам, получают и что же они, по их словам, при этом узнают. Если понятие опыта делает большую часть нашего реального опыта невозможной, то нужно изменить, вероятно, само это понятие. Поэтому я бы сказал, что нет необходимости слишком тесно связывать опыт и его объект. Если вид прозрачной бесцветной жидкости надежным образом указывает на наличие воды ($H_2O$) *в нашем контексте* и вода соответствующим образом вызывает наш зрительный опыт, значит, мы можем видеть воду ($H_2O$). Наш опыт не защищен от ошибок, и его надежность не может быть гарантирована. Предположим, что, сами того не ведая, мы перенеслись на патнэмовский Двойник Земли. В таком случае вид воды может быть обманчивым, но это не означает, что здесь, на Земле, мы не можем видеть воду. Данные соображения имели целью разъяснить *понятие* «опыт восприятия чего-либо». Я не считаю, что это может быть доказано вне связи с нашим действительным опытом.

Отсюда следует, что, когда у нас есть опыт восприятия О, нам не нужно требовать, чтобы существенные свойства О были даны в опыте. Шен приводит доводы в пользу того, что для того, чтобы натолкнуться на клен, не требуется никакого знания, восприятия или даже обнаружения сущностной природы кленов, которая,

> предположительно... как-то связана с вопросами генетики... Для того, чтобы воспринимаемые или обнаруживаемые объекты были распознаны как клены, надежные показатели должны быть обработаны более специфическим образом. Такие указатели... не обязательно должны иметь особое отношение к сущностям... Кроме того, нет необходимости в том, чтобы все пользовались одними и теми же указателями (Schoen 1990, p. 9).

Таким образом, опыт восприятия Хуанхэ, Великой стены или трехмерного объекта перестает быть проблематичным[13].

Теперь мы можем вернуться к вопросу о возможности опыта восприятия Бога. Понятие ТО у Форджи, конечно, слишком строгое. Как он признает, его понятие сделает невозможным ЧО, который феноменологически относится к индивидам

---

[12] Под «позитронами» Рассел в этих двух цитатах, очевидно, подразумевает протоны. – *Прим. ред.*

[13] С этим согласен даже такой критик теизма, как Эверитт (Everitt 2004, p. 173).

или многим обычным объектам, таким как кофеварка. Он также допускает, что его понятие феноменологического содержания опыта не единственно возможное и что «поэтому, при ... альтернативных условиях, теистический опыт мог бы быть возможен» (Forgie 1998, p. 323). Ранее я предложил альтернативную концепцию, которая также подобна концепции Леймана: «человек может иметь надежный опыт восприятия Бога, не воспринимая при этом всех свойств Бога (хотя, разумеется, этот опыт должен включать в себя надежные показатели божественного присутствия, такие как бесконечная сила и благость)» (Layman 2007, p. 54).

Подобным образом возражение Харрисона опирается на весьма узкое понимание опыта. Понятие физического предмета включает в себя множество диспозиционных характеристик. Возьмем в качестве примера опыт восприятия цвета:

> Если я сообщаю, что видел красный цветок, то я тем самым хочу сообщить, что у меня был опыт зрительного восприятия физического предмета, обладающего определенными потенциями или диспозициями: например, при нормальном освещении, нормальные наблюдатели (в целом) также должны были бы увидеть нечто красное, если смотрели на цветок... И, разумеется, великое могущество... – это потенция или способность. Таким образом, по крайней мере в принципе, непосредственное опознание существа как очень могущественного – или даже всемогущего – представляется возможным (Layman 2007, p. 54).

Мы также можем использовать эту модель для того, чтобы понять, как содержание ТО может выражать присутствие Бога: «Бог мог бы сотворить нас таким образом, чтобы при Его явлении нам феноменологически являлись Его вторичные качества, которые возникают, когда Бог воспринимается таким образом» (Gellman 1994, p. 55). Эти вторичные качества могут заключаться в неких единственных в своем роде феноменальных свойствах явления Бога, таких как «сладость» Бога, о которой сообщают некоторые мистики. Наши чувства и эмоции могут также использоваться как показатели божественного присутствия:

> наши субъективные эмоциональные реакции вписываются в наше опознание свойств определенных типов. Иногда при встрече с человеком мы считаем, что он не вполне заслуживает нашего доверия, прежде всего потому, что вызывает у нас чувство беспокойства. В таком случае наши субъективные эмоциональные реакции функционируют (в сочетании с представлениями, сформированными благодаря чувственному опыту) как показатели качеств определенных типов, и эти показатели очень важны при взаимодействии с общественными реалиями... В теистическом мистическом опыте... субъект обрел представление о личностном присутствии и непосредственное впечатление бесконечного могущества и благости. Его субъективные эмоциональные реакции – это глубокое благоговение, ощущение, что он чрезвычайно «мал», или конечен, что он любим, что его душу переполняет необычайный мир, и так далее. В целом, думаю, можно ожидать, что опыт восприятия Бога будет носить именно такой характер (Layman 2007, p. 54).

Например, рассмотрим опыт восприятия Божьей бесконечной любви. Согласно Харрисону, эта любовь – одновременно и диспозиция, и психическое состояние другого сознания, а потому не может быть представлена в непосредственном опыте. Однако если пользоваться предложенной здесь моделью, то может быть опознание любви Бога, опосредованной чувствами, такими как чувство тепла и блаженства, – чувствами, аналогичными тем, которые мы испытываем при межличностном об-

щении[14]. При всем уважении к Харрисону, когда мы сосредоточиваем внимание на нашем конкретном опыте, у нас есть основание полагать, что мы можем ощущать любовь, радость, грусть или другие психические состояния других людей[15]. Или же Бог может рассказать нам о Своей любви. Философы иногда пренебрегают коммуникативной моделью, будучи одержимы зрительной моделью. Однако первая модель особенно важна в опыте межличностных отношений: во многих случаях опыт восприятия других сознаний опосредован вербальным и неформальным общением (например, символическими действиями) – так, Бог может дать нам видение креста Иисуса и внушить нашему сознанию или сообщить нам «голосом» значение этого события. Нечто подобное этому действительно происходит со многими верующими (пример 2).

Поскольку является опытным фактом, что огромное множество людей, по-видимому, имеют опыт восприятия Бога, при отсутствии серьезных оснований обратного следует заключить, что ТО действительно возможен.

## Внутренняя согласованность ТО

Разумеется, одной лишь возможности недостаточно. Нам нужно понять, заслуживают ли OPF случаи ТО по критериям внутренней согласованности, сформулированным ранее. Что касается положений (a), (b) и (c) в этих критериях, то мы отметили следующее: многие люди почти во все века, во всех культурах и во многих религиях, по-видимому, имели, по меньшей мере, некий ясный ТО, например чувство присутствия Бога. Даже в наше время в некоторых странах большинство людей имеют ТО того или иного рода. В других странах о ТО, по крайней мере, сообщают друг другу в теистических общинах, члены которых составляют значимое меньшинство в обществе. Таким образом, условия (a) и (c), несомненно, удовлетворены.

Из людей, имевших ТО, многие люди имели его лишь несколько раз в жизни. Однако мы также упоминали и о других людях (таких, как Кристиана Цай и Джеки Пуллингер; и таких людей также немало), которые на протяжении своей жизни получали драматический опыт восприятия Бога, а многие люди принадлежат к некой промежуточной категории. Таким образом, условие (b) в разумной мере удовлетворено у многих людей, а в высокой мере – у небольшого числа людей. Я также привел доводы в пользу взаимной согласованности объяснений различных случаев ТО и в пользу понятийной согласованности ТО. Если мои доводы верны, то условия (d) и (e) также удовлетворены. Итак, если нет доказательства понятийной несогласованности самого теизма, то мы можем заключить, что ТО – относительно хорошо установленный тип опыта.

---

[14] Думаю, эпистемологи до сих пор ограничивают себя узким пониманием человеческого познания и недооценивают познавательную роль эмоций в человеческой жизни. В своей недавней книге (Wynn 2005) Уинн отстаивает тезис о том, что «эмоции могут функционировать как модусы восприятия ценностей в отношении к Богу, миру и отдельным людям,.. а также как «парадигмы» и потому могут должным образом направлять развитие нашего дискурсивного мышления в религиозном и других контекстах...» (Wynn 2005, p. xi). Уинн в явной форме соотносит это понимание с ТО и приводит доводы в пользу того, что, даже если феноменальное содержание ТО является чисто эмоциональным, оно необязательно будет эпистемологически сомнительным (Wynn 2005, pp. 8ff).

[15] Халлетт убедительно защищает такую возможность и пользуется этим как аналогией ТО.

Критики могут привести доводы в пользу того, что наш критерий внутренней согласованности типа опыта заключает в себе слишком невысокие требования. Например, ТО все же не является всеобщим и гораздо реже встречается у многих людей, нежели другие установленные типы опыта, например ЧО или воспоминания. Однако требования критиков здесь слишком строгие. Во-первых, всеобщность – по отношению к людям, – конечно, не является необходимым условием OPF. Очевидно, опыт какого-то рода, который имело меньшинство людей, все же может быть достоверным. Действительно, не все люди обладают даром зрения и слуха. Предположим, может произойти ядерная война, которая приведет к тому, что все люди, кроме одного, ослепнут. Кроме того, многие люди не различают оттенков звука. Представляется достаточно ясным, что, даже если намного меньше людей испытывают ЧО, который испытываем мы, этот опыт, по крайней мере для нас, обоснован *prima facie*.

Если мы учтем всех людей во всей истории, то тех, кто имел ТО, возможно, окажется больше, чем тех, кто его не имел. Кроме того, принимая во внимание, что ТО случается со многими совершенно разными людьми, представляется правдоподобным утверждение, что способность получить ТО, по меньшей мере потенциально, является всеобщей. Если это так, то тот контингентный факт, что ТО в действительности не является всеобщим, не представляется столь угрожающим. Почти полная всеобщность нашего ЧО также контингентна. Предположим, что во многих разных местах вселенной есть инопланетяне и все они обладают весьма несхожими типами восприятия. Человечество – это лишь одно из сообществ воспринимающих существ. Таким образом, наш ЧО может и не быть всеобщим во вселенной. Но должен ли этот гипотетический факт означать, что наш ЧО нельзя рассматривать даже как обладающий OPF?

Кроме того, в большинстве ситуаций познания, когда у нас есть некая исходная презумпция надежности людей, имевших некоторый опыт, то достаточного количества таких людей (пусть это и не все люди) хватает, чтобы убедить нас в том, что их свидетельства, по крайней мере, на первых порах достойны доверия. Возьмем для примера науку: большинство людей действительно не знают, на каких основаниях мы принимаем существование черных дыр или кварков. Но, поскольку члены научного сообщества согласны, что у них есть веские основания верить в эти необычные сущности, доверять этим ученым разумно, пусть даже они и находятся в меньшинстве среди людей. То же касается и свидетельств о событиях, очевидцами которых мы не были. Предположим, кто-то говорит мне, что видел редкий вид птиц в Гонконге. Эти слова обладают для меня определенным весом, но все же я могу сомневаться в них (даже не имея веских причин сомневаться в честности этого человека или в его надежности как свидетеля). Однако, когда мне расскажут то же самое тридцать человек, думаю, мои изначальные сомнения в значительной мере развеются. Предположим, впоследствии я познакомлюсь с такими же свидетельствами еще трехсот человек. Степень OPF этого свидетельства станет еще больше, но, по-видимому, это уже несущественно для его OPF.

Мне кажется, критики часто допускают ошибку сверхнадежности, состоящую в строгом требовании того, чтобы БИО достиг уровня сверхнадежности, прежде чем можно было считать, что он обладает OPF. Геллман справедливо указывает, что нам не следует связывать наше понятие подтверждающего свидетельства с понятием чувственного восприятия, и вот почему:

> Наши привычные убеждения, относящиеся к физическим предметам, более чем обоснованы подтверждающими свидетельствами. Мы располагаем чрезвычайно бо-

> гатым разнообразием подтверждающих связей. Поэтому отсюда не следует, что если бы заявления мистического характера были обоснованы в меньшей степени, то они были бы *не*обоснованными (Gellman 2001, p. 27).

Критики правы, указывая, в каких отношениях ТО отличается от чувственного опыта, и отсюда действительно следует, что ТО обладает внутренней согласованностью *в меньшей степени,* нежели чувственный опыт. Однако поспешный вывод о том, что по этой причине ТО не является хорошо обоснованным, отсюда не следует и был бы подобен следующему доводу: поскольку ученый не настолько гениален, как Эйнштейн, то этот ученый, должно быть, некомпетентен. Требование сверхнадежности угрожает не только OPF ТО, но и OPF нравственного опыта, эстетического опыта и так далее, что также неправдоподобно.

Мы еще не приводим доводов в пользу достоверности ТО: мы только настаиваем на том, что он заслуживает изначального доверия, подобно многим другим типам опыта, а не сбрасывания со счетов. Разумно ли полагать, что все, имеющие опыт восприятия Бога, заблуждаются либо вводят в заблуждение других? Гаттинг, например, так не считает.

> Религия на протяжении истории человечества была неотъемлемой составляющей человеческой жизни, во все времена привлекая к себе множество восторженных приверженцев из числа добрых и рассудительных людей. Утверждать, что нечто имеющее столь глубокие корни и существующее столь длительное время в столь различных контекстах представляет собой всего лишь проявление легковерия и лицемерия... означает высказывать в высшей степени необычайное суждение (Gutting 1982, pp. 2–3).

Таким образом, ТО не является необычайным. Это один из аспектов человеческого бытия. А необычайным является излишне скептическое отношение к ТО. Предположим, мы познакомились с историей жизни человека, который испытывал драматический опыт, связанный с восприятием Бога, *на протяжении всей своей жизни.* Мы видим, что человек этот честный, здравомыслящий и умный. Мы также видим, что его история подтверждается историями многих других людей, принадлежавших к разным эпохам и культурам. Не опрометчиво ли утверждение, что *все эти люди постоянно и полностью заблуждались*? И неужели этот человек (например, Кристиана Цай, Джеки Пуллингер) даже не вправе доверять своему опыту, по крайней мере первоначально? Такая позиция не кажется разумной.

## Структура ПоКД

Два основных компонента ПоКД – это критический дух и отношение доверия. Согласно ПоКД, два этих компонента – существенные элементы всякой основательной эпистемологии, между ними должно соблюдаться некоторое равновесие и конструктивное напряжение, подобное подчеркиваемому Томасом Куном своего рода *сущностному напряжению* между традицией и новаторством в науке (это выражение вынесено в заглавие одной из книг Куна).

## *Сбор данных – доверие*

Данные, касающиеся ПоКД, – это *весь* наш опыт. Изначально присущая данному опыту эпистемологическая кажимость принимается в качестве эпистемологического отправного пункта и наделяется OPF. Эти *презумптивные данные* опровержимы. Основополагающие принципы – это слабый Единичный ПКД и умеренный Типовой ПКД, о которых речь шла ранее.

Бонжур дал полезную классификацию различных разновидностей фундаментализма. Строгий фундаментализм требует того, чтобы базисные убеждения были безошибочны, тогда как умеренный фундаментализм допускает, что они содержат ошибки, но при этом этих убеждений «самих по себе достаточно, чтобы удовлетворить условию адекватного обоснования знания», если они не опровергнуты (Bonjour 1985, p. 26). В противоположность этому, согласно слабому фундаментализму, «базисные убеждения сами по себе обладают лишь очень малой степенью эпистемологической обоснованности» (Bonjour 1985, p. 28). Таким образом, подход, которым пользуюсь здесь я, – разновидность слабого фундаментализма. Геллман перешел от умеренного фундаментализма к слабому из-за критики такого типа, как предложенная Гаттингом[16]. Как бы то ни было, APO может быть выдвинут на основании либо умеренного, либо слабого фундаментализма, но здесь я принимаю последний (Kwan 2004).

## *Внимательное исследование данных и эпистемологическое восхождение – критическое доверие*

### Исследование на базисном уровне

Презумптивные данные могут быть опровергнуты. К сожалению, как правило, сам опровержитель также опровержим и может существовать опровержитель опровержителя, равно как и опровержитель опровержителя опровержителя, и так далее. Предположим, что у нас есть опровержитель D изначально обоснованного *prima facie* убеждения B. Можно предположить, что у D также есть OPF. Почему мы не можем воспользоваться первым убеждением, чтобы опровергнуть опровержитель? Бонжур сжато выразил суть подхода Решера к этому вопросу:

> Основополагающая идея состоит в том, чтобы разделить все множество данных или презумпций на максимальные совместимые подмножества, а затем произвести выбор среди этих подмножеств... после этого можно было бы совершить выбор среди максимальных совместимых подмножеств на основе правдоподобия их элементов (цитировано по: Bonjour 1985, pp. 224–225).

Идея в том, что нам нужно согласовать различные соображения, чтобы определить вес каждого презумптивого данного. Если презумптивное данное согласуется со многими другими презумптивными данными, его вес должен увеличиться,

[16] Я не вполне уверен, что мы должны идти тем же путем. Быть может, умеренный фундаментализм – это лучшая позиция (Van Cleve 2005, p. 173), но здесь мне не нужно решать этот вопрос. Думаю, и та и другая позиция разумна, и разграничение между ними может не быть абсолютным.

и оно может служить для опровержения другого, менее весомого презумптивного данного. Таким образом, презумптивное данное, находящееся в противоречии со многими другими презумптивными данными, опровергается. В целом мы можем сформулировать это методологическое правило так:

Правило исследования на базисном уровне
Необходимо всегда выбирать согласованное подмножество наших презумптивных данных, обладающих максимальным весом.

### Объяснительное восхождение и обратная связь в исследовании

Мы не довольствуемся тем, что оставляем все как есть. Данные опыта (разнообразного рода) нужно упорядочить, объяснить и сделать более понятными. Например, данные ЧО, подвергнутые изучению в целях упорядочения и объяснения, выстраиваются в научную систему. Однако сама система может давать эффект обратной связи в отношении исходных данных. Некоторые презумптивные данные ЧО могут быть отвергнуты по теоретическим причинам (например, исходя из Принципа Простоты). Это может быть выражено с помощью следующего принципа:

Принцип эпистемологического опровержения
Нам не следует верить, будто вещи таковы, какими они представляются, в случаях, когда такое верование противоречит простейшей теории, согласующейся с огромным множеством данных, которые мы получили, предполагая в огромном множестве других случаев, что вещи таковы, какими они представляются.

Согласно ПоКД, это считается разумным стремлением к интеллектуальной экономии. В целом разумно верить в теорию, которая наилучшим образом объясняет наши разнообразные презумптивные данные. Это так называемый *вывод от наилучшего объяснения* (ВНО). Когда презумптивные данные противоречат друг другу и наилучшее объяснение не может охватить всех данных, наша наилучшая объяснительная теория может служить опровержителем этих «неподатливых» данных. Это еще одна причина, по которой мировоззрение может влиять на наше исследование путем обратной связи, – ведь оно, как считается, представляет собой объяснение *всех* наших презумптивных данных.

### Критический принцип второго порядка

Когда мы доверяем большинству наших презумптивных данных, эти данные могут навести нас на мысль о том, что некоторые типы презумптивных данных, вместе взятые, ненадежны. Например, оказалось, что эти презумптивные данные очевидно несовместимы друг с другом или им противоречат другие хорошо установленные данные. В таких случаях мы можем сформулировать критические принципы второго порядка. Это принципы *второго порядка*, поскольку обоснование этих принципов зависит от нашего базового доверия к нашим презумптивным данным, которое, вообще говоря, предписано ПКД первого порядка. Так, наш опыт может говорить нам, что люди в состоянии опьянения подвержены галлюцинациям. Таким образом, мы можем сформулировать следующий критический принцип второго порядка: «Странным заявлениям людей, находящихся в состоянии опьянения, относительно их восприятий не следует доверять». Разумеется, без базового доверия первого порядка мы не можем положить основание этому принципу, как

не можем выяснить, кто же эти пьяные люди! Фактически, эти принципы выкристаллизовались в ходе неоднократного применения нашего Принципа эпистемологического опровержения.

### Консенсус и свидетельство

Наши данные включают как личный опыт, так и свидетельства. Принцип свидетельства, который мы примем, гласит, что свидетельства других людей также являются для нас презумптивными данными. Мы можем сформулировать это так:

Принцип консенсуса
Когда эпистемологическая кажимость подтверждается консенсусом, она обоснована в гораздо большей степени.

Во-первых, всякий консенсус должен быть *обнаружен* каждым индивидом. Консенсус никоим образом не дан непосредственно. Во-вторых, из моего принципа не следует, что, когда опыт не подтвержден или не может быть подтвержден консенсусом, то этот опыт следует поставить его под сомнение. Руководствоваться таким подходом означало бы занять позицию, противоположную ПКД.

## *Необходимость и в фундаменте, и в согласованности*

Схема рассуждений, данная ранее, напоминает фундгерентизм Сьюзен Хаак, и ее метафора кроссворда оказывается здесь уместной (Haack 1994, p. 736). Словом, намного более вероятно, что то или иное положение является верным, если оно не только соответствует данному ключу, но и согласуется с другими положениями, которые, в свою очередь, соответствуют своим ключам. Мы можем сформулировать следующий принцип, чтобы выразить эту идею.

Принцип эпистемологического увеличения
Когда эпистемологическая кажимость согласуется с другими эпистемологическими кажимостями и ее истина согласуется с простейшей теорией, которая может объяснить многие другие эпистемологические кажимости, или даже подразумевается такой теорией, то степень обоснованности будет значительно увеличена.

Принцип консенсуса – это просто особый случай Принципа эпистемологического увеличения. Таким образом, ПоКД требует обращения и к фундаменту, и к согласованности. Без некоего фундамента (пусть даже слабого) процесс обоснования не может начаться. Без согласованности мы едва ли можем воздвигнуть достойное когнитивное построение на данном фундаменте.

## *Сравнение и конфликт*

Мы можем оценить тип опыта на основании его согласованности с другими типами опыта – *внешней согласованности* (intercoherence):
Тип опыта E1 согласуется с другим типом E2, если

(a) онтология E1 совместима с E2, и либо

(b) один тип помогает объяснить природу, возможность, достоверность и так далее другого типа опыта, либо
(c) реализация онтологии одного типа получает инференциальное подкрепление от другого типа, либо
(d) они аналогичны в некоторых отношениях (например, в феноменологическом или структурном).

Я бы назвал доксастической *мировоззренческую* систему, если она, как считается, охватывает все феномены и объединяет их, объясняя целое при помощи немногих основополагающих принципов или идей. На вес типа опыта должна влиять его *мировоззренческая согласованность* – степень легкости, с какой этот тип опыта может быть включен в целостное мировоззрение с высокой объяснительной силой. Это просто применение Принципа эпистемологического увеличения к более широкому контексту. Очевидно, что, если тип опыта обладает упомянутыми выше типами согласованности в большей степени, он будет лучше установлен.

Принцип сравнения
Тип опыта $E_1$ лучше установлен, нежели $E_2$, если либо,
(a) при прочих равных $E_1$ обладает большей степенью внутренней согласованности, нежели $E_2$, либо
(b) при прочих равных $E_1$ обладает большей степенью внешней согласованности, нежели $E_2$, либо
(c) при прочих равных $E_1$ обладает большей степенью мировоззренческой согласованности, нежели $E_2$.

Этот Принцип сравнения, по-видимому, заключает в себе следующий принцип:

Принцип разрешения конфликта
Если тип $E_1$ противоречит типу $E_2$ и этот $E_1$ лучше установлен, нежели $E_2$, то $E_1$ может служить опровержителем $E_2$.

## *Когнитивная корректировка*

Когда обоснованное *prima facie* убеждение опровергнуто, какого рода когнитивную корректировку нам следует произвести по отношению к нашей изначальной когнитивной структуре? Утверждение, основанное на опыте, может быть ложным в различных отношениях и в различной степени. Предположим, мне показалось, что в прошлый понедельник на одной из московских улиц я видел Ивана, но это утверждение было опровергнуто многими надежными свидетелями. Я вынужден отказаться от своих слов. Вот как это может объясняться: (a) возможно, у меня была галлюцинация, или (b) я действительно видел человека, который очень похож на Ивана. Второе относится к более высокому уровню эпистемологической кажимости, нежели первое. *При прочих равных условиях*, нам следует пересмотреть первоначальный опыт так, чтобы, насколько это возможно, сохранить как можно больше истины в изначальном опыте. Так что разумнее предпочесть (b). Мы можем сформулировать следующее:

Принцип сохранения

Когда опыт опровергнут, разумно сохранить как можно больше ноэтического содержания этой эпистемологической кажимости, то есть удержать наивысший неопровергнутый уровень эпистемологической кажимости, заключенной в этом опыте.

## Аргумент непредвзятости в пользу ПКД

### *Различные способы защиты ПКД*

Защитники ПКД предложили несколько основных направлений аргументации в пользу этого принципа. Некоторые говорят, что ПКД интуитивно правилен или даже самоочевиден (Swinburne 1979, p. 254; Wall 1995, p. 19; Huemer 2001, p. 103). Другие подчеркивают, что ПКД не является радикально новой находкой. Это принцип, которым мы действительно пользуемся в нашей эпистемологической практике (Mawson 2005, p. 166). Если Мосон заостряет внимание на нашей эпистемической практике, то Джон Хик приводит доводы в пользу того, что с ПКД мы сталкиваемся в нашей жизни повсюду: «Мы не могли бы жить, опираясь на другое основание... Таким образом, критическое доверие входит в наше рабочее определение здравого смысла» (Hick 2006, p. 130). Наконец, некоторые приводят доводы в пользу того, что ПКД обосновывается соображениями прагматической полезности (Rescher 1995, pp. 96–97). Фактически аргумент Решера несколько напоминает аргумент Олстона от практической разумности и непредвзятости. Олстон приводит довод в пользу того, что мы не можем привести никакого доказательства любой нашей социально установленной доксастической практики, которое не имело бы кругового характера. Как же нам следует действовать? Временный *отказ* от принятия наших доксастических практик невозможен либо обойдется нам чрезвычайно дорого. Пытаться *заменить* настоящие доксастические практики какими-либо другими не было бы благоразумнее, поскольку новые не будут лучше. Поэтому «мы действуем в высшей степени *разумно*, если формируем свои убеждения обычным образом» (Alston 1993, p. 126).

Олстон (Alston 1993) знает о возможности «опираться на одну или несколько из этих доксастических практик и на этом основании судить о других», но того, кто пользуется этим подходом, «можно упрекнуть в *необоснованной предвзятости*, поскольку он рассматривает некоторые из наших привычных доксастических практик как нечто само собой разумеющееся и в их свете требует оправдания других» (p. 126; курсив наш). Лейман также настаивает на непредвзятости:

> Учитывая, что мы не можем доказать надежность чувственного опыта, что мы должны принимать чувственный опыт «на веру», как может считаться разумным требование доказательства надежности других типов опыта? Поступать так означает пользоваться необоснованными двойными стандартами (Layman 2007, p. 45).

Я раскрою эту последовательность мыслей в следующем аргументе от непредвзятости в пользу ПКД.

## *Аргумент от непредвзятости*

(T1) *Тезис о непредвзятости*
Если мы занимаем определенную эпистемологическую позицию по отношению к определенному типу ноэтического опыта, то нам следует занимать ту же позицию и по отношению к другим типам ноэтического опыта, когда у нас нет эпистемологически значимого различения.

(T2) *Тезис о применимости*
Типовой ПКД следует применять как *основополагающий* принцип по крайней мере к некоторым типам нашего ноэтического опыта. (Заметим, что выражение «Типовой ПКД» здесь в действительности означает принцип, тождественный моему обобщенному Типовому ПКД, если не считать того, что область его применения не уточнена).

(T3) *Тезис о целостности системы*
Мы не можем найти четких различений во всей системе нашего ноэтического опыта, которые были бы эпистемологически значимы *в отношении применимости Типового ПКД.*

Поэтому

(T4) Типовой ПКД следует применять как основополагающий принцип ко всем типам ноэтического опыта.

Аргумент представляется правильным. Рассмотрим теперь, насколько обоснованны посылки.

### Тезис о непредвзятости

(T1) интуитивно весьма правдоподобен, а также следует из общего принципа непредвзятости: «рассматривать подобные случаи подобным образом, если только не будет указано значимых различий». Если мы отказываемся от этого принципа, то фактически отказываемся от всякой рациональности в различных типах речи, например в юридической аргументации, личных суждениях ученых, литературной критике, социальных науках и философии. Похоже, эти последствия будут стоить нам слишком дорого. Если мы отвергаем Принцип непредвзятости в эпистемологии, значит, мы можем просто рассматривать различные единичные проявления опыта произвольным образом. Также было бы сложно обосновать то, каким образом мы можем трактовать *тип* опыта, скажем, чувственное восприятие, в качестве эпистемологической единицы, поскольку, безусловно, между любыми двумя отдельными восприятиями есть различия и едва ли можно *показать*, что *какое-то* из них не является эпистемологически значимым. Если бы нам нужно было выяснять достоверность *каждого* перцептуального утверждения и вырабатывать позицию, которую следует занять по отношению к *тому* или *этому* из таких утверждений, эпистемология едва ли была бы возможна!

## Тезис о применимости

Часто говорят, что нам не следует наделять OPF всякий тип опыта. Критики утверждают, что мы можем обосновать утверждения об опыте, не обращаясь к ПКД. Мы рассмотрим случаи ЧО и памяти.

### *Применение Типового ПКД к ЧО*

Олстон (Alston 1991, 1993) детально и убедительно обосновал тезис, согласно которому мы не можем доказать надежность ЧО, не впадая в порочный круг. Не стану повторять здесь все его рассуждения – ограничусь лишь краткими тезисами и заострю внимание на памяти. Можно показать, что наша убежденность в общей надежности ЧО обосновывается индуктивными свидетельствами. Но несложно понять, что, собирая эти индуктивные свидетельства, мы не можем избежать обращения к памяти: «индукция от прошлого опыта к будущему надежна только в том случае, если мы правильно помним наш прошлый опыт. А на каком основании мы можем полагать, что правильно его помним? Ясно, что не на индуктивном основании – индуктивное обоснование надежности утверждений, основывающихся на воспоминаниях, очевидно, содержало бы порочный круг. Здесь мы должны опираться на принцип, согласно которому вещи таковы, какими они представляются, как на основополагающий принцип, уже не подлежащий дальнейшему обоснованию» (Swinburne 1979, p. 256).

Таким образом, в конечном итоге, чтобы «обосновать» обычное восприятие индуктивно, нам нужно опираться на надежность памяти *prima facie* (то есть пока не доказано обратное). Но, разумеется, утверждения о воспоминаниях могут быть надежными *prima facie* в качестве данных о том, каким является мир, только в том случае, если наши прошлые восприятия были надежны *prima facie*. Мы впадаем в порочный круг, если отрицаем статус ПКД как основополагающего принципа.

### *Применение Типового ПКД к памяти*

Ясно, что наша память подвержена ошибкам. Как мы можем оградить себя от ошибок и отличать подлинные воспоминания от ложных или даже воображаемых? Некоторые философы предположили, что надежным утверждениям о воспоминаниях внутренне присущи доступные нам характеристики, например живость образов или степень убежденности. Однако в своей книге о памяти после долгого исследования фон Лейден заключает: «поскольку ложное утверждение о воспоминании, как правило, качественно неотличимо от истинного, никакой опыт, связанный с памятью, сам по себе не может убедить в том, что событие, которое человек якобы помнит, действительно имело место» (Von Leyden 1961, pp. 115–116).

Поскольку в формировании убеждений человек почти всегда полагается на память, чрезвычайно сложно понять, как обоснование памяти может не заключать в себе порочного круга. Возьмем предположение о том, что общая надежность памяти должна устанавливаться на основании нашего опыта восприятия. Однако если мы в какой-то мере не примем надежность памяти как нечто само собой разумеющееся, то практически невозможно будет собрать достаточно эмпирических свидетельств, обосновывающих память. И это потому, что почти весь наш опыт имел место в прошлом. Без нашего фундаментального доверия к памяти даже безошибочный ЧО всегда может дать нам только исчезающую точку.

Некоторые философы, например Хамлин, предположили, что мы можем сверять наши воспоминания с документами и археологическими свидетельствами. Однако если мы не вполне уверены даже в том, что помним значения слов, то как мы можем быть уверены в том, что правильно интерпретировали эти документы? Кроме того, на каком основании я считаю, что документы надежны? Их надежность не может считаться чем-то самоочевидным. Здесь мы вновь нуждаемся в опоре на некое индуктивное свидетельство из прошлого, *которое можем вспомнить*. Итак, такого рода сверка также содержит порочный круг.

В случае с нашими убеждениями, касающимися памяти, обращение к ПКД как к основополагающему принципу представляется неизбежным. Я рассмотрел работы целого ряда авторов и выяснил, что почти все они приходят к подобным заключениям. Так, Рассел утверждает: «прошедшее событие само является предпосылкой моего познания. Оно не может быть выведено из настоящего воспоминания никак иначе, как с помощью признания того, что память вообще заслуживает доверия» (Рассел 2000, с. 170).

Другие авторы соглашаются с этим: «в конечном итоге... мы не можем обосновать наши воспоминания в большей степени, чем допуская, что многие из них, а возможно большинство, надежны, а значит, – исходя из того положения, что достаточные условия припоминания в действительности очень часто выполняются» (Von Leyden 1961, p. 119). Джайнет также полагает, что нам «следует доверять непосредственным показаниям наших чувств или памяти, когда эти показания относятся к той части, которая согласована со всем, что они подразумевают по отношению к непосредственному восприятию. *Почему* следует так поступать? А почему бы и нет?» (Ginet 1975, p. 202). Предполагается, что последний вопрос риторический. Временный отказ от доверия к этим показаниям просто «приводит к невыносимому разочарованию и на деле невозможен».

### *Объяснительный фундаментализм*

В ПоКД также подчеркиваются объяснительные соображения, и действительно, приверженность представлению о том, что убеждения ценны, если обладают объяснительной силой, вынуждает некоторых исследователей принимать ПКД (например, Lycan 1988, pp. 165–166). Однако объяснительный фундаментализм пытается отрицать, что ПКД – основополагающий принцип, предполагая, что гипотеза о внешнем мире может быть обоснована в качестве лучшего объяснения нашего ЧО (интерпретируемого как представления о кажимости, такие как «мне кажется, что там стол»). Олстон (Alston 1993) уже подверг критике многие варианты объяснительного фундаментализма (например, Голдмана, Слоута). Я хотел бы коснуться здесь недавних работ Джонатана Фогеля (Vogel 1998, 2005).

Фогель рассматривает изоморфную скептическую гипотезу (ИСГ), которая, если можно так сказать, паразитирует на гипотезе о реальности мира (ГРМ). «Отношения между причинами и следствиями в ИСГ соответствуют их отношениям в ГРМ. В этом смысле, очевидно, объяснения, которые дает одна, не лучше и не хуже объяснений, которые дает другая» (Vogel 2005, p. 75). Например, если наш опыт порождается компьютером сумасшедшего нейробиолога, то можно предположить, что различные сегменты диска компьютера выполняют те объяснительные роли, которые мы обычно приписываем знакомым объектам. Это называется компьютерной скептической гипотезой (КСГ).

Казалось бы, такого рода усовершенствованная скептическая гипотеза может быть столь же хороша или плоха, как и ГРМ. Однако Фогель утверждает, что необ-

ходимые истины, такие как «два отдельных предмета не могут быть одновременно в одном и том же месте», в ГРМ обладают некоторой объяснительной силой, а ИСГ должна гарантировать это, обращаясь к «внеэмпирической регулярности», скажем, зафиксированной в компьютерной программе гениального ученого. Таким образом, ИСГ оказывается худшей гипотезой вследствие «недостатка простоты» (Vogel 2005, p. 77).

Сомневаюсь, что эти доводы действительно состоятельны. Ради поддержания дискуссии допустим, что тезис Фогеля о внеэмпирических регулярностях в КСГ верен. Однако мы можем точно так же утверждать, что ИСГ нуждается только в компьютере и мозге, а ГРМ – в огромном количестве отдельных предметов. Поэтому первая схема намного более экономна. Фогель сознает это, но далее говорит: «отнюдь не очевидно, что само по себе постулирование меньшего числа вещей – теоретическая добродетель» (Vogel 1998, p. 355). Что же, мне представляется вполне очевидным следующее: когда мы рассматриваем нашу практику ВНО, теория, постулирующая меньше вещей, действительно проще, нежели постулирующая больше вещей. Для объяснения мертвого тела детектив не станет полагать, что убийц было десять, если для этого достаточно и одного. Астрономы не станут постулировать еще десять планет для объяснения отклонений орбиты Урана от теории Ньютона, если для этого достаточно лишь одной (Нептуна), и так далее.

Кроме того:

> Мы можем сопоставить наши гипотезы здравого смысла о физических предметах, скажем, с гипотезой Беркли о чрезвычайно сложно устроенном сознании, управляющем появлением и исчезновением ощущений. Какая теория проще? У Беркли фигурируют только сознания, психические состояния и причинность, а в гипотезе здравого смысла – сознания, психические состояния, причинность и физические предметы. По любым критериям простоты Беркли, по-видимому, оказывается победителем (Fumerton 1992, p. 165).

Таким образом, если говорить о простоте, то нет оснований полагать, что ГРМ победит своих скептических конкурентов. Чтобы успешное эпистемологическое *восхождение* стало возможным, одного Принципа простоты недостаточно, поскольку он изначально направлен на сведение всего к *минимуму*. Он должен использоваться вместе с ПКД.

Фьюмертон, кроме того, указал на серьезные проблемы, связанные с ВНО. Относительно статуса ВНО Фогель просто говорит: «Если... вы скептически настроены по поводу ВНО,.. вы также будете скептически относиться ко всякого рода индукциям... скептицизм по поводу ВНО экзотичен, и, следовательно, им можно пренебречь» (Vogel 2005, p. 79). Такое пренебрежение экзотичным скептицизмом мне представляется довольно-таки догматическим. Я согласен со следующим: «скептик, безусловно, вправе настаивать на том,.. что можно и, в конечном итоге, нужно задавать вопросы относительно законности рассуждения... Домашний скептик одного философа – это... экзотический скептик другого философа» (Fumerton 2005, p. 94).

Как бы то ни было, есть некоторые общие трудности, связанные с объяснительным фундаментализмом, которые не может разрешить даже вариант Фогеля. Во-первых, базисное доверие к памяти представляется совершенно неизбежным. Общее данное для конкурирующих гипотез, таких как ГРМ или КСГ, – это *продолжающаяся согласованность* нашего опыта. Но это данное мы можем знать только благодаря нашей памяти. И действительно, вполне очевидно, что память предполагается почти во всех попытках обосновать надежность ЧО. Или, быть может, мы

способны попытаться дать когерентистское обоснование памяти, или даже ВНО надежности памяти? Бонжур ясно указывает на следующие проблемы:

> Но тогда возникает вопрос, каким образом, по теории согласованности, убеждения, связанные с памятью, на которые должен опираться всякий доступ к факту *продолжающейся* согласованности, сами должны быть обоснованны. Многие философы выдвигают когерентистские теории обоснования убеждений, связанных с памятью, но такой взгляд на вещи, по-видимому, чреват впадением в порочный круг, если единственная причина полагать, что когерентистское обоснование ведет к истине и что, в частности, убеждения, связанные с памятью истинны, зависит от существования согласованности во времени, а значит, от самих этих убеждений, касающихся памяти. Отсюда вывод: когерентист не может обращаться к устойчивой или долговременной согласованности, не впадая в порочный круг (Bonjour 1999, p. 130)[17].

Во-вторых, память также играет важную роль в рассуждениях. Предположим, что у нас есть корректное математическое доказательство, изложение которого займет десять страниц. Когда, завершая доказательство, вы убеждены, что теорема доказана, что дает вам основание так считать? Не сами шаги доказательства, поскольку мы не в состоянии удержать их все вместе в сознании и видеть все существующие между ними взаимосвязи, а *память* о том, что вы проверили все связи и нашли их убедительными. Таким образом, всякое рассуждение, имеющее целый ряд посылок, – *включая объяснительный аргумент в пользу ГРМ*, – непременно зиждется на связанной с памятью убежденностью в том, что доказательство было построено верно.

В-третьих, как нам обосновать сами убеждения, связанные с кажимостью? Иногда мы заявляем, что они безошибочны или не подлежат корректировке. Но откуда мы это знаем? Что же, на этот вопрос можно дать только такой ответ: «мне это представляется очевидным или само собой разумеющимся» (затруднение будет более серьезным, если мы полагаем, что эти убеждения подлежат корректировке). Некий вариант ПКД (интроспекция) здесь представляется неизбежным. Итак, тезис о применимости также обоснован[18].

## Тезис о целостности системы

Предположим, критик хочет отвергнуть (ТЗ). Базовая стратегия состоит в том, чтобы признать ЧО и память единственными БИО. Все другие виды опыта, таким образом, не БИО и должны быть обоснованы путем предоставления БИО. Однако как нам обосновать такого рода «дискриминацию», явно нарушающую принцип

---

[17] Несмотря на эту критику суждения Бонжура об окончательных перспективах объяснительного фундаментализма амбивалентны. С одной стороны, Бонжур полагает, что «требуется некоторое объяснение сочетания непроизвольности и согласованности и что заключение, которое отстаивает этот философ, таким образом, является обоснованным как наилучшее объяснение рассматриваемых фактов. Лично я убежден, что такой вывод, ведущий к заключению Локка,.. в конечном итоге, убедителен и может быть обоснован априорными соображениями». В словах Бонжура, похоже, звучат ноты надежды, но весьма странно, что он сразу же после этого говорит следующее: это «хорошо известная и серьезная проблема, у которой еще нет развернутого решения» (Bonjour 1999, p. 139). Так что здесь он, самое большее, лишь подает некую надежду. Похоже, он столкнулся здесь с трудностями. Я восхищаюсь его героической борьбой со скептицизмом, и надо отметить, он не уклонялся от серьезных проблем. Кстати сказать, он также сомневается в том, что обещанный им аргумент, в конце концов, окажется действенным: «мне все равно кажется, что некоторых форм скептицизма нам не избегнуть и что нам придется просто примириться с ними» (Bonjour 1999, p. 129).

[18] Мне не нужно начинать аргументацию с ЧО или памяти.

непредвзятости? Вероятно, мы можем заявить, что *только* БИО абсолютно надежны, не подлежат корректировке или не подвержены влиянию теории. Но тогда сомнительно, что какой-либо *тип* эмпирического утверждения мог бы претендовать на этот статус – даже ЧО и память. Мы можем заявить, что *только* БИО носят общественный характер. Но чтобы знать, что тот или иной тип опыта носит общественный характер, нам нужно прежде всего знать, что такой опыт имели многие люди и они во многом согласны. Но этого мы не можем знать, если только не *предполагаем заранее* ПКД (ЧО и память).

Некоторые могут утверждать, что *только* БИО являются *самыми* надежными, а ЧО и память здесь единственные «кандидаты». Однако, допуская, что различие между разнообразными видами опыта – это только вопрос степени, правильно ли все еще признавать *качественное* различие между БИО и не-БИО? Предположительно, ЧО и память более надежны, но к этому суждению можно прийти только в том случае, если мы изначально доверяем разнообразию нашего опыта. Кроме того, рассматривая два вида опыта $E_1$ и $E_2$, правильно ли было бы требовать, чтобы $E_2$ *был подтвержден* $E_1$, *прежде чем обретет силу*, если $E_1$ *только более надежен*, нежели $E_2$? Предположим, среди нас начинают появляться некие люди-мутанты (люди-Х), обладающие особым сверхвосприятием, которое намного более надежно, нежели наше восприятие. Они могут утверждать, что *только их* сверхвосприятие – БИО и что наше восприятие должно быть подтверждено их сверхвосприятием, прежде чем ему можно будет доверять. Было бы такое требование разумным? Нет!

Согласно (Т3), мы не можем найти никакого значимого различения между разнообразными видами опыта в связи с вопросом применимости ПКД. Хотя *доказать окончательно* это сложно, вышеприведенные соображения указывают на то, что почти невозможно опровергнуть (Т3), если мы принимаем (Т2). Если мы признаем (Т2), то мы соглашаемся с тем, что Типовой ПКД следует применять как *основополагающий* принцип, скажем, к нашему ЧО как эпистемологической кажимости, и только на этом основании. Это означает, что мы принимаем ЧО ни по какой другой причине, как только по той, что он представляется нам истинным. Значит, когда мы рассматриваем опыт в других сферах, по-видимому, единственно значимым оказывается вопрос о том, является ли этот опыт также эпистемологической кажимостью. Другие факторы просто незначимы. Отсюда следует (Т3). Как бы то ни было, бремя доказательства в равной мере лежит и на критике, который отвергает (Т3), – он обязан *показать*, каково это значимое различение.

Таким образом, я обосновал Типовой ПКД, и этого достаточно для моего АРО. Однако Типовой ПКД также требует слабого Единичного ПКД. Если единичный опыт не обладает вообще никакой силой, сложно понять, почему тогда единичные примеры некоторого типа могут обладать OPF.

## Возражения против АРО

### *Возражение от несходства*

Некоторые критики приводят аргумент, согласно которому достоверность РО и ТО подрывается его серьезным несходством с ЧО. Логика здесь такова:

(A1) Вид опыта является когнитивным, *только если* он аналогичен ЧО, особенно в том отношении, что... (например, то и другое аналогично проверяется).
(A2) РО (или ТО) не аналогичен ЧО.
(A3) Поэтому РО (или ТО) не является когнитивным.

Поучительно рассмотреть параллельный аргумент против индукции:

(B1) Индукция обосновываема (или надежна), *только если* она аналогична дедукции.
(B2) Индукция не аналогична дедукции.
(B3) Поэтому индукция не обосновываема (или ненадежна).

Вторая посылка представляется истинной. Дедукция сохраняет истину, тогда как индукция – нет, и так далее. Различия вполне очевидны. Однако тезис (B1) сопряжен с некоторыми затруднениями. Почему мы считаем аналогию с дедукцией существенной для того, чтобы вывод того или иного вида был надежным? Разве тем самым не подразумевается, что существует и может существовать только один вид надежного вывода? Именно потому, что эти два метода имеют отношение к различным видам эпистемологической связи, не следует ли ожидать, что эти методы должны также обнаруживать соответствующие различия? Несходство индукции с дедукцией указывает только на то, что они не могут быть надежными *одинаковым образом или в равной степени*. Все же вполне возможно, что индукция может быть столь же надежной, какой она может быть в своей сфере. Итак, этот параллельный аргумент против индукции несостоятелен.

Подобным образом следует отвергнуть вышеприведенный аргумент против ТО. Почему мы должны ожидать, что есть только один вид надежного опыта? Разве у нас нет возможности обретать *некий* доступ к различным видам контингентных истин о различных аспектах мира? Если это так, то не следует ли ожидать, что будет несколько соответствующих видов опыта? Все они по-своему и в разных степенях могут быть надежны. Поэтому (A1), по-видимому, предполагает узкий эмпиризм, который, используя возражение от несходства, сам себя опровергает. Как правило, также утверждается, что предположение, согласно которому надежен только ЧО и тому подобное, обосновывается сопутствующими фактами (Daniels 1989, p. 489). Но это обоснование ЧО зависит от надежности памяти, которая также непохожа на ЧО во многих отношениях. Если придерживаться (A1), разве это не уничтожило бы обоснованность памяти? Это означало бы сводить на нет данное ранее обоснование ЧО. Обращение к науке для подкрепления (A1) также страдает от подобных проблем. Реальный успех науки также зависит от дедуктивного рассуждения и способности к вынесению разумных суждений, при этом и то, и другое весьма непохоже на ЧО. Таким образом, (A1) угрожало бы обоснованности самой науки! Поэтому (A1) совершенно неправдоподобно. Напротив, если ТО в целом достоверен, то нам следовало бы ожидать, что ТО будет в чем-то отличен в положительном смысле от чувственного опыта.

Внутри скобок в (A1) может стоять нечто иное, и это будет указывать на иной аспект несходства. Рассмотрим подробнее возражение (A1-A3), которое было выдвинуто Ричардом Гейлом: проявления РО «когнитивны, *только если* они поддаются проверкам, подобным тем, которым поддаются проявления ЧО» (Gale 1991, p. 316); главной мишенью Гейла является именно ТО. Основание для отрицательной оценки, сделанной Гейлом, состоит в следующем:

> Достоверное чувственное восприятие должно иметь объект, который способен существовать, когда он реально не воспринимается, и быть общим объектом различных чувственных восприятий. Чтобы это было возможно, объект должен находиться в пространстве и времени, которые включают в себя как объект, так и того, кто его воспринимает... В РО нет аналога этому понятию объективного существования... Из-за этого большого несходства Бог категориально не соответствует роли объекта достоверного восприятия – чувственного или нечувственного (Gale 1991, pp. 326–327).

Рассуждения Гейла явно показывают его эпистемологический шовинизм. Даже если Гейл прав в вопросе о необходимых условиях достоверного *чувственного* восприятия, это только *одно* из понятий об объективном эмпирическом отдельном объекте. Приводить аргумент, согласно которому это единственное возможное понятие, означало бы заранее предполагать, что физический предмет – это единственно возможный вид объективно существующего и что ЧО – единственный возможный вид опыта. Такая аргументация содержит порочный круг. Гейл допускает, что его аргумент может потребовать от него отказать интеллектуальной и нравственной интуиции и тому подобному в статусе когнитивных. Представляется также очевидным, что интроспекция и некоторые личностные воспоминания не относятся к пространственно-временным отдельным объектам. Так что, согласно критериям Гейла, их следует также отвергнуть как некогнитивные. Эти пагубные последствия его аргументации фактически играют против его доводов. То, что аргумент от несходства, выдвинутый Гейлом, имеет такие радикальные последствия, дает основание полагать, что его критерии когнитивного опыта слишком строгие[19]. Будет ли ТО назван когнитивным опытом или нет, в действительности не имеет значения. Решающий вопрос состоит в том, является ли ТО БИО. Вполне очевидно, что выдвинутое Гейлом возражение от несходства представляет собой неразумно ограничительный критерий для БИО в целом. Таким образом, возражение Гейла не является достаточным основанием для того, чтобы отвергать ТО в качестве БИО.

Как бы то ни было, возражение Гейла не лишает силы мой аргумент в пользу ТО[20]. Основная идея заключается в том, что суждение о сходстве или несходстве должно следовать за нашим фундаментальным доверием к опыту. ПКД предшествует знанию о частностях сходства или несходства[21].

## *Возражение от противоречивых утверждений*

Многие критики заявляют, что, поскольку случаи РО столь разнообразны и противоречивы по отношению друг к другу, нам следует рассматривать их все с подозрением. Даже если мы признаем некоторую силу за РО, в конечном итоге

---

[19] Следует отметить, что сам он апеллирует к необходимой истине, говоря, например: «никакие два эмпирических индивида одного и того же рода не совпадают в пространственно-временном отношении» (Gale 1991, p. 328). Я бы хотел знать, как ему удастся обосновать указанный тезис без обращения к интуициям. Он даже не намекнул на возможный ответ.

[20] Более развернутый ответ Гейлу дан в работе Gellman (2001, chap. 3).

[21] Критика Эверитта в адрес АРО также включает в себя своего рода возражение от несходства. Прежде всего он непосредственно критикует проверки РО, используя в качестве стандарта ЧО (Everitt 2004, p. 169). Когда он далее рассматривает правдоподобное предположение, согласно которому должна ожидаться некая вариативность проверок в соответствующих практиках, он просто утверждает, что эти проверки не могут слишком отличаться от стандартов ЧО (Everitt 2004, p. 170). Мало того, что это просто утверждение, а не аргумент, не вполне ясно, какая степень отличия подразумевается в словах «слишком отличаться».

одни проявления РО сводят на нет силу других (Flew 1966, pp. 126–127; Martin 1986, pp. 87–88). Таким образом, представляется, что вызов, бросаемый РО натурализму, может быть легко нейтрализован.

### Применение ПКД к противоречащим друг другу случаям опыта

Во-первых, существование противоречий между проявлениями РО не означает, что ПКД к ним не применим. Чтобы применить ПКД к тому или иному проявлению опыта, нужно *изначально* доверять им и, если они будут опровергнуты, спасти как можно больше ценного из того, что в них есть. Это не означает, что все они или большинство из них надежны. Нет противоречия в словах о том, что нам следует изначально доверять противоречащим друг другу проявлениям опыта. Более того, почти все разновидности опыта или доксастической практики рано или поздно порождают противоречивые убеждения. Говоря эмпирически, никакой опыт, которому мы доверяем, полностью не свободен от этой проблемы. (Достаточно вспомнить «аргумент от иллюзии» эмпириков). Так почему же мы думаем, что присутствие противоречий в РО препятствует нам изначально доверять РО, по крайней мере в некоторой степени?

А критики, по-видимому, предлагают такое скептическое правило (СП):

(СП) Когда разные проявления опыта или разные утверждения противоречат одно другому, следует отвергнуть их все.

Должны ли мы в таком случае взять на вооружение СП? Не думаю. Помыслим о конфликте свидетелей в суде. Было бы глупо отвергать все их показания только потому, что они противоречат друг другу! Мне кажется, разумная стратегия заключалась бы в том, чтобы попытаться, насколько это возможно, согласовать их сообщения. Например, можно попытаться найти общее ядро в этих показаниях[22]. Другой пример: предположим, случившееся явление было очень кратким по времени, что и привело к противоречивым сообщениям: А сообщает, что видел самолет, В – космический корабль, а С – воздушный шар. Абсурдно полагать, что нам следует отвергнуть все эти свидетельства, как будто ничего вообще не произошло! Как минимум, нам следует поверить общему содержанию опыта этих людей: они видели *неопознанный летающий объект*. Кроме того, исторические документы также могут содержать серьезные противоречия. Однако мы не выводим из этого обстоятельства, что исторические исследования совершенно бессмысленны. Задача историка – воспользоваться всеми этими материалами, чтобы реконструировать прошлое путем согласования их без особых натяжек в интерпретации. Многие исторические сообщения о знаменательных исторических событиях (например, таких, как культурная революция в Китае) противоречивы. Сложно установить точное направление или природу этого события, но было бы абсурдно отрицать, что культурная революция имела место. Все приведенные примеры свидетельствуют против скептической стратегии и указывают на то, что конфликт презумптивных данных не является неразрешимым.

[22] Дело не в том, что это «общее ядро» должно присутствовать во всех показаниях очевидцев. Иногда достаточно, чтобы оно присутствовало в значительном большинстве сообщений, при условии, что можно объяснить ошибку свидетеля, давшего отклоняющиеся показания, либо превосходящая объяснительная сила обретается благодаря утверждению этого общего ядра. Предположительно, есть пограничные случаи, в которых мы должны полагаться на собственную способность суждения.

Вдобавок к высказанным соображениям отметим, что, хотя на наивысшем описательном уровне наблюдается значительная степень противоречивости в проявлениях РО, на более низком описательном уровне из них все же может быть извлечено общее ядро[23]. Так, Дейвис, тщательно исследовав данные, предлагает в качестве этого общего ядра следующее:

(i) мир физических тел, физических процессов и узких центров сознания не является полной или окончательной реальностью.
(ii) ...существует намного более глубокое, «подлинное "я"», которое в некотором отношении зависит от окончательной реальности и причастно ей.
(iii) Чем бы ни *была* окончательная реальность, она свята, вечна и обладает высшей ценностью; она может представляться действительно более истинной, нежели все остальное, поскольку все остальное зависит от нее.
(iv) Эта святая сила может восприниматься в опыте как внушающее трепет, любящее, прощающее, направляющее (и так далее) присутствие, с которым индивиды могут иметь личные отношения...
(v) ...по крайней мере некоторые типы мистического опыта являются опытом чрезвычайно близкого единения со святой силой...
(vi) Некое единение или гармоничные отношения с окончательной реальностью – это высшее благо для человека, его окончательное освобождение или спасение, средство, благодаря которому он находит свое «подлинное "я"» или свой «подлинный дом» (Davis 1989, p. 191).

Все примеры РО указывают на то, что *где-то там, над* натуралистическим миром или *за его пределами* есть другой мир. Так что даже если проявления РО противоречат друг другу, вполне вероятно, что они все равно могут служить подкреплением АРО, поскольку в целом свидетельствуют против натурализма. Однако на этом уровне речь идет о некоем общем свидетельстве в пользу религиозного мировоззрения, а не о подтверждении собственно теизма.

## Новая классификация РО

Для оценки эпистемологического статуса ТО по отношению к другим видам РО оказывается полезным правило исследования на базисном уровне. Нам нужно разделить презумптивные данные на согласованные подмножества, а затем выбрать одно, которое обладает максимальным весом. Итак, попытаемся дать новую классификацию проявлений РО:

(A) *ТО*
(B) *Совместимый с теизмом не-ТО*
Эти проявления РО, хотя и не являясь собственно теистическими, логически совместимы с теизмом. Такой опыт может подразделяться далее на следующие виды.
(1) *Дружественный по отношению к теизму не-ТО*: этот опыт хорошо согласуется с теизмом и вполне может быть интерпретирован теистически без искажений или неправдоподобного переосмысления.
(2) *Нейтральный по отношению к теизму не-ТО*: этот опыт совместим с теизмом и может быть интерпретирован теистически; однако он не под-

[23] Дейвис (Davis 1989, chap. 7) выдвигает детальные предположения о том, как могут быть преодолены противоречия.

утверждает в строгом смысле теистическую интерпретацию и может также быть интерпретирован как аргумент против теизма.

(3) *Недружественный по отношению к теизму не-ТО*: этот опыт логически совместим с теизмом, но, по-видимому, подтверждает интерпретацию, которая противоречит теизму.

(C) *Несовместимый с теизмом не-ТО*

Этот опыт, если является достоверным в самом подробном описании, несовместим с теизмом, поскольку Окончательная реальность, открывающаяся в этом опыте, не личностна.

Я пояснил свою схему классификации и вскоре рассмотрю, какие виды РО могут быть помещены в нее. Я обосновал тезис о том, что ТО – это хорошо установленный тип опыта, и потому Типовой ПКД применим к нему. Что касается других видов не-ТО, то они также попадают в сферу действия Единичного ПКД, а это означает, что они, по крайней мере, обладают некоторой силой. И теперь мы можем отметить, что главное противоречие здесь лежит между ТО и несовместимым с теизмом не-ТО. Если мы также примем во внимание совместимый с теизмом не-ТО, то получим две конкурирующие группы РО: *протеистическую группу*, которая включает ТО и дружественный по отношению к теизму не-ТО, и *антитеистическую группу*, которая охватывает несовместимый с теизмом и недружественный по отношению к теизму не-ТО. (Поскольку нейтральный по отношению к теизму не-ТО не указывает ни в каком конкретном направлении, мы можем здесь не учитывать этот тип опыта.) Вопрос в том, какая группа обладает большим весом. Но прежде чем мы попытаемся дать ответ на этот вопрос, нужно прояснить природу монистического мистического опыта.

## АЧС и монистический мистический опыт

Как точно описать монистический мистический опыт – в действительности вопрос спорный, и мистики иногда предлагают его парадоксальные описания. Чтобы прояснить проблему, нужно различать следующие два вида опыта:

(1) Сознание, *сознающее* неразличимое единство, Единое, «я» и так далее.

(2) Чистое состояние сознания, которое *есть* неразличимое единство.

Первый вид опыта в большей степени подобен интуиции, прозрению в отношении действительности, но интенциональная структура опыта здесь не затрагивается. Второй вид опыта – АЧС, не имеющей интенциональной структуры вовсе. Эти виды опыта логически несовместимы: ни один человек не может одновременно испытывать тот и другой вид опыта. Я предложил бы относить выражение «монистический мистический опыт» к первому интуитивному опыту, а не к АЧС, поскольку АЧС сам по себе не является собственно монистическим. Более того, он *не может* служить подтверждением монизма в силу своей эпистемологической кажимости, поскольку в АЧС нет понятийной составляющей. АЧС сопряжен с некоторыми понятийными сложностями (см. Katz), но у нас есть эмпирические свидетельства в пользу АЧС (Forman 1990, pt. I).

Рассмотрим следующее сообщение:

> Я успокоился... и тогда вдруг наступила полная тишина, лишенная всякого содержания. Все сознание как бы заснуло, и тогда исчезла всякая мысль, всякая деятель-

> ность и всякое восприятие, и все же это было нечто утешительное... Я еще не отождествил себя с этим беззвучным, лишенным содержания внутренним пространством... А затем... я начал узнавать в нем сущность моего «я» как чистое сознание. В конце концов ... «я» как отдельная сущность просто утратило всякую значимость... Нет ни мысли, ни деятельности, ни того, кто воспринимает (Forman 1990, pp. 27–28).

Данное описание полно парадоксов. Конечно, имел место некий опыт, подобный АЧС, но это было также «нечто утешительное». Присутствовало ли это чувство утешения в самом опыте или нет? Если да, то опыт больше нельзя назвать чистым. Если нет, то чувство утешения, возможно, представляло собой другой опыт, который *последовал* за АЧС. Вероятно, именно это и имело место. У меня также возникает вопрос, как человек может сообщить об АЧС впоследствии. В АЧС нет ни мысли, ни чувства и вообще нет никакого сознания. Как же субъект может впоследствии приписывать этот опыт *себе*? Это должно объясняться непрерывным действием памяти, даже если оно каким-либо образом является скрытым во время АЧС. Но чья это память и чей АЧС? Чтобы вразумительно ответить на этот вопрос, сложно избежать представления о некотором «я», обладающем этим АЧС, хотя ощущение «я» не присутствует *при* АЧС. В самом деле, именно эту интерпретацию субъект дал изначально. Но впоследствии он пришел к другой интерпретации: «нет ни мысли, ни деятельности, ни того, кто воспринимает». Но эта *мысль* не может быть *дана* в этом опыте. Значит, это должна быть *интерпретация*, наложенная на АЧС вследствие дальнейшей рефлексии. Поэтому должен быть поставлен вопрос о том, почему эта интерпретация обоснованна.

Возможно, мы можем представлять себе этот опыт как некое единство. Во-первых, субъект находится в АЧС без монистических мистических переживаний. Однако когда он выходит из этого бессодержательного состояния, *он* моментально испытывает некие монистические озарения. Два этих типа опыта, по-видимому, он испытывает вместе, и потому АЧС *в этом контексте* может обоснованно быть интерпретирован как опыт «я». Однако то же самое доступно и теистам. Пайк приводит аргументы в пользу того, что, когда христианские мистики испытывают «монистический» интервал в контексте дуалистического опыта восприятия Бога, вполне можно полагать, что этот «момент опыта, когда душа не обнаруживает различия между собой и Богом, есть некоторого рода фикция, относящаяся к опыту» (Pike 1992, p. 156). Дух просто «обольщен любовью, вследствие чего не замечает различия между собой и Богом». Отсюда следует, что нет простого способа, который позволял бы связать АЧС с монистическим мистическим опытом понятийно или доказательно. Поэтому АЧС нейтрален по отношению к теизму.

## *Согласованность и конфликт ТО с другими типами РО*

Я только что показал, что АЧС нейтрален по отношению к теизму. Главная причина состоит в том, что у АЧС нет пропозиционального содержания, поэтому он не может противоречить теизму. Фактически в вышеописанных случаях у некоторых людей могли иметь место и АЧС, и ТО, но эти люди не видели никаких противоречий между тем и другим.

Думаю, мистицизм природы также нейтрален по отношению к теизму. Этот мистицизм может быть интерпретирован как монистически, так и теистически. Например, опыт мистицизма природы, о котором свидетельствовал Джонатан Эдвардс, явно связан с ТО:

> Вид всего изменился; казалось, почти на всем лежал спокойный, приятный оттенок божественной славы. Божье величие, Его мудрость, Его чистота и любовь, казалось, видны во всем: на солнце, луне и звездах; в облаках и синем небе; на траве, цветах и деревьях; в воде и во всей природе (цит. по: Hick 2006, p. 29).

То единство, которое ощущается в мистицизме природы, может отражать или единство всех вещей, укорененное в их общем источнике – Боге-Творце, или некое метафизическое единство, рассматриваемое в монизме.

Далее, попытаемся оценить вес протеистической группы. Я утверждал, что ТО – это хорошо установленный тип опыта, и является правдоподобным, что он обладает наибольшей степенью внутренней согласованности среди различных видов РО. Таким образом, ТО обладает весом сам по себе. Кроме того, многие виды РО совместимы с теизмом и вполне могут быть интерпретированы теистически, а значит, дружественны по отношению к теизму:

(a) Экстаз и пиковый опыт
(b) Встреча со Светоносным Существом в околосмертном опыте
(c) Опыт встречи со злым духом, ангелами или усопшими святыми
(d) Опыт контингентности – спонтанное чувство, что мир так или иначе зависит от чего-то запредельного
(e) Опыт замысла – опыт острого осознания красоты и сложности мироустройства и чувство, что эта упорядоченность в конечном итоге обязана своим существованием Сознанию или Разуму

(a) предполагает некую духовную глубину в людях, в большей степени согласующуюся с теизмом, нежели с натурализмом. Если (b) и (c) достоверны, значит, вне рамок природы есть нематериальные существа. Это согласуется с теизмом, но несовместимо с натурализмом. (d) и (e) в принципе указывают в направлении трансцендентного Творца-Промыслителя. Если этот опыт достоверен, то он, несомненно, дружествен по отношению к теизму и даже может дать теизму существенное подтверждение. Думаю, этот опыт не так редок, но эмпирически здесь невозможно ничего доказать. Как бы то ни было, что касается РО, протеистическая группа обладает значительным весом.

А теперь попытаемся оценить вес антитеистической группы. Наиболее яркие примеры несовместимого с теизмом не-ТО – это монистический мистицизм и опыт нирваны. Поскольку этот опыт подразумевает, что Окончательная Реальность, в сущности, безлична, этот вид опыта противоречит теизму. Мы исследуем это противоречие далее. А пока обсудим недружественный по отношению к теизму не-ТО. К этой группе, пожалуй, можно отнести опыт восприятия меньших божеств (например, явления Кали, Будды или Аполлона). Майкл Мартин приводит аргументы в пользу того, что этот опыт *неявным образом* противоречит теизму, поскольку укоренен в мировоззрении, которое не согласуется с теистическим. Мартин указывает на нечто существенное, но я бы хотел подчеркнуть, что, с точки зрения логики, Бог и эти меньшие божества могут сосуществовать. Напряжение возникает только постольку, поскольку мы делаем дальнейшее предположение, согласно которому, если Бог существует, то Он не создал бы эти меньшие божества. Иначе мы можем просто считать эти существа духовными творениями в Божьем мире. Однако, возможно, при некоторых правдоподобных предположениях этот опыт может быть *недружественным теизму*. Поскольку конфликт не дан непосредственно в опыте, думаю,

вполне возможно устранить напряжение, надлежащим образом скорректировав наши исходные предположения и дав новую интерпретацию этому опыту.

Согласно приведенным мною доводам, когнитивная корректировка часто нужна даже в случаях с нашим ЧО, воспоминаниями и научными изысканиями. Сообщения о ЧО и памяти часто противоречат друг другу прямо и косвенно. Некоторые экспериментальные данные часто оказываются «неявным образом несовместимыми» с другими экспериментальными данными, поскольку первые несовместимы с простейшим законом, который подразумевают последние. Мы могли бы решить строго придерживаться абсолютно каждого опытного факта *во что бы то ни стало*, но тогда не будет возможной никакая когнитивная систематизация. Если мы не готовы пренебречь по крайней мере некоторыми презумптивными данными и принять во внимание приращение теории, то никакие всеобщие законы не смогут быть обоснованы. Например, после проведения эксперимента у нас есть шесть данных, которые приблизительно ложатся на одну прямую, а также одно аномальное данное, которое даже не близко к ней. Я считаю разумным пренебречь аномальным данным в пользу шести других. Это будет шаг в соответствии с ПоКД; кроме того, так и поступают исследователи.

Мартин выдвигает возражение, согласно которому принятие ПКД ведет к «раздутой» онтологии. Это отражает непонимание ПоКД. Мартин, по-видимому, полагает, что ПКД автоматически обязывает нас полностью принимать абсолютно каждый опыт восприятия меньших божеств. Такая картина не соответствует даже более обыденным эпистемологическим практикам в нашей жизни. Итак, в согласии с ПоКД, разумно предпринять следующее:

- Мы стремимся к наиболее стройной онтологии, или мировоззрению, которое может сохранить максимальный вес наличествующих презумптивных данных.
- Некоторые из этих данных могут быть отвергнуты, если они в большей степени подвержены опровержению и это обеспечивает достаточное увеличение простоты или согласованности. Однако даже в этой ситуации нам следует попытаться, насколько это возможно, сохранить когнитивную силу этих данных.

Эти соображения просто являются следствиями из принципов ПоКД. Теист не обязан давать детальные ответы на вопросы, связанные абсолютно с каждым проявлением РО в человеческой истории. Он может просто указать на то, что аргумент в пользу ТО мог бы быть опровергнут, *только если* процесс описанного когнитивного исправления ведет к усечению ТО в целом. Я не думаю, что это так. Напротив, мне кажется, что восприятие этих меньших божеств не так распространено, как восприятие Бога. Поэтому представляется обоснованным заключить, исходя из всех имеющихся у нас свидетельств, что бытие Бога является опровержителем опыта восприятия этих меньших существ, несовместимых с бытием Бога, а не наоборот. Кроме того, гораздо проще принять теизм, который подкрепляется значительным весом протеистической группы.

Нам также нужно исследовать вопрос о том, насколько всеобщим является этот опыт (например, восприятие Аполлона). Мы можем задаться такими вопросами: сохраняется ли он при переходе к другой эпохе и другой культуре? Распространен ли он? Заявляет ли кто-либо, что имеет опыт общения с Аполлоном, могущий быть охарактеризованным как «жизнь в Аполлоне»? Насколько я знаю, нет никаких оснований утверждать, что почти одна треть людей в современном западном обществе испытала опыт общения с Аполлоном и что значимые меньшинства в каждой культуре поставили во главу угла своей жизни опыт восприятия Аполлона. Мне

ничего неизвестно ни об одном китайце, имеющем опыт общения с Аполлоном, однако многие из них, вне всяких сомнений, имеют опыт общения с Богом.

Теисту не нужно делать выбор между полным отвержением и полным принятием. Он может принять более тонкий, индивидуальный подход к этому опыту восприятия меньших божеств.

- Что касается тех меньших божеств, которые в действительности не воспринимаются значительным числом людей, представляющих разные эпохи и культуры, то связанный с этим опыт может трактоваться как аномальные данные, и их следует либо отвергнуть, либо отложить в сторону.
- Нет необходимости сводить весь этот РО к полному самообману или галлюцинациям. Что касается тех меньших божеств, для которых существует более прочное основание в опыте, то связанный с этим опыт может объясняться как результат действия духовных существ или трактоваться как подлинные феномены в духовном мире, которые мы еще не вполне понимаем. Случаи, подобные опыту общения с Девой Марией, вполне могут быть интерпретированы как достоверные видения, не требующие от нас признания ее буквального существования в явленном образе.
- Как бы то ни было, опыт восприятия меньших божеств, *по-видимому,* в целом указывает за пределы натурализма. Если этот опыт можно легко опровергнуть, скажем, с помощью натуралистических объяснений, то проблема неявного конфликта с ТО устраняется. Если имеющиеся натуралистические объяснения в действительности несостоятельны[24], то вся совокупность такого рода опыта может быть использована для обоснования более общего тезиса: в мире есть некие духовные силы. На самом деле это обеспечило бы дальнейшее подтверждение в пользу теистической интерпретации мира.
- Этот опыт может быть переосмыслен в монизме как часть *майи.* Так, Кали может рассматриваться просто как одно из проявлений Окончательной Реальности (Единого), а не как независимо существующее божество. Это возможно, но сложно представить себе, как этот опыт может обеспечить положительное подтверждение монизма.

Кроме того, теистическая интерпретация подкрепляется соображениями внутренней и мировоззренческой согласованности: мы можем также задаться вопросом, способен ли кто-то иметь опыт восприятия Аполлона или подобного божества посредством опыта восприятия природы, блага, красоты, конечности, свободы и так далее? Каким образом достоверность опыта восприятия Аполлона помогает объяснить другой опыт? Есть ли какое-либо мировоззрение, в центре которого находится бытие Аполлона и которое является согласованным и имеющим объяснительную силу, скажем, по отношению к современным научным открытиям, таким как тонкая настройка вселенной? Есть ли вообще естественное богословие, которое могло бы объяснить существование Аполлона? Думаю, теистическое мировоззрение в этих аспектах оказывается намного лучше. Все содержание данной книги подтверждает этот тезис.

Итак, опыт восприятия меньших божеств, в детальнейшем описании, может быть в принципе недружественным по отношению к теизму. Однако с точки зрения ТО существуют правдоподобные переосмысления опыта восприятия меньших

[24] Например, этот опыт восприятия меньших божеств может подкрепляться паранормальными явлениями, которые трудно сбросить со счетов.

божеств (тогда как обратное не кажется истинным), которые могут во многом сохранять эпистемологическую силу такого опыта и при этом подтверждают тезис о том, что в мире есть духовные силы. Это также служит подтверждением теизма.

### Личностна или безлична Окончательная Реальность?

Что касается противоречия между личностным и безличным пониманием *природы Окончательной Реальности*, то, по моему мнению, оно не настолько резкое, как обычно считается. Личностная Окончательная Реальность может являть себя неличностным образом. Явление это все равно может быть достоверным и нести откровение. Рассмотрим явление Яхве Илии. О Боге может быть сказано, что Он явил себя в землетрясении и бурном ветре, но это еще не есть личностное явление. Однако все преображается, когда начинает звучать «тихий и кроткий голос»[25]. Весь опыт становится несомненно личностным явлением. Итак, не-личностное проявление не обязательно анти-личностное. В самом деле, исследователь Ветхого Завета Роули отмечает: «мы находим переплетение *личностных и безличных факторов* в том, что, согласно верованиям древних евреев, составляло явление Бога как такового» (Rowley 1956, p. 45).

Уолл предполагает, что

> «...опыт восприятия Бога, иногда личностный, иногда безличный, можно уподобить рассмотрению предмета с разных сторон. Или, возможно, это подобно рассмотрению предмета с разных расстояний. С большого расстояния мы не видим иголок сосны, а вблизи видим; и все же, несмотря на различия в восприятии, нам и в голову не приходит, будто мы видели два разных дерева». Поэтому «мы могли бы сказать, что "издалека" Бог видится нам как безличный, а "вблизи" – как личностный» (Wall 1995, pp. 319–320).

Поэтому, в конечном итоге, конфликт возникает только в том случае, если один утверждает, что Окончательная Реальность *сущностно личностна*, а другой – что она *сущностно безлична*. Однако «мы практически никогда не встречаем утверждений, будто кто-то на опыте соприкоснулся с сущностной природой Бога или с некоторым аспектом Бога как сущностным. Ни в одном из собранных или изученных мною случаев я не нашел таких утверждений (Wall 1995, p. 320).

В конечном итоге, нам не нужно разрешать противоречие между утверждением, что Окончательная Реальность сущностно личностна, и противоположным утверждением, что она сущностно безлична. А теперь мы рассмотрим вопрос о конфликте теизма и монизма в школе адвайта-веданты.

### Конфликт теизма и монизма

Школа адвайта-веданта учит следующему:

(a) Брахман как Безличный Абсолют есть Окончательная Реальность, в которой нет различий и разделений.

(b) Атман – это Брахман, то есть каждое человеческое «я» метафизически тождественно Брахману; поэтому каждое «я» метафизически тождественно другому «я».

[25] В Синодальном переводе «веяние тихого ветра» (3 Цар 19:12). – *Прим. пер.*

(c) Мир, в конечном счете, – это *майя* (иллюзия).

Очевидно, эти тезисы противоречат теизму, согласно которому Окончательная Реальность – это Личностный Бог, творящий мир и отдельные «я». Теизм также утверждает, что, хотя эти последние контингентны и зависят от непрерывной творческой деятельности Бога, они, тем не менее, реальны и отличаются друг от друга. Мой ПоКД позволяет разрешить это противоречие с помощью Принципа сравнения и Принципа разрешения конфликта. Самое важное здесь – ответить на вопрос, является ли ТО типом опыта, лучше установленным, нежели монистический опыт (МО), или наоборот. Обсудим вкратце этот вопрос.

*Внутренняя согласованность*

(a) Мне кажется, что люди, у которых был МО, – это относительно небольшая группа мистиков из разных религиозных традиций, в основном восточных, тогда как ТО (как я показал выше) характерен для разных традиций и значительной части человечества.

(b) Я показал, что случаи ТО действительно образуют сложные согласованные связи, тогда как МО не обнаруживает многих модальностей и случаи МО не открывают сложную согласованную систему.

(c) Мне кажется, артикуляция МО затруднена вследствие многочисленных понятийных сложностей: каким образом возможен опыт нирваны или абсолюта? Ноэтический опыт обладает внутренней структурой, Абсолют же лишен структуры. Если он буквально невыразим, то как о нем что-либо может быть сообщено в форме интерсубъективного типа опыта? Хик также знает о такого рода затруднении:

> Полностью потерять свою идентичность, подобно тому как капля воды теряется в океане, – известный в мистической литературе образ, – означало бы утратить непрерывность индивидуального самосознания и памяти, благодаря которым мистик впоследствии мог бы сообщить о своем опыте. Как кто-то мог бы помнить о том, что находился в состоянии, в котором больше не существовал как отдельный индивид? В этом случае именно продолжающиеся характеристики сознания должны были бы позволить ему впоследствии говорить об этом, продолжая еще испытывать нечто, напоминающее о блаженстве такого опыта (Hick 2006, p. 22).

Здесь я обосновал понятийную согласованность ТО. По-видимому, ТО обладает большей степенью внутренней согласованности, нежели МО.

*Внешняя согласованность*

Степень внутренней согласованности ТО высокая. Этот тип опыта не противоречит другим основным типам человеческого опыта. ТО может даже обеспечить систему, позволяющую объяснять их (в том числе нравственный опыт и интеллектуальную интуицию). Следующие тезисы касаются внешней согласованности МО с различными видами ноэтического опыта.

**ЧО**

По-видимому, ЧО открывает мир множественности и перемен. Будучи одним из хорошо установленных типов опыта, ЧО может служить опровергителем почти всех других типов опыта. Судя по всему, МО вступает в противоречие

с ЧО, и это, очевидно, серьезная проблема. Так, Гейл полагает, что в отношении МО «описания часто противоречат друг другу или входят в конфликт с нашими наилучшим образом установленными эмпирическими убеждениями, такими, например, как то, что в пространстве и времени есть множество отдельных объектов и событий» (Gale 1991, p. 303). Эти критические суждения *внутри самой традиции индуизма* в тринадцатом веке высказал Мадхва (Copleston 1982, p. 80). Постулирование *майи* здесь явно не помогает: разве это не означает внести множественность в сам Брахман? Можно также говорить здесь об определенной *градации*: есть некие грани реальности, и ЧО открывает нечто реальное на соответствующем уровне, но не окончательно реальное. Мне, однако, не совсем ясно, что здесь имеется в виду. Если речь идет о том, что физический мир, хотя и реален, но лишь контингентен, то нет противоречия ни с ЧО, ни с теизмом. Если же речь идет о том, что мир реален только как нечто кажущееся, то вновь возникает конфликт с ЧО.

**Нравственный опыт**

Монизм также, по-видимому, противоречит основному постулату нравственного опыта, заключающемуся в том, что существует объективное различие между добром и злом, справедливым и несправедливым. Возникает вопрос, как это может сохраняться в системе, где все есть одно. Означает ли это, что, в конечном итоге, мы не сможем отличить Гитлера от Матери Терезы и Сталина от Ганди? Если да, то это насмешка над нашим обычным сознанием, не говоря уже о нравственной опасности учения, гласящего, что Брахман – по ту сторону добра и зла. Разумеется, многие мистики-монисты выказывают высокую степень нравственной сознательности и их жизнь является добродетельной. Я же здесь говорю прежде всего о *логической* проблеме: совместим ли нравственный опыт монистически настроенных мистиков с их МО? Кроме того, нравственная борьба, очевидно, предполагает, что «я» отлично от Брахмана:

> Учение школы адвайта о необходимости очиститься в нравственном плане, отречься от эгоистических страстей и двигаться от невежества к знанию свидетельствует о том, что человека фактически призывают обратиться к Единому. Человек, а не Брахман, призван осознать свою связь с Единым. Если, по учению адвайты, человек действительно должен совершенно исчезнуть, то ее приверженцам так и следует ясно заявить... Кроме того, если человек – только явление, то кому это явление является? Брахману? Если да, то получается, что Абсолют вводит себя самого в заблуждение, хотя почему и как это происходит, остается неясным (Copleston 1982, p. 84).

В то же время ТО дает онтологическое объяснение или основание базисного различения в нравственности и категорического императива, а между нравственным опытом и ТО прослеживается опытное единство. Совесть иногда опосредует голос Бога, а благодать часто воспринимается в опыте нравственного совершенствования и вместе с ним и так далее (см. Kwan 2006c).

**Межличностный опыт**

Наш межличностный опыт открывает инаковость *Ты*. Опять-таки, это, очевидно, противоречит монистической доктрине, согласно которой все эти различения иллюзорны. В то же время данный тип опыта согласуется с ТО. Например,

теизм допускает экстатическое единение душ, и экклезиологическое учение о Теле Христовом также предполагает, что, хотя каждый человек – отдельное существо, люди предназначены для близкого общения друг с другом. Поэтому здесь сохраняются некоторые интуиции монизма.

**Опыт перемен**

Согласно монизму, перемены – это иллюзия. Но, «по-видимому, нет ничего более очевидного, нежели то, что в мире нас окружает множество вещей и что сами эти вещи и наш опыт восприятия их постоянно меняются. Отрицать реальность перемен, разнообразия и множественности, скорее всего, означало бы совершить самый невероятный в религиозном или метафизическом отношении шаг» (Lewis 1969, p. 296).

Таким образом, ТО, судя по всему, также обладает более высокой степенью внешней согласованности, нежели МО.

*Мировоззренческая согласованность*

Полагаю, что теистическое мировоззрение обладает существенной объяснительной силой (см. другие главы этой книги). Если сопоставимых разумных доводов в пользу монизма не найдется, значит, ТО будет иметь преимущество перед МО. Разумеется, этот вопрос не может быть решен здесь окончательно.

Итак, мы, по-видимому, можем в связи с пунктами (a) и (b) (и, возможно, (c)) Принципа сравнения привести доводы в пользу того, что ТО следует рассматривать как лучше установленный подтип РО. Поэтому в согласии с Принципом разрешения конфликта правдоподобным выглядит утверждение, что ТО должен был бы служить опровержителем МО, а не наоборот.

*Когнитивная корректировка*

Разумеется, просто пренебречь целым типом опыта – таким, как МО, – было бы неоправданно. Для того чтобы доводы мои звучали более убедительно, мне понадобится некоторое правдоподобное апостериорное переосмысление МО. Во-первых, рассмотрим случай экстравертивного мистицизма, для которого

> отправной точкой являются факты окружающего нас мира и... который рассматривает реальность как единство, где все вещи перетекают одна в другую, а всякое отдельное бытие и различие утрачивается. Нет ничего кроме Единого, но Единое видится «во множественности или посредством множественности объектов» (Lewis 1969, p. 302).

Вероятно, здесь ядром опыта выступает своего рода мистицизм природы, который, как я показал выше, совместим с теизмом. В то же время есть также правдоподобные интерпретации интровертивного мистицизма. Маритен отмечает:

> Поэтому индуистский опыт, по-видимому, действительно является мистическим опытом в естественном порядке вещей, плодотворным опытом восприятия Абсолюта, того абсолюта, который является субстанциальным *esse*[26] души, а в нем и посредством его – божественного абсолюта (Maritain 1966, pp. 97–98).

[26] Бытие (*лат.*), *здесь* – акт бытия (*понятие томистской философии*). – *Прим. ред.*

АЧС может быть интерпретирован как опыт восприятия сущности собственной души, которая в действительности укоренена в Боге. Поскольку АЧС – чисто отрицательный опыт, неудивительно, что монистическая интуиция может иметь место после него. Хоть и опровергнутая, она, тем не менее, может рассматриваться как похожая на правду ошибка. Кроме того, теистический мистицизм показывает, что мистический путь может быть согласован с теизмом, то есть вовсе неудивительно, что Бог вызывает ощущение пустоты. Согласно Луи Дюпре, отрицательное богословие может быть первым шагом на пути к духовной нищете и смирению. Это дает нам возможность увидеть пустоту сотворенных вещей и наше несовершенство, и освобождает нас от привязанности к вещам (Dupré 1981, p. 48).

Возможно ли здесь движение в противоположном направлении? Может ли путь богопочитания быть включен в мистический путь? Да, но, по крайне мере, это будет больше похоже на уступку, нежели на объединение. Приверженец адвайты может допустить, что *бхакти* – законный путь к Брахману, но, в конечном итоге, исполненное любви почитание Брахмана, если является состоятельным, должно рассматриваться как основанное на невежестве. И это потому, что почитание предполагает некий дуализм, а это входит в противоречие с учением адвайты о недуализме. Поэтому:

> теизм может дать нам глубокий и прекрасный способ объединить озарения пророков и созерцателей и сочетать путь благочестивого поклонения с путем мистического порыва. Но если вы попытаетесь действовать наоборот, то основополагающие учения теизма начнут рушиться: богопочитание увянет и откровения иссякнут. Если теизм может убедительным образом вобрать в себя и обогатить мистический путь без ущерба для последнего, то мистический путь не может вобрать в себя теистическую веру, при этом не оттесняя ее на второй план (Smart 1960, p. 72).

Если это так, значит, теистический путь когнитивной корректировки сохраняет OPF в большей степени, нежели монистический путь. В согласии с Принципом сохранения, следует отдать предпочтение первому.

Разумеется, высказанные соображения – лишь начало критического диалога между разными религиозными традициями. Рамки данной главы не позволяют рассмотреть другие несовместимые с теизмом виды РО, например опыт нирваны (однако многое из того, что было сказано ранее, также дает аргументы против этих «мистических» несовместимых с теизмом видов РО). Тем не менее я бы высказал такое предварительное суждение: ПоКД может обладать значительными ресурсами для разрешения противоречий и, по крайней мере, не очевидно, что ТО *опровергается* МО или другими типами опыта[27]. Янделл (Yandell 1999, chap. 13) также подвергает серьезной критике монистический не-ТО.

---

[27] Быть может, кто-то может возразить, что моя интерпретация МО не является сочувственной. Например, Хик также признает, что описания МО, если их трактовать буквально, действительно непоследовательны. Его решение состоит в том, чтобы истолковывать мистическую литературу метафорически: «суждения адвайта-веданты о единстве... метафорически... выражают... живое осознание безграничной реальности, в которой мы укоренены» (Hick 2006, p. 23). Я не уверен, что ревизионизм Хика соответствует опыту и традициям мистиков-монистов. Как бы то ни было, живое осознание безграничной реальности, в которой мы укоренены, согласуется с теизмом, поскольку Бог безграничен, а мы реально укоренены в Нем. Поэтому в любом случае ТО, по-видимому, менее проблематичен, нежели МО. Если истолковывать МО буквально, то он явно противоречив. Если трактовать его метафорически, то он не будет несовместим с теизмом, и в этом случае МО невозможно использовать в целях подтверждения монизма в противовес теизму.

### Заключение

Противоречия между разными видами РО обычно значительно преувеличиваются. Многие виды РО достаточно разнообразны и вовсе не являются логически несостоятельными. РО в целом все же в большей степени подтверждает теизм, нежели натурализм. Среди различных видов РО ТО является относительно хорошо установленным видом опыта; он также подкрепляется самыми разнообразными типами РО из числа дружественных по отношению к теизму. По крайней мере, ТО совместим со многими видами мистического опыта (например, с мистицизмом природы). Кроме того, в соответствии с принципами ПоКД, можно привести целый ряд убедительных доводов в пользу того, что протеистическая группа обладает большим весом, нежели антитеистическая. Таким образом, ТО ни в коей мере не опровергается противоречащим ему РО. Более подробно этот вопрос я рассматриваю в другой работе (Kwan 2003).

## *Краткое обсуждение некоторых возражений в адрес ТО*

Я уже рассмотрел целый ряд основных возражений: возражения от логического разрыва, от теоретической нагруженности, от частного характера опыта, от понятийной согласованности ТО и от несходства. Я дал подробный ответ на возражение от противоречивых утверждений, потому, что считаю его самым серьезным. В разделе «Внутренняя согласованность ТО» я также косвенно затронул возражение от необычайности ТО. Есть также ряд других возражений, которые я в явной форме не рассмотрел. Далее в связи с ними я выскажу несколько кратких замечаний.

### Возражение от невозможности индивидуации

Джеймс Харрис, основываясь на идее Гейла, заострил внимание на проблеме индивидуации Бога в ТО. Думаю, на самом деле невозможно *доказать*, что постоянно в разных случаях являет себя один и тот же Бог, а не похожие, но различные боги. Однако я не считаю, что требование абсолютно надежного доказательства, не имеющего кругового характера, здесь является реалистическим, поскольку даже наш ЧО не может удовлетворить этому требованию. В самом деле, не используя подход критического доверия, мы не можем доказать, что наши восприятия, как кажется, одного и того же стола действительно вызваны одним и тем же столом, а не являются результатами в качественном отношении сходных между собой обманных действий упомянутого Декартом «злокозненного гения». Я разделяю мнение Геллмана (Gellman 2001, chap. 3), согласно которому повторная идентификация физических предметов также представляет собой холистическую практику, неизбежно, в конечном итоге, имеющую круговой характер. Если мы принимаем, что повторная идентификация Бога также является холистической практикой, то, думаю, при фундаментальном доверии по отношению к ТО (богооткровенному опыту пророков и Иисуса, опыту восприятия свойств абсолютного превосходства в ТО) и к Принципу простоты, данная проблема может быть в значительной мере разрешена. Даже если, в конечном счете, нам не удастся сделать этого, то в крайнем случае мы сможем сказать: нельзя однозначно утверждать, что АРО свидетельствует только в пользу монотеизма и против политеизма. Но это было бы слабым утешением для натуралистов, поскольку для них политеизм в равной мере неприемлем.

### Возражение от отсутствия критериев (от непроверяемости)

Критики заявляют, что нет критериев, которые позволяли бы отличить достоверный РО от недостоверного. Разумеется, такие критерии в религиозной сфере на самом деле есть, но критики утверждают, что эти критерии не являются объективными и имеют круговой характер. Отвечая на это возражение, прежде всего, следует сказать, что ЧО также может быть проверен только другим ЧО: таким образом, он тоже имеет круговой характер (см. Kwan 2006b). Эта мысль должна быть очевидной в свете того, что было изложено в данной главе. Кроме того, в пространном разделе «Структура ПоКД» я фактически старался показать, что существует универсальный метод, который определяет, каким образом критические принципы второго порядка или принципы эпистемологического возрастания возникают из самого опыта. Фактически критерии достоверности и недостоверности – это просто следствия данных принципов. Я также показал, как правила ПоКД могут быть использованы для разрешения проблемы противоречащих друг другу РО. Таким образом, удар, нанесенный возражением от отсутствия критериев, в целом был отражен.

### Возражение от натуралистического объяснения

Прежде всего, здесь нужно ответить на вопрос, когда натуралистическое объяснение ТО действительно может быть опровержителем. Думаю, в данном случае должно быть соблюдено несколько условий:

(a) Оно может задавать набор достаточных в причинном отношении условий ТО.
(b) У нас есть основания полагать, что при таком наборе условий достоверность ТО маловероятна.
(c) У нас есть основания полагать, что такой набор условий действительно присутствует в большинстве случаев ТО.

Я сомневаюсь, что любое имеющееся натуралистическое объяснение может удовлетворить этим требованиям, но об этом я здесь не говорю подробно. К счастью, многие авторы дают хорошие решения этой проблемы (Davis 1989, chap. 8; Yandell 1993, chap. 6 и 7; Gellman 1997, chap. 5; 2001, chap. 5; Griffith-Dichson 2000, chap. 4). Книга Уолла (Wall) целиком посвящена этому вопросу, и в ней он приводит конкретные примеры РО, чтобы показать несостоятельность различных натуралистических объяснений. Я также подверг теорию проекции детальному критическому анализу (Kwan 2006a).

### Возражение от легковерия

Многие критики любят приводить такие контрпримеры к ПКД, как наблюдения НЛО, явления призраков и так далее. Эти критики утверждают, что ПКД ведет к признанию всех этих странных явлений, поэтому данный подход – это подход излишнего легковерия. Этим возражением я занимался в самом начале своих рассуждений. Я лишь аргументирую в пользу слабого Единичного ПКД, подчеркиваю необходимость в критическом анализе и поясняю, каким образом ПоКД может порождать упорядоченную и согласованную ноэтическую структуру.

## АРО в двадцать первом веке

Хотя АРО является предметом жарких дискуссий, думаю, путь Суинберна, трактующего РО как первоначальное свидетельство существования запредельного мира (если оно не опровергнуто), является многообещающим. Следуя в этом направлении, в данной главе я обосновал один из вариантов АРО.

Я привел аргументы в пользу того, что Типовой ПКД – основополагающий принцип. Даже если мой аргумент непредвзятости не является решающим, я надеюсь, что мне удалось осуществить, или по крайней мере наметить, убедительное обоснование ПоКД, который четко очерчен здесь. Я утверждаю, что, поскольку ТО действительно обладает прочным эмпирическим основанием и внешней согласованностью, он заслуживает того, чтобы его наделяли OPF. Я также обосновал, что многие популярные предполагаемые опровержители ТО на самом деле оказываются несостоятельными. Разумеется, я не могу рассмотреть здесь *все* предлагаемые опровержители. Однако повторяющийся характер дискуссий свидетельствует о том, что при выдвижении возражений часто допускают ошибки двойных стандартов, эпистемического шовинизма или предъявляют требование сверхнадежности. Поэтому такие предполагаемые опровержители, по сути, просто отражают стремление отвергнуть ПКД и ПоКД. В остальном же представляется довольно сложным доказать, будто вся совокупность ТО есть нечто ненадежное. Поэтому, возможно, не было бы неразумным полагать, что критикам еще только предстоит найти веский опровержитель. Отсюда следует, что вера в Бога может, по крайней мере предварительно, считаться обоснованной.

Я не ожидаю единодушного признания АРО – в любом случае философские аргументы редко получают такое признание. Наряду с глубокими эпистемологическими вопросами АРО заслуживает дальнейшего изучения в двадцать первом веке. Вполне возможно, что это приведет к плодотворным разработкам в философии религии и эпистемологии.

### Литература


Р. Моуди, *Жизнь после жизни*. М.: София, 2005.

Р. Отто, *Священное*. Пер. А. Руткевича. СПб.: Изд. СПГУ, 2008.

Б. Рассел, *Человеческое познание: его сферы и границы*. Пер. Н. Воробьева. М.: ТЕРРА; Республика, 2000.

Alston, W. (1991) *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, NY and London: Cornell University Press.

Alston, W. (1993) *The reliability of Sense Perception*. Ithaca, NY and London: Cornell University Press.

Alston, W. (1999) Perceptual knowledge. In J. Greco and E. Sosa (eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, 223–242. Oxford: Blackwell.

Baergen, R. (1993) The influence of cognition upon perception: the empirical story. *Australian Journal of Philosophy 11:1*, 13–23.

Bagger, M. C. (1999) *Religious Experience, Justification, and History* Cambridge: Cambridge University Press.

Baillie, J. (1962) *The Sense of the Presence of God*. London: Oxford University Press.

Beardsworth, T. (1977) *Sense of Presence.* Oxford: The Religious Experience Research Unit, Manchester College.
Bonjour, L. (1985) *The Structure of Empirical Knowledge.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Bonjour, L. (1999) The dialectic of foundationalism and coherentism. In J. Greco and E. Sosa (eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology,* 117–142. Oxford, Blackwell.
Broad, C. D. (1953) *Religion, Philosophy and Psychical Research.* London: Routledge and Kegan Paul.
Cartwright, N. (1994) How we relate theory to observation. In P. Horwich (ed.), *World Changes: Thomas Kuhn and the Nature of Science,* 259. Cambridge, MA: MIT Press.
Chisholm, R. M. (1973) *The Problem of the Criterion.* Milwaukee, WI: Marquette University Press.
Copleston, F. (1982) *Religion and the One.* London: Search Press.
Dancy, J. (ed.) (1988) *Perceptual Knowledge.* Oxford: Oxford University Press.
Daniels, C. (1989) Experiencing God. *Philosophy and Phenomenological Research* XLIX, 487–499.
Davies, B. (1985) *Thinking about God.* London: Geoffrey Chapman.
Davis, C. (1989) *The Evidential Force of Religious Experience.* Oxford: Clarendon Press.
Donovan, P. (1979) *Interpreting Religious Experience.* London: Sheldon Press.
Dorr, D. (1978) *Remove the Heart of Stone – Charismatic Renewal and the Experience of Grace.* Dublin: Gill and Macmillan.
Draper, P. (1992) God and perceptual evidence. *International Journal for Philosophy of Religion* 32, 149–165.
Dupré, L. (1981) *The Deeper Life.* New York: Crossroad.
Edwards, R. (1972) *Reason and Religion: An Introduction to the Philosophy of Religion.* New York: Harcourt Brace Jovanovich.
Elgin, C. Z. (1996) *Considered Judgment.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Elgin, C. Z. (2005) Non-foundationalist epistemology: holism, coherence, and tenability. In M. Steup and E. Sosa (eds.), *Contemporary Debates in Epistemology,* 156–167. Oxford: Blackwell.
Everitt, N. (2004) *The Non-Existence of God.* London: Routledge.
Ewing, A. C. (1973) *Value and Reality.* London: George Allen and Unwin Ltd.
Farmer, H. H. (1935) *The World and God.* London: Nisbet and Co. Ltd.
Flew, A. (1966) *God and Philosophy.* London: Hutchinson and Co. Ltd.
Flew, A. and MacIntyre, A. (eds.) *New Essays in Philosophical Theology.* London: SCM.
Flew, A. and Varghese, R. A. (2007) *There is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind.* New York: HarperCollins.
Forgie, J. W. (1998) The possibility of theistic experience. *Religious Studies* 34, 317–323.
Forman, R. K. C. (ed.) (1990) *The Problem of Pure Consciousness–Mysticism and Philosophy.* New York: Oxford University Press.
Frank, S. L. (1946) *God with Us.* London: Jonathan Cape Ltd.
Fumerton, R. (1992) Skepticism and reasoning to the best explanation. In E. Villanueva (ed.), *Rationality in Epistemology,* 149–170. Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Co.
Fumerton, R. (2005) The challenge of refuting skepticism. In M. Steup and E. Sosa (eds.), *Contemporary Debates in Epistemology,* 85–97. Oxford: Blackwell.
Gale, R. (1991) *On the Nature and Existence of God.* Cambridge: Cambridge University Press.
Geivett, R. D. (2003) The evidential value of religious experience. In P. Copan and P. Moser (eds.), *The Rationality of Theism,* 175–203. London: Routledge.

Gellman, J. (1994) Experiencing God's infinity. *American Philosophical Quarterly* 31: 1, 53–61.

Gellman, J. (1997) *Experience of God and the Rationality of Theistic Belief.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Gellman, J. (2001) *Mystical Experience of God: A Philosophical Inquiry.* Aldershot: Ashgate.

Ginet, C. (1975) *Knowledge, Perception, and Memory.* Dordrecht: Reidel.

Grice, H. P. (1988). The causal theory of perception. In J. Dancy (ed.), *Perceptual Knowledge,* 66–78. Oxford: Oxford University Press.

Griffith-Dickson, G. (2000) *Human and Divine: An Introduction to the Philosophy of Religious Experience.* London: Duckworth.

Griffith-Dickson, G. (2005) *The Philosophy of Religion.* London: SCM Press.

Griffiths, B. (1989) *A New Vision of Reality–Western Science, Eastern Mysticism and Christian Faith.* London: Collins.

Gutting, G. (1982) *Religious Belief and Religious Skepticism.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Haack, S. (1994) Double-aspect foundherentism: a new theory of empirical justification. In E. Sosa (ed.), *Knowledge and Justification,* 129–144. Aldershot: Dartmouth.

Hallett, G. (2000) A *Middle Way to God.* Oxford: Oxford University Press.

Hamlyn, D. W. (1970) *The Theory of Knowledge.* London: Macmillan.

Harris, J. F. (2002) *Analytic Philosophy of Religion.* Dordrecht: Kluwer.

Harrison, J. (1999) *God, Freedom and Immortality.* Aldershot: Ashgate.

Hay, D. (1990) *Religious Experience Today.* London: Mowbray.

Hay, D. (1994) 'The biology of God': what is the current status of Hardy's hypothesis? *International Journal for the Psychology of Religion* 4: 1, 1–23.

He, Guanghu. (1995) The root and flower of Chinese culture. *Primordial Dao,* 2: 29–56. (何光滬,〈中國文化的根與花〉,《原道》第二輯, 1995年5月, 頁 29–56。).

Hesse, M. (1981) Retrospect. In A.R. Peacocke (ed.), *The Sciences and Theology in the Twentieth Century* 281–296. Stocksfield: Oriel Press.

Hick, J. (2006) T*he New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent.* Basingstoke, England and New York: Palgrave Macmillan.

Huemer, M. (2001) *Skepticism and the Veil of Perception.* Lanham, MD: Rowan and Littlefield.

Katz, S. T. (ed.) (1978) *Mysticism and Philosophical Analysis.* New York: Oxford University Press.

Kwan, K.-M. (2001) A critical appraisal of a non-realist philosophy of religion: an Asian perspective. *Philosophia Christi 3:1,* 225–235.

Kwan, K.-M. (2003) Is the critical trust approach to religious experience incompatible with religious particularism? A reply to Michael Martin and John Hick. *Faith and Philosophy* 20: 2, 152–169.

Kwan, K.-M. (2004) Review of Jerome Gellman, *Mystical Experience of God: A philosophical Inquiry. Faith and Philosophy 21:4,* 553–560.

Kwan, K.-M. (2006a) Are religious beliefs human projections? In R. Pelly and P. Stuart (eds.), A *Religious Atheist? Critical Essays on the Work of Lloyd Geering,* 41–66. Dunedin, New Zealand: Otago University Press.

Kwan, K.-M. (2006b) Can religious experience provide justification for belief in God? The debate in contemporary analytic philosophy. *Philosophy Compass* November.

Kwan, K.-M. (2006c) Moral arguments for the existence of God [addendum]. In D. Borchert (ed.), *Encyclopedia of Philosophy,* 2nd edn. Detroit, MI: Macmillan Reference USA.

Kwan, K.-M. and Han, S. (2007) The Quest for God in Chinese Culture and Contemporary China. Paper presented in the Trinity Newman Lecture, July 16, 2007, Victoria University, Wellington, New Zealand.
Layman, C. S. (2007) *Letters to Doubting Thomas: A Case for the Existence of God.* New York: Oxford University Press.
Lewis, H. D. (1969) *The Elusive Mind.* London: George Allen and Unwin Ltd.
Lycan, W. (1988) *Judgment and Justification.* Cambridge: Cambridge University Press.
Mackie, J. (1982) *The Miracle of Theism.* Oxford: Clarendon Press.
Maritain, J. (1966) *Challenges and Renewals.* Cleveland and New York: Meridian Books, The World Publishing Co.
Martin, C. B. (1959) *Religious Belief Ithaca:* Cornell University Press.
Martin, M. (1986) The principle of credulity and religious experience. *Religious Studies* 22, 79–93.
Martin, M. (1990) *Atheism: A Philosophical Justification.* Philadelphia: Temple University Press.
Mawson, T. J. (2005) *Belief in God: An Introduction to the Philosophy of Religion.* Oxford: Clarendon.
Miles, G. (2007) *Science and Religious Experience: Are They Similar Forms of Knowledge?* Sussex: Academic Press.
Newberg, A, D' Aquili, E., and Rause, V. (2001) *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief.* New York: Ballantine Books.
Oppy, G. (2006) *Arguing about Gods.* Cambridge: Cambridge University Press.
Owen, H. P. (1969) *The Christian Knowledge of God.* London: The Athleone Press.
Papineau, D. (1979) *Theory and Meaning.* Oxford: Clarendon Press.
Pike, N. (1992) *Mystic Union–An Essay in the Phenomenology of Mysticism.* Ithaca, NY: Cornell University Press.
Pullinger, J. (1980) *Chasing the Dragon.* London: Hodder and Stoughton.
Rescher, N. (1995) *Satisfying Reason: Studies in the Theory of Knowledge.* Dordrecht: Kluwer.
Rowe, W. (1982) Religious experience and the principle of credulity. *International Journal for Philosophy of Religion* 13, 85–92.
Rowley, H. H. (1956) *The Faith of Israel.* London: SCM Press.
Schaefer, R. T. and Lamm, R. P. (1995) *Sociology,* 5th edn. New Yord: Mc Graw-Hill.
Schoen, E. L. (1990) The sensory presentation of divine infinity. *Faith and Philosophy 1:* 1, 3–18.
Slote, M. (1970) *Reason and Scepticism.* London: George Allen and Unwin Ltd.
Smart, N. (1960) A *Dialogue of Religions.* London: SCM Press.
Swinburne, R. (1979) *The Existence of God.* Oxford: Clarendon Press.
Swinburne, R. (1981) The evidential value of religious experience, and Comments. In A.R. Peacocke (ed.), *The Sciences and Theology in the Twentieth Century,* 182–196, 303–304. Stocksfield: Oriel Press.
Swinburne, R. (1986) *The Evolution of the Soul.* Oxford: Clarendon Press.
Trueblood, E. (1957) *Philosophy of Religion.* Grand Rapids, MI: Baker.
Tsai, C. (1953) *Queen of the Dark Chamber.* Chicago: Moody Press.
Tsai, C. (2000) *Queen of the Dark Chamber.* Hong Kong: The Bellman House. (Издание на китайском языке: 蔡蘇娟, 《暗室之后》, 香港: 晨星出版社, 2000。).
Van Cleve, J. (2005) Why coherence is not enough. In M. Steup and E. Sosa (eds.), *Contemporary Debates in Epistemology,* 168–180. Oxford: Blackwell.
Vardy, P. (1990) *The Puzzle of God.* London: Collins, Flame.

Vogel, J. (1998) Cartesian skepticism and the inference to the best explanation. In L. Martin Alcoff (ed.), *Epistemology: The Big Questions*, 352–359. Oxford: Blackwell.

Vogel, J. (2005) The refutation of skepticism. In M. Steup and E. Sosa (eds.), *Contemporary Debates in Epistemology*, 73–84. Oxford: Blackwell.

Von Leyden, W. (1961) *Remembering: A Philosophical Problem*. New York: Philosophical Library.

Wainwright, W. (1981) *Mysticism*. Brighton: The Harvester Press.

Wall, G. (1995) *Religious Experience and Religious Belief*. Lanham, MD: University Press of America.

Waterhouse, E. S. (1923) *The Philosophy of Religious Experience*. London: The Epworth Press.

Wynn, M. R. (2005) *Emotional Experience and Religious Understanding: Integrating Perception, Conception and Feeling*. Cambridge: Cambridge University Press.

Xi, Y. (1990) *Song of the Valley*. Petaluma, CA: Chinese Christian Mission. (Издание на китайском языке: 希雲, 《幽谷之歌》, 中國信徒佈道會 1990。).

Yandell, K. (1984) *Christianity and Philosophy*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Yandell, K. (1993) *The Epistemology of Religious Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.

Yandell, K. (1999) *Philosophy of Religion: A Contemporary Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press; London: Routledge.

# 10

# Онтологический аргумент

РОБЕРТ МЕЙДОЛ

Онтологические аргументы – это дедуктивные аргументы в пользу существования Бога, основанные на общих метафизических принципах, а также прочих предположениях о природе и сущности Бога. В истории развития онтологических аргументов можно выделить три наиболее значительных достижения. Первым является онтологический аргумент, разработанный св. Ансельмом Кентерберийским в одиннадцатом веке. Разработка второго онтологического аргумента была начата Декартом в середине семнадцатого столетия и закончена Лейбницем в начале восемнадцатого. Наконец, третий этап в развитии онтологических аргументов состоит из многочисленных разработок двадцатого века, в явной форме использующих модальную логику, – в особенности, принадлежащих Малкольму, Хартсхорну, Плантинге и Гёделю. Целью данной главы является последовательная оценка логических реконструкций каждого из этих шести аргументов. Я также намереваюсь представить и логически обосновать два моих собственных непосредственно модальных онтологических аргумента[1].

Оценка логической реконструкции аргумента зачастую требует явной формулировки логических предпосылок, которые лишь только подразумеваются в исходном авторском изложении аргумента. В некоторых случаях возникает необходимость включить также дополнительные философские принципы, наиболее вероятно соответствующие мировоззрению автора, – принципы, усиливающие аргумент, если мы включаем их в число предпосылок.

Я буду действовать следующим образом: перед тем, как критически оценить аргумент, я сделаю его как можно более строгим. Я постараюсь более или менее точно следовать идеям автора аргумента, однако моя основная цель – логическая, а не историческая.

Надежный дедуктивный аргумент должен быть правильным и исходить из истинных посылок. Онтологические аргументы зачастую являются мишенью философской пародии, возможно, чаще всех остальных аргументов в философии. Таким образом, кроме проверки наших аргументов на предмет правильности, истинности и отсутствия порочного круга, я также исследую, насколько их могут затронуть некоторые хорошо известные в философской литературе пародии. Подобно многим другим важным философским аргументам, онтологические аргументы удовлетворительны или неудовлетворительны в зависимости от приемлемости прочно закрепившихся метафизических и логических принципов более высокого уровня. И, как мы увидим, некоторые онтологические аргументы являются логически более строгими, чем это кажется на первый взгляд.

---

[1] В рамках данной главы невозможно описать все или хотя бы большую часть онтологических аргументов, созданных за всю историю философии. Одно из наиболее полных и точных описаний многих онтологических аргументов сделано Грэмом Оппи (Oppy 1995).

## 1а. Правильность онтологического аргумента Ансельма

Ансельм формулирует свой онтологический аргумент в главе 2 «Прослогиона» следующим образом:

> Значит, убедится даже безумец, что хотя бы в уме есть нечто, больше чего нельзя ничего себе представить, так как когда он слышит это (выражение), он его понимает, а все, что понимается, есть в уме. И, конечно, то, больше чего нельзя себе представить, не может быть только в уме. Ибо если оно уже есть, по крайней мере, только в уме, можно представить себе, что оно есть и в действительности, что больше. Значит, если то, больше чего нельзя ничего себе представить, существует только в уме, тогда то, больше чего нельзя себе представить, есть то, больше чего можно представить себе. Но этого, конечно, не может быть. Итак, без сомнения, нечто, больше чего нельзя себе представить, существует и в уме, и в действительности (Ансельм Кентерберийский 1995, сс. 128–129).

Перед тем, как мы перейдем к рассмотрению основного аргумента, необходимо обратить внимание на несколько ключевых идей. Во-первых, Ансельм использует слово «больше» в значении «объективно лучше или более ценно». Философы Средневековья имели обыкновение упорядочивать вещи в одну великую цепь бытия в соответствии с тем, в какой мере им присущи свойства, делающие их «большими», такие как мудрость, сила, благо, совершенство и существование-в-реальности. Таким образом, Ансельм подразумевает здесь, что Бог – это высшее звено в великой цепи бытия. Об этом ясно говорится в его трактате «Монологион»:

> Если кто-то наблюдает природы вещей, он волей-неволей чувствует, что не все они наделены равенством достоинства, но некоторые из них различаются неравенством степеней. Ведь кто сомневается, что по природе своей конь лучше дерева, а человек превосходнее коня, того, конечно, не следует называть человеком. Тогда, если нельзя отрицать, что из природ одни лучше других, все же разумный смысл убеждает нас, что какая-то природа так над всеми возвышается, что не имеет (другой природы), высшей себя (Ансельм Кентерберийский 1995, с. 43).

Во-вторых, заключение аргумента Ансельма гласит: нечто, более чего невозможно ничего себе представить, обладает свойством существования-в-реальности. Теперь, если что-то обладает свойством существования-в-реальности, значит, оно существует, и точка. Но свойство существования-в-реальности – это только один вид существования. Свойство существования-в-уме – это другой вид существования. Понятия, представления, идеи, мысли, верования и так далее – такой тип вещей, которые имеют или могли бы иметь существование-в-уме. А столы, люди, ангелы, числа, силы и так далее, а также Бог – это тип вещей, которые имеют или могли бы иметь существование-в-реальности. Мы можем отождествить все множество вещей, которые обладают свойством существования-в-уме, со всем множеством ментальных вещей, которые действительно существуют в сознании. И мы можем отождествить все множество вещей, которые обладают свойством

существования-в-реальности, со всем множеством ментальных вещей, которые реально существуют в мире[2].

Принципиально важно, однако, не отождествлять существование-в-реальности с существованием вообще. Для Ансельма ментальные вещи, которые существуют-в-уме, существуют настолько же, насколько ментальные вещи существуют-в-реальности, только другим образом.

В-третьих, невозможно представить, что одна и та же вещь существует сразу и в уме, и в реальности. Вещи, которые обладают свойством существования-в-реальности, – это совершенно другой тип вещей по сравнению с теми, которые обладают свойством существования-в-уме. Стол, например, отличается от представления или идеи о том, что такое стол. Подобным образом, невозможно думать о Боге, даже как о чистом духе, как обладающем существованием-в-уме, даже если Бог и не имеет существования-в-реальности, или если «убедится даже безумец, что хотя бы в уме есть нечто такое, больше чего нельзя ничего себе представить». Либо Ансельма неверно перевели, либо он неточно выразился и должен был сказать, что даже глупец согласен с тем, что *понятие* о том, больше чего ничего невозможно себе представить, имеет существование-в-уме; и вместо того, чтобы сказать «все, что может быть понято, существует-в-уме», должен был сказать «*понятие* о том, что может быть понято, существует-в-уме», и так далее. Принимая во внимание вышесказанное, как неоплатоник, Ансельм мог придерживаться того мнения, что вещи, существующие-в-реальности, и вещи, существующие-в-уме, *могли* бы иметь много общих свойств или что большинство свойств, которыми они обладают, у них могли бы быть общими, включая свойство быть таким, больше чего ничего нельзя себе представить.

В-четвёртых, очевидно, что для Ансельма фраза «то, более чего ничего нельзя себе представить» должна интерпретироваться как определенная дескрипция, относящаяся к одной и только одной вещи, более которой ничего невозможно себе представить – Богу, даже если такового не существует. Аналогично, посылка «представление о том, что понято, имеет существование-в-сознании», должно рассматриваться в контексте аргумента Ансельма как утверждение, что представление, связанное с любой понятой определенной дескрипцией, имеет существование-в-уме. Это соответствует убеждению Ансельма, что даже если мы не способны полностью и адекватно понять Бога, мы, по крайней мере, имеем частичное представление о Боге как о существе, более которого ничто не может быть представлено, и таким способом мы можем понимать наши рассуждения, относящиеся *к* Богу. Заранее предполагается, что некоторые единичные термины и определенные дескрипции могут не подразумевать существования того, к чему относятся и что можно применять кванторы к области возможного (Girle 2003, ch. 4). В противном случае тер-

[2] Дин переводит фразу *esse in intellectu* как *exists in understanding* (Anselm 1962) – «существует в понимании», в то время как Чарлзворт переводит ее как exists in the mind – «существует в сознании» (Anselm 1998). Однако Макгилл переводит ее как «находится в отношении к пониманию», поскольку, как он подчеркивает, оба эти выражения – «существует в понимании» и «существует в сознании» – имеют картезианские смысловые коннотации существования в некотором определенном вещественном месте внутри которого и происходят определенные ментальные феномены, что, по мнению Макгилла, не соответствует намерениям Ансельма. «Для него интеллект – это интенциональный аспект человеческого бытия [sic]. Это активная открытость человека реальности – реальным сущностям через "понимание" и возможным сущностям через "представление"». «Это никоим образом не самозамкнутое место, внутри которого происходят определенные явления, такие как мысли и умозаключения...» (McGill 1967, p. 82). Два первых варианта перевода соответствуют предположениям, лежащим в основе данной главы. Перевод Макгилла – нет. Как христианин и неоплатоник Ансельм должен был верить в существование сознаний, или душ как субстанций, внутри которых происходят ментальные феномены.

мины, относящиеся к нементальным вещам, – такие, как «Бог» или «то, больше чего ничего нельзя себе представить», должны были бы относиться к ментальным вещам, которые существуют-в-уме, что не имеет смысла; или же эти термины должны были бы с необходимостью относиться к вещам, которые существуют-в-реальности, что сделало бы Ансельмов онтологический аргумент порочным кругом.

Наконец, чтобы проверить правильность Ансельмова аргумента, полезно представить его в стандартной форме и выразить на языке кванторов.

Мы будем использовать следующие обозначения:

$Ux =_{df}$ x по́нято
$Sy =_{df}$ понятие y существует-в-уме
$Ex =_{df}$ x существует-в-реальности
$Gxy =_{df}$ x больше, чем y
$Fxy =_{df}$ x обозначает y
$Dx =_{df}$ x – определенная дескрипция
$d =_{df}$ определенная дескрипция “$(\iota x) \sim ©(\exists y)Gyx$”
$g =_{df} (\iota x) \sim ©(\exists y)Gyx$
$P(Y) =_{df}$ Y – свойство, делающее большим
$©\ldots =_{df}$ можно представить себе, что. . .[3]

Тогда наша логическая реконструкция аргумента Ансельма выглядит следующим образом:

A1 Определенная дескрипция «то, для чего невозможно себе представить что-то большее», по́нята. (*Посылка*)

$$(Dd \& Ud)$$

A2 «То, больше чего невозможно себе ничего представить означает то, больше чего невозможно ничего себе представить. (*Посылка*)

$$Fdg$$

A3 *Понятие* о чем-либо, что означает по́нятая определенная дескрипция, имеет существование-в-уме. (*Посылка*)

$$(x)(y)((Dx \& Fxy \& Ux) \supset Sy)$$

A4 Возможно представить себе, что нечто больше, чем что-либо, у чего отсутствует свойство, делающее большим, про которое можно себе представить, что оно им обладает. (*Посылка*)

$$(x_1)(Y)[(P(Y) \& \sim Yx_1 \& ©Yx_1) \supset ©(\exists x_2)Gx_2x_1]$$

A5 Существование-в-реальности – это свойство, делающее бо́льшим. (*Посылка*)

$$P(E)$$

[3] Необходимо, чтобы оператор возможности представить себе что-то для этого аргумента не был явным, поскольку дедукция показывает, что аргумент действителен в немодальной квантификационной теории первого порядка. Однако я включил его, потому что он будет нужен в дальнейшем и с его помощью легче понять ход рассуждений.

A6 Про что бы то ни было, понятие о чем имеет существование-в-уме, можно себе представить, что оно имеет существование-в-реальности. (*Посылка*)

$$(x)(Sx \supset \copyright Ex)$$

A7 Невозможно представить себе, чтобы *нечто* было больше того, для чего уже невозможно представить, чтобы что-то было больше. (*Посылка*)

$$\sim \copyright(\exists y)Gyg$$

Следовательно,

A8 То, для чего невозможно представить себе что-то, что было бы большего, существует в реальности.

$$Eg$$

Следующая дедукция доказывает, что аргумент правилен.
Дедукция[4]:

| | | |
|---|---|---|
| 1. | Dd&Ud | посылка |
| 2. | Fdg | посылка |
| 3. | (x)(y)((Dx & Fxy & Ux) ⊃ Sy | посылка |
| 4. | $(x_1)$ (Y)[(P(Y) & ~$Yx_1$ & ©$Yx_1$) ⊃ ©$(\exists x_2)$ $Gx_2x_1$] | посылка |
| 5. | P(E) | посылка |
| 6. | (x)(Sx ⊃ ©Ex) | посылка |
| 7. | ~ ©(∃y)Gyg | посылка |
| 8. | Fdg & ~ ©(∃y)Gyg | 2, 7 Conj |
| 9. | (∃x)[ ~ ©(∃y)Gyx& (z)( ~ ©(∃y)Gyx ⊃ z=x) & (Fdx & ~ ©(∃y)Gyx)] | 8, теория дескрипций |
| 10. | ~ ©(∃y)Gyv & (z)( ~ ©(∃y)Gyz ⊃ z=v) & (Fdv & ~ ©(∃y)Gyv) | 9, EI |
| 11. | ~ ©(∃y)Gyv | 10, Simp |
| 12. | Fdv | 10, Simp |
| 13. | (P(E) & ~ Ev & © Ev) ⊃ ©$(\exists x_2)Gx_2$v | 4 UI |
| 14. | (Dd & Fdv & Ud) ⊃ Sv | 3UI |
| 15. | (Dd & Fdv & Ud) | 1, 12, Simp, Conj |
| 16. | Sv | 14, 15 MP |
| 17. | Sv ⊃ ©Ev | 6, UI |
| 18. | ©Ev | 16, 17 MP |
| 19. | ~ (P(E) & ~ Ev & ©Ev) | 13, 11 MT |
| 20. | ~ ((P(E) & ©Ev) & ~Ev) | 19 Com, Assoc |
| 21. | ~ (P(E) & ~ Ev)∨ ~ ~Ev) | 20, DeM |
| 22. | P(E) & ©Ev | 5, 18 Conj |
| 23. | Ev | 21, 22, DS, DN |
| 24. | ~© (∃y) Gyv & (z)( ~© (∃y) Gyx) ⊃ z=v) | 10 Simp |
| 25. | ~© (∃y) Gyv & (z)( ~© (∃y) Gyx) ⊃ z=v) & Ev | 23, 24 Conj |
| 26. | (∃x)[ ~© (∃y) Gyx & (z)( ~© (∃y) Gyx) ⊃ z=x) & Ex] | 25 EG |
| 27. | Eg | 26, теория дескрипций |

[4] Правила инференции и проч. (в логике, используемой в этой главе) см. в Приложении 1.

## 1b. Истинность Ансельмовых посылок

Первый элемент конъюнкции в посылке A1 верен по определению. Второй верен интроспективно. Поскольку, по-видимому, мы вполне понимаем фразу «нечто, более чего ничто не может быть». Как сказал бы Ансельм, большинство людей способны это понять – даже глупцы. Это предполагает, конечно, что реляционный предикат «больше» имеет смысл и понятен по крайней мере тем, кто утверждает, что понимает его, когда им пользуется или слышит его. Такое предположение может быть подвергнуто критике, хотя и не без труда и при наличии веских оснований. Пожалуй, отсутствие удовлетворительной теории «свойств, делающих большим» может бросить вызов осмысленности слова «больше». Однако все бремя доказательства бессмысленности того или иного слова может лечь на критикующую сторону, особенно когда большинство людей используют это слово, полагая, что ясно понимают его смысл. И предикат «больше» – как раз хороший пример подобного слова. В самом деле, множество философов от Платона до наших дней, включая неоплатоников, схоластов и рационалистов, считают, что вещи могут быть упорядочены в терминах онтологической и/или нормативной величины, несмотря на отсутствие более или менее полной и когерентной теории свойств, делающих большим.

A2 также аналитически верно: если мы принимаем, что определенная дескрипция «то, более чего невозможно ничего себе представить» действительно к чему-то относится, тогда то, более чего ничего невозможно себе представить, должно быть частью некоего возможного мира.

Ансельм выстраивает проницательный, хотя и несколько туманный, аргумент в пользу сомнительной пропозиции «то, что может быть понято, существует-в-уме», которую мы можем использовать в поддержку более правдоподобного A3.

> Если глупец слышит, как произносится «то, больше чего нельзя себе представить», то он понимает то, что слышит... если нечто разумеется, то оно есть в уме... Действительно, как то, что представляется, представляется представлением, а то, что представляется представлением, поскольку представляется, постольку есть в представлении: так то, что разумеется, разумеется умом, и то, что разумеется умом, поскольку разумеется, постольку и есть в уме. Что очевиднее?» (Ансельм Кентерберийский 1995, сс. 155–156).

Этот пассаж дает основание для дедуктивного аргумента либо аргумента по аналогии в поддержку A3.
Дедуктивный аргумент:

1. Представления находятся в том, что представляет представления.
2. Что бы ни пребывало в том, что представляет представления, оно имеет существование-в-уме.
3. Следовательно, *представление* о том, что подразумевает по́нятая определенная дескрипция, имеет существование-в-уме.

Аргумент по аналогии совпадает с дедуктивным аргументом за исключением п. 2 (2*):

2*. Обладание свойством существования-в-уме подобно обладанию свойством пребывания *в* том, что представляет представления.

Правильность дедуктивного аргумента очевидна, а аргумент по аналогии несомненно кажется индуктивно сильным, со степенью индуктивной силы, пропорциональной степени подобия представления и ума. Общая первая посылка – аналитическая. Посылка 2 верна, если степень подобия между представлением и умом – 100%, а посылка 2* верна, если степень подобия высока, что надежно, даже если она и менее 100%.

А4 всего лишь подразумевается в «Прослогионе» Ансельма. Однако эта посылка настолько интуитивно очевидна, что я не знаю ничего более интуитивного и общего, из чего мы могли бы ее вывести. Можно было бы, конечно, классифицировать посылку А4 как аналитическую и сказать, что в сам смысл свойства, которое делает большим, включено, что оно «увеличивает» того индивида, который этим свойством обладает. Но такой шаг предполагал бы наличие лучшей идеи величины по сравнению с той, которую я смог предоставить. Это не означает, что мы не знаем, что такое величина, или что мы не знаем, что некоторые принципы величины истинны. Скорее, это означает, что хорошая теория величины еще не создана, по крайней мере, насколько мне известно. И если бы такая теория существовала, хотелось бы, чтобы А4 входила в нее как аксиома или первичный принцип.

Давайте теперь обратимся к утверждению А5 – признанной сердцевине онтологического аргумента Ансельма, – которое он, однако, никогда не доказывает. Во-первых, заметим: посылка А5 не утверждает, что существование *само по себе* является увеличивающим свойством. Она, скорее, утверждает, что свойство существования-в-реальности является увеличивающим. Между этими утверждениями есть глубокое различие. Если существование – свойство, оно относится, по Ансельму, и к содержанию сознаний («существование-в-уме»), и к содержанию миров. Существование-в-реальности у́же, чем существование, поскольку есть вещи, которые существуют (в-уме), но не существуют (в-реальности).

Одна из интересных характеристик, которой с очевидностью обладают вещи, существующие-в-реальности, в отличие от вещей, существующих только в уме, – это *онтологическая полнота*[5]. Нечто обладает онтологической полнотой тогда и только тогда, когда как каждое свойство или его отрицание входят в набор всех его свойств. Компьютер, на котором я пишу, онтологически полон, поскольку он обладает любым возможным свойством или его отрицанием, включая свойство содержать атом водорода, сформировавшийся через долю секунды после Большого взрыва, или отрицание этого свойства. Более того, этот компьютер обладает бесконечным набором свойств. В то же время мое довольно ограниченное понятие об этом компьютере, неважно насколько точное и полное, безусловно, конечно. В том числе оно не включает в себя ни свойство содержания атома водорода, сформировавшегося в долю секунды после Большого взрыва, ни его отрицание. И даже если теперь я соберусь расширить мое понятие об этом компьютере, включив в него такое свойство или его отрицание, все равно всегда найдутся какое-нибудь другое свойство и его отрицание, ни одно из которых я не включил в мою идею об этом компьютере.

Теперь мы можем сформулировать вполне правдоподобный набросок аргумента для А5, который, возможно, понравился бы последователю Ансельма:

1. Вещи, имеющие существование-в-реальности, обладают онтологической полнотой. (*Посылка*)

[5] Это утверждение ложно в отношении вещей, существующих в уме Бога, каждая из которых обладает онтологической полнотой.

2. Свойство быть онтологически полным имеет свойство быть увеличивающим. (*Посылка*)
3. Для любых свойств X и Y свойство X обладает свойством Y тогда и только тогда, когда у всего, что имеет свойство X, есть свойство, которое обладает свойством Y. (*Посылка*)
4. Свойство быть онтологически полным имеет свойство быть увеличивающим тогда и только тогда, когда все, что имеет свойство быть онтологически полным, обладает свойством, которое имеет свойство быть увеличивающим. (*3, UI*)
5. Все, что имеет свойство быть онтологически полным, обладает свойством, которое имеет свойство быть увеличивающим. (*2,4, Equiv, Simp, MP*)
6. Следовательно, все, что имеет существование-в-реальности, обладает свойством, имеющим свойство быть увеличивающим. (*1, 5, UI, HS, UG*)
7. Свойство существования-в-реальности имеет свойство быть увеличивающим тогда и только тогда, когда все, что имеет существование-в-реальности, обладает свойством, которое имеет свойство быть увеличивающим. (*3, UI*)
8. Следовательно, свойство существования-в-реальности обладает свойством быть увеличивающим. (*6, 7, Equiv, Simp, MP*)

А6 – это Ансельмов аналог утверждения, что существование Бога возможно, – посылки, общей для многих онтологических аргументов. Истинность А6 можно показать, используя ультрареализм как один из возможных способов. Ансельм как неоплатоник должен был мыслить об онтологии мира в трехчастном представлении: как разделенном на индивиды, Идеи и души. Идеи проявляют себя либо в свойствах индивидов, либо в общих понятиях в душах. Хотя сам Платон зачастую полагал, что Идеи имеют бóльшую степень реальности, чем индивиды, которые он называет тенями в своем «Государстве», платоник тем не менее должен считать индивиды наряду с Идеями реально существующими. Следовательно, Ансельм вполне мог бы мыслить о мире как о разделенном на вещи, которые имеют существование-в-реальности, и вещи, имеющие существование-в-умах. Идеи и индивиды существуют-в-реальности, и общие понятия существуют-в-душах. Следовательно, мы можем сказать, что для последователя Ансельма, если представление о некоторой вещи имеет существование-в-уме, тогда общее понятие этой вещи существует-в-некоторой-душе. Или же мы можем сказать, что если представление о некоторой вещи имеет существование-в-уме, то *возможно*, что ее общее понятие существует-в-некоторой-душе.

Некоторые средневековые неоплатоники, так называемые ультрареалисты, полагали, что мыслительный порядок (универсалии) в точности соответствует порядку внементальных индивидов[6]. Например, каждому отдельному реальному стулу соответствует универсальная идея этого стула, так называемый «мысленный» стул. Реальный стул и мысленный стул представляют собой проявления одной и той же Идеи, но в разных областях. Реальный стул представляет собой проявление своей Идеи в материи. Мысленный стул представляет собой проявление своей Идеи в-душе. Иначе говоря, реальный стул и мысленный стул будут иметь *в точности* одинаковые неэкзистенциальные свойства[7].

Мысль о том, что индивиды и соответствующие им мысленные копии имеют в точности одинаковые неэкзистенциальные свойства, кажется мне несколько на-

[6] Некоторые историки философии полагают, что Ансельм был ультрареалистом (Copleston 1961, p. 35).

[7] Неэкзистенциальное свойство – это свойство, отличное от свойств существования-в-реальности и существования-в-уме.

тянутой. Реальность существенно превосходит то, что доступно мысленному взору, и наоборот. Но поскольку представимость обычно превосходит реальность, то вполне приемлемо думать, что для любой представимой ментальной копии некоего предмета можно представить себе существование другого реального предмета, обладающего всеми неэкзистенциальными свойствами данной копии. Назовем это «слабым ультрареализмом».

Мы можем сформулировать два подобных неоплатонических и ультрареалистических аргумента в пользу А6. Пусть «Mx» = $_{df}$ «ментальная копия x существует-в-уме».

Аргумент 1.

1 (x)(Mx ⊃ ©Ex)
2 (x)(Sx ⊃ Mx)
∴ (x)(Sx ⊃ ©Ex)

Аргумент 2.

1 (x)(Mx ⊃ ©Ex)
2 (x)(Sx ⊃ ©Mx)
∴ (x)(Sx ⊃ ©Ex)

Аргумент 1 правилен в квантификационной теории первого порядка. Аргумент 2 правилен в модально-подобном расширении S4 квантификационной теории первого порядка, которое разрешает выводить представимость из представимой представимости. Общую первую, довольно слабую, посылку обоих аргументов трудно оспорить. Вторую посылку Аргумента 1 может с легкостью оспорить неплатоник и недуалист. Гораздо труднее, однако, будет оспорить вторую посылку Аргумента 2, поскольку она также является очень слабым утверждением.

А7 кажется самоочевидным. Тем не менее мы можем показать его истинность несколькими способами. Во-первых, следующий аргумент правилен, и обе посылки являются логическими истинами:

1 (Y)(z)[z=(ιx)Yx ⊃ Yz]
2 g=(ιx) ~©(∃y)Gyx
∴ ~©(∃y)Gyg

Во-вторых, если мы воспользуемся теорией дескрипций Рассела, чтобы исключить из А7 определенную дескрипцию "(ιx) ~©(∃y)Gyx", мы получим:

A7a. ~©(∃x)[ ~©(∃y)Gyx & (z)( ~©(∃y)Gyz ⊃ z= x)& (∃y)Gyx][8].

Если затем мы сделаем скромное предположение, что представимость эквивалентна возможности, A7b превратится в

A7b. ~◊(∃x)[~◊(∃y)Gyx & (z)(~◊(∃y)Gyz ⊃ z= x)& (∃y)Gyx][9].

---

[8] Дескрипция "(ιx) ~©(∃y)Gyx" входит в область действия «~©» и, очевидно, имеет вторичное вхождение в А7. Если мы будем конструировать ее как имеющую первичное вхождение, тогда А7 будет расширено до "(∃x)[~©(∃y)Gyx &(z)(~©(∃y)Gyz ⊃ z=x) & ~©(∃y)Gyx]", и аргумент Ансельма окажется, таким образом, порочным кругом.

[9] Я понимаю, что уравнивание представимости и возможности спорно. Однако обсуждение этого вопроса находится за рамками данной главы.

Однако A7b логически верно даже в слабейшей из модальных логик. Следовательно, A7 верно.

## 1c. Является ли Ансельмов аргумент порочным кругом

Аргумент представляет собой порочный круг только в том случае, когда в число доводов, приводимых в пользу истинности его посылок, включена вера в истинность заключения[10]. Некоторые обоснованные аргументы иногда оказываются порочным кругом. Рассмотрим следующий логически правильный аргумент:

Либо 1+1=3, либо Бог существует.
1+1=3 – ложно.
Следовательно, Бог существует.

Даже если верно, что теисты будут считать этот аргумент обоснованным, а нетеисты – нет, ни одно из этих мнений не делает его обоснованным или нет. Предположим, никто не верит, что 1+1=3. Если некоторые теисты считают этот аргумент обоснованным, потому что они, будучи теистами, полагают, что вторая часть первой посылки верна, тогда они приходят к порочному кругу. Аналогично, если некоторые нетеисты не считают аргумент обоснованным, потому что они, будучи нетеистами, полагают, что вторая часть посылки неверна, они совершают ту же самую логическую ошибку. Данный аргумент, однако, не окажется порочным кругом, если его защитник верит, что первая посылка верна по причинам, не включающим в себя утверждение, что Бог существует. Но это было бы просто бессмысленно.

Уильям Л. Роу утверждает, что аргумент Ансельма – это порочный круг, так как он в качестве посылки принимает то, что пытается доказать (Rowe 2001, pp. 39–41). Согласно Роу, онтологический аргумент Ансельма сводится к тому, что Бог определяется как величайшее из возможных существ, а свойство существования-в-реальности считается увеличивающим свойством[11]. Из этих двух утверждений, как справедливо замечает Роу, следует, что величайшим возможным существом не может быть то, что неспособно существовать-в-реальности; в то же время, сами по себе они не влекут за собой заключения, что величайшее возможное существо действительно существует-в-реальности. Однако, если мы также примем, что величайшее возможное существо может существовать-в-реальности, мы можем затем сделать вывод, что величайшее возможное существо действительно существует-в-реальности, поскольку такое возможное существо не может одновременно быть величайшим и не существовать-в-реальности, принимая во внимание то обстоя-

---

[10] Строго говоря, аргументы сами не образуют порочного круга. Логическую ошибку совершают те, кто аргументирует. Таким образом, аргумент мог бы быть порочным кругом для одного человека, но не быть таковым для другого.

[11] В упрощенном виде версию Роу аргумента Ансельма можно представить схематически следующим образом:

1. Некий возможный объект соответствует понятию о Боге.
2. Объект, который не может существовать-в-реальности, не может соответствовать понятию о Боге. (Поскольку Бог по определению – величайшее из возможных существ, и предполагается, что существование-в-реальности увеличивает объект.)
3. Любой возможный объект либо существует-в-реальности, либо нет.
4. Следовательно, Бог обладает свойством существования-в-реальности.

тельство, что свойство существования-в-реальности увеличивает объект. Это означает, как заключает далее Роу, что предположение о том, что величайшее возможное существо, вероятно, существует-в-реальности, «фактически эквивалентно» выводу, что оно действительно существует-в-реальности. «Полагая, что Ансельмов Бог – возможная вещь, мы фактически полагаем, что он существует... аргумент становится порочным кругом: он предполагает то, что пытается доказать» (Rowe 2001, p. 41).

Роу ошибается по двум пунктам. Во-первых, употребляется слово «полагать» (*grant*), которое может означать как «предполагать», так и «подразумевать». Мы предполагаем (полагаем) правильными посылки аргумента. И предположение о правильности этих посылок действительно влечет за собой (подразумевает) истинность вывода аргумента, если он верен. Конечно же, тот факт, что предпосылки аргумента подразумевают его вывод, не означает, что аргумент является порочным кругом. Во-вторых, утверждение, что величайшее возможное существо, вероятно, существует-в-реальности, вовсе не равносильно утверждению, что оно действительно существует-в-реальности, несмотря на уклончивое использование Роу слова «фактически» (*virtually*). Действительно, первое даже не подразумевает последнее, если только мы не предполагаем, что другие посылки Ансельмова аргумента являются логическими истинами. Но одна из этих посылок заключается в том, что свойство существования-в-реальности есть увеличивающее свойство, что не является логической истиной. Более того, даже если утверждение, что величайшая возможная вещь, вероятно, существует-в-реальности, не подразумевает утверждения, что она действительно существует-в-реальности, аргумент становится порочным кругом, только если последнее было преподнесено как причина веры в первое.

Подытожим сказанное: анализ «дистиллированной» версии Роу не показывает, что Ансельмов аргумент является логически ошибочным – порочным кругом. Нет также и причин думать, будто основания для веры в посылки расширенной версии аргумента, изложенные в разделах 1а и 1б этой главы, включают утверждение, что величайшая вещь, которую только можно представить, имеет свойство существования-в-реальности. Таким образом, мы можем с уверенностью считать, что данный аргумент не является порочным кругом.

## 1d. О пародиях

Пародия на аргумент – это аргумент, подобный пародируемому по структуре, но имеющий абсурдное заключение. Пародии могут опровергать свой предмет двумя способами. Во-первых, если пародия имеет истинные посылки и ту же логическую форму, что и сам пародируемый аргумент, тогда пародируемый аргумент должен быть неправилен. Во-вторых, если и пародия, и пародируемый аргумент правильны, а посылки пародии по меньшей мере так же обоснованны, как и посылки пародируемого аргумента, тогда пародия *опровергает* аргумент, потому что пародируемый аргумент с необходимостью должен будет иметь по крайней мере одну необоснованную посылку, что разрушит тем самым обоснованность заключения аргумента. Другими словами, если посылки логически правильной пародии обоснованы настолько же, насколько обоснованы предпосылки пародируемого аргумента, то будет нерационально полагать посылки пародируемого аргумента верными, поскольку тогда будет рационально полагать также, что и абсурдное за-

ключение пародии верно. И наоборот, если пародия логически неправильна, или некоторые из ее посылок с очевидностью менее обоснованы, чем соответствующие посылки пародируемого аргумента, тогда пародия *сама по себе* не может опровергнуть пародируемый аргумент, и последний вполне может быть обоснованным.

Возможно, самая знаменитая пародия в истории философии была сформулирована против онтологического аргумента Ансельма его современником Гаунило, который утверждал, что из посылок, структурно подобных посылкам Ансельмова аргумента, можно вывести абсурдное заключение, что величайший остров, который можно вообразить, существует-в-реальности. Давайте добавим в наш лексикон следующее:

$Ix =_{df}$ x является островом
$i =_{df} (\iota x) \sim ©(\exists y)(Iy \ \& \ Gyx)$
$h =_{df}$ определенная дескрипция "$(\iota x)(Ix \ \& \sim \Diamond(\exists y)(Ix \ \& \ Gyx))$"

Тогда пародия Гаунило выглядит следующим образом:

| | | |
|---|---|---|
| G1 | Dh & Uh посылка | |
| G2 | Fhi | посылка |
| G3 | $(x)(y)((Dx \ \& \ Fxy \ \& \ Ux) \supset Sy)$ | посылка |
| G4 | $(x_1)(Y)[(P(Y) \ \& \sim Yx_1 \ \& \ ©Yx_1) \supset ©(\exists x_2)Gx_2x_1]$ | посылка |
| G5 | P(E) | посылка |
| G6 | $(x)(Sx \supset ©Ex)$ | посылка |
| G7 | $\sim ©(\exists y)Gyi$ посылка | |

Следовательно,

G8 Ei

Эта пародия логически правильна, но не обоснована, потому что посылка G7 ложна. Таким образом, она не может опровергнуть аргумент Ансельма. Давайте заменим G7 на G7a.

$$G7a. \sim ©(\exists x_2)(Ix_2 \ \& \ Gx_2 \ i)$$

Тогда предпосылки новой пародии истинны, если истинны посылки аргумента Ансельма; но сама пародия логически неправильна. Таким образом, она не может опровергнуть аргумент Ансельма. Давайте заменим G7 на G7a, и G4 на G4a.

$$G4a. (x_1)(Y)[(P\ (Y) \ \& \sim Yx_1 \ \& \ ©Yx_1) \supset ©(\exists x_2)(Ix_2 \& Gx_2x_1)]$$

Эта пародия логически правильна, но не обоснована, потому что G4a ложно.

Пусть "$Lx_2x_1$" означает "$x_2$ в точности подобно $x_1$, за исключением того, что вместо Y стоит отрицание Y." Заменим G4 на G4b, а G7 – на G7a.

$$G4b. (x_1)(Y)[P(Y) \ \& \sim Yx_1 \ \& \ ©Yx_1) \supset ©(\exists x_2)(Lx_2x_1 \ \& \ Gx_2x_1)]$$

Поскольку "$©(\exists x_2)(Lx_2i \ \& \ Gx_2i)$" влечет за собой "$©(\exists x_2)(Ix_2 \ \& \ Gx_2i)$", то полученная в результате пародия правильна.

Либо пусть "$K\ x_2x_1$" означает "$x_2$ – вещь такого же *типа*, как $x_1$." Заменим G4 на G4c, а G7 – на G7a.

$$G4c.\ (x_1)(Y)[P(Y) \& \sim Yx_1 \& \copyright Yx_1) \supset \copyright(\exists x_2)(Kx_2x_1 \& Gx_2x_1)]$$

Поскольку "$\copyright(\exists x_2)(Kx_2i \& Gx_2i)$" влечет за собой "$\copyright(\exists x_2)(Ix_2 \& Gx_2i)$", то полученная в результате пародия также правильна.

Но опровергают ли две последние пародии онтологический аргумент Ансельма? Хоть это и безусловно верно, что добавление увеличивающего свойства к тому, что предположительно обладает этим свойством, даст в результате нечто предположительно большее, чем это исходное нечто было бы без этого свойства, я не могу представить, что могло бы гарантировать веру в следующее: вещь, полученная в результате добавления увеличивающего свойства, будет в точности подобна исходной вещи без этого свойства или хотя бы тому же самому типу вещей, как исходная вещь без этого свойства. Другими словами, добавление увеличивающего свойства может изменить природу вещи, к которой оно добавлено. Возьмем для примера свойство существования-в-реальности. Вещи, существующие-в-реальности, весьма отличны от соответствующих вещей, существующих-в-уме. Реальный стол отличается от понятия о столе, реальное дерево – от понятия о дереве и так далее. Таким образом, далеко не очевидно, что G4b или G4c верны. Но A4 верно интуитивно. Следовательно, ни одна из этих пародий не опровергает Ансельмов аргумент.

Оппи говорит, что онтологический аргумент Ансельма может быть успешно опровергнут пародиями, пытающимися установить существование различных видов дьяволов.

> ...Рассмотрим формулу «существо, хуже которого ничего нельзя представить». По-видимому, будет хуже, если очень плохое существо будет существовать и в реальности, и в представлении, чем если бы оно существовало только в представлении. Следовательно, по-видимому, если Ансельмова формула понимается как «существо, лучше которого ничего нельзя представить», – тогда Ансельмов аргумент может быть успешно опровергнут с использованием этой формулы (Oppy 1995, p. 81).

Давайте добавим следующие условные обозначения в наш растущий лексикон:

$Vyx =_{df}$ y – большее зло, чем x
$e =_{df} (\iota x) \sim\copyright(\exists y)Vyx$
$j =_{df}$ определенная дескрипция "$(\iota x) \sim\Diamond(\exists y)Vyx$"

Заменим теперь "G" на "V," "g" – на "e," и "d" – на "j" в нашей реконструкции онтологического аргумента Ансельма. Если мы примем, что утверждение «Ee» абсудно, как следствие мы получим предполагаемую пародию *дьяволов* Оппи. Опровергает ли она аргумент Ансельма? Ответ: только если посылки O4 и O7 настолько же убедительно обоснованы, как A4 и A7, соответственно.

$$O4.\quad (x_1)(Y)[P(Y) \& \sim Yx_1 \& \copyright Yx_1) \supset \copyright(\exists x_2)Vx_1x_2]$$
$$O7.\quad \sim\copyright(\exists y)Vye$$

Оппи предполагает, что O4 истинно, потому что дьявол, существующий-в-реальности, – это большее зло, чем дьявол, который существовал бы только в-уме. Если свойство существования-в-реальности увеличивает, что предполагается как условие (антецедент) O4, тогда дьявол, который существует-в-реальности, не может быть хуже, чем любой дьявол, который не существует-в-реальности. Добавление увеличивающего свойства делает вещи лучше, а не хуже. Значит, истинность O4 спорна, по крайней мере в доказательстве Оппи. Предположим, однако, что дьявол, существующий-

в-реальности, хуже, чем тот, который не существует-в-реальности. Тогда утверждение "©(∃y)Vye" будет предположительно истинным, а O7 – ложным. Вывод: эта пародия также не может опровергнуть онтологический аргумент Ансельма.

## 2а. Правильность онтологического аргумента Декарта и Лейбница

Декарт выражает свой онтологический аргумент в «Пятом размышлении» следующим образом.

> Ведь, несомненно, я нахожу у себя идею Бога, т. е. наисовершеннейшего бытия, точно так же, как я нахожу идею любой фигуры или числа; и я не менее ясно и отчетливо постигаю, что вечное бытие еще более присуще его природе...
>
> Однако если вдуматься поглубже, становится очевидным, что отделять существование Бога от его сущности столь же немыслимо, как отделять от сущности треугольника свойство равенства трех его углов двум прямым...
>
> ... из того, что мы не можем мыслить Бога без существования, следует, что существование от него неотделимо, а потому он действительно существует; ведь это не домысел моего воображения, и оно ничего не навязывает в данном случае объективному смыслу вещи – напротив: мою мысль предопределяет необходимость самого объекта, а именно существования Бога» (1994, сс. 53–54).

Он выражает это более ясным и кратким образом в «Аргументах... изложенных геометрическим способом»:

> «Одно и то же – сказать, что нечто содержится в природе или замысле какой-либо вещи или что оно истинно относительно данной вещи... Но в понятии Бога содержится необходимое бытие... Следовательно, истинным будет сказать о Боге, что в нем заключено необходимое бытие или, иначе говоря, что он существует» (1994, с. 132).

Эти утверждения содержат две ключевые идеи. Во-первых, хотя в «Пятом размышлении» Декарт говорит, что *существование* содержится в самом понятии или в сущности высшего совершенного существа; из контекста, а также из «Аргументов... выведенных геометрическим образом» понятно, что в действительности он подразумевал (или должен был сказать), что Бог является *необходимым существом*, под которым понимается такое существо, которое существует, только если оно существует с необходимостью[12]. Более того, для него было бы (или должно было бы быть) очевидным, что категорическое свойство *существования* (или не-существования) не может быть включено в представление о какой-либо вещи, без того, чтобы в конце концов сама постановка вопроса о существовании (или не-существовании) этой вещи не образовывала порочный круг[13]. Таким образом, у Декарта, на самом деле, в понятие или сущность высшего совершенного существа включается только условное свойство *существования с необходимостью при условии вообще существования*,

[12] Свойство существования у Декарта не разделено на существование-в-реальности и существование-в-понимании, как у Ансельма.

[13] Это можно было бы назвать принципом экзистенциального невключения. Этот принцип исключает не утверждение, что верховное совершенное существо существует, а только то, что существование не должно быть включено в понятие о нем или в его сущность.

а не категорическое свойство *существования как такового* (и даже не категорическое свойство обладания свойством *существования* с необходимостью). Другими словами, вне зависимости от того, существует Бог или нет, Он не является бытием такого рода, существование которого контингентно. Аналогично, высшее совершенное существо с необходимостью обладает свойством *превосходства*.

Во-вторых, мы должны ясно понимать, что подразумевается в утверждении о том, что определенное свойство содержится в понятии или сущности некоторой вещи[14]. Когда мы говорим (используя пример самого Декарта), что свойство равенства суммы углов треугольника сумме двух прямых углов содержится в понятии или в сущности треугольника, мы подразумеваем, что каждый треугольник обладает свойством равенства суммы его углов сумме двух прямых углов. Вообще, если свойство Y содержится в понятии или в сущности некоторой вещи X, тогда все, что является X, является также Y.

Учитывая вышесказанное, мы можем теперь дать логическую реконструкцию онтологического аргумента Декарта.
Предположим, что

$Rx =_{df}$ x является совершеннейшим существом
$Nx =_{df} (Ex \supset \Box Ex)$
$C(Y, X) =_{df}$ Y содержится в понятии или в сущности X.

Из вышеприведенных цитат следует, что Декартов аргумент может быть записан следующим образом:

D1 Для любого X и Y, если свойство быть Y содержится в понятии или в сущности быть X, тогда с необходимостью все, что есть X, есть также Y.

$$(X)(Y)(C(\hat{y}[Yy], \hat{y}[Xy]) \supset \Box(z)(Xz \supset Yz)$$

D2 Свойство *существования с необходимостью при условии существования вообще* содержится в понятии или в сущности совершеннейшего существа.

$$C(\hat{y}\,[Ny], \hat{y}\,[Ry])$$

Следовательно,

DC Совершеннейшее существо существует.

$$(\exists x)(Rx \,\&\, Ex)$$

Однако сразу же должно быть понятно, что этот аргумент неправилен. Единственное, что действительно следует из D1 и D2, – все, обладающее высшим совершенством, существует с необходимостью, если вообще существует. Но если мы добавим в качестве посылок D3 и D4, тогда аргумент будет верен в квантификационной модальной логике S5[15].

---

[14] Декарт переключается с обсуждения понятий на обсуждение сущностей вещей, и обратно. Хотя понятия обычно считаются субъективными, а сущности – объективными, его онтологический аргумент работает в обоих случаях.

[15] Хотя Декарт, несомненно, обладал блестящей модальной интуицией, будучи способным увидеть, что его энтимема верна, он не смог осознать точных модальных принципов, не явно использованных в его аргументе, потому что модальная логика была формально разработана только в XX веке.

D3 Возможно, что совершеннейшее существо существует.

$$\Diamond(\exists x)(Rx \,\&\, Ex)$$

D4 Необходимое условие: совершеннейшие существа с необходимостью являются совершеннейшими существами.

$$\Box(x)(Rx \supset \Box Rx)$$

Тогда следующая дедукция доказывает, что аргумент D1, D2, D3, D4/∴DC правилен:

| | | |
|---|---|---|
| 1 | $(X)(Y)(C(\hat{y}[Yy], \hat{y}[Xy]) \supset \Box(z)(Xz \supset Yz)$ | посылка |
| 2 | $C(\hat{y}[Ny], \hat{y}[Ry])$ | посылка |
| 3 | $\Diamond(\exists x)(Rx \,\&\, Ex)$ | посылка |
| 4 | $\Box(x)(Rx \supset \Box Rx)$ | посылка |
| 5 | $C(\hat{y}[Ny], \hat{y}[Ry]) \supset \Box(x)(Rx \supset Nx)$ | 1 UI |
| 6 | $\Box(x)(Rx \supset Nx)$ | 2, 5 MP |
| 7 | $\Box(x)(Rx \supset (Ex \supset \Box Ex))$ | 6, df "N" |
| 8 | $(\Box(x)(Rx \supset (Ex \supset \Box Ex)) \,\&\, \Box(x)(Rx \supset \Box Rx)) \supset \Box(x)((Rx \,\&\, Ex) \supset \Box(Rx \,\&\, Ex))$ | теорема[16] |
| 9 | $\Box(x)(Rx \supset (Ex \supset \Box Ex)) \,\&\, \Box(x)(Rx \supset \Box Rx)$ | 4,7 Conj |
| 10 | $\Box(x)((Rx \,\&\, Ex) \supset \Box(Rx \,\&\, Ex))$ | 8, 9 MP |
| 11 | $\Box(x)((Rx \,\&\, Ex) \supset \Box(Rx \,\&\, Ex)) \supset (\Diamond(\exists x)(Rx \,\&\, Ex) \supset \Diamond(\exists x)\Box(Rx \,\&\, Ex))$ | теорема |
| 12 | $\Diamond(\exists x)(Rx \,\&\, Ex) \supset \Diamond(\exists x)\Box(Rx \,\&\, Ex)$ | 10, 11 MP |
| 13 | $\Diamond(\exists x)\Box(Rx \,\&\, Ex)$ | 3, 12 MP |
| 14 | $\Diamond(\exists x)\,\Box(Rx \,\&\, Ex) \supset \Diamond\Box(\exists x)(Rx \,\&\, Ex)$ | теорема |
| 15 | $\Diamond\Box(\exists x)(Rx \,\&\, Ex)$ | 13, 14 MP |
| 16 | $\Diamond\Box(\exists x)(Rx \,\&\, Ex) \supset (\exists x)(Rx \,\&\, Ex)$ | теорема |
| 17 | $(\exists x)(Rx \,\&\, Ex)$ | 15, 16 MP |

## 2b. Об истинности посылок Декарта–Лейбница

D1 аналитически истинно. D2 и D4 являются синтетическими априорными метафизическими истинами. D2 истинно, согласно Декарту, поскольку понятие совершеннейшего *существа* включает в себя обладание всеми неэкзистенциальными совершенствами, а свойство *существования с необходимостью при условии вообще существования*, есть неэкзистенциальное совершенство. Но почему условное свойство *существования с необходимостью при условии вообще существования*, является совершенством (увеличивающим свойством)? В «Пятом размышлении» Декарт говорит, что существование ($\hat{y}[Ey]$) есть совершенство (1994, p. 54)[17]. Если это так, тогда также должно быть верно, что категорическое свойство существования с необходимостью ($\hat{y}[\Box Ey]$) является совершенством. Однако свойство $\hat{y}[\Box Ey]$ влечет за собой *условное* свойство *существования с необходимостью при условии вообще*

[16] Слово «теорема» в наших аннотированных доказательствах отсылает к теореме логики Q2S5. См. Приложение 1.

[17] Утверждение, что существование есть совершенство, согласуется с невключением свойства существования в понятие или сущность высшего совершенного существа, по Принципу экзистенциального невключения.

*существования*, $\hat{y}[Ey \supset \Box Ey]$. Если мы принимаем затем, что совершенства влекут за собой только совершенства, как, по моему мнению, мы и должны делать, тогда из этого следует, что свойство $\hat{y}[Ey \supset \Box Ey]$ является неэкзистенциальным совершенством. Схематически это можно представить так:

1 $P(\hat{y}[Ey])$
2 $P(\hat{y}[Ey]) \supset P(\hat{y}[\Box Ey])$
3 $\Box(x)(\hat{y}[\Box Ey]x \supset \hat{y}[Ey \supset \Box Ey]x)$
4 $(Y)(Z)(P(Y) \&\Box(x)(Yx \supset Zx)) \supset P(Z))$
$\therefore$ $P(\hat{y}[Ey \supset \Box Ey])$

Или, как показывает Джон Финдлей, совершеннейшие существа – это существа, по природе своей заслуживающие поклонения, а существа, по природе своей заслуживающие поклонения, не могут существовать контингентно, поскольку быть заслуживающим поклонения – значит быть абсолютно совершенным во всех возможных отношениях (Findlay 1998, pp. 95–96). Таким образом, совершеннейшее существо должно существовать с необходимостью, если существует вообще.

Финдлей замечает также, что совершеннейшее существо «не может обладать своими разнообразными совершенствами привходящим либо контингентным образом» (Findlay 1998, p. 95). Но свойство быть совершеннейшим, безусловно, является одним из совершенств (тем, что увеличивает). Следовательно, если существо является совершеннейшим, оно должно быть таковым с необходимостью. Значит, D4 верно.

Декарт ясно понимал необходимость показать возможность существования (D3) совершеннейшего существа (Бога), несмотря на то, что он не включает это явным образом в число посылок онтологического аргумента, который он формулирует в «Пятом рамышлении». Отец Мерсенн указал ему на это во «Второй группе возражений», которую Декарт добавил в качестве приложения к первому изданию «Размышлений»; Декарт отвечает на это возражение в своих «Ответах», добавленных к «Размышлениям», следующим образом:

> Однако, хотя мы постигаем Бога неадекватно... это не препятствует уверенности в возможности его природы или в том, что она не противоречива; мы можем поистине утверждать, что достаточно тщательно исследовали его природу (настолько, насколько это представляется достаточным для познания возможности такой природы, а также для понимания того, что природе Бога присуще необходимое существование). Ибо всякая тому помеха, или немыслимость, заключается в одном только нашем понятии,.. но не может заключаться ни в какой вещи, находящейся вне интеллекта, поскольку уже в силу одного того, что она находится вне интеллекта, становится ясным, что для нее нет помехи и, наоборот, она вполне мыслима. Помеха в наших понятиях возникает лишь из их спутанности и туманности, в ясных же и отчетливых представлениях она не возникает. Поэтому-то достаточно, чтобы то немногое, что мы постигаем относительно Бога, мы постигали ясно и отчетливо,.. а также чтобы замечаемое нами среди прочих его свойств необходимое бытие содержалось в этом нашем понятии Бога... [и его природа] не противоречит нашему представлению (Декарт 1994, сс. 121–122).

Вкратце: Бог возможен, согласно Декарту, потому что наше понятие о Боге ясно и отчетливо. Или, формально:

1. Я (Декарт) имею ясную и четкую идею о совершеннейшем существе (Боге).

2. Существование любой вещи, о которой имеется ясная и отчетливая идея, возможно.
3. Следовательно, существование совершеннейшего существа возможно.

Это правильный аргумент в пользу D3. Но даже если мы примем несколько спорное предположение, что для существования логической возможности чего-либо достаточно ясной и отчетливой идеи об этом, первую посылку можно взять под сомнение как чересчур субъективную. Рассмотрим комментарии Лейбница:

> Рассуждение Декарта о существовании Совершеннейшего Существа предполагает, что Совершеннейшее Существо мыслимо, т. е. возможно. Если положить, что такое понятие мыслимо, то отсюда немедленно следует, что такое Существо существует... Но спрашивается, в нашей ли возможности помыслить такое Существо... и можно ли его помыслить ясно и отчетливо без противоречия? Противники скажут, что такое понятие Совершеннейшего Существа... – это химера. И недостаточно будет Декарту сослаться на опыт и заявить, что он мыслит это ясно и отчетливо... пока он не предложит способа, посредством которого и другие могли приобрести такой опыт... [иначе] мы хотим убедить одним только своим авторитетом (Лейбниц 1982, с. 117).

Лейбниц согласен с Декартовым онтологическим аргументом, за исключением субъективности и достоверности аргумента для D3. Вместо этого, Лейбниц дает схему объективного и априорного аргумента возможности существования Бога (1982, сс. 116–117). Вот его логически обоснованная реконструкция:

L1 Все совершенства совместимы между собой.
L2 Каждое существенное свойство наиболее совершенного существа (Бога) – совершенство.
L3 Если существенные свойства некоей вещи – совершенства, и все совершенства совместимы между собой, тогда ее существенные свойства совместимы.
L4 Если существенные свойства некоей вещи совместимы, тогда возможно, что она существует.

Следовательно,

D3 Возможно, что наиболее совершенное существо (Бог) существует.

L2, L3 и L4 самоочевидны, L1 – нет. Тогда Лейбниц конструирует доказательство для L1 на основании своего определения *совершенства* как «простого качества, которое является положительным и абсолютным, т. е. без каких-либо ограничений выражает то, что оно выражает» (1982, с. 116), и на своей вере в то, что истинные утверждения, которые выражают несовместимость, являются необходимыми истинами, которые должны быть «либо доказуемы, либо самоочевидны» (1982, с. 116). Правильная и, как можно показать, обоснованная логическая реконструкция его аргумента такова:

S1 Если любые два совершенства совместимы, тогда все совершенства совместимы.
S2 Если любые два совершенства несовместимы, тогда они с необходимостью несовместимы.
S3 Если любые два совершенства несовместимы с необходимостью, тогда они или самоочевидно несовместимы, или их несовместимость можно доказать.

(Поскольку необходимые истины априорны, а априорные истины либо самоочевидны, либо доказуемы).

S4 Не самоочевидно, что любые два совершенства несовместимы.

S5 Если можно показать, что любые два совершенства несовместимы, тогда каждое из них есть отрицание другого, либо некоторая часть одного несовместима с другим.

S6 Если одно совершенство есть отрицание другого, то одно из них не положительно.

S7 Совершенства суть простые, положительные качества.

S8 Если одна часть совершенства несовместима с другим совершенством, то одно из них не является простым.

Следовательно,

L1 Все совершенства совместимы.

## 2c. Критика онтологического аргумента Декарта–Лейбница

Достаточно хорошо известны три варианта критики онтологического аргумента Декарта–Лейбница. Первым является утверждение Канта, что Декарт и Лейбниц незаконно включают *существование* как свойство понятия или сущности самого совершенного существа. Согласно Канту, существование вообще не является свойством. Даже наша логическая реконструкция данного аргумента не может избежать этой критики, просто включив предполагаемое условное свойство *необходимого существования, при условии существования вообще*, в понятие или сущность самого совершенного существа, поскольку если существование не есть свойство, то обязательное существование при условии существования вообще тоже не есть свойство. Более того, в нашем картезианском обосновании D2, мы в явном виде предполагаем, что существование – это совершенство.

Канта в основном беспокоит, если я правильно его понимаю, не сам по себе вопрос, является ли существование свойством, а следует ли включать существование в понятие или сущность чего-либо? «Ясно, что *бытие* не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи» (1994, с. 452). Кант аргументирует это тем, что утверждение о существовании какой-то вещи не говорит о ней ничего нового.

> Итак, если я мыслю вещь посредством каких угодно предикатов и какого угодно количества их (даже полностью определяя ее), то от добавления, что эта вещь *существует*, к ней ничего не прибавляется. В противном случае существовало бы не то же самое, а больше того, что я мыслил в понятии... (1994, с. 453)

Кант наполовину прав и наполовину неправ. Он прав в том, что существование не является свойством в обычном смысле этого слова как включаемого в понятие о вещи. Он поясняет, что существование вообще не является свойством. Лучше было бы сказать, что включение существования вещи в понятие о ней или в ее сущность, приводит к порочному кругу. Действительно, мы ничего не прибавляем к *понятию* вещи, говоря, что она существует. Так что экзистенциальные утверждения в самом деле синтетичны. Однако, в противоположность Канту, я полагаю,

что мы все же добавляем нечто новое, говоря, что вещь существует. По-видимому, Кант тоже признает это, когда говорит: «Сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров... Но мое имущество больше при наличии ста действительных талеров, чем при одном лишь понятии их» (1994, сс. 452–453). Реальные деньги, поскольку они существуют, прибавляют финансовую ценность существующим вещам. Деньги, которые всего лишь возможны, поскольку они не существуют, не прибавляют финансовой ценности существующим вещам. В таком случае, похоже, что Кант мог бы точно так же считать, что существование – не только свойство, но также и совершенство, если только оно не включено в понятие о вещи[18].

Второе критическое замечание заключается в том, что аргумент Декарта–Лейбница представляет собой порочный круг. Однако для этого нет оснований, потому что ни доводы Декарта, ни доводы Лейбница, обосновывающие истинность предпосылок Декартова аргумента, не включают в себя утверждения о том, что заключение верно. Возможно, аргумент и был бы порочным кругом, если бы *существование* действительно было включено (по определению) в понятие о самом совершенном существе. Но наша реконструкция не делает этого предположения.

Третье критическое замечание касается того, что этот аргумент можно с легкостью пародировать. В «Первых возражениях» на «Размышления» Катерус предпринимает попытку пародировать онтологический аргумент Декарта утверждая, что такой же аргумент может быть использован для доказательства существования (в реальности) «существующего льва» – существа, чья сущность включает в себя как бытие львом, так и существование:

> сложное понятие *существующий лев* включает в себя, причем включает существенно, две части – а именно, льва и модус существования;.. Теперь: не понимал ли Бог от века ясно и отчетливо это сложное слово? И тем не менее отчетливое познание Бога... вовсе не обязательно требует наличия обеих частей указанного сложного понятия, если только ты не предположишь, что действительно существует сама эта сложная вещь... Таким образом, хотя я и отчетливо воспринимаю верховное бытие и, быть может, наисовершеннейшее бытие включает в свое сущностное понятие также существование однако из этого вовсе не следует вывод, будто существование это есть нечто актуальное... (Декарт 1994, сс. 81–82).

Декарт парирует эту пародию в «Ответе автора на Первые возражения» следующим образом:

> ... хотя все прочие вещи мы всегда постигаем как существующие, все же отсюда не следует, будто они существуют действительно, но следует лишь возможность их бытия – ибо мы не постигаем необходимость сопряженности их актуального бытия с прочими их свойствами; а из нашего понимания вечной и необходимой сопряженности актуального бытия с остальными атрибутами Бога безусловно вытекает, что Бог существует (Декарт 1994, с. 94).

Декарт, как мне кажется, пытается здесь сказать, что существующий лев – это контингентное существо, которое существует, только если оно, возможно, существует,

[18] Кант может по-прежнему отрицать онтологические аргументы, утверждая, что самое совершенное существо не является объектом возможного опыта, и синтетическое утверждение «самое совершенное существо существует» не может ни быть оправдано апостериори, ни быть априорным условием для возможности убеждения в этом на опыте – два единственно возможных пути настоящего знания для Канта.

а возможно, и не существует. Потому что существующий лев – это по-прежнему лев, а львы, по своей природе, контингентны. Поэтому из утверждения, что *контингентность* входит в понятие или сущность льва, со всей правомерностью следует лишь, что то, что является существующим львом, может быть существует, а может быть – нет, при условии, что оно вообще существует. Значит, если мы предполагаем, что существующие львы, возможно, существуют, мы можем только правомерно вывести отсюда следующее: возможно, чтобы они, возможно, существовали, и возможно, чтобы они, возможно, не существовали. Наиболее совершенное существо, напротив, – *необходимое существо*; его существование неконтингентно по самой своей природе. И, как мы видели выше, из утверждения, что свойство быть необходимым существом содержится в понятии или сущности наиболее совершенного существа, следует, что наиболее совершенное существо существует с необходимостью, если вообще существует. Если мы предположим, что существование наиболее совершенного существа возможно, мы можем обоснованно заключить, что оно существует в действительности. Итак, представляется, что предполагаемая пародия Катеруса не может опровергнуть онтологический аргумент Декарта.

Предположим, однако, что мы определяем W* как *необходимое* существо, не являющееся наивысшим. Тогда мы получаем пародию "D1, K2, K3, K4/∴ KC" онтологического аргумента Декарта, где K2, K3, K4 и KC – то же, что и D2, D3, D4 и DC, соответственно, а «W*» стоит вместо условия «самое совершенное». Назовем эту пародию «пародией необходимого существа». В отличие от неправильной предполагаемой пародии Катеруса, пародия необходимого существа правильна. Но опровергает ли она аргумент Декарта?

Поскольку заключение пародии необходимого существа, очевидно, абсурдно, то, по крайней мере, одна из ее посылок должна быть ложна. Поэтому, если каждая из посылок пародии необходимого существа может быть обоснована, по крайней мере, в той же степени, что и соответствующая посылка онтологического аргумента Декарта, тогда пародия необходимого существа его опровергает.

Однако вовсе не очевидно, что каждая из посылок пародии необходимого существа обоснована, по крайней мере, в той же степени, что и соответствующая посылка онтологического аргумента Декарта. Рассмотрим K3. Выше мы привели два довода в пользу того, что D3 истинно: довод Декарта о *ясных и отчетливых* идеях, и довод Лейбница о *совместимости совершенств*. Можно ли собрать подобные доводы в поддержку K3? Я в этом сомневаюсь. Аналог Декартова довода не сработает, как мне кажется, поскольку никто на самом деле не имеет *ясной и отчетливой* идеи о W*. А аналог довода Лейбница не сработает, потому что утверждение, что все существенные свойства W* (существа, не являющегося наивысшим) представляют собой совершенства, ложно: иначе существа W* были бы самыми совершенными.

Также сомнительно, что K4 можно обосновать тем же способом, каким мы обосновывали D4, потому что совсем не ясно, что W* – совершенство. И даже если бы мы были расположены утверждать, что K4 верно, потому что аналитически или концептуально верно, что любая вещь определенного типа является вещью этого типа по самой сути, тогда другие посылки пародии необходимого существа должны были бы быть ложными. (Кроме того, из этого тем самым следовало бы, что утверждение D4 аналитически или концептуально истинно). Но обе посылки D1 и K2 аналитически истинны. Тогда K3 определенно должна быть ложна. Однако D3 доказуемо истинна. Следовательно, пародия необходимого существа не опровергает онтологический аргумент Декарта.

## 3. Онтологические аргументы двадцатого века

Хотя мы и воспользовались модальной логикой для доказательства логической правильности реконструированного нами онтологического аргумента Декарта–Лейбница, философы вплоть до двадцатого века не использовали модальный способ рассуждения в онтологических аргументах явным образом. В этом разделе я представлю и кратко прокомментирую логические реконструкции трех явно модальных аргументов, основанных на онтологическом аргументе Ансельма, но не предполагающих, что существование-в-реальности является увеличивающим свойством. В следующем разделе я предоставлю описание и анализ менее известного модального онтологического аргумента Гёделя, частично сконструированного на манер доказательства Лейбница о совместимости всех совершенств. В последних двух разделах я представлю и кратко обсужу два моих собственных онтологических аргумента: аргумент модального совершенства (АМС) и аргумент временной контингентности (АВК).

Норман Малкольм полагал, что Ансельм действительно представил убедительный модальный аргумент в главе 3 своего «Прослогиона». Вот логическая реконструкция того, как Малкольм истолковывал этот аргумент (Malcolm 1960).

C1 Возможно, что величайшее мыслимое существо существует.
C2 Величайшее мыслимое существо не имеет предела.
C3 Все неограниченное, является таковым тогда и только тогда, когда его существование или несуществование зависят от чего бы то ни было другого и не является случайным.
C4 Все то, чье существование или несуществование не зависит от чего бы то ни было другого, является таковым тогда и только тогда, когда ни одно другое существо не является причиной начала или конца его существования.
C5 Все, что начинает существовать, делает это по причине, вызванной другим сущим, или случайно.
C6 Все, что прекращает существовать, делает это по причине, вызванной другим сущим, или случайно.
C7 Все, что не начинает и не прекращает существовать, существует с необходимостью, если вообще существует, и с необходимостью не существует, если вообще не существует.

Следовательно,

C8 Величайшее мыслимое существо существует.

Чарлз Хартсхорн, также вдохновленный главой 3 Ансельмова «Прослогиона», сформулировал очень элегантный аргумент (Hartshorne 1962, pp. 47–52). Вот его реконструкция:

H1 Возможно существование совершенного существа.
H2 С необходимостью, если совершенное существо существует, тогда совершенное существо существует с необходимостью (Принцип Ансельма).

Следовательно,

Н3 Совершенное существо существует.

Затем Алвин Плантинга (Plantinga 1974) разработал так называемую «Победную модальную версию» аргумента Ансельма, который сформулировал на экстенсиональном языке возможных миров:

П1 В некоем возможном мире есть носители свойства быть самым большим.
П2 Свойство быть самым большим эквивалентно, по определению, свойству быть самым большим в любом из возможных миров.
П3 Свойство быть самым большим влечет за собой свойства всеведения, всемогущества и морального совершенства.
П4 Универсальное свойство – это такое свойство, носители которого существуют в каждом из возможных миров или не существуют ни в одном из них.
П5 Любое свойство, эквивалентное некоторому свойству, которое представлено в каждом из возможных миров, есть универсальное свойство.

Следовательно,

П6 Существует существо всеведущее, всемогущее и морально совершенное по своей сути (Бог).

Все три вышеприведенных аргумента логически правильны[19]. Но являются ли они обоснованными? Посылкам С2-С6, Н2 и П2-П5 можно дать довольно хорошее обоснование. Однако очевидно, что посылка С7 сомнительна, особенно если проанализировать модальности логически, потому что вечное существо, не существующее во всех возможных мирах, несомненно, возможно. И что мы должны думать о первой посылке каждого из этих аргументов, которая настойчиво утверждает в каждом случае возможность существования Бога? Авторы этих аргументов не очень оптимистичны в отношении обоснования этого утверждения. Хартсхорн просто предполагает возможным «применить одно или несколько других теистических доказательств... чтобы показать, что совершенство должно быть, по крайней мере, постижимым» (Hartshorne 1962, p. 52). Плантинга трактует посылку возможности как философскую гипотезу, принять которую, как он считает, разумно, потому что в противном случае «наша философия окажется довольно скудной и тусклой» (Plantinga 1952, p. 221). (Едва ли это наивысший стандарт того, что считается разумным!) Наконец, Малкольм говорит, что он «не знает, как показать, что понятие о Боге... не имеет внутренних противоречий» (Malcolm 1967, p. 318). Однако он допускает, что оно не является внутренне противоречивым, потому что «занимает место в мышлении и жизни человеческих существ» (Malcolm 1967, p. 318).

Одно из следствий отсутствия попыток доказать возможность существования Бога – это то, что аргументы Малкольма, Хартсхорна и Плантинги не являются порочным кругом. С другой стороны, тем самым они становятся особенно уязвимыми для пародийных опровержений. Например, можно с легкостью привести логически обоснованный довод против аргумента Хартсхорна, состоящий в том, что из Принципа Ансельма и посылки о возможности того, что не существует самого совершенного существа, следует, что самое совершенное существо не существует. Если бы мы всего лишь *постулировали* возможность того, что самое совершенное существо существует, то мы также имели бы полное право *постулировать* возможность того,

[19] Доказательство правильности этих аргументов см. в Приложении 2.

что самое совершенное существо не существует. Но тогда наша пародия опровергает аргумент Хартсхорна, потому что мы не имеем веских оснований утверждать, что посылки пародии менее законны, чем посылки аргумента Хартсхорна.

## 4a. Онтологический аргумент Гёделя

«Онтологическое доказательство» Гёделя составляет две страницы текста, написанные от руки очень таинственным и высокотехничным языком, которые датированы 10 февраля 1970 года. В дальнейшем он поделился ими с Даной Скоттом. Впервые они были опубликованы как приложение к работе Собела «Онтологическое доказательство Гёделя», и затем посмертно в собрании сочинений Гёделя. Однако онтологический аргумент Гёделя по-прежнему не очень широко известен в философских и богословских кругах (опубликовано всего лишь чуть больше десятка работ, посвященных этому вопросу, в большинстве своем написанных логиками), и он крайне техничен.

Гёдель развивает свой онтологический аргумент как формальную теорию, построенную на аксиомах, с теоремой, которая утверждает, что существует так называемое Богоподобное существо, причем Богоподобным существо является только в том случае, когда оно обладает *всеми* положительными свойствами. Хотя предикат второго порядка «положительный» оставлен без определения, Гёдель предлагает понимать его или в морально-эстетическом смысле (вне зависимости от конкретного строения мира), или в смысле чистой атрибуции (в противоположность лишенности)[20]. Он предостерегает, однако, от того, чтобы «положительное» в морально-эстетическом смысле понималось как «хорошее» в обыденном утилитарном смысле, потому что «хорошее» (в обыденном утилитарном смысле) означает «наибольшее преимущество + наименьший недостаток, [что есть] нечто отрицательное» (Gödel 1995b, p. 435). Скорее, по Гёделю, «положительное» можно было бы интерпретировать как «совершенное» в значении «полностью хорошее», лишенное какого-либо отрицательного оттенка (Gödel 1995b, p. 435). Заманчиво в таком случае интерпретировать свойство «быть положительным» в морально-эстетическом смысле соразмерным свойству быть платоновской идеей. Другими словами, каждая платоновская идея есть положительное свойство, и каждое положительное свойство есть платоновская идея.

Но «положительное» в смысле чистой атрибуции звучит, скорее, в духе Лейбница. В сноске к «Онтологическому доказательству» Гёдель говорит, что свойство (или пропозиция), выраженное в «терминах элементарных свойств в дизъюнктивной нормальной форме, которая содержит элемент без отрицания», иллюстрирует чистую атрибуцию (Gödel 1995a, p. 404). А в своем «Тексте» он говорит, что «положительными являются в точности те свойства, которые могут быть сформированы из элементарных свойств посредством применения операций &, V, ⊃ » (Gödel 1995b, p. 437). Адамс интерпретирует эти таинственные замечания в манере Лейбница и предполагает, что «полностью положительными будут являться те свойства, при конструировании которых из элементарных свойств вообще не используется отрицание (при условии, что операция дизъюнкции тоже включена)» (Adams 1995, p. 398).

[20] Кунс считает, что оба эти понятия о положительности «совпадают совершенно» (Koons 2005, p. 3).

Теория Гёделя не предполагает, что существование или существование-в-реальности является свойством, и его логика включает в себя полное экзистенциальное значение: работу по утверждению, что что-то существует, берет на себя экзистенциальная квантификация. Она заключает в себе одно неопределяемое и три определяемых понятия, пять аксиом и три теоремы[21].

Неопределяемое понятие

Свойство Y *положительное.*

$$P_1(Y) =_{df} \text{Свойство Y положительное}$$

Определения

Опр 1 Сущее обладает свойством быть *богоподобным* ($G_1$) тогда и только тогда, когда оно обладает каждым из положительных свойств.

$$G_1x =_{df} (Y)(P_1(Y) \supset Yx)$$

Опр 2 Свойство является *сущностью* ($E_1$) чего-либо тогда и только тогда, когда это нечто обладает этим свойством и это свойство влечет за собой все остальные его свойства.

$$E_1(Y,x) =_{df} Yx \,\&\, (Z)(Zx \supset \Box(y)(Yy \supset Zy))$$

Опр 3 Нечто обладает свойством быть *необходимым сущим* ($N_2$) тогда и только тогда, когда каждая сущность, которую оно имеет, с необходимостью имеет проявления.

$$N_2x =_{df} (Y)(E_1(Y,x) \supset \Box(\exists z)Yz)$$

Аксиомы

Акс 1 Свойство положительно тогда и только тогда, когда его отрицание не положительно.

$$(Z)(P_1(Z) \equiv \sim P_1(\hat{y}[\sim Zy]))$$

Акс 2 Положительные свойства влекут за собой только положительные свойства.

$$(Y)(Z)((P_1(Y) \,\&\, \Box(x)(Yx \supset Zx)) \supset P_1(Z))$$

Акс 3 Богоподобие положительно.

$$P_1(G_1)$$

Акс 4 Положительные свойства положительны с необходимостью.

$$(Y)(P_1(Y) \supset \Box P_1(Y))$$

[21] Представленная здесь формулировка принадлежит Скотту. Собственную формулировку Гёделя можно найти в работах «Онтологическое доказательство» Гёделя (Gödel 1995a, p. 403) или «Онтологическое доказательство Гёделя» Собела (Sobel 1987, pp. 256–257).

Акс 5 Свойство быть необходимым сущим является положительным свойством.

$$P_1(N_2)$$

Теоремы

Тм 1 Возможно, что нечто богоподобно.

$$\Diamond (\exists y)\, G_1 y$$

Тм 2 Богоподобие является сущностью того, что богоподобно.

$$(x)(G_1 x \supset E_1 (G_1, x))$$

Тм 3 Нечто является богоподобным.

$$(\exists y) G_1 y$$

*Доказательство-набросок Тм 1*[22]. Предположим, что невозможно существование чего-либо богоподобного. Тогда богоподобие – невозможное свойство. Поскольку невозможные свойства влекут за собой все свойства, богоподобие влечет за собой отрицание богоподобия. Богоподобие положительно на основании Акс 3. Тогда отрицание богоподобия должно быть положительно по Акс 2. Но отрицание богоподобия не может быть положительным по Акс 1. Следовательно, исходное предположение ложно; таким образом, должно быть возможно, что нечто богоподобно.

*Доказательство-набросок Тм 2.* Предположим, что всякое x богоподобно, и что x обладает свойством Θ. Тогда Θ положительно: в противном случае отрицание Θ было бы положительно по Акс 1; и если бы x имело отрицание Θ, оно не имело бы Θ. Но тогда Θ с необходимостью положительно по Акс 4. Далее, каждое положительное свойство принадлежит тому, что богоподобно. Из этого с необходимостью следует, что каждое свойство, которое с необходимостью положительно, должно принадлежать всему, что богоподобно. Поскольку Θ с необходимостью положительно, отсюда следует, что Θ с необходимостью должно принадлежать x. Другими словами, богоподобие влечет за собой Θ. Следовательно, богоподобие есть сущность всего, что богоподобно.

*Доказательство-набросок Тм 3.* Предположим, что некое x богоподобно. Поскольку свойство быть необходимым сущим является положительным, и богоподобные вещи имеют все положительные свойства, то x должно быть необходимым сущим. Но вещи являются необходимыми сущими, только если для любой из их сущностей есть что-то, что с необходимостью обладает этой сущностью. Поскольку богоподобие является сущностью x, отсюда следует, что нечто с необходимостью богоподобно. Следовательно, если возможно, что что-то богоподобно, тогда возможно, что необходимо, чтобы что-то было богоподобно. Далее, по Тм 1, возможно, что нечто богоподобно. Тогда возможно, является необходимым, чтобы нечто было богоподобным. Но все, необходимость чего возможна, является необходимым. А все, что необходимо, действительно существует. Следовательно, нечто богоподобно.

[22] Я привожу формальные доказательства этих трех теорем в Приложении 2.

## 4b. О том, является ли аргумент Гёделя обоснованным

Из аксиомы Гёделя следует, что нечто богоподобно[23]. Хотя сам аргумент логически правилен, Собел показывает, что аксиомы Гёделя также влекут за собой абсурдное утверждение, что всякая верная пропозиция верна с необходимостью – так называемый аргумент модального коллапса (Sobel 1987, p. 253)[24]. Модификация этого аргумента показывает, что аргумент Гёделя не может быть обоснованным.

> Предположим, что аргумент Гёделя обоснован и доказывает существование богоподобного существа $g_1$. Согласно Тм 2, свойство быть богоподобным является сущностью $g_1$. На основании доказательства Тм 3 богоподобие с необходимостью имеет носителей. Пусть *p* – любая контингентная истина, и пусть Q – свойство, которым некая вещь обладает тогда и только тогда, когда *p*. Из Принципа Абстракции следует, что $g_1$ обладает Q тогда и только тогда, когда *p*. Из этого утверждения и истинности *p* следует, что $g_1$ обладает Q. Поскольку свойство быть богоподобным является сущностью Q, то свойство быть богоподобным влечет за собой Q. Но тогда свойство Q с необходимостью имеет носителей, потому что свойство быть богоподобным с необходимостью имеет носителей. Из Абстракции и Введения Необходимости следует, что Q с необходимостью имеет носителей тогда и только тогда, когда с необходимостью выполняется *p*. Следовательно, *p* истинно с необходимостью, что противоречит нашему предположению о контингентности. Значит, аргумент Гёделя не может быть обоснованным.

По крайней мере одна из посылок Гёделя должна быть ложной. Собел отвергает Акс 2, Акс 3 и Акс 5. Вот его аргумент против Акс 2:

> Гёделева вольная интерпретация свойств, по меньшей мере, неуклюжа для аксиологической интерпретации аксиомы 2, поскольку, согласно ей, если положительное свойство существует, тогда каждое необходимое универсальное свойство, такое, как свойство быть идентичным самому себе, или свойство быть или не быть красным, является положительным свойством» (2004, p. 120).

К этому аргументу есть два серьезных возражения. Во-первых, аргумент Гёделя о богоподобном сущем правилен, даже если тавтологичные или с необходимостью универсальные свойства положительны. Во-вторых, если Акс 2 заменить модификацией, согласно которой нетавтологичные свойства, влекомые положительным свойством, положительны, а Акс 3 заменить модификацией, согласно которой богоподобие нетавтологично и положительно, тогда получающийся в результате онтологический аргумент будет по-прежнему правилен, но из его посылок не будет следовать положительность тавтологических свойств.

Хайек утверждает, что либо Акс 2, либо Акс 3 проблематична. Пусть дьяволоподобие ($D_1$) является свойством обладания всеми свойствами, которые не-

---

[23] Пять аксиом Гёделя являются посылками его онтологического аргумента, а Тм 3 – заключением.

[24] Собел также показывает, что аксиомы Гёделя подразумевают следующее: если все имеет сущность, $(x)(\exists Y)E_1(Y, x)$, то все является необходимым сущим, $(x)N_2x$. Но этот результат не доказывает, что аргумент Гёделя не является правильным. Совершенно разумно полагать, что свободные или контингентные вещи не имеют сущностей в Гёделевском смысле сущности. Собел с иронией отмечает, что вещи без сущности – необходимые вещи: $(x)(\sim(\exists Y)(E_1(Y, x) \supset ((Y)(E_1(Y, x) \supset \Box(\exists z)Yz))$. Это, тем не менее, истинно; и потому бессмысленно утверждать, что все является необходимым сущим или что некоторая сущность свободного существа с необходимостью имеет носителей (Sobel 1987, p. 252).

положительны. Тогда богоподобие влечет за собой свойство быть или бого-, или дьяволоподобным. Тогда, согласно Акс 2 и Акс 3, свойство быть бого- или дьяволоподобным ($G_1 \vee D_1$) должно быть положительным. Хайек считает этот результат «противоречащим интуиции». Как бы то ни было, но даже если он противоречит интуиции, это не означает, что или Акс 2, или Акс 3 ложна.

Собел утверждает, что эта проблема серьезнее, чем просто противоречие интуиции. «На первый взгляд, нет бóльших оснований заявлять, что дизъюнктивное свойство положительно, чем утверждать, что оно неположительно; это следует из свойства, которое положительно в соответствии с аксиомой 3... и свойства, которое «в равной степени отрицательно» (Sobel 2004, p. 122). Действительно, разумно предположить, что $D_1$ отрицательно (неположительно), и $D_1$, разумеется, влечет за собой ($G_1 \vee D_1$). Но Собел, несомненно, ошибается, предполагая, что из этих двух утверждений следует, будто ($G_1 \vee D_1$) отрицательно. Отрицательные свойства влекут за собой положительные, но не наоборот. Свойство быть морально злым, например, влечет за собой свойство обладания некоторой разумностью.

Аксиома, против которой Собел высказывает наиболее серьезные возражения, это Акс 5. Он утверждает, что ничто, достойное поклонения, не может существовать с необходимостью. И он рассуждает следующим образом. Так как свойство быть необходимым сущим положительно, и так как можно предположить, что любое сущее, чья сущность достойна поклонения, обладает всеми положительными свойствами, что вероятно, тогда любое достойное поклонения сущее должно обладать свойством быть необходимым сущим и, следовательно, существовать с необходимостью, если оно вообще существует[25]. Так, если мы отбросим Акс 5, мы не только заблокируем доказательство Тм 3, наряду с аргументом модального коллапса, демонстрирующего, почему аргумент Гёделя обоснован, мы также удовлетворим озабоченность Собела тем, чтобы объекты поклонения могли быть необходимыми сущими. Позже я еще вернусь к проблемам, связанным с Акс 5.

Что можно сказать об Акс 1? Андерсон разделяет Акс 1 на Акс $1^a$ и Акс $1^b$:

Акс $1^a$ Если свойство положительно, тогда его отрицание не положительно

$$(Z)(P_1(Z) \supset \sim P_1(\hat{y}[\sim Zy]))$$

Акс $1^b$ Если отрицание свойства не положительно, то свойство положительно

$$(Z)(\sim P_1(\sim\hat{y}[\sim Z] \supset P_1(Z)))$$

[25] Собел считает, что Бог Гёделя (или Бог, существование которого доказывается во всех онтологических аргументах) не может быть Богом теизма (Sobel 1987, pp. 254–255). В полной логической форме аргумент Собела выглядит следующим образом:

1. Бог Гёделя – необходимое сущее.
2. Любое необходимое сущее – нечто абстрактное.
3. Нечто абстрактное не может быть достойным поклонения.
4. Бог теизма достоин поклонения.
5. Следовательно, Бог Гёделя не является Богом теизма.

Хотя аргумент и правилен, но вторая его посылка, вероятно, неверна. Я не вижу никаких разумных оснований полагать, что нечто, обладающее причинной властью, могло бы существовать не в каждом из возможных миров. Но также трудно представить себе нечто абстрактное, обладающее такой властью. Поэтому некоторые из необходимых сущих могли бы не быть абстрактными.

Затем он убедительно показывает, что Акс $1^a$ верна, и правильно замечает, что Акс $1^b$ неверна[26]. Многие свойства и их отрицания не являются положительными, как например свойство быть красным и свойство не быть красным. Но если мы отбросим Акс 1 в пользу Акс $1^a$ и не внесем других изменений, мы также заблокируем доказательство Тм 3. Интересно отметить, что Акс $1^b$ также используется в нашей версии аргумента модального коллапса Собела, потому что пример Акс $1^b$ встречается в 3-й строчке доказательства Тм 2.

Андерсон, Хейзен, Кунс и Хайек сформулировали разные варианты теории Гёделя, которые успешно отклонили опровержение онтологического аргумента Гёделя аргументом модального коллапса Собела. Поскольку ограниченные рамки данной работы не позволят нам провести детальный анализ, сравнение и оценку всех четырех вариантов, я приведу только краткое описание ключевых идей варианта Андерсона. Затем я вкратце обсужу класс остроумных пародий, построенных Грэмом Оппи, которые, по его словам, наносят удар теории Андерсона, и вполне возможно, также и теориям других авторов.

Вариант Андерсона вводит три новых определения: Опр $1^a$, Опр $2^a$ и Опр $3^a$. Он использует аксиомы Акс $1^a$, Акс 2, Акс $3^a$, Акс 4 и Акс $5^a$.

Опр $1^a$ Сущее имеет свойство быть *богоподобным*$^a$ ($G^a_1$) тогда и только тогда, когда его существенные свойства – это те и только те свойства, которые положительны[27].

Опр $2^a$ Свойство Y является *сущностью*$^a$ ($E^a_1$) сущего x тогда и только тогда, когда, для любого свойства Z, x обладает Z существенно тогда и только тогда, когда Y влечет за собой Z.

Опр $3^a$ Нечто имеет свойство быть *необходимым*$^a$ *сущим* ($N^a_2$) тогда и только тогда, когда любая сущность$^a$, которой он обладает, с необходимостью имеет носителей.

Акс $3^a$ Богоподобие$^a$ положительно.

Акс $5^a$ Свойство быть необходимым$^a$ сущим положительно.

Из аксиом Андерсона следует, что нечто богоподобно$^a$ (онтологический аргумент Андерсона). Однако аргумент модального коллапса Собела в рамках теории Андерсона неправилен[28]. Очень интересной чертой Андерсоновой теории, в отличие от Гёделевой, является то, что она дает возможность богоподобным$^a$ сущим иметь контингентным образом некоторые неположительные свойства. Другой интересной чертой является то, что у Андерсона понятие *сущности*$^a$ очень напоминает общефилософское понятие о *сущности*, в то время как у Гёделя ему больше всего соответствует полная характеристика.

Теория Оппи (Oppy 1996) очень похожа на теорию Андерсона со следующими заменами: Опр 1* вместо Опр $1^a$, Акс 3* вместо Акс $3^a$ и Акс 5* вместо Акс $5^a$.

---

[26] Андерсон выводит Акс $1^a$ из *правдоподобных* принципов о внутренней предпочтительности (Anderson 1990, p. 295).

[27] Хотя Андерсон вставляет «*» в названия своих ключевых терминов и аксиом, чтобы отличать их от Гёделевых, мы вместо этого вставляем «a» в названиях андерсоновских ключевых терминов и аксиом, чтобы отличать их от названий, используемых Оппи, который тоже вставляляет «*» в названиях его собственных гёделеподобных терминов и аксиом.

[28] Наша модификация аргумента Собела показывает, почему. Свойство Q, которым обладает вещь тогда и только тогда, когда p (где p – некая условная истина) не может быть существенным свойством богоподобного$^a$ существа, и богоподобие$^a$ не влечет за собой Q.

Опр 1* А обладает свойством быть *богоподобным** ($G^*_1$) тогда и только тогда, когда его существенные свойства – те и только те, которые являются положительными, за исключением $\Phi_1, \ldots, \Phi_n$.

Акс 3* Богоподобие* положительно.

Акс 5* Необходимое существование является положительным свойством, и оно отлично от $\Phi_1, \ldots, \Phi_n$.

Эти аксиомы влекут за собой абсурдное утверждение, что существует почти столько же богоподобных* существ, сколько положительных свойств (онтологическая пародия Оппи)[29].

Оппи неверно истолковывает свою онтологическую пародию, считая, будто она показывает, что по крайней мере одна из аксиом Андерсона должна быть неверна, и всего лишь предполагает, что «очевидный кандидат – Акс 3ª» (Oppy 2000, p. 2)[30]. Также очевидно, что не все аксиомы Оппи могут быть верны, потому что заключение его логически правильной пародии абсурдно. Пародия Оппи, тем не менее, существенным образом опровергает онтологический аргумент Андерсона тогда и только тогда, когда Акс 3* и Акс 5* по меньшей мере так же оправданны, как и Акс 3ª и Акс 5ª, соответственно, в предположении, что Акс 1ª, Акс 2 и Акс 4 по крайней мере умеренно оправданны (скорее оправданны, чем нет); и пародия Оппи не может опровергнуть онтологический аргумент Андерсона, если либо Акс 1ª, Акс 2, либо Акс 4 не являются хотя бы умеренно оправданными.

Мы можем показать, что пародия Оппи не опровергает по существу онтологический аргумент Андерсона, если мы предположим, что свойство не иметь $\Phi_i$ как сущность не положительно, принимая во внимание, что $\Phi_i$ является положительным свойством, исключенным, по определению, из набора свойств, существенных для любого Богоподобного* существа. Потому что тогда мы можем доказать, что Акс 3* ложна, используя следующий аргумент, изложенный в стиле Геттингса (Gettings 1999):

1 Свойство быть богоподобным* влечет за собой свойство не иметь $\Phi_i$ как сущность. (Из определения богоподобия*)[31].
2 Если свойство быть Богоподобным* положительно и свойство быть Богоподобным* влечет за собой свойство не иметь $\Phi_i$ как сущность, тогда свойство не иметь $\Phi_i$ как сущность положительно. (Акс 2)
3 Свойство не иметь $\Phi_i$ как сущность не положительно.
∴ Свойство быть Богоподобным* не положительно.

Будет затруднительно узнать, однако, опровергает ли пародия Оппи аргумент Андерсона существенным образом, не зная больше о том, что является положительным свойством, и верно ли, что свойство не иметь $\Phi_i$ как сущность не поло-

[29] Оппи конструирует пародию, которая отличается от аргумента Андерсона небольшой модификацией, включающей в себя новую посылку: если свойство Z положительно, то свойство $\hat{y}$ [□Zy] положительно (Oppy 2007, pp. 16–17).

[30] Вместо того, чтобы напрямую аргументировать неверность Акс 3ª, Оппи просто утверждает, что «атеисты и агностики могут (и возможно, должны) сказать, что свойство быть [богоподобным*] положительно, только если имеет носителей», и затем замечает, что если бы это новое утверждение было подставлено вместо Акс 3ª аргумента Андерсона, то получившийся в результате аргумент оказался бы порочным кругом (Oppy 2000, p. 2). Это отвлекающий маневр, который не может сам по себе показать неверность Акс 3ª.

[31] Символически: $\Box(x)[(Y)((P_1(Y) \& Y \neq \Phi_i) \equiv \Box Yx) \supset \sim\Box\Phi_i x]$. Используйте условное доказательство и тот факт, что "$\Phi_i = \Phi_i$" – логическая истина.

жительно[32]. В следующем разделе я заменю предикат «является положительным свойством» на предикат «является совершенством» и заменю «богоподобный[a]» на «наивысший». Я затем докажу, что аналоги Акс 1[a], Акс 2 и Акс 3[a] истинны, а аналог Акс 3* ложен. Эти три аналога составят посылки для АМС. Аналоги Акс 4 и Акс 5[a] не потребуются.

## 5. Аргумент модального совершенства

Аргумент модального совершенства (АМС) – это онтологический аргумент, восходящий к онтологическим аргументам Ансельма, Декарта–Лейбница и Гёделя[33]. Назовем совершенством ($P_2$) свойство, которое с необходимостью лучше иметь, чем не иметь; и определим свойство быть наивысшим ($S_1$) как свойство, которым вещь обладает тогда и только тогда, когда невозможно, чтобы что-то было больше, и невозможно, чтобы было что-то, больше чего эта вещь не могла бы быть: $S_1x =_{df} (\sim\Diamond(\exists y)Gyx \;\&\; \sim\Diamond(\exists y)(x\neq y \;\&\; \sim Gxy))$. Заключением АМС будет то, что существует в точности одно наивысшее существо[34], а его посылки следующие.

M1 Свойство является совершенством тогда и только тогда, когда его отрицание не является совершенством.
M2 Совершенства влекут за собой только совершенства.
M3 Свойство быть наивысшим является совершенством.

Мы можем продемонстрировать, что АМС правилен, показав сначала, что M1, M2 и M3 вместе влекут за собой то, что наивысшее существо существует. Доказательство проводится так же, как и наше доказательство Тм 2 Гёделя в Приложении 2, за исключением того, что вместо «$P_1$» стоит «$P_2$», вместо «$G_1$» – «$S_1$». (В аннотации также сделаны замены M1, M2 и M3 на A1, A2 и A3, соответственно, и опущены «Equiv» и «Simp» в 10-й строке.) Затем мы доказываем, что возможность наивысшего сущего влечет за собой существование наивысшего сущего следующим образом:

Дедукция

[32] Если бы само присутствие слова «не» в дескрипции свойства было гарантом неположительности, тогда свойство не иметь $\mathbf{F}_i$ существенным образом было бы не положительно. Но присутствие «не» не гарантирует неположительности. В противном случае свойство не иметь отрицания положительного свойства было бы неположительным, что неверно.

Мы могли бы попробовать доказать, что свойство не иметь $\mathbf{F}_i$ существенным образом не положительно при помощи другого аргумента в стиле Геттингса (Gettings 1999):

| | |
|---|---|
| a. $P_1(\mathbf{F}_i)$ | дано |
| b. $(Y)(P_1(Y) \supset P_1(\hat{y}[\Box Yy]))$ | новая аксиома |
| c. $P_1(\mathbf{F}_i) \supset \sim P_1(\hat{y}[\sim\Box \mathbf{F}_i y])$ | Акс 1[a] |
| $\therefore \sim P_1(\hat{y}[\sim\Box \mathbf{F}_i y])$ | |

Проблема в том, что «новая аксиома» не более очевидна, чем заключение.

[33] Я сформулировал первую версию АМС в ноябре 2001 года и представил ее на Второй ежегодной конференции Святого Ансельма, проходившей в апреле 2002 года в Колледже Святого Ансельма, в Манчестере, штат Нью-Хэмпшир. «Philo» опубликовал улучшенную версию АМС Мейдола (Maydole 2003), отзывы Оппи (Oppy 2004) и Меткалфа (Metcalf 2005) и мои ответы на эти отзывы (Maydole 2005a и 2005b).

[34] АМС не предполагает и не требует в качестве предварительного условия, что существование – это свойство, и его квантификация имеет экзистенциальный смысл.

| | | |
|---|---|---|
| 1 | $\Diamond(\exists x)S_1x$ | посылка |
| 2 | $\Diamond(\exists x)S_1x \supset (\exists x)\Diamond S_1x$ | теорема[35] |
| 3 | $(\exists x)\Diamond S_1x$ | 1, 2 MP |
| 4 | $\Diamond S_1v$ | 3, EI |
| 5 | $\Diamond(\sim\Diamond(\exists y)Gyv \ \& \sim\Diamond(\exists y)(v\neq y \ \& \sim Gvy))$ | 4, df "$S_1$" |
| 6 | $\Diamond(\sim\Diamond(\exists y)Gyv \ \& \sim\Diamond(\exists y)(v\neq y \ \& \sim Gvy)) \supset$ $(\Diamond\sim\Diamond(\exists y)Gyv \ \& \Diamond\sim\Diamond(\exists y)(v\neq y \ \& \sim Gvy))$ | теорема |
| 7 | $(\Diamond\sim\Diamond(\exists y)Gyv \ \& \Diamond\sim\Diamond(\exists y)(v\neq y \ \& \sim Gvy))$ | 4, 5 MP |
| 8 | $\Diamond\sim\Diamond(\exists y)Gyv$ | 7 Simp |
| 9 | $\Diamond\sim\Diamond(\exists y)(v\neq y \ \& \sim Gvy)$ | 7 Com, Simp |
| 10 | $\Diamond\sim\Diamond(\exists y)Gyv \supset \sim\Diamond(\exists y)Gyv$ | теорема |
| 11 | $\Diamond\sim\Diamond(\exists y)(v\neq y \& \sim Gvy) \supset \sim\Diamond(\exists y)(v\neq y \ \& \sim Gvy)$ | теорема |
| 12 | $\sim\Diamond(\exists y)Gyv$ | 8, 10 MP |
| 13 | $\sim\Diamond(\exists y)(v\neq y \ \& \sim Gvy)$ | 9, 11 MP |
| 14 | $\sim\Diamond(\exists y)Gyv \ \& \sim\Diamond(\exists y)(v\neq y \ \& \sim Gvy)$ | 12, 13 Conj |
| 15 | $S_1v$ | 14, df "S1" |
| 16 | $(\exists x)S_1x$ | 15 EG |

Также логически верно, что, *самое большое*, только одна вещь является наивысшей (Мейдол 2003, p. 302). Следовательно, существует в точности одно наивысшее сущее.

Я показываю, что M1, M2 и M3 истинны и что AMC устойчив к разным наиболее сильным пародиям (Maydole 2003). Вот небольшой образец того, как я обосновываю посылки: M1 верна, потому что лучше иметь некоторое свойство, чем не иметь его, если только не лучше не иметь этого свойства, чем иметь его; M2 верна, потому что всегда лучше иметь то, что является необходимым условием для того, что лучше иметь, чем не иметь; M3 верно, потому что разумно предположить, что вещь является наивысшей тогда и только тогда, когда она с необходимостью больше, чем все прочее, единственно за счет обладания некоторым набором совершенств, что делает объем свойства быть наивысшим идентичным пересечению объемов этих совершенств. Посылки другого доказательства истинности M3 могут быть такими:

M31 Для любого Z все нетавтологические существенные свойства, влекомые Z, являются совершенствами тогда и только тогда, когда свойство быть Z является совершенством.

M32 Любое нетавтологическое существенное свойство, следующее из свойства быть наивысшим, является совершенством.

Следовательно,

M3 Свойство быть наивысшим является совершенством.

Понятно, что этот аргумент правилен, и его посылки правдоподобны. M31 верна, потому что (1) с необходимостью лучше иметь свойство тогда и только тогда, когда это свойство наделяет то, что им обладает, нетавтологическими свойствами, которые с необходимостью лучше иметь, чем не иметь, и (2) для любых свойств Y и Z, если Z наделяет нечто свойством Y, то Z влечет за собой Y, и (3) совершенства – это

[35] "$\Diamond(\exists x)S_1x \supset (\exists x)\Diamond S_1x$" является примером спорной формулы Баркан (ФБ). Плантинга возражает против ФБ (Plantinga 1974, pp. 59–60). Я опровергаю его аргумент (Maydole 1980, pp. 140–142). И я выступаю в поддержку ФБ (Maydole 2003, pp. 303–307).

такие свойства, которые лучше иметь, чем не иметь. М32 верна, потому что (4) все нетавтологические существенные свойства, влекомые сущностью наивысшего существа, суть совершенства, и (5) все, что следует из сущности вещи вида Z, следует из свойства быть Z.

Нет доказательств, которые бы указывали на то, что АМС – это порочный круг. И мы можем с легкостью показать, что пародии в стиле Оппи, основанные на идее о почти совершенном существе, не опровергают АМС, где нечто является почти совершенным только в том случае, когда невозможно, чтобы что-либо было почти больше этого нечто: из М31, и из того факта, что не выполняется условие, чтобы каждое нетавтологическое существенное свойство, следующее из свойства быть почти наивысшим, было бы совершенством, следует, что свойство быть почти наивысшим не является совершенством.

## 6. Аргумент временной контингентности

Мы показали, что первые три посылки АМС влекут за собой возможность существования наивысшего (наибольшего из возможных) сущего. Однако любой правильный аргумент в пользу существования наивысшего сущего, имеющий сходные возможные посылки, покажет то же самое, даже если одна или более из его посылок окажутся ложными. Рассмотрим Третий путь доказать бытие Божье, приведенный у Фомы Аквинского.

> Третий путь исходит из [смыслового содержания] возможного и необходимого, и он таков. В самом деле, мы обнаруживаем среди вещей некие такие, которые могут как быть, так и не быть, поскольку мы обнаруживаем, что нечто возникает и разрушается, и, соответственно, может как быть, так и не быть. Но невозможно, чтобы все, что является таковым, было всегда, поскольку то, что может не быть, иногда не есть. Если, следовательно, все может не быть, то когда-то в реальности не было ничего. Но если это истинно, то и сейчас не было бы ничего, поскольку то, чего нет, начинает быть только благодаря тому, что есть; если, следовательно, ничего сущего не было, то невозможно, чтобы нечто начало быть, а потому и сейчас не было бы ничего, что очевидным образом ложно. Следовательно, не все сущие являются возможными, но в реальности должно существовать нечто необходимое. Но все необходимое либо имеет причину своей необходимости в чем-то еще, либо нет. Но невозможно, чтобы [ряд] необходимых [сущих], имеющих причину своей необходимости [в чем-то еще], уходил в бесконечность, как это невозможно в случае действующих причин, что уже доказано. Следовательно, необходимо полагать нечто само-по-себе-необходимое, не имеющее причины необходимости в чем-то еще, но являющееся причиной необходимости прочего. И таковое все называют Богом (Фома Аквинский 2006, сс. 26–27).

Третий путь Фомы Аквинского, по сути, неправилен, поскольку утверждение, что все не может существовать в некоторый момент времени, не влечет за собой утверждения, что существует момент времени, когда все не может существовать. Контингентные во времени вещи могли бы быть вечными в нашем реальном мире, но могли бы не существовать в какой-то момент времени в некотором другом возможном мире. Однако Третий путь весьма продуктивен и может быть с легкостью трансформирован в правильный аргумент в пользу существования наивысшего сущего, который имел бы столь же возможные посылки.

Назовем нечто *возникающим* только в том случае, когда есть момент времени, в который оно существует, и более ранний момент, в который оно не существует; и назовем нечто *уничтожаемым* только в том случае, когда есть момент времени, в который оно существует, и более поздний момент времени, в который оно не существует. Определим нечто как *необходимое во времени* тогда и только тогда, когда оно не возникает с необходимостью и не уничтожается с необходимостью. И определим нечто как *контингентное во времени* тогда и только тогда, когда оно возникает и уничтожается с определенной степенью вероятности. Тогда наш модифицированный Третий путь таков.

T1 Нечто существует в настоящем.
T2 Многие вещи существовали до сих пор только ограниченное время.
T3 Любое контингентное во времени сущее начинает существовать в какой-то момент времени и прекращает существовать в какой-то момент времени.
T4 Все, что начинает существовать в какой-то момент времени и прекращает существовать в какой-то момент времени, существует в течение конечного периода времени.
T5 Если все существует только в течение конечного периода времени и до сих пор было только конечное число существ, тогда было время, когда ничего не существовало.
T6 Если было время, когда ничего не существовало, то сейчас ничего не существует.
T7 Сущее является необходимым во времени тогда и только тогда, когда оно не условно во времени.
T8 Все имеет достаточное основание для своего существования.
T9 Все, что имеет достаточное основание для своего существования, также имеет достаточное основание для своего существования, являющееся достаточным основанием для своего собственного существования.
T10 Контингентное во времени сущее не может быть достаточным основанием для существования необходимого во времени сущего.
T11 Любое необходимое во времени сущее, которое является достаточным основанием для своего собственного существования, есть сущее без каких-либо ограничений.
T12 Сущее без каких-либо ограничений с необходимостью больше любого другого сущего.
T13 Невозможно чему бы то ни было быть больше самого себя.
T14 С необходимостью, отношение «больше, чем» является асимметричным.

Следовательно,

T15 Существует наивысшее сущее

Аргумент временной контингентности (АВК) есть аргумент "◊(T1 & T2 & . . . & T14) /∴ (∃x)$S_1$x." Последняя дедукция для "(T1, T2, . . . , T14) /∴ (∃x)$S_1$x" плюс дедукция (из предыдущего раздела) для "◊(∃x)$S_1$x /∴ (∃x)$S_1$x", вместе взятые, доказывают, что АВК правилен[36]. Вначале давайте расширим наш лексикон следующим образом:

[36] Модифицированная версия Третьего пути, представленная мною здесь, является разновидностью модификации Третьего пути Фомы Аквинского, которую я обсуждаю в «Модальной модели...» (Maydole 1980, pp. 139–140). Она также отличается от центрального аргумента (МТП) моего «Модального Третьего пути» (Maydole 2000, pp. 1–28). МТП является обоснованным, но наивысшее существо, которое он доказывает, не определяется как величайшее возможное существо. Напротив, наивысшее существо АВК является величайшим возможным существом по определению.

$B_2x =_{df}$ x начинает существовать в некоторый момент времени и прекращает существовать в некоторый момент
$T_2x =_{df}$ x необходимо во времени
$C_2x =_{df}$ x контингентно во времени
$F_2x =_{df}$ x существует в течение ограниченного периода времени
$M_2 =_{df}$ Многие вещи до сих пор существовали только конечное время
$P_3 =_{df}$ Что-то существует в настоящее время
$N_2 =_{df}$ Было время, когда ничего не существовало
$S_2xy =_{df}$ x достаточное основание для существования y
$W_2x =_{df}$ x не имеет никаких ограничений

Дедукция[37]

| | | |
|---|---|---|
| 1 | $P_3$ | посылка 1 |
| 2 | $M_2$ | посылка 2 |
| 3 | $(x)(C_2x \supset B_2x)$ | посылка 3 |
| 4 | $(x)(B_2x \supset F_2x)$ | посылка 4 |
| 5 | $((x)F_2x \,\&\, M_2) \supset N_2$ | посылка 5 |
| 6 | $N_2 \supset {\sim}P_3$ | посылка 6 |
| 7 | $(x)(T_2x \equiv {\sim}C_2x)$ | посылка 7 |
| 8 | $(x)C_2x$ | AIP |
| 9 | $C_2\mu \supset B_2\mu$ | 3 UI |
| 10 | $C_2\mu$ | 8 UI |
| 11 | $B_2\mu$ | 9, 11 MP |
| 12 | $B_2\mu \supset F_2\mu$ | 4 UI |
| 13 | $F_2\mu$ | 11,12 MP |
| 14 | $(x)F_2x$ | 13 UG |
| 15 | $(x)F_2x \,\&\, M_2$ | 2, 14 Conj |
| 16 | $N_2$ | 5, 15 MP |
| 17 | ${\sim}P_3$ | 6, 16 MP |
| 18 | $P_3 \,\&\, {\sim}P_3$ | 1, 17 Conj |
| 19 | ${\sim}(x)C_2x$ | 8–19 IP |
| 20 | $(\exists x){\sim}C_2x$ | 19 QN |
| 21 | ${\sim}C_2\nu_1$ | 20 EI |
| 22 | $T_2\nu_1 \equiv {\sim}C_2\nu_1$ | 7 UI |
| 23 | $(T_2\nu_1 \supset {\sim}C_2\nu_1) \,\&\, ({\sim}C_2\nu_1 \supset T_2\nu_1)$ | 22 Equiv |
| 24 | $({\sim}C_2\nu_1 \supset T_2\nu_1)$ | 23 Com, Simp |
| 25 | $T_2\nu_1$ | 21, 24 MP |
| 26 | $(\exists x)T_2x$ | 25 EG |
| 27 | $(x)(\exists y)S_2yx$ | посылка 8 |
| 28 | $(x)[(\exists y)S_2yx \supset (\exists z)(S_2zx \,\&\, S_2zz)]$ | посылка 9 |
| 29 | $(x)(y)[(T_2x \,\&\, S_2yx) \supset {\sim}C_2y]$ | посылка 10 |
| 30 | $(y)[(T_2y \,\&\, S_2yy) \supset W_2y]$ | посылка 11 |
| 31 | $(y)[W_2y \supset \Box(z)(z \neq y \supset Gyz)]$ | посылка 12 |
| 32 | ${\sim}\Diamond(\exists y)Gyy$ | посылка 13 |
| 33 | $\Box(x)(y)(Gxy \supset {\sim}Gyx)$ | посылка 14 |
| 34 | $(\exists y)S_2y\nu_1$ | 27, UI |
| 35 | $(\exists y)S_2y\nu_1 \supset (\exists z)(S_2z\nu_1 \,\&\, S_2zz)$ | 28, UI |

[37] Эта дедукция немного отклоняется от принятой нормы, приводить все посылки в начале.

| | | |
|---|---|---|
| 36 | $(\exists y)(S_2 z \nu_1 \,\&\, S_2 zz)$ | 34, 35 MP |
| 37 | $S_2 \nu\nu_1 \,\&\, S_2 \nu\nu_1$ | 36, EI |
| 38 | $(T_2\nu_1 \,\&\, S_2\nu\nu_1) \supset {\sim}C_2\nu$ | 29, UI дважды |
| 39 | $S_2\nu\nu_1$ | 37 Simp |
| 40 | $T_2\nu_1 \,\&\, S_2\nu\nu_1$ | 25, 39 Conj |
| 41 | ${\sim}C_2\nu$ | 38, 40 MP |
| 42 | $T_2\nu \equiv {\sim}C_2\nu$ | 7, UI |
| 43 | $(T_2\nu \supset {\sim}C_2\nu) \,\&\, ({\sim}C_2\nu \supset T_2\nu)$ | 42 Equiv |
| 44 | ${\sim}C_2\nu \supset T_2\nu$ | 43 Com, Simp |
| 45 | $T_2\nu$ | 44, 41 MP |
| 46 | $S_2\nu\nu$ | 37 Com, Simp |
| 47 | $T_2\nu \,\&\, S_2\nu\nu$ | 45, 46 Conj |
| 48 | $(T_2\nu \,\&\, S_2\nu\nu) \supset W_2\nu$ | 30 UI |
| 49 | $W_2\nu \supset \Box(z)(z{\neq}\nu \supset G\nu z)$ | 31 UI |
| 50 | $\Box(z)(z{\neq}\nu \supset G\nu z)$ | 47, 48, 49 MP |
| 51 | $\Box(z)({\sim}z{\neq}\nu \vee G\nu z)$ | 50 Impl |
| 52 | $\Box(z)({\sim}z{\neq}\nu \vee {\sim}\,{\sim}\,G\nu z)$ | 51 DN |
| 53 | $\Box(z){\sim}(z{\neq}\nu \,\&\, {\sim}\,G\nu z)$ | 52 DeM |
| 54 | $\Box{\sim}(\exists z)(z{\neq}\nu \,\&\, {\sim}\,G\nu z)$ | 53 QN |
| 55 | ${\sim}\Diamond(\exists z)(z{\neq}\nu \,\&\, {\sim}\,G\nu z)$ | 54 ME |
| 56 | $\Box{\sim}(\exists y)Gyy$ | 32 ME |
| 57 | $\Box(y){\sim}Gyy$ | 56 QN |
| 58 | $(y){\sim}Gyy$ | ACP |
| 59 | ${\sim}G\mu\mu$ | 58 UI |
| 60 | ${\sim}G\mu\mu \vee \nu{\neq}\mu$ | 59 Add |
| 61 | $\nu{\neq}\mu \vee {\sim}G\mu\mu$ | 60 Com |
| 62 | $\nu{=}\mu \supset {\sim}G\mu\mu$ | 61 Impl |
| 63 | $\mu{=}\nu \supset \nu{=}\mu$ | теорема |
| 64 | $\mu{=}\nu \supset {\sim}G\mu\nu$ | 62, 63 HS |
| 65 | $(y){\sim}Gyy \supset (\mu{=}\nu \supset {\sim}\,G\mu\nu)$ | 58–64 CP |
| 66 | $\Box[(y) {\sim}\,Gyy \supset (\mu{=}\nu \supset {\sim}\,G\mu\nu)]$ | 65 (теорема) NI |
| 67 | $\Box(\mu{=}\nu \supset {\sim}G\mu\nu)$ | 57, 66 MMP |
| 68 | $\Box\ (x)(y)(Gxy \supset {\sim}Gyx) \,\&\, \Box(z)(z{\neq}\nu \supset G\nu z)$ | 33, 50 Conj |
| 69 | $\Box\ [(x)(y)(Gxy \supset {\sim}Gyx) \,\&\, \Box(z)(z{\neq}\nu \supset G\nu z)] \supset$ $\Box\ [(x)(y)(Gxy \supset {\sim}Gyx) \,\&\, (z)(z{\neq}\nu \supset G\nu z)]$ | теорема |
| 70 | $\Box\ [(x)(y)(Gxy \supset {\sim}Gyx) \,\&\, (z)(z{\neq}\nu \supset G\nu z)]$ | 68, 69 MP |
| 71 | $\Box\{[(x)(y)(Gxy \supset {\sim}Gyx) \,\&\, (z)(z{\neq}\nu \supset G\nu z)] \supset$ $(\mu{\neq}\nu \supset {\sim}G\mu\nu)\}$ | теорема |
| 72 | $\Box\ (\mu{\neq}\nu \supset {\sim}G\mu\nu)$ | 70, 71 MMP |
| 73 | $[\Box\ (\mu{=}\nu \supset {\sim}G\mu\nu) \,\&\, \Box\ (\mu{\neq}\nu \supset {\sim}G\mu\nu)] \supset$ $[\Box\ (\mu{=}\nu \vee \mu{\neq}\nu) \supset \Box({\sim}G\mu\nu \vee {\sim}G\mu\nu)]$ | теорема |
| 74 | $\Box(\mu{=}\nu \supset {\sim}\,G\nu\nu) \,\&\, \Box(\mu{\neq}\nu \supset {\sim}\,G\mu\nu)$ | 67, 72 Conj |
| 75 | $\Box(\mu{=}\nu \vee {\sim}\,G\nu\nu) \supset ({\sim}\,G\mu\nu \vee G\mu\nu)]$ | 73, 74 MP |
| 76 | $\Box(\mu{=}\nu \vee \mu{\neq}\nu)$ | теорема |
| 77 | $\Box({\sim}G\mu\nu \vee {\sim}G\mu\nu)$ | 75, 76 MMP |
| 78 | $\Box({\sim}G\mu\nu \vee {\sim}\,G\mu\nu) \supset \Box{\sim}\,G\mu\nu$ | теорема |
| 79 | $\Box\ {\sim}\,G\mu\nu$ | 77, 78 MP |
| 80 | $(z)\Box\ {\sim}\,Gz\nu$ | 79, UG |

| | | |
|---|---|---|
| 81 | $(z)\Box \sim Gzv \supset \Box(z)\sim Gzv$ | теорема[38] |
| 82 | $\Box(z) \sim Gzv$ | 80, 81 MP |
| 83 | $\Box\sim(\exists z)Gzv$ | 82, QN |
| 84 | $\sim\Diamond(\exists z)Gzv$ | 83, ME |
| 85 | $\sim\Diamond(\exists z)Gzv \ \& \ \sim\Diamond(\exists z)(z\neq v \ \& \sim Gvz)$ | 84, 55 Conj |
| 86 | $S_1v$ | 85, def "$S_1$" |
| 87 | $(\exists x)S_1x$ | 86 EG |

Единственная посылка АВК верна тогда и только тогда, когда существует некоторый возможный мир, где посылки T1, T2... и T14 верны. Далее, я не знаю, на каком основании можно было бы считать, что не может существовать возможного мира ω, где утверждения T1, T2, T3, T6, T8, T9, T10 и T11 выражали бы логически контингентные факты о ω. Утверждения T4, T5, T7, T13 и T14 представляются самоочевидными аналитическими истинами, верными в любом возможном мире, включая ω. Только T12 требует специального обоснования.

> Предположим, x – сущее без ограничений в ω. Тогда x обладает каждым увеличивающим свойством в ω. В частности, x обладает свойством в ω не быть ничем ограниченным в мире $\omega_1$. Другими словами, если x – сущее без ограничений в ω, тогда x обладает каждым увеличивающим свойством в ω. Но свойство не быть ничем ограниченным в $\omega_1$ есть увеличивающее свойство мира ω. Тогда верно в ω, что верно в $\omega_1$, что x неограничено. Но для любого утверждения *p* справедливо то, что, если верно в мире α, что *p* верно в мире β, тогда *p* верно в мире β. Следовательно, x неограничено в мире $\omega_1$. Теперь, если x неограничено в мире $\omega_1$, тогда в мире $\omega_1$ x больше любого другого сущего в $\omega_1$; в противном случае x было бы ограничено тем, что оно не обладает увеличивающим свойством, которое есть у какого-то другого сущего. Следовательно, в мире $\omega_1$ верно, что x больше, чем любое другое сущее. Поскольку $\omega_1$ – произвольно выбранный возможный мир, из этого следует, что в любом мире верно, что x больше любого другого сущего. Значит, T12 верно в ω (Maydole 1980, p. 140).

АВК является квазионтологическим аргументом, доказуемо обоснованным. Кроме того, ничто не указывает на то, что он представляет собой порочный круг. По-видимому, этот аргумент будет в особенности устойчив к пародиям, поскольку в его основе лежат различные логически контингентные факты о некотором возможном мире и поскольку в истории отсутствуют каких-либо пародии на аргумент Третьего пути.

## 7. Заключение

Онтологические аргументы захватывают. Они убеждают одних людей и не убеждают других. Нашей целью здесь было не убедить, а просто показать, что некоторые онтологические аргументы обоснованы, не содержат порочного круга и защищены от существующих пародий. Тем не менее хорошая логика иногда может убедить. Иногда нужно что-то еще.

---

[38] Строка 81 дает пример другой версии ФБ. Эти две версии эквивалентны, в соответствии с правилами, Trans, DN, ME и QN. Также интересно отметить, однако, что логическая правильность нашего модифицированного Третьего пути может быть доказана в логике QS4, за исключением правила $\ulcorner\Diamond p /\therefore \Diamond\Diamond p\urcorner$ вместо $\ulcorner\Diamond p /\therefore \Box\Diamond p\urcorner$. ФБ не является теоремой QS4.

## Литература


Ансельм Кентерберийский, *Сочинения*. Пер. И.В. Купреевой. М.: Канон, 1995.

Р. Декарт, *Сочинения в 2 т.* Т. 2. / Сост. и ред. В.В. Соколова. Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн и др. М.: Мысль, 1994.

И. Кант, «Критика чистого разума» (пер. Н.О. Лосского), в *Собрание сочинений в 8 т.* Т. 3. М.: Чоро, 1994.

Г.В. Лейбниц, «Есть Совершеннейшее Существо» (пер. Я.М. Боровского), в *Сочинения в 4 т.* Т. 1. М.: Мысль, 1982, сс. 116–117.

Фома Аквинский, *Сумма теологии*. Пер. А.В. Апполонова. М.: Савин С. А., 2006.

Adams, R. M. (1994) *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. New York: Oxford University Press.

Adams, R. M. (1995) Introductory note to *1970. In S. Feferman (ed.), *Kurt Gödel, Collected Works*, vol. lll, 388–402. New York: Oxford University Press.

Anderson, C. A. (1990) Some emendations of Gödel's ontological proof. *Faith and Philosophy* 7, 291–303.

Anselm (1962) *Basic Writing*, 2nd edn. Trans. S.N. Deane. La Salle, IL: Open Court.

Anselm (1967) Proslogion (*Chapters II–IV*). Trans. A.C. Mc Gill. In J.H. Hick and A.C. Mc Gill (eds.), *The Many-Faced Argument*, 3–8. New York: Macmillan.

Anselm (1998) Proslogion. Trans. M.J. Charlesworth. In B. Davies and G. Evans (eds.), *Anselm of Canterbury: The Major Works*, 1–34. New York: Oxford University Press.

Copleston, F. C. (1961) *Medieval Philosophy*. New York: Harper Torchbooks.

Findlay, J. N. (1998) Can God's existence be disproved? In L.P. Pojman (ed.), *Philosophy of Religion*, 3rd edn, pp. 93–97. Belmont, CA: Wadsworth.

Gettings, M. (1999) Gödel's ontological argument: a reply to Oppy. *Analysis* 59: 4, 309–313.

Girle, R. (2003) *Possible Worlds*. Montreal: Mc Gill-Queens University Press.

Gödel, K. (1995a) Ontological proof (*1970). In S. Feferman (ed.), *Kurt Gödel, Collected Works*, vol. III, 403–404. New York: Oxford University Press.

Gödel, K. (1995b) Texts relating to the ontological proof. In S. Feferman (ed.), *Kurt Gödel, Collected Works*, vol. III, 429–437. New York: Oxford University Press.

Gustason, W. and Ulrich, D. E. (1989) *Elementary Symbolic Logic*. Prospect Heights, IL: Waveland Press.

Hàjek, P. (2002) A new small emendation of Gödel's ontological proof. *Studia Logica* 71, 149–164.

Hartshorne, C. (1962) *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*. La Salle, IL: Open Court.

Hazen, A. P. (1998) On Gödel's ontological proof. *Australian Journal of Philosophy* 76, 361–377.

Konyndyk, K. (1986) *Introductory Modal Logic*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Koons, R. C. (2005) Sobel on Gödel's Ontological Proof, http://www.scar.utoronto.ca/~sobel/OnL_T/ (accessed October 12, 2007).

Kripke, S. (1959) A Completeness theorem in modal logic. *The Journal of Symbolic Logic* 24: 1, 1–14.

Malcolm, N. (1967) Anselm's ontological arguments. In J.H. Hick and A.C. Mc Gill (eds.), *The Many-Faced Argument*, 301–320. New York: Macmillan. Reprinted from *The Philosophical Review* LXIX: 1 (1960).

Maydole, R. (1980) A modal model for proving the existence of God. *American Philosophical Quarterly* 17, 135–142.

Maydole, R. (2000) "The Modal Third Way." *International Journal for Philosophy of Religion* 47: 1–28.
Maydole, R. (2003) The modal perfection argument for the existence of God. *Philo* 6, 299–313.
Maydole, R. (2005a) On Oppy's objections to the modal perfection argument. *Philo* 8: 2, 123–130.
Maydole, R. (2005b) On Metcalf 's objections to the modal perfection argument. *Philo* 8: 2, 134–136.
McGill, A. C (1967) Recent discussions of Anselm's argument. In J.H. Hick and A.C. Mc Gill (eds.), *The Many-Faced Argument*, 33–110. New York: Macmillan.
Metcalf, T. (2005) Entailment and ontological arguments: reply to Maydole, *Philo* 8: 2, 131–133.
Oppy, G. (1995) *Ontological Arguments and Belief in God*. Cambridge: Cambridge University Press.
Oppy, G. (1996) Gödelian ontological arguments. *Analysis* 56, 226–230.
Oppy, G. (2000) Response to Gettings. *Analysis* 60: 4, 363–367.
Oppy, G. (2004) Maydole's 2QS5 argument. *Philo* 77: 2, 203–211.
Oppy, G. (2007) Ontological Arguments. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments/ (accessed July 29, 2007).
Plantinga, A. (1974) *The Nature of Necessity*. Oxford: Oxford University Press.
Rowe W. L. (2001) *Philosophy of Religion*, 3rd edn. Belmont, CA: Wadsworth.
Sobel, J. H. (1987) Gödel's ontological proof. In J.J. Thomson (ed.), *On Being and Saying: Essays for Richard Cartwright*, 241–261. Cambridge, MA: MIT Press.
Sobel, J. H. (2004) *Logic and Theism*. Cambridge: Cambridge University Press.

## Приложение I. Логика имеет значение

Наиболее сильная логика, использованная в этой главе, – это стандартная дедуктивная система модальной квантификационной логики второго порядка, обозначаемая (2QS5). Она эквивалентна стандартному расширению второго порядка системы Крипке модальной логики первого порядка (Kripke 1959). Часто используется более слабая подсистема системы 2QS5. Язык 2QS5 включает в себя переменные первого (строчные буквы) и второго (заглавные буквы) порядка, константы и псевдоимена, собственные абстракции и стандартный набор кванторов, соединительных слов, знаков пунктуации и т. д.

Немодальные пропозиционные и квантификационные правила выводов в 2QS5 взяты из Густасона и Ульриха (Gustason and Ulrich 1989): Конъюнкция (Conj), Сложение (Add), Упрощение (Simp), Дизъюнктивный силлогизм (DS), Введение исключенного третьего (E-M I), Модус Поненс (MP), Модус Толленс (MT), Гипотетический силлогизм (HS), Конструктивная дилемма (CD), Коммутация (Com), Распределение (Dist), Ассоциация (Assoc), Двойное отрицание (DN), Де Морган (DeM), Транспозиция (Trans), Экспортирование (Exp), Эквивалентность (Equiv), Экзистенциальный пример (EI), Экзистенциальное обобщение (EG), Пример общего (UI), Универсальное обобщение (UG), Отрицание квантора (QN), Введение тождественности (II),

Устранение тождественности (IE), Условное доказательство (CP) и Непрямое доказательство (IP)[39].

Пять правил модальных выводов логики 2QS5:

| | |
|---|---|
| | Для любого примера подстановок ⌜p⌝ и ⌜q⌝ |
| NE (устранение необходимости) | $\Box p /\therefore p$ |
| MMP (модальный модус поненс) | $\Box(p \supset q), \Box p /\therefore \Box q$ |
| NI (necessity introduction) | Если ⌜p⌝ является теоремой, тогда ⌜□p⌝ является теоремой |
| ME (введение необходимости) | ⌜◊p⌝ вместо ⌜~□~p⌝ и ⌜□p⌝ вместо ⌜~◊~p⌝ |
| PN (необходимость возможности) | $\Diamond p /\therefore \Box\Diamond p$ |

2QS5 также включает Принцип абстракции (Abs) в виде схематической аксиомы: $(x)(\hat{y}[\Psi y]x \equiv \Psi x)$, где ⌜$\hat{y}[\Psi y]$⌝ обозначает свойство быть Ψ[40].

## Приложение II. Формальные доказательства некоторых модальных аргументов

### *Правильность онтологического аргумента Малкольма*

Пусть
$U_1x =_{df}$ x неограничено
$D_1x =_{df}$ существование или несуществование x зависит от чего-то другого
$Hx =_{df}$ x случайно существует
$Jx =_{df}$ x случайно не существует
$B_1x =_{df}$ x начинает существовать по причине какого-то другого сущего
$C_1x =_{df}$ x прекращает существовать по причине какого-то другого сущего
$M_1x =_{df}$ x начинает существовать
$N_1x =_{df}$ x прекращает существовать

Дедукция

| | | |
|---|---|---|
| 1 | $\Diamond Eg$ | посылка[41] |
| 2 | $U_1g$ | посылка |
| 3 | $(x)(U_1x \equiv (\sim D_1x \,\&\, \sim Hx \,\&\, \sim Jx))$ | посылка |
| 4 | $(x)(\sim D_1x \equiv (\sim B_1x \,\&\, \sim C_1x))$ | посылка |
| 5 | $(x)(M_1x \supset (B_1x \vee Hx))$ | посылка |
| 6 | $(x)(N_1x \supset (C_1x \vee Jx))$ | посылка |
| 7 | $(x)((\sim M_1x \,\&\, \sim N_1x) \supset ((Ex \supset \Box Ex) \,\&\, (\sim Ex \supset \Box \sim Ex)))$ | посылка |
| 8 | $U_1g \equiv (\sim D_1g \,\&\, \sim Hg \,\&\, \sim Jg)$ | 3, UI |

[39] Правила квантификации применимы как к переменным первого, так и к переменным второго порядка, и псевдоимена не разрешены в последней строке доказательства.

[40] Теоремы и схемы теорем в 2QS5 используются в некоторых доказательствах и дедукциях в данной главе. Приведение полных доказательств заняло бы здесь слишком много места. Однако эти доказательства довольно прямолинейны и должны встречаться в литературе достаточно часто.

[41] "Eg" можно заменить на "$(\exists x)x = g$." Экзистенциальный квантификатор тогда должен будет иметь экзистенциальное значение, как в случаях Хартсхорна и Плантинги.

| | | |
|---|---|---|
| 9 | $(\sim D_1 g \ \& \sim Hg \ \& \sim Jg)$ | 2, 8 Equiv, Simp, MP |
| 10 | $\sim D_1 g \equiv (\sim B_1 g \ \& \sim C_1 g)$ | 4 UI |
| 11 | $\sim D_1 g$ | 9 Simp |
| 12 | $(\sim B_1 g \ \& \sim C_1 g)$ | 10, 11 Equiv, Simp, MP |
| 13 | $\sim Hg$ | 9 Assoc, Simp |
| 14 | $\sim B_1 g$ | 12 Simp |
| 15 | $\sim(B_1 g \vee Hg)$ | 13, 14 Conj, DeM |
| 16 | $\sim Jg$ | 9 Assoc, Simp |
| 17 | $\sim C_1 g$ | 12 Simp |
| 18 | $\sim(C_1 g \vee Jg)$ | 16, 17 Conj, DeM |
| 19 | $M_1 g \supset (B_1 g \vee Hg)$ | 5 UI |
| 20 | $\sim M_1 g$ | 15, 19 MT |
| 21 | $N_1 g \supset (C_1 g \vee Jg)$ | 6 UI |
| 22 | $\sim N_1 g$ | 18, 21 MT |
| 23 | $(\sim M_1 g \ \& \sim N_1 g) \supset ((Eg \supset \Box Eg) \ \& (\sim Eg \supset \Box \sim Eg))$ | 7 UI |
| 24 | $(\sim M_1 g \ \& \sim N_1 g)$ | 20, 22 Conj |
| 25 | $((Eg \supset \Box Eg) \ \& (\sim Eg \supset \Box \sim Eg))$ | 23, 24 MP |
| 26 | $(\sim Eg \supset \Box \sim Eg)$ | 25 Simp |
| 27 | $\sim\Box\sim Eg \supset Eg$ | 26 Trans |
| 28 | $\Diamond Eg \supset Eg$ | 27 ME |
| 29 | $Eg$ | 1, 28 MP |

## *Правильность онтологического аргумента Хартсхорна*

Пусть

$q =_{df}$ Существует совершенное существо

Дедукция

| | | |
|---|---|---|
| 1 | $\Box(q \supset \Box q)$ | посылка |
| 2 | $\Diamond q$ | посылка |
| 3 | $\Box(q \supset \Box q) \supset (\Diamond q \supset \Diamond\Box q)$ | теорема |
| 4 | $(\Diamond q \supset \Diamond\Box q)$ | 1, 3 MP |
| 5 | $\Diamond\Box q$ | 2, 4 MP |
| 6 | $\Diamond\Box q \supset \Box q$ | теорема |
| 7 | $\Box q$ | 5,6 MP |
| 8 | $q$ | 7 NE |

## *Правильность онтологического аргумента Плантинги*

Пусть

$Ax =_{df}$ x самое большое
$Bx =_{df}$ x самое лучшее
$W(Y) =_{df}$ Y – универсальное свойство
$Ox =_{df}$ x является всеведущим, всемогущим и морально совершенным

Дедукция

| | | |
|---|---|---|
| 1 | $\Diamond(\exists x)Ax$ | посылка |
| 2 | $\Box(x)(Ax \equiv \Box Bx)$ | посылка |
| 3 | $\Box(x)(Bx \supset Ox)$ | посылка |
| 4 | $(Y)[W(Y) \equiv (\Box(\exists x)Yx \vee (\Box\sim(\exists x)Yx)]$ | посылка |
| 5 | $(Y)[(\exists Z)\Box(x)(Yx \equiv \Box Zx) \supset W(Y)]$ | посылка |
| 6 | $(\exists Z)\Box(x)(Ax \equiv \Box Zx)$ | 2, EG |
| 7 | $[(\exists Z)\Box(x)(Ax \equiv \Box Zx) \supset W(A)]$ | 5, UI |
| 8 | $W(A) \equiv (\Box(\exists x)Ax \vee (\Box\sim(\exists x)Ax)$ | 4, UI |
| 9 | $W(A)$ | 6, 7 MP |
| 10 | $W(A) \supset (\Box(\exists x)Ax \vee (\Box\sim(\exists x)Ax)$ | 8, Equiv, Simp |
| 11 | $\Box(\exists x)Ax\ (\Box\sim(\exists x)Ax)$ | 9, 10 MP |
| 12 | $\sim\Diamond\sim\sim(\exists x)Ax \vee (\Box(\exists x)Ax)$ | 11, Com, ME |
| 13 | $\Diamond(\exists x)Ax \supset \Box(\exists x)Ax$ | DN, Impl |
| 14 | $\Box(\exists x)Ax$ | 1, 13 MP |
| 15 | $\Box(x)(Ax \equiv \Box Bx) \supset (\Box(\exists x)Ax \supset \Box(\exists x)\Box Bx)$ | теорема |
| 16 | $\Box(\exists x)\Box Bx$ | 14, 15 MP (дважды) |
| 17 | $\Box(x)(Bx \supset Ox) \supset (\Box(\exists x)\Box Bx \supset \Box(\exists x)\Box Ox)$ | теорема |
| 18 | $\Box(\exists x)\Box Ox$ | 16, 17 MP (дважды) |
| 19 | $(\exists x)\Box Ox$ | 18, NE |

## *Полные доказательства онтологических теорем Гёделя*

Доказательство Тм 1

| | | |
|---|---|---|
| 1 | $\sim\Diamond(\exists y)G_1y$ | AIP |
| 2 | $\sim\Diamond(\exists y)G_1y \supset \Box(x)(G_1x \supset \sim G_1x)$ | теорема |
| 3 | $\Box(x)(G_1x \supset \sim G_1x)$ | 1, 2 MP |
| 4 | $\Box(x)(\hat{y}[\sim G_1y]x \equiv \sim G_1x)$ | Abs, NI[42] |
| 5 | $(\Box(x)(G_1x \supset \sim G_1x)\ \&\ \Box\ (x)(\hat{y}[\sim G_1y]x \equiv \sim G_1x)) \supset$ $\Box(x)(G_1x \supset \hat{y}\ [\sim G_1y]x)$ | теорема |
| 6 | $\Box(x)(G_1x \supset \hat{y}\ [\sim G_1y]x)$ | 3, 4, 5, Conj, MP |
| 7 | $P_1(G_1)$ | Ax 3[43] |
| 8 | $(P_1(G_1)\ \&\ \Box\ (x)(G_1x \supset \hat{y}\ [\sim G_1y]x)) \supset P_1\ \hat{y}\ [\sim G_1y])$ | Ax 2, UI |
| 9 | $P_1\ \hat{y}\ [\sim G_1y]$ | 6, 7, 8, Conj, MP |
| 10 | $P_1(G_1) \supset \sim P_1(\hat{y}\ [\sim G_1y])$ | Ax 1, UI, Equiv, Simp |
| 11 | $\sim P_1(\hat{y}\ [\sim G_1y])$ | 9, 10 MP |
| 12 | $\Diamond(\exists y)G_1y$ | 1–11 IP |

Доказательство Тм 2

[42] Скотт и Собел опускают необходимую Абстракцию в своих доказательствах Тм 1. (Андерсон признает, что она подразумевается). Их доказательства предполагают, что с необходимостью верно то, что само-различие идентично отрицанию самотождественности. Но как бы ни была самоочевидна тождественность, ее доказательство требует необходимой Абстракции:

$\Box(x)(\hat{y}[y \neq y]x \equiv \sim x=x)$
$\Box(x)(\hat{y}\ [\sim y=y]x \equiv \sim x=x)$
$\therefore\ \hat{y}\ [y \neq y] = \hat{y}\ [\sim y=y]$

[43] Формальную запись аксиом Гёделя см. в разделе (4a).

| | | |
|---|---|---|
| 1 | $G_1\mu \,\&\, \Theta\mu$ | ACP |
| 2 | $\sim P_1(\Theta)$ | AIP |
| 3 | $\sim P_1(\hat{y}\,[\sim \Theta y]) \supset P_1(\Theta)$ | Ax 1, UI, Equiv, Simp |
| 4 | $P_1(\hat{y}\,[\sim \Theta y])$ | 2, 3, DN, MT |
| 5 | $P_1(\hat{y}\,[\sim \Theta y]) \supset \hat{y}\,[\sim\Theta\, y]\mu$ | 1, Simp, df "$G_1$", UI |
| 6 | $\hat{y}\,[\sim\Theta y]\ \mu$ | 4, 5 MP |
| 7 | $\hat{y}\,[\sim\Theta\, y]\ \mu \equiv \sim \Theta\mu$ | Abs, UI |
| 8 | $\sim \Theta\mu$ | 6, 7 Equiv, Simp, MP |
| 9 | $\Theta\mu \,\&\, \sim \Theta\mu$ | 1, 8 Simp, Conj |
| 10 | $P_1(\Theta)$ | 2–7 IP |
| 11 | $\Box(x)(G_1x \supset (Y)(P_1(Y) \supset Yx))$ | теорема, df "$G_1$" |
| 12 | $\Box(x)(G_1x \supset (Y)(P_1(Y) \supset Yx)) \supset (x)(Y)(\Box P_1(Y) \supset \Box(x)(G_1x \supset Yx))$ | теорема |
| 13 | $(x)(Y)(\Box P_1(Y) \supset \Box(x)(G_1x \supset Yx))$ | 11, 12 MP |
| 14 | $\Box P_1(\Theta) \supset \Box(x)(G_1x \supset \Theta\, x)$ | 13 UI |
| 15 | $P_1(\Theta) \supset \Box P_1(\Theta)$ | Ax 4, UI |
| 16 | $\Box P_1(\Theta)$ | 10, 15 MP |
| 17 | $\Box\ (x)(G_1x \supset \Theta\, x)$ | 14, 16 MP |
| 18 | $(G_1\mu \,\&\, \Theta\mu) \supset \Box\ (x)(G_1x \supset \Theta\, x))$ | 1–17 CP |
| 19 | $(x)(Z)((G_1x \,\&\, Zx) \supset \Box\ (x)(G_1x \supset Zx))$ | 18, UG |
| 20 | $(x)(Z)((G_1x \,\&\, Zx) \supset \Box\ (x)(G_1x \supset Zx)) \supset (x)(G_1x \supset (G_1x \,\&\, (Z)(Zx \supset \Box\ (x)(G_1x \supset Zx))))$ | теорема |
| 21 | $(x)(G_1x \supset (G_1x \,\&\, (Z)(Zx \supset \Box\ (x)(G_1x \supset Zx))))$ | 19, 20, MP |
| 22 | $(x)(G_1x \supset E_1(G_1, x))$ | 21, df "$E_1$" |

Доказательство Тм 3

| | | |
|---|---|---|
| 1 | $G_1\mu$ | ACP |
| 2 | $P_1(N_2)$ | Ax 5 |
| 3 | $P_1(N_2) \supset N_2\mu$ | 1, UI, df "G1" |
| 4 | $N_2\mu$ | 2, 3 MP |
| 5 | $E_1(G_1, \mu) \supset \Box(\exists z)G_1z$ | 4, UI, df "$N_2$" |
| 6 | $G_1\mu \supset (G_1\mu \,\&\, (Z)(Zx \supset \Box\ (x)(G_1\mu \supset Z\mu)))$ | Тм 2, df "E1", UI |
| 7 | $(G_1\mu \supset (G_1\mu \,\&\, (Z)(Zx \supset \Box\ (x)(G_1\mu \supset Z\mu)))) \supset (G_1\mu \,\&\, (Z)(Zx \supset \Box\ (x)(G_1\mu \supset Z\mu)))$ | теорема |
| 8 | $E_1(G_1, \mu)$ | 6, 7 MP, df "$E_1$" |
| 9 | $\Box(\exists z)G_1z$ | 5, 8 MP |
| 10 | $G_1\mu \supset \Box(\exists z)G_1z$ | 1–9 CP |
| 11 | $\Box\ (x)(G_1x \supset \Box(\exists z)G_1z)$ | 10 UG, NI |
| 12 | $\Box\ (x)(G_1x \supset \Box(\exists z)G_1z) \supset (\Diamond(\exists y)G_1y \supset \Diamond\Box(\exists z)G_1z)$ | теорема |
| 13 | $\Diamond(\exists y)G_1y \supset \Diamond\Box(\exists z)G_1z$ | 11, 12 MP |
| 14 | $\Diamond\Box(\exists z)G_1z$ | 13 Тм 1, MP |
| 15 | $\Diamond\Box(\exists z)G_1z \supset \Box(\exists z)G_1$ | теорема |
| 16 | $\Box(\exists z)G_1z$ | 14, 15 MP |
| 17 | $(\exists z)G_1z$ | 16 NE |

# 11

# Аргумент от чудес: кумулятивное доказательство воскресения Иисуса из Назарета

ТИМОТИ МАКГРЮ И ЛИДИЯ МАКГРЮ

## Введение

Любопытным моментом в истории идей является тот факт, что аргумент от чудес больше известен в наши дни как объект знаменитой критики, нежели как рассуждение, заслуживающее интереса само по себе. Но так было не всегда. Со времени защиты св. Павла перед Агриппой и вплоть до полемики ортодоксальных христиан с деистами в разгар эпохи Просвещения аргумент от чудес играл важнейшую роль в дискуссиях вокруг разумности христианской веры; часто его дополняли другими доводами, и все же редкий серьезный автор оставлял его без внимания. Но в современной литературе по философии религии в порядке вещей встретить целые труды, где положительный аргумент от чудес упоминается лишь мимоходом или даже совершенно игнорируется.

Столь резкая смена акцента отчасти объясняется изменениями в самом понятии философии, а следовательно, и в представлении о задачах естественного богословия. Согласно новой трактовке, звания собственно философских заслуживают аргументы по сути своей априорные, которые если и могут иметь эмпирическое основание, то лишь в виде каких-то общеизвестных фактов. Это вовсе не говорит о примитивности подобных аргументов – напротив, уровень специальных знаний, необходимых для того, чтобы разобраться в хитросплетениях иных новейших версий космологического и телеологического доказательств, просто поражает. Но их фактуальные посылки немногочисленны и часто, будучи общим местом, доступны пониманию всякого образованного неспециалиста: нечто существует; вселенная имела начало во времени; жизнь, какой мы ее знаем, могла развиться лишь в среде, очень похожей на нашу; некоторые вещи, не являющиеся делом рук человека, кажутся результатом разумного замысла.

Аргумент от чудес, если подходить к нему с подобным мерилом, нельзя назвать чисто философским. Его правильная оценка требует тщательного «просеивания» множества беспорядочно перемешанных деталей, рассмотрения предположительно аналогичных событий, определения вероятности или невероятности прямого обмана, непроизвольной путаницы или постепенного

развития легенды в том или ином случае. И этот специфический характер присущ данному аргументу от начала до конца. В гораздо большей степени, чем всякая иная аргументация из арсенала естественного богословия, аргумент от чудес ставит нас перед трудностью, связанной со всеобщим значением отдельного человека Иисуса. Ибо, в отличие от любой другой традиционной цепи доводов, аргумент от чудес претендует на обоснование не просто теизма вообще, но именно христианства.

Еще одна и, вероятно, более существенная причина относительного пренебрежения аргументом от чудес связана со знаменитым эссе Юма, впервые опубликованным в 1748 году и открывавшимся провозглашением весьма амбициозной цели – дать «людям разумным и образованным... вечное средство проверки для любых суеверных заблуждений». Вследствие исторической случайности, равно курьезной и досадной, краткий и решительный полемический выпад Юма теперь принято включать в антологии как законченное, самостоятельное произведение, в отрыве от контекста того обсуждения, частью которого он первоначально был, и вдобавок подавать его так, как если бы Юмова полемика открыла – и тут же исчерпала собой – дискуссию о чудесах как о серьезном основании для религиозной веры. Объяснить это можно, с одной стороны, высоким авторитетом самого Юма, а с другой – изяществом слога его эссе. Но неувядаемая популярность Юмова очерка обусловлена, вне всякого сомнения, тем обстоятельством, что Юм говорит именно то, что очень многим философам хотелось бы услышать.

Опровержение доводов Юма не является главной целью настоящей работы; мы ставим перед собой иную задачу, а именно – представить в надлежащем свете основное доказательство истинности христианства. Но в конце статьи мы вновь обратимся к Юму, чтобы ввести Юмову аргументацию в ее реальный исторический контекст и оценить силу тех доводов, которые Юм и его современные последователи выдвинули против аргумента от чудес.

## Цель и границы аргумента

Прежде всего нам следует объяснить читателю, какого рода аргумент намерены мы сформулировать и каким образом собираемся мы это сделать. Выражение «аргумент от чудес» подразумевает, что этот аргумент должен привести нас *к* какому-то другому заключению; заключение же это всего естественнее понимать как теизм (T), то есть положение о существовании Бога, по крайней мере, в общих чертах подобного тому Богу, в которого веруют иудеи и христиане.

Мы, однако, не собираемся доказывать, что вероятность T высока, как не намерены демонстрировать и высокую вероятность христианства (C). Точно так же, несмотря на множественное число слова «чудес», мы не будем входить в обсуждение более чем одного предполагаемого чуда. В фокус нашего внимания попадет одно-единственное событие из тех, которым приписывают чудесный характер, – телесное воскресение Иисуса из Назарета, имевшее место около 33 года н. э. (R). Мы попытаемся показать, что существуют веские положительные свидетельства в пользу R – свидетельства, которые нельзя игнорировать, но следует каждый раз принимать в расчет при оценке всей суммы разнообразных доводов в пользу христианства и теизма.

Если исходить из обычного здравого смысла, то прямая и несомненная связь воскресения с теизмом должна быть очевидной. Вероятность существования Бога – выразимся скромно и несколько нестрого – при наличии веских независимых свидетельств того, что Иисус восстал из мертвых, оказывается выше, чем при отсутствии подобных свидетельств, и это потому, что вероятность того, что воскресение действительно имело место, сводится практически к нулю, если Бога нет, и возрастает, если Бог есть. Если Иисус из Назарета умер, а в третий день телесно воскрес, то – при любых исходных допущениях – вероятность T приблизительно равна 1.

Воскресение имеет также прямое и бесспорное отношение к христианству. При любом хоть сколько-нибудь серьезном понимании христианства утверждение о том, что Иисус чудесным образом телесно воскрес из мертвых, принадлежит к числу основных его положений. Нетрудно заметить, что, с учетом имеющихся у нас исходных данных, вероятность истинности христианства оказывается выше, если исходить из того, что воскресение Иисуса действительно произошло, нежели в противном случае.

Конечно, мы не можем просто «исходить» из факта воскресения как из чего-то «данного». «Воскресение произошло» – пропозиция контингентная (то есть его истинность не является логически необходимой), и какие бы свидетельства ни приводили мы в его пользу, они никогда не будут бесспорными. Отстаиваемая нами точка зрения состоит в том, что свидетельства, увеличивающие вероятность R, увеличивают также вероятность христианства и теизма. В случае с большинством фактов, на которые мы будем ссылаться, утверждением учеников о том, что они видели живого Христа, и их готовностью умереть за это свидетельство; словами жен-мироносиц о том, что они видели пустой гроб и встретили воскресшего Христа, – воскресение находится в таком отношении как к соответствующему свидетельству, так и к христианству, каковое отношение мы будем далее интерпретировать как «роль проводника», или «канала», по которому сила данного свидетельства распространяется как на теизм, так и на христианство. Воскресение можно мыслить как эпистемологического посредника, соединительное звено между определенным свидетельством, с одной стороны, и христианством и теизмом – с другой: доказательная сила упомянутых устных свидетельств переходит через R к T и C. Этому понятию «канала» уверенности можно дать довольно любопытное и в вероятностном смысле строгое объяснение (McGrew & Mc Grew, 2008). С другой стороны, в случае с обращением Павла сила свидетельства оказывается значимой для вопроса об истинности христианства, по-видимому, даже независимо от воскресения; даже если исходить из реальности воскресения, обращение Павла дает дополнительные доводы в пользу христианства (например, в пользу истинности таких его положений, как «Иисус находится на небесах» и «Иисус есть Бог»), поскольку обращение Павла и небесное видение, вызвавшее это обращение, не были простым подтверждением факта телесного воскресения Христа. Это значит, что R не выступает здесь в роли «проводника», направляющего доказательную силу Павлова обращения в сторону теизма. Однако на основе своего обычного опыта мы вправе утверждать, что христианство является подобным проводником, направляющим силу обращения Павла в пользу теизма, или, грубо говоря, что убедительность Павлова обращения как довода в пользу теизма всецело зависит от его значимости для решения вопроса об истинности христианства. В любом случае все свидетельства, которые мы намерены представить, оказываются значимыми для теизма *через* свою связь с более специфическими

и сильными утверждениями – о реальности воскресения и об истинности христианства. Следовательно, и это свидетельство действительно подтверждает теизм, а доводы в пользу воскресения служат – косвенным образом – доводами в пользу теизма. И все же аргументом в пользу теизма Павлово обращение становится лишь благодаря своему прямому влиянию на решение вопроса об истинности других утверждений – утверждений более специфических и содержательных, чем простой тезис о существовании Бога.

Сосредоточив все свое внимание на воскресении Иисуса, мы, однако, и здесь ограничим свою задачу. Демонстрация высокой вероятности R, принимающая в расчет все относящиеся сюда свидетельства, потребовала бы анализа других свидетельств, имеющих отношение к существованию Бога, поскольку такого рода другие свидетельства – как положительные, так и отрицательные – косвенным образом связаны с событием воскресения. Тщательный разбор всех без исключения данных, имеющих более непосредственное отношение к R, – включая, к примеру, бесчисленные спорные вопросы археологии или филологической критики текстов, которых мы коснемся лишь мимоходом, – потребовал бы многих томов. Мы же намерены исследовать несколько важнейших общеизвестных фактов, убедительно подтверждающих R. Мы хотим продемонстрировать, что эти свидетельства, взятые в их совокупности, превращаются в сильный довод такого типа, который Ричард Суинберн называет «П-индуктивным» («подтверждающе-индуктивным») – иначе говоря, независимо от того, превышает ли при условии *всех* свидетельств P(R) (вероятность воскресения) некоторую определенную величину, например 0,5 или 0,9, данное свидетельство само по себе служит убедительным подтверждением R против ~R (отрицания R).

В первом приближении наш аргумент можно охарактеризовать как объяснительный: совокупность и связь важнейших фактов, которые мы намерены привести, получают убедительное объяснение посредством R. Но это неполное описание, ибо в нем не выявлен контрастно-сопоставительный смысл предлагаемого нами объяснения. Во втором приближении наше доказательство оказывается сравнительным: мы утверждаем, что ни одна альтернативная гипотеза, которая сама не была бы совершенно неправдоподобной – даже если допустить, что никакого воскресения не было, – не способна объяснить совокупность рассматриваемых фактов с убедительностью, хоть сколько-нибудь сравнимой с их объяснением через R. Наконец, наш аргумент предлагает вероятностный анализ понятия объяснения. Мы показываем, что при наших базовых знаниях вероятность всех фактов, о которых идет у нас речь, при условии R неизмеримо превосходит их вероятность при условии ~R. Иными словами, дизъюнкция альтернатив для R (все возможные гипотезы, подпадающие под ~R) не способна объяснить соответствующие факты с убедительностью, хоть сколько-нибудь сопоставимой с их объяснением через R. Или, формально:

$$\frac{P(F_1 \,\&\, \ldots \,\&\, F_n|R)}{P(F_1 \,\&\, \ldots \,\&\, F_n|{\sim}R)} \gg 1$$

Отсюда следует, что соответствующая совокупность фактов служит чрезвычайно убедительным подтверждением R.

## Понятие чуда

Философские дискуссии об отдельных чудесах часто сопровождаются тщательным анализом различных представлений о «чуде». В трактовке чуда у самого Юма мы находим два не совпадающих по смыслу определения: «нарушение законов природы» и «нарушение законов природы особым велением Божества или вмешательством какого-нибудь невидимого деятеля». Определения эти, как указывали многие позднейшие комментаторы, страдают рядом недостатков. Некоторые концепции закона природы исключают саму возможность чудес (McKinnon 1967, pp. 308–314; Earman 2000, p. 8). Согласно же другим теориям, чудеса противоречат не истинным законам вселенной, но лишь тем ограниченным по объему обобщениям, которые мы в своем неведении спешим объявить законами природы[1]. Есть и такие трактовки чуда, согласно которым событие может быть действительно чудесным, но при этом находиться в полном соответствии с законами природы[2]. Как бы то ни было, понятие чуда имеет смысл даже в рамках такого понимания природы, которое еще не включает в себя представления о законах природы – лишь бы только существовал некий обычный, нормальный порядок природы как необходимый контрастный фон для чудесного (Swinburne 1989, pp. 2–10; Houston 1994, chaps. 1 and 2). Вопрос о том, следует ли считать совершение чудес исключительной привилегией Бога, сам по себе, как показывает история богословия, остается спорным[3].

К счастью, для целей данной аргументации нам нет нужды указывать необходимые и достаточные условия для отнесения чего-либо к разряду чудес, ибо главным предметом нашего анализа является воскресение Иисуса, а все участники дискуссии согласны, что воскресение Иисуса, если оно действительно произошло, должно служить образцовым примером чуда. Для наших нынешних целей достаточно допустить, что *чудо есть особого рода событие, которое было бы невозможным в рамках одного лишь естественного порядка вещей*, где понятие естественного порядка вещей включает в себя физические объекты и их взаимодействия, а также действия и взаимодействия животных, людей и существ, обладающих способностями, весьма сходными с нашими. В данной дефиниции присутствует некоторая неясность, особенно в отношении точного смысла «способностей, весьма сходных с нашими», но есть у нее и свое преимущество, поскольку она позволяет нам избежать семантических споров о конкретном содержании понятия «физический закон», а также о том, не следует ли считать нарушение физического закона по определению невозможным[4].

---

[1] К подобной позиции склоняется, по-видимому, Джон Венн (Venn 1888, p. 428 и далее). К.С. Льюис также опирается на эту идею в своих философских работах и художественных произведениях (см. Льюис 1991, сс. 56–59; 2003, с. 165). Критический анализ данного представления см. в Wardlaw 1852, pp. 31–41.

[2] См. Larmer 1988, pp. 3–30 и его статьи (Larmer 1996).

[3] Полезный анализ истории данной проблемы см. в Burns 1981.

[4] Мы вовсе не хотим сказать, что определение чуда как приостановки действия физической причинности или как нарушения физического закона было бы *неверным*; и в частности, доводы МакКиннона кажутся нам не более чем семантическими трюками. Проще, однако, условиться считать чудо таким событием, которое не могло бы произойти в рамках естественного порядка вещей, а уже затем определить естественный порядок так, как это сделали мы.

## Текстуальные допущения

В начале первого тома своего «Иудея-маргинала» Джон Майер остроумно предполагает, что проблему исторического Иисуса можно было бы решить, прибегнув к процедуре «непапского конклава» – то есть запереть одного протестанта, одного католика, одного иудея и одного агностика в библиотеке Гарвардской богословской школы и держать их там на хлебе и воде до тех пор, пока они наконец сообща не измыслят и единогласно не примут «документ, из коего бы явствовало, кто такой был Иисус из Назарета и чего он, собственно, хотел – в свое время и в своем месте». (Meier 1991, p. 1) Шутка Майера ясно указывает на то неизбежное затруднение, с которым мы теперь сталкиваемся. Историческое доказательство задуманного нами типа должно опираться на определенные допущения относительно соответствующих текстов, и там, где философам всего естественнее вступать в дискуссию, мы, казалось бы, вправе были ожидать, что историки и филологи, тщательно изучавшие эти вполне конкретные тексты, уже должны были бы прийти к общему мнению по поводу их содержания. К несчастью, дело обстоит иначе: область новозаветных штудий прямо-таки изобилует спорами и несогласиями признанных авторитетов. А значит, мы должны указать, хотя бы в общих чертах, что именно мы принимаем (или не принимаем) здесь как само собой разумеющееся, и представить краткое обоснование наших допущений.

Наше доказательство будет исходить из следующих предпосылок: мы располагаем в основном подлинными и надежными текстами четырех Евангелий, Деяний Апостолов и нескольких посланий из числа тех, чья принадлежность Павлу не вызывает сомнений (прежде всего – Послания к Галатам и Первого послания к Коринфянам). Евангелия были написаны если и не теми самыми авторами, чьими именами они теперь озаглавлены, то во всяком случае учениками Иисуса или же лицами, знавшими этих учеников, – то есть людьми, которые получили из первых рук сведения о подробностях Его жизни и учения, или же людьми, которые непосредственно общались с прямыми очевидцами. Наконец, эти повествования, по крайней мере в тех местах, где отсутствуют ясные и недвусмысленные утверждения о совершившемся чуде, заслуживают точно такого же доверия, с каким мы бы отнеслись к засвидетельствованным с равной степенью убедительности историческим документам, если бы в них сообщалось о сугубо мирских делах[5]. Там же, где в текстах действительно идет речь о чем-то чудесном – например, о явлениях воскресшего Иисуса людям, – мы, опираясь на фундаментальное допущение об их подлинности, исходим из того, что соответствующий рассказ отражает утверждения лица, относительно близкого к ситуации чуда. Имея в виду конкретные цели нашего доказательства, мы не делаем каких-либо допущений о богодухновенности, а тем более безошибочности этих текстов и признаем наличие в них мелких разночтений, а также определенных следов позднейшего редактирования – хотя мы нигде не опираемся на такие фрагменты, в которых текстуальные данные внушали бы сколько-нибудь серьезные сомнения на предмет первоначального смысла написанного. Более того, наше доказательство, в значительной его части, можно было бы осуществить и не претендуя на полную достоверность всех текстов, ибо, как мы специально укажем далее, многие из важнейших фактов принимаются как бес-

[5] Чтобы ни у кого не возникло искушения истолковать эти, довольно ограниченные по объему, утверждения в расширительном смысле, специально уточним: мы вовсе не намерены признавать неисторическими тексты, от которых настоящее доказательство не зависит.

спорные специалистами всех без исключения направлений. Но мы решили построить настоящее доказательство именно таким образом, поскольку считаем, что тезис о полной достоверности можно обосновать, а данное обстоятельство позволяет нам рассматривать любопытную в философском отношении проблему свидетельств в пользу чудесного на том самом уровне знаний, на котором вел свою знаменитую атаку Юм, то есть на уровне, предшествовавшем возникновению более строгих научных форм критического анализа новозаветных текстов.

В XVIII веке излюбленный прием противников христианства, столь энергично использованный Германом Самуилом Реймарусом в его «Вольфенбюттельских фрагментах», состоял в выпячивании всевозможных расхождений, подлинных или воображаемых, в передаче одних и тех же сюжетов – из чего заключали, что соответствующие тексты противоречат друг другу, а следовательно, в лучшем случае, не являются вполне надежными, а в худшем – не заслуживают ни малейшего доверия. Рассказы об отречении Петра, представленные в четырех Евангелиях, не совпадают в некоторых мелких деталях; повествования о воскресении расходятся в именах женщин, пришедших ко гробу, а также в ряде отмеченных в тексте подробностей; Иоанн сообщает, что Мария Магдалина бросилась искать учеников, тогда как Матфей ничего об этом не говорит. Подобного рода несущественные различия служили скептикам предлогом для того, чтобы полностью отвергать эти рассказы, а иные не в меру ревностные защитники Евангелий лишь играли им на руку, упрямо отстаивая положение о предельной точности в описании евангелистами всех без исключения деталей, вплоть до самых мелких – пусть даже это и приводило к неизбежному заключению, что Петр отрекся от Христа не трижды, а целых шесть, а то и двенадцать раз.

Число предполагаемых противоречий в текстах Евангелий сильно преувеличивается вследствие произвольного использования *argumentum ex silentio*: из неупоминания автором о каком-то факте слишком часто спешат сделать вывод, что он ничего о нем не знал или даже твердо держался по соответствующему вопросу противоположного мнения. Подобные аргументы от молчания очень распространены в исследованиях Нового Завета, и все же их следует признать, как минимум, не вполне убедительными. Опираясь на такую логику, можно с легкостью обнаружить «противоречия» даже в трудах одного и того же историка – когда, например, Иосиф Флавий в своих «Иудейских древностях» говорит о событиях, повторного упоминания которых мы, вопреки ожиданиям, почему-то не находим в его же «Иудейской войне» (Paley 1859, p. 337). А если распространить этот метод на сопоставление нескольких авторов, трактующих об одном и том же предмете, мы придем к откровенно нелепым выводам[6]. Урок, который следует из всего этого извлечь, таков: строить произвольные догадки относительно мотивов, побудивших того или иного автора включить в свой текст или, напротив, оставить без упоминания тот или иной факт, – занятие весьма рискованное. Пытаться же с помощью данного приема внушить представление о неких текстуальных противоречиях или же конструировать, прибегая к подобным средствам, мудреные гипотезы относительно позднейших редакций и различных версий Евангелий значит вступать на методологически порочный путь[7].

---

[6] Например, главные источники наших сведений о жизни императора Тиберия – это Светоний, Тацит и Дион Кассий. Эти авторы и в самом деле противоречат друг другу во многих местах. Но число «противоречий» выросло бы неимоверно, если бы мы предположили, что каждый случай упоминания одним автором о событии, пропущенном у другого автора, следует считать противоречием.

[7] Основательную критику использования такого приема в исследованиях Нового Завета, главным образом в связи с работами Реджинальда Фуллера о Евангелиях, см. в Alston 1997, pp. 148–183.

Некоторые из «противоречий», приписываемых евангельским рассказам, объясняются явно пристрастной или безграмотной интерпретацией соответствующих текстов. Но к историческому доказательству дискуссии о правильном решении этих спорных вопросов никакого отношения не имеют. Даже беглое знакомство с документами, составляющими основу светской истории, демонстрирует, что в сообщениях авторитетных историков и даже очевидцев всегда обнаруживаются избирательность в отборе материала и субъективные различия в акцентах, а довольно часто они прямо противоречат друг другу. Данное обстоятельство, однако, не разрушает и даже не подрывает сколько-нибудь серьезно нашу веру в надежность этих источников применительно к важнейшим событиям, о которых идет в них речь. Едва ли найдутся хотя бы два автора, согласные между собой в том, сколько же войска собрал Ксеркс для вторжения в Грецию – но ведь само вторжение и его катастрофический финал сомнений не вызывают. Оценка Флором численности армий, сражавшихся при Фарсалах, отличается от оценки, данной самим Цезарем, на 150 тысяч человек, однако никто не сомневается, что битва эта действительно состоялась и что выиграл ее Цезарь. Согласно Иосифу Флавию, посольство к императору Клавдию евреи отправили во время посевных работ, тогда как Филон относит его к периоду жатвы, но сам факт посольства является бесспорным. Подобные примеры можно умножать почти до бесконечности.

В судопроизводстве давно считается общепризнанным, что мелкие расхождения в показаниях свидетелей не лишают законной силы их показания, более того – служат доводом против возможности предварительного сговора. Выдающийся правовед Томас Старки, анализируя проблему свидетельских показаний, специально подчеркивает это обстоятельство:

> Здесь следует заметить, что отдельные противоречия в показаниях свидетелей, относящиеся к деталям мелким и побочным, хотя и служат нередко адвокатам противной стороны удобным предлогом для пространных рассуждений, однако сами по себе большого значения не имеют – если только они не являются слишком разительными и очевидными, чтобы их можно было объяснить простой небрежностью, невнимательностью или забывчивостью.
>
> Один тонкий наблюдатель хорошо заметил, что «для человеческих свидетельств обычно характерна правдивость в главном при расхождениях в несущественном». Полное и совершенное согласие всех свидетелей одного и того же события во всех связанных с ним пунктах – вещь настолько редкая, что абсолютное и полное, вплоть до мельчайших подробностей, совпадение в показаниях свидетелей отнюдь не укрепляет доверие к их словам, а напротив того, довольно часто внушает подозрения на предмет сговора и каких-то темных махинаций.
>
> Правильный же вопрос, который всегда следует здесь ставить, таков: являются ли расхождения и противоречия настолько серьезными и существенными, чтобы сделать совершенно невозможным или, во всяком случае, чрезвычайно затруднительным их объяснение ссылкой на обыкновенные источники подобных противоречий – невнимательность или плохую память? (Starkie 1833, pp. 488–489)[8].

Но ведь точно так же дело обстоит и с Евангелиями. Даже если мы пойдем на максимальные уступки критикам и признаем, что при сопоставлении евангельских

[8] Цитируемый Старки «тонкий наблюдатель» – это Уильям Пейли (Paley 1859, p. 336). Соответствующие примеры судебных дел см. в прим. к работе Старки (Starkie 1833, p. 488), а также у Саймона Гринлифа (Greenleaf 1874, pp. 32–36). Старки – далеко не единственный ученый-правовед, высказывавший подобную мысль.

рассказов обнаруживаются вполне реальные неразрешимые противоречия в некоторых второстепенных деталях, касающихся окружающей обстановки или внешних условий, то отсюда еще нельзя будет сделать вывод, что в отношении важнейших событий, о которых в них сообщается, эти повествования менее достоверны, чем любой другой исторический документ.

В наше время положение о том, что Евангелия и Деяния представляют собой в целом надежные исторические памятники, поддерживают весьма компетентные специалисты[9]. Оно, однако, вопиющим образом противоречит почти вековой традиции новозаветных штудий, базирующихся на принципах «критики форм» и ее методологической ветви – «критики редакций». Названные методы, если описать их кратко, сводятся к тем или иным приемам литературного анализа, а их сторонники, объявив известные нам Евангелия продуктом позднейшего «творчества» христианской общины, ведут «раскопки» дошедших до нас текстов, пытаясь либо добраться до гипотетических первоначальных слоев, якобы закрытых от нас последующими наслоениями устных преданий и легенд, либо точно установить намерения автора или составителя окончательной редакции. Главное, в чем нуждается теория литературных слоев, – это время; время, необходимое для того, чтобы оригинал в процессе редактирования постепенно приобрел совершенно иную форму; для того, чтобы успели возникнуть легенды о чудесах; для того, чтобы сложилась возвышенная христология Евангелия от Иоанна, которую можно было бы затем органически соединить с исходным материалом – простыми притчами и речениями Иисуса; или же для того, чтобы эти речения, незаметно и не вызывая возражений, могли бы расшириться до жанра мидрашей. А потому не случайно господствующим воззрением в исследованиях Нового Завета со времен работы Мартина Дибелиуса и Рудольфа Бультмана, открывшей направление *Formgeschichte*, был тезис о чрезвычайно позднем происхождении Евангелий, окончательно будто бы сложившихся, по-видимому, в середине или даже ближе к концу II века н. э., но во всяком случае после 70 года н. э., поскольку любая более ранняя их датировка потребовала бы от нас признания пророческих способностей Иисуса – ведь он предсказал разрушение Иерусалима, – а это решительно противоречило бы философскому натурализму, который и вдохновлял приверженцев данной школы.

Роль подобного натурализма как стимула, побуждавшего сторонников критики форм к собственно научной деятельности, часто слишком даже заметна, но в качестве аргумента против традиционных взглядов философский натурализм обнаруживает явную слабость, ибо сам нуждается в доказательстве. А потому сторонники данного метода пытались, как правило, обосновать свой вывод о позднем происхождении Евангелий и Деяний ссылками на мнимые анахронизмы и ошибки в деталях, демонстрирующими, что авторы соответствующих текстов были не очевидцами, но творческими и тенденциозными редакторами, а от событий, ими якобы точно описанных, этих людей отделял значительный промежуток времени.

Конечно, если мы рассмотрим Евангелия под литературным микроскопом достаточной силы, то обнаружим в них материал, принадлежащий к самым разным литературным жанрам – логиям, притчам, пророчествам, речам и т. д. Но признание данного факта еще не означает какой-либо уступки в том вопросе, которым мы здесь занимаемся. А всякому, кто хорошо знаком с трудами по библейской критике, известно, что сторонники методов критики форм и критики редакций часто заменяют реальное исследование командованием, а порой обнаруживают потрясающую

[9] См., в частности, работы Крейга Бломберга (Blomberg 1987, 2001).

силу воображения. У нас, однако, имеются веские основания для того, чтобы отвергнуть радикальные выводы отрицательного характера относительно подлинности и достоверности евангельских повествований. Не существует независимых письменных традиций, в которых сохранились бы эти «первоначальные, самые ранние версии», их приходится искать в дошедших до нас текстах, и во многих случаях пресловутые глубинные слои можно разглядеть лишь при условии, что на текст смотрят очами веры – веры в истинность метода критики форм. Есть тем не менее весьма внушительный (и постоянно пополняющийся) массив доказательств, позволяющих утверждать, что Евангелия действительно были написаны очевидцами событий или теми, кто имел с ними прямое общение. Остроумные же догадки адептов критики форм по поводу датировки и достоверности новозаветных книг, как это раз за разом демонстрируют специалисты в других областях, нередко оказываются на поверку глубочайшими заблуждениями.

Проиллюстрировать последний тезис нам помогут несколько примеров. В начале XX века французский исследователь Альфред Луази объявил неточным данное в четвертом Евангелии описание «купальни Вифезда, при которой было пять крытых ходов» (Ин 5:2). Это, утверждал Луази, искажение литературного характера или вставка, призванная служить символом пяти книг Завета, исполнить который пришел Иисус. Опираясь на подобную интерпретацию и рассуждая в полном соответствии с поздней датировкой Нового Завета, которую в XIX веке защищал тюбингенский ученый Фердинанд Кристиан Баур, Луази отнес создание четвертого Евангелия к периоду после 150 года н. э. Но раскопки 1956 года показали, что купальня Вифезда, с четырьмя боковыми колоннадами и пятой поперечной, располагалась именно там, где говорил Иоанн (Jeremias 1966, pp. 36–38; Leon-Dufour 1967, p. 67). Как выразился Э.М. Блейклок, «здесь больше не о чем спорить» (Blaiklock 1983, p. 65).

Археология не слишком любезно обошлась с литературной критикой Евангелий и Деяний. Находка в Кесарии Приморской в 1961 году надписи с именем и титулом Пилата, обнаружение пограничного камня императора Клавдия с именем Сергия Павла (ср. Деян 13:7), недавнее открытие купальни Силоам (Ин 9) времен Иисуса и целый ряд других открытий свидетельствуют о степени точности, несовместимой с представлением о развитии Евангелий как о постепенном, в продолжение двух или более поколений, обрастании исходной легенды новыми произвольными деталями. Мы не хотим сказать, будто упомянутые открытия неопровержимо демонстрируют абсолютную точность всех прочих частей евангельских текстов; скорее, мы апеллируем здесь к известному принципу здравого смысла, а именно: авторы, чья точность в описании таких вещей, которые допускают проверку имеющимися в нашем распоряжении независимыми объективными данными, уже доказана, заслуживают (в разумных пределах) того, чтобы отнестись к ним с доверием и там, где речь у них идет о событиях, реальность которых мы пока не в силах подтвердить или опровергнуть независимыми свидетельствами. Ряд подобных открытий ясно указывает и на то, что автор Евангелия от Иоанна хорошо знал Иерусалим до его разрушения – обстоятельство, которое мы обязаны учитывать при оценке попыток датировать данный текст гораздо более поздним периодом.

Чрезвычайно поздняя датировка Евангелия от Иоанна, которую отстаивал Луази, уже опровергнута открытиями в другой области. Папирусный фрагмент $\mathbf{p}^{52}$, датируемый палеографами – на основе вполне объективных данных – первой половиной II века н. э., содержит несколько предложений из Евангелия от Иоанна (см. Metzger 1978, pp. 38–39). Но поскольку устойчивая традиция связывает написание

четвертого Евангелия с Эфесом, и поскольку здесь, несомненно, мы имеем дело с копией, конечным результатом целого ряда последовательных переписываний автографа, то сам факт обнаружения данного фрагмента в провинциальном городке на берегах Нила служит серьезным доводом в пользу датирования Евангелия от Иоанна первым веком.

Позднюю датировку Нового Завета отвергают и специалисты по римской истории. Мелкие языковые детали, внушавшие подозрения представителям Тюбингенской школы, например употребление слова *kyrios* для обозначения императора в Деян 25:26, оказались, напротив, еще одним свидетельством в пользу достоверности Деяний, ибо, как явствует из многочисленных папирусных текстов, обнаруженных впоследствии, данный термин использовался в Египте и на Востоке по отношению к правящим императорам еще в эпоху Птолемеев, хотя широко распространенным он стал при Нероне и в более позднее время. Итог всей этой дискуссии не без язвительности подвел Адольф Дайсман:

> Незначительные детали, вызывавшие сомнения у ряда комментаторов, которые, восседая за письменными столами своих тюбингенских или берлинских кабинетов, тщеславно воображали, будто они знают эту эпоху лучше, чем евангелист Лука, теперь представляются вполне достоверными (Deissmann 1965, p. 354).

И это отнюдь не единичные примеры. Критические атаки, в частности, на книгу Деяний, имели своим итогом столь обескураживающий ряд «достижений», что ее анализ с позиций критики форм уже невозможно принимать всерьез (см. Hengel 1983 и особенно Hemer 1989). Как пишет исследователь римской истории А.Н. Шервин-Уайт,

> историчность Деяний подтверждается более чем убедительно... Любая попытка отрицать, хотя бы в деталях, их глубокую историческую достоверность должна казаться в наше время попросту нелепой. Специалисты по римской истории уже давно не имеют на сей счет ни малейших сомнений (Sherwin-White 1963, p. 189).

Но ведь убедительно доказанная историчность Деяний в свою очередь свидетельствует в пользу подлинности Евангелия от Луки – написанного, как многие полагают, прежде Деяний тем же самым автором.

Результаты, достигнутые литературным анализом и критикой форм применительно к синоптическим Евангелиям в целом, едва ли можно назвать более впечатляющими. Рассмотрим попытку установить с помощью литературоведческих методов взаимные связи между синоптическими Евангелиями. Согласно излюбленной теории ученых прошлого века, там, где Евангелия от Матфея и от Луки содержат материал, отсутствующий у Марка, они обязаны им некоему источнику, именуемому в науке «Q». Не вызывает сомнений, что по крайней мере два из синоптических Евангелий имели свои источники: Лука прямо говорит, что получил материал из более ранних источников (Лк 1:2-3), а источником для Евангелия от Марка традиция называет Петра. Но ведь Q, хотя его и считают «документом», по-прежнему остается чем-то чисто гипотетическим. Несмотря на великое усердие, выказанное иными из сторонников данной теории (мир научной библеистики украшают теперь всевозможные комментарии к Q, литературные исследования Q, раскопки отдельных литературных слоев Q), не обнаружилось буквально ни малейшего текстуального доказательства существования подобного документа, ни даже намека о нем в сочинениях ранних отцов церкви. Тем не менее Q остается одним из столпов го-

сподствующей ныне гипотезы о двух источниках развития текста синоптических Евангелий, а разнообразные спекуляции насчет его «слоев» служат верным паладинам Q практически бездонным кладезем новых идей. Например, и в Евангелии от Марка, и в тех местах у Матфея и Луки, которые возводят к Q, Иисус неоднократно называет Себя Сыном Человеческим. И однако, исследователь новозаветных текстов Джон Доминик Кроссан убежден, что представлением о страдавшем и воскресшем Сыне Человеческом мы обязаны Марку (Crossan 1991, p. 259). Как же тогда объяснить его присутствие в Q? Ответ у Кроссана наготове: этого термина не было в оригинальной версии Q – он был вставлен позднейшим редактором (Crossan 1991, pp. 244–249). «Каким же образом, – вопрошает один суровый критик Кроссана, – можем мы отличить первоначальную форму Q от более поздних его форм? А вот каким: по отсутствию данных особенностей на более ранней стадии – но ведь это же триумф порочного круга в рассуждении!» (Kee 1995, p. 22).

Пугающими темпами плодятся всякого рода альтернативные теории отношений между синоптическими Евангелиями и Q: гипотеза двух источников (первенство и независимость Марка и Q; в зависимости от их обоих, но независимо друг от друга впоследствии возникают Матфей и Лука); гипотеза Грисбаха (приоритет Матфея, затем Лука, после него Марк); гипотеза Фаррера (первенство Марка, следующий – Матфей, за ним – Лука); августинианская гипотеза (приоритет Матфея, за ним Марк, потом Лука); и даже теории первенства Луки, например в гипотезе представителей Иерусалимской школы Линдси и Бивина. Что еще хуже, едва ли не у каждой из подобных теорий имеется ряд вариантов или близких родственников; скажем, гипотеза Протоматфея у Райла – это вариант гипотезы Грисбаха, а гипотеза Прото- и Девтеромарка у Костера – это вариация на тему гипотезы двух источников.

Что же делать заинтересованному неспециалисту посреди этой невообразимой разноголосицы мнений? Некоторые, разумеется, объявят всю проблему целиком не поддающейся решению. Но если мы расширим поле нашего зрения и попытаемся понять, какой свет можно пролить на данный вопрос, выйдя за пределы области собственно литературного анализа, то обнаружим один поразительный и неопровержимый факт. Практически все дошедшие до нас от первых веков нашей эры объективные свидетельства, касающиеся авторства и составления Евангелий, сходятся в том, что первым было написано Евангелие от Матфея; что писали его на еврейском языке, а перевели на греческий впоследствии; что Марк записал то, что услышал от Петра, не стремясь, однако, к строгому порядку в изложении событий, но заботясь лишь о том, чтобы ни одно из них не пропустить. В сообщении Папия (ок. 125 г.) о свидетельстве Иоанна (ум. ок. 100 г.), в сообщении Иринея («Против ересей» 3.1.1, ок. 185 г.), хронологически еще более детализированном, в сообщении Климента Александрийского (ок. 190 г.) в его «Очерках» (отрывке, сохранившемся у Евсевия, хотя само произведение Климента до нас не дошло), в сообщении о традиции, которое приводит непосредственный преемник Климента Ориген (с подробностями, отсутствующими в тех фрагментах Климента, которые сохранил для нас Евсевий), и даже в приписках к рукописям Евангелия от Матфея на арабском и сирийском языках – всюду мы неизменно находим подтверждение этих сведений. Вот, например, перевод арабской приписки к одному из кодексов:

> Здесь заканчивается Евангелие от Апостола Матфея. Написал он его в палестинской земле, по внушению Святого Духа, спустя восемь лет по телесном вознесении Иисуса Мессии на небеса и в первый год правления римского императора цезаря Клавдия (Michaelis 1801, p. 133)

Мы вовсе не хотим сказать, что каждое из этих утверждений непременно должно быть истинным; например, вопрос о том, действительно ли Матфей написал сначала свое Евангелие по-арамейски, вызывает, как известно, большие споры. И все же характерное для многих ранних источников согласие по целому ряду пунктов есть замечательный факт, и от него нельзя попросту отмахнуться – в особенности по той причине, что расхождения между этими источниками в других моментах дают серьезные основания полагать, что их авторы по большей части не просто переписывали друг у друга.

Для тех, кто скептически относится к попыткам раскопать некие воображаемые слои в некоем воображаемом источнике-документе, независимые свидетельства подобны твердой почве посреди трясины. В самом деле, если мы вновь подойдем к двери упомянутой выше библиотеки в Гарварде и хорошенько прислушаемся, о чем там толкуют, то услышим голоса людей, которые решительно утверждают, что к многочисленности, непротиворечивости и единодушию внешних объективных свидетельств следует относиться с полной серьезностью (см. прежде всего Robinson 1976; Gundry 1982; Wenham 1992). И все же подобные голоса остаются в меньшинстве. Отчасти это можно объяснить модным пристрастием к литературному анализу, а также порождаемой узкой научной специализацией склонностью недооценивать важность утверждений отцов церкви. Здесь, однако, действует еще один и весьма серьезный фактор. Ведь если содержание того, о чем сообщают нам внешние независимые свидетельства, мы истолкуем в прямом, буквальном смысле, то нам фактически придется признать следующие два положения: (1) первые два Евангелия были написаны очень рано, задолго до 70 года н. э., и (2) они принадлежат либо непосредственно (Матфей), либо опосредованно (Марк, излагающий услышанное от Петра) независимым свидетелям – ученикам самого Христа. Но такое признание не пришлось бы по вкусу людям, пытающимся изо всех сил доказать, что Евангелие от Марка есть результат сложного процесса мифотворчества, конечное звено в цепи многочисленных редакций Q. И оно не предоставляет достаточного промежутка времени для того, чтобы рассказы о чудесах и воскресении Иисуса успели развиться и пышно расцвести в форме мифа; здесь нет необходимой дистанции, пространственной и временной, между текстами и очевидцами служения Иисуса, которые могли бы подобные повествования опровергнуть. Наконец, такое признание не позволяет избавиться от неудобных предсказаний Иисуса о разрушении Иерусалима, оставляя тем самым открытым вопрос о возможности подлинного пророчества. В данном пункте философские предубеждения оказывают вполне осязаемое давление на процесс исследования синоптических Евангелий.

Искажающее действие такого давления часто бывает очевидным для тех, кто рассматривает эту область извне. Как пишет Э.М. Блейклок, специалист по античной истории:

> Трудно сохранить терпение при виде некоторых весьма экзотических литературно-критических теорий, коими изобилуют ныне новозаветные штудии. В последние десятилетия исследователи истории Древнего мира позволяли себе известную иронию по поводу рассчитанного скептицизма изучающих Новый Завет коллег, которые отказываются замечать то, что специалисты по античности видят без труда – письменные свидетельства о жизни людей первого века; свидетельства, уникальную ценность которых, хотя бы в качестве исторического материала, следует признать... Когда критическая теория пытается нас убедить, будто некие литургические и религиозные потребности и стремления, возникшие ниоткуда и непонятно как оформившиеся, сами собой, и притом в пределах жизни людей, помнивших первую половину первого века, породили свою собственную литературную основу, т. е. повествования

и изречения, из которых и состоят Евангелия, то нам фактически предлагают обсуждать всерьез такие фантазии, которые вызвали бы смех в любой другой, менее изолированной и замкнутой на самой себе сфере литературной критики (Blaiklock 1983, pp. 34–35).

В откровенном автобиографическом рассказе исследователь Античности Джон Рист описывает, как он сам постепенно шел к осознанию того, до какой степени критика форм исказила наше представление о Новом Завете. После II Ватиканского собора, пишет он, утратилось, похоже, «всякое понимание ограниченности подобных методов, всякое умение проводить различие между разумным их использованием и злоупотреблением ими».

> Исследуя ранние свидетельства и сами Евангелия, я пришел к убеждению, что Евангелие Матфея не может зависеть от Евангелия Марка и принадлежит примерно к тому же – раннему – периоду (безусловно, не позднее 70 г. н. э.)...
>
> Таким образом, все основные положения христианства восходят к самым первым последователям Иисуса, а по всей вероятности – к самому Иисусу... Я уже не мог обманываться насчет «подлинной» науки, уверявшей, будто у нас нет свидетельств того, что сам Иисус, а также первое поколение Его последователей что-либо говорили о Его божественности. В попытках библейских критиков доказать, что подобные утверждения постепенно возникли (или были задним числом сфабрикованы) внутри церкви, я видел теперь лишь сплетение негодных доводов, антиисторическую трактовку источников и принятие желаемого за действительное; желали же здесь одного – сделать христианство удобным и приемлемым для типичной «либеральной» ортодоксии XIX и XX веков с характерной для нее недобросовестностью. Результаты этих «научных исследований» оказались настолько убогими, что в любой другой филологической дисциплине их попросту не стали бы принимать всерьез (Rist 1993, p. 100).

И это правда – не стали бы. Методы критики форм подверглись тщательной проверке вне сферы новозаветных штудий и были признаны неудовлетворительными. Филологам-классикам эти игры быстро наскучили. Как отмечает Г. Дж. Роуз:

> ... Главным оружием «сепаратистов» всегда служил литературный анализ, о нем же можно без всякого преувеличения сказать, что столь крохоборческие придирки к отдельным словам, столь дотошное выискивание противоречий и «логических» неувязок едва ли встречались за пределами гомероведения со времен кончины Раймера и Джона Денниса (Rose 1950, pp. 42–43).

Подобного рода примеры нетрудно найти и в целом ряде других областей[10].

Одним из наиболее любопытных результатов исследований последнего времени стало осознание того факта, что Евангелия, несмотря на присущие им особые акценты, находятся в согласии с принципами греко-римской историографии, отразившимися в сочинениях Фукидида, Ксенофонта, Полибия, Иосифа Флавия и Тацита; прежде всего – в характерном для Евангелий предпочтении устных свидетельств очевидцев записанным рассказам[11]. Ричард Бокем полагает, что в трех Евангелиях

[10] См. в частности, трагикомическую попытку использования методов библейской критики в юридической сфере – кратко описанную в Wenham 1992, pp. 253–255, историю процесса о плагиате Флоренс Дикс против Герберта Уэллса.

[11] Данное положение сформулировано в общих чертах Самуэлем Бирскугом (Byrskog 2002) и детально обосновано Ричардом Бокемом (Bauckham 2006). См. также у Эллисона Трайтса (Trites 2004, p. 128 и далее).

мы встречаем литературный прием *inclusio* – обычное средство обозначения основного свидетеля-источника информации через обрамление соответствующего повествования ссылками на данное лицо, – и приводит примеры аналогичного использования *inclusio* у Лукиана и Порфирия (Bauckham 2006, pp. 124–147). «Таким образом», – пишет Бокем, –

> вопреки первому впечатлению, которым довольствуется большинство исследователей Нового Завета, в Евангелиях все-таки обнаруживаются литературные способы указания на то, что источником соответствующих сведений являются очевидцы. Если же кто-нибудь спросит, почему подобные приемы остаются незаметными для нас и не бросаются нам в глаза, то следует напомнить, что, в отличие от ученых XIX и XX веков, большинство древних читателей и слушателей этих произведений были заранее склонны думать, что они имеют своими источниками прямых очевидцев описанных в них событий; а те читатели или слушатели, кого специально интересовала личность этих очевидцев, могли удовлетворить свое любопытство имевшимися в Евангелиях указаниями на сей счет (Bauckham 2006, p. 147).

Наконец, самый «скандальный» из всех рассказов о чудесах, рассказ о смерти, погребении, воскресении и последующих явлениях Иисуса людям, получил подтверждение – в ранней версии символа веры, включенной в 1 Кор 15:3-7[12], – еще раньше, чем появилось какое-либо из Евангелий, даже согласно наиболее консервативным их датировкам. Практически все современные исследователи Нового Завета признают, что эти стихи содержат до-Павлову формулу, возникшую в первоначальной церкви. Но такое признание сразу же ставит нас перед дилеммой, относящейся к описанию происхождения христианства. Если первые христиане – а некоторые из них были очевидцами жизни и служения Христа – пребывали в твердом убеждении, что Он действительно воскрес из мертвых и явился поименно названным ученикам – известным людям и деятельным членам церкви, то мифологическую версию придется исключить. Евангелия дают нам более полное и подробное изложение событий, последовавших за смертью Иисуса. Но по крайней мере большая часть важнейших фактов была известна и стала предметом широкого обсуждения уже через несколько лет после этих событий.

К этому можно было бы еще многое добавить. Вероятно, не все читатели сочтут наш краткий очерк одинаково убедительным, но для более полного обоснования наших выводов потребовалась бы работа иного формата. Тем же, кто с нами не согласен, стоило бы обратить внимание на то, в какой мере их собственные предубеждения будут влиять на восприятие ими последующей аргументации. Но даже им должно быть любопытно, что можно сказать в пользу исторического доказательства от чудес, если исходить из предпосылок, которые были общими для Юма, деистов и защитников ортодоксии в ту пору, когда они сошлись в великом богословском сражении XVIII века.

## Исходные факты: смерть и погребение

Прежде чем рассматривать знаменательные факты, нам следует кратко упомянуть два сообщения, которые, в рамках настоящего аргумента, мы примем как

[12] Обзор современного состояния дискуссий вокруг этого места см. в Craig 2002, pp. 3–37.

факты исходные и бесспорные. Первый факт заключается в том, что Иисус действительно умер – примерно так, как это описано в дошедших до нас повествованиях; а второй – в том, что Его похоронили в гробнице.

Почти все современные исследователи Нового Завета соглашаются, что Иисус умер на кресте. Теория обморока, привлекавшая Шлейермахера, в высшей степени неправдоподобна по самому своему существу. Единственный известный нам из письменных источников пример того, как кто-то остался жив после римского распятия – это случай, зафиксированный у Иосифа Флавия (*Жизнеописание*, 75). Отправленный с поручением от императора Тита, Иосиф видит среди распятых на кресте своих старых знакомых и сообщает об этом императору; тот велит их снять и сделать все возможное для их спасения. Двое умирают на руках у врачей, третий выздоравливает. Из данного отрывка один скептик попытался вывести 33-процентную вероятность того, что любая жертва распятия на кресте могла, «после простого избиения», прожить больше суток – хотя, чтобы распространить это оптимистическое допущение на Иисуса, пришлось отвергнуть как недостоверный рассказ Иоанна о ране от копья (Carrier 2006, chap. 3)[13]. Разумеется, истинной референтной группой следует в данном случае считать тех жертв римского распятия, которых *не* снимали с креста и *не* лечили, используя все имевшиеся в ту пору средства. Число же известных нам выживших людей из этой группы равно нулю.

Теорию обморока отличает не только самоочевидное, априорное неправдоподобие, но и полная неспособность объяснить веру учеников Христа в Его воскресение, речь о которой пойдет у нас ниже. Замечания на сей счет Штрауса – отнюдь не сторонника традиционной веры в воскресение – достаточно ясны, и их стоит здесь процитировать:

> Невозможно себе представить, чтобы тот, кого полумертвым выкрали из гробницы, кто, больной и бессильный, еле передвигался, ибо требовал лечения, кто нуждался в перевязках, поддержке и снисхождении и кто в конце концов был сломлен страданиями, мог убедить своих учеников в том, что он был Победителем смерти и тления, Начальником Жизни – а ведь именно эта мысль и лежала в основе их будущего служения. Подобное «оживление» могло бы лишь ослабить то впечатление, которое произвел он на них своей жизнью и смертью, сообщить этому впечатлению, самое большее, элегический характер; но оно было бы не в силах превратить их печаль в воодушевление, а их уважение возвысить до степени поклонения (Strauss 1879, p. 412).

Не так давно Джон Доминик Кроссан отстаивал следующую радикальную точку зрения: Иисуса не хоронили в гробнице – его просто зарыли в общей могиле или бросили в яму с известью, чтобы ускорить разложение тела (Crossan 1994, pp. 152–158; 1998, pp. xxvii, 550–559). Он не приводит никаких конкретных доводов в пользу данной гипотезы; последняя, как он сам признает, есть лишь экстраполяция предполагаемой наиболее распространенной практики.

> Я без конца думаю о тысячах других евреев, распятых в этом жутком первом столетии в окрестностях Иерусалима; все, что нам от них осталось, – это один-единственный скелет и один-единственный гвоздь. Мне кажется, я точно знаю, что произошло с их телами, и у меня нет причин полагать, что судьба Иисусова тела была иной (Crossan 1996, p. 188)[14].

---

[13] Ср. суждения Штрауса (Strauss 1879, pp. 410–411), Пола Майера (Maier 1997, pp. 194–196) и Мартина Хенгеля (Hengel 1977).

[14] Более подробный анализ характерного для Кроссана творческого подхода к истории см. в Craig 1997, pp. 249–271.

Чтобы обосновать подобное утверждение, Кроссану требуется отвергнуть рассказ о погребении в Мк 15:42-7 как вымышленный – что он и делает, подчеркивая противоречия в характеристике Иосифа из Аримафеи (последователя Иисуса, но при этом члена синедриона, единогласно Иисуса осудившего) и указывая на отсутствие причин хоронить только Иисуса, а не всех троих казненных на кресте. Подобным мотивом, утверждает Кроссан, не могли служить благочестие или долг, ибо в таком случае Иосиф похоронил бы и разбойников; следовательно, заключает Кроссан, «погребение Иисуса Иосифом Аримафейским в 15:42-47 Марк сочинил. Рассказ о нем не отражает какого-либо предания, существовавшего до Марка» (Crossan 1998, p. 555). Историю обнаружения пустого гроба женами-мироносицами Кроссан, видимо для полноты эффекта, также объявляет выдумкой Марка.

Вместе с большинством исследователей Нового Завета мы находим подобную аргументацию совершенно неубедительной. Само противоречие, которое усматривает Кроссан в характеристике Иосифа Аримафейского, можно счесть свидетельством того, что перед нами здесь отнюдь не вымышленный персонаж. Ведь если бы Марк задавался целью приукрасить свой рассказ, то разве стал бы он кого-то выдумывать и этому придуманному герою поручать столь важную роль? А если бы и стал, то зачем ему понадобилось давать такое описание Иосифа Аримафейского, которое вызывает у читателя недоуменные вопросы? Как бы то ни было, поиск убедительных ответов на вопросы Кроссана нельзя назвать невероятно трудным делом. Всякий, кто когда-либо участвовал в работе какого-нибудь комитета, отлично знает, что порой решения принимаются комитетом – как органом – в отсутствие некоторых его членов, и эти решения считаются принятыми единогласно. Что же до мотивов Иосифа при погребении Иисуса, то здесь Кроссан принимает в расчет слишком скудный набор альтернатив, рассматривая лишь благочестие и долг. Существует также причина, подразумеваемая, хотя и не названная прямо в самом тексте – любовь ученика к Учителю, которая никак не могла распространяться на разбойников. В любом случае нам неизвестно, нашел ли бы он время или возможность похоронить остальных казненных, даже если бы почувствовал такое желание. Аргументы Кроссана не дают ни малейших оснований отвергать неудобную для кого-то часть первоисточника, а в данном случае – четырех первоисточников сразу.

Также отнюдь не достаточно избавиться от рассказа о погребении, который является частью не только Мк 15, но и раннего варианта символа веры, включенного в 1 Кор 15. И здесь, в очередной раз, метод Кроссана сводится к игнорированию того очевидного соображения, что упомянутый символ сообщает нам сведения о важнейших событиях, имеющих самое прямое отношение к рождению христианства. Кроссан же принимается рассуждать в терминах литературных категорий – о нарративных моделях, рассказах (но не в смысле описания исторических событий), мифологических гимнах, параллелизмах (Crossan 1998, pp. 546–550). Столкнувшись с тем бесспорным фактом, что первые христиане основывали свою веру на воскресении, Кроссан лишь перетолковывает эту фундаментальнейшую из возвещенных христианством истин в некую экзистенциальную метафору: «Это и *есть* воскресение: продолжающееся присутствие Иисуса «прошедшего» в продолжающей существовать общине – присутствие в радикально новой, трансцендентной форме настоящего и будущего существования» (Crossan 1991, p. 404). Нигде, ни в одном месте не ставит он прямо вопрос о том, а не может ли этот символ веры представлять собой краткое изложение реальной последовательности событий. Создается впечатление, что подобная мысль просто не приходит ему в голову.

Примеры эти типичны для метода Кроссана в целом – подхода, предполагающего произвольное вычленение и отбор фрагментов, которые затем можно будет принять всерьез или отвергнуть, и опирающегося почти исключительно на предположения относительно намерений гипотетических авторов и характера избранных ими литературных форм. Подобная методология заставляет вспомнить безжалостный приговор, вынесенный Мартином Хенгелем образу действий адептов так называемой «научной критики»:

> Мы слишком мало знаем, чтобы вот так, с порога, без тщательного исследования, с гиперкритических – чуждых истории – позиций отвергать то, что сообщают нам источники. Сегодня, после двухсот с лишним лет историко-критической работы над Новым Заветом, такое отношение следует назвать некритическим и антиисторическим. Подлинная опасность при толковании Деяний (и Евангелий) заключается для нас уже не в некритической апологетике, но в гиперкритическом невежестве и высокомерии, которые – нередко сочетаясь с необузданной фантазией – утрачивают всякую способность к пониманию живой исторической действительности (Hengel & Schwemer 1997, pp. 6–7).

## Знаменательные факты: W, D и P

К первой группе фактов, составляющих доказательства воскресения, относится свидетельство тех, кто, как предполагается, своими глазами видел пустой гроб, и их же (женщин, утверждавших, что они нашли гроб пустым) свидетельство о явлениях Иисуса по воскресении. Свидетельства учеников (мужчин) о явлениях Иисуса мы рассмотрим отдельно.

То обстоятельство, что некоторые женщины действительно заявляли, что в первый день недели после распятия Иисуса на кресте они нашли Его гроб пустым, трудно отрицать как исторический факт. Сжатый рассказ о том, как они обнаружили пустой гроб и видели ангелов, можно найти в Евангелии от Марка – самом кратком и, по мнению некоторых ученых, наиболее раннем из Евангелий (Мк 16:1-8). Сходные повествования повторяются во всех других Евангелиях. Женщин, пришедших к гробнице и обнаруживших, что она пуста, Марк называет по именам: Мария Магдалина, Мария – мать Иакова и Саломия. Лука говорит о Марии Магдалине, Марии – матери Иакова и Иоанне, но уточняет, что были «и другие с ними» женщины (Лк 24:1-11). Матфей ведет речь о Марии Магдалине и «другой Марии» (Мф 28:1-7), тогда как Иоанн упоминает только Марию Магдалину (Ин 20:1-18).

В своем обзоре недавних исследований по Новому Завету Гэри Хабермас документально доказал следующий любопытный факт: значительное большинство (примерно 75%) ученых, писавших на эту тему в 30-летний период с 1975 по 2005 годы, согласны в том, что гроб Иисуса действительно нашли пустым (Habermas 2006a, p. 292). В их число входят и те, кто к самому христианству относится скептически. В дальнейшем мы намерены доказать, что слова женщин о пустом гробе служат доводом в пользу R, а потому, разумеется, мы полагаем, что их слова свидетельствуют о том, что гроб и в самом деле был пуст. Здесь, однако, мы лишь хотим отметить, что это, широко распространенное в современной науке, признание реальности пустого гроба почти наверняка указывает на признание в среде ученых другого, более скромного, утверждения, а именно: некоторые очевидцы женского пола *говорили*, что они обнаружили пустой гроб. Кроме этих женщин, нам известны из ис-

точников только два лица, своими глазами видевшие пустой гроб – Петр и Иоанн[15]. В двух Евангелиях упоминается, что ко гробу пошел Петр; в одном указан Иоанн (Лк 24:12; Ин 20:3-10). Более того, согласно этим повествованиям, Петр и Иоанн отправляются ко гробу лишь после того, как – и по той причине, что – им возвестили о пустом гробе женщины. Существенная часть свидетельств в пользу того, что гроб действительно был пуст, восходит к сообщению этих женщин.

Несколько более спорным представляется вопрос о том, действительно ли некоторые женщины утверждали, что они видели воскресшего Иисуса; и все же свидетельства, которыми мы располагаем, позволяют думать, что эти утверждения имели место. Встречу Марии Магдалины с Иисусом Марк упоминает лишь в пространном заключении, вероятно, не подлинном, однако рассказ, притом не лишенный подробностей, о Марии Магдалине и Иисусе мы находим в Ин 20:11-18, а завершается он тем, что Мария Магдалина идет к ученикам и возвещает им о случившемся. В Мф 28:9-10 приводится краткий рассказ о встрече Иисуса с женщинами, которые, побывав у гроба, вместе спешат к ученикам.

Хотя некоторые ученые ставили эти рассказы под сомнение, усматривая здесь позднейшие вставки, есть серьезные основания считать их точным изложением того, что сообщили женщины. Во-первых, наличие противоречий в повествованиях об обнаружении пустого гроба и о первых явлениях воскресшего Иисуса само по себе на первый взгляд служит сильнейшим доводом против возможности предварительного сговора, переписывания друг у друга или умышленного приукрашивания фактов. Один евангелист сообщает только об одном ангеле у гроба, другой – о двух; у одного женщины отправляются ко гробу «рано, когда было еще темно», у другого это происходит «при восходе солнца». Списки имен женщин в разных Евангелиях совпадают лишь частично. Ряд моментов так и остается для читателя не вполне ясным. Если Мария Магдалина побежала обратно, чтобы сообщить об увиденном Петру и Иоанну, то почему они не встретили других возвращавшихся женщин? Что имел в виду Иисус, когда сказал Марии Магдалине: «Не прикасайся ко Мне»? Но ведь подобного рода неувязки и противоречия как раз и должны присутствовать в рассказах независимых очевидцев об одном и том же событии, где единство в наиболее существенном – то есть согласие в передаче важнейших фактов – неизбежно сопровождается расхождениями в описании отдельных деталей.

Во-вторых, отметим один замечательный факт: в повествованиях Матфея и Иоанна, где среди видевших воскресшего Христа упомянуты женщины, именно они указаны в качестве первых очевидцев. Между тем хорошо известно, что в еврейском обществе I века женщин не признавали надежными свидетелями в серьезных делах. Проиллюстрируем это несколькими цитатами:

> Свидетельство женщин, ввиду их легкомыслия и пристрастия, не должно быть принимаемо во внимание... (Иосиф Флавий, *Иудейские древности*, 4.8.15).

> Ни одно показание, которое дает женщина, не может иметь силы... (Талмуд, *Рош Хашана* 1.8c).

Важность данного обстоятельства не стоит преувеличивать, ибо в Талмуде приводятся разные мнения о том, в какой мере следует доверять свидетельствам женщин:

---

[15] Мы принимаем традиционное отождествление Иоанна, сына Зеведея, с «любимым апостолом Иисуса» и с автором четвертого Евангелия – главным образом, по причинам, кратко изложенным Крейгом Бломбергом (Blomberg 2001, pp. 22–41).

> Всякий раз, когда в Торе рассматриваются показания одного свидетеля, предпочтение отдается большинству, так что показания двух женщин против одного мужчины тождественны по своей силе показаниям двух мужчин против одного. Есть, однако, и такие, кто утверждает, что всякий раз, когда сведущий свидетель приходит первым, даже сто женщин должны считаться за одного свидетеля...но если первой приходит женщина, то показания двух женщин будут равносильны показаниям одного мужчины (Талмуд, *Coma* 31b).

Тем не менее совершенно очевидно, что ради вящего правдоподобия *вымышленной* истории было бы целесообразнее поместить у гроба не женщин, а нескольких почтенных мужей, чтобы именно они первыми увидели воскресшего Христа.

Последний важный факт, относящийся к сообщениям женщин, состоит в том, что им не поверили. Лука говорит, что когда женщины возвестили ученикам о пустом гробе, «показались им слова их пустыми, и не поверили им» (Лк 24:11). Правда, Петр и Иоанн решили, что им следует пойти ко гробу и увидеть все собственными глазами, но ведь рассказ Луки дает понять, что они вовсе не считали женщин заслуживающими доверия. Даже выслушав женщин, ученики по-прежнему оставались «печальны» и (о чем речь у нас пойдет ниже) испытывали страх. Очевидно, рассказ об ангелах, объявивших, что Иисус воскрес, не произвел на них особого впечатления, и не только по причине его априорного неправдоподобия. В свете только что нами описанной правовой ситуации такое отношение к свидетельствам, исходящим от лиц женского пола, едва ли должно казаться странным. В высшей степени вероятно, что рассказ женщин о пустом гробе и об ангелах ученики сочли за вздор, или, как выражается в данном месте Библия короля Якова, «глупые басни (idle tales)».

Пожалуй, наиболее важный из очевидных фактов, совокупность которых, как мы попытаемся продемонстрировать, составляет доказательство воскресения Иисуса из Назарета – это свидетельство нескольких вполне конкретных лиц, чьи имена мы знаем, а также особые обстоятельства, в которых эти свидетельства имели место. О дальнейшей судьбе жен-мироносиц нам известно немногое; сейчас, однако, мы обратимся к сообщениям конкретных очевидцев, впоследствии подтвердивших свои свидетельства перед лицом совершенно явной смертельной опасности, более того – в некоторых случаях запечатлевших их истину собственной смертью.

Как и в случае свидетельства женщин, факты, связанные со свидетельствами и внутренним преображением учеников, вызывают меньше сомнений, чем это можно было ожидать – даже у скептически настроенных ученых. Хотя мы здесь заранее допускаем подлинность и общую историческую достоверность текстов Евангелий и Деяний, важнейшие для нас факты, даже если подходить к ним с мирских позиций, не кажутся особенно сомнительными большинству исследователей Библии. Напротив, даже те из них, кто едва ли согласится с тезисом о подлинности и общей исторической достоверности (например) Евангелий, склонны признавать следующее: ученики Христа утверждали именно то, что традиция считает их свидетельствами. В самом деле, как документально доказал Хабермас, значительное большинство специалистов, включая сюда и тех ученых, кто в целом далек от консервативно-богословских позиций, не отрицают того, что ученики верили в воскресение Иисуса из мертвых и что к этой вере они пришли вскоре после Его казни (Habermas 2005, pp. 151–152, прим. 92; 2006b, pp. 79–82).

Одиннадцать учеников – первоначальные двенадцать за вычетом Иуды – утверждали, что они видели Иисуса после Его воскресения. Имена этих одиннадцати при-

ведены в Деян 1:13: Петр, Иоанн, Иаков, Андрей, Филип, Фома, Варфоломей, Матфей, Иаков Алфеев, Симон Зилот и Иуда Иаковлев.

Прежде всего, отметим, что пережитое этими одиннадцатью учениками – и описанное ими самими в терминах «видеть воскресшего Иисуса и говорить с Ним» – имело место, судя по всему, отнюдь не в атмосфере радостного упования или эмоционального подъема, но, скорее, страха и уныния. Страх подвергнуться тому же, что и Иисус, явственно обнаруживается в учениках еще до смерти Учителя – в смущающем нас, но вполне правдоподобном отречении Петра во время суда над Иисусом (Мк 14:66-72); а тревога за собственную безопасность, согласно Евангелию от Иоанна, не покидала учеников даже после того, как Мария Магдалина возвестила им, что видела Иисуса: «... двери дома, где собирались ученики Его, были заперты из опасения от Иудеев» (Ин 20:19)[16].

Мало того, некоторые ученики, прежде всего Фома, не только чувствовали страх, но и прямо выражали свое скептическое отношение к сообщениям других людей. Евангелие от Иоанна дает нам наиболее полный рассказ о сомнениях Фомы, включая условие, получившее заслуженную известность: «Если не увижу на руках Его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, и не вложу руки моей в ребра Его, не поверю» (Ин 20:25). У Матфея же утверждается, что «иные» из последователей Иисуса «усомнились» даже после того, как в первый раз увидели Его воскресшим (Мф 28:17). Таким образом, все евангелисты сходятся в характеристике первоначальной реакции учеников как чего-то совершенно не похожего на ожидание видений или на готовность поверить в то, что Иисус жив.

Рассказы Одиннадцати о встречах с Иисусом поразительны во многих отношениях, и хотя в рамках настоящего аргумента мы не вправе, во избежание логического круга, заранее допускать их истинность, нам следует с полной ясностью представлять себе, о чем у них идет речь. Рассматривая тот факт, что по меньшей мере тринадцать человек выражали готовность умереть за свое свидетельство о воскресении Иисуса из Назарета, нам важно разобраться, как именно они описывают соответствующие события, ибо только так сможем мы понять, за что же они были готовы умереть. Во-первых, в рассказах о явлениях Иисуса ученикам нет ничего туманного, «возвышенного» или «спиритуалистического»; скорее, перед нами здесь сухие, обстоятельные, вполне «эмпирические» по характеру отчеты. Ученики не только хотят точно передать Его слова – они также прямо указывают, что Иисус специально представил им опытные подтверждения того, что сам Он не дух, но существо материальное. Следовательно, ученики говорили именно о физическом, телесном воскресении: «Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я сам; осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня». Но они все еще не верили, и тогда Он спросил, есть ли у них какая-нибудь пища, и съел немного печеной рыбы и сотового меда. А после Он приготовил для них рыбу и пригласил их к завтраку (Лк 24:39-43, ср. Ин 20:27; 21:9-13).

То, что ученики свидетельствовали именно о физическом воскресении, подтверждается и упоминанием в проповеди Петра в день Пятидесятницы о тлении Давидова тела – в противоположность телу Христа, которое тлению не подверглось:

---

[16] Райт (Wright 2003, chap. 4, особ. pp. 200–206) довольно обстоятельно доказывает, что мировоззрение евреев той эпохи никак не могло привести учеников от их собственной веры в Иисуса как в великого пророка или даже Мессию к мысли о будущем Его воскресении. Действительно, идея телесного воскресения – в рамках всеобщего воскресения в конце этого мира – была присущей еврейскому религиозному сознанию, но прежде этого срока и для отдельных личностей его не чаяли.

> Мужи братия! Да будет позволено с дерзновением сказать вам о праотце Давиде, что он и умер и погребен, и гроб его у нас до сего дня. Будучи же пророком...он прежде сказал о воскресении Христа, что не оставлена душа Его в аде, плоть Его не видела тления. Сего Иисуса Бог воскресил, чему все мы свидетели (Деян 2:29-32).

Во-вторых, в чертах характера, приписываемых воскресшему Христу, не заметно добродушия, мягкости, отзывчивости, способности внушать мгновенную симпатию или энтузиазм. Напротив, Иисус изображается во многом таким же, каким Он был всегда, ничуть не более приятным собеседником или снисходительным товарищем, чем прежде: терпеливый, но порой колкий, властный и неотразимый, но при этом обескураживающий и непредсказуемый, превосходный учитель, не склонный, однако, отвечать на вопросы, которые сам Он находит излишними или неуместными. Он отвечает Фоме прямой ссылкой на его собственное условие веры, почти буквально его повторяя: «Подай перст твой сюда и посмотри руки Мои; подай руку твою и вложи в ребра Мои; и не будь неверующим, но верующим» (Ин 20:27). В Его тоне можно, пожалуй, уловить легкую иронию, но ведь само это предложение сделано вполне серьезно. Он предоставляет ученикам любую возможность убедиться в своей правдивости, но упрекает их за то, что они не поверили свидетельствам других людей. Он говорит и совершает странные вещи, смысла которых они наверняка не смогут понять, например когда, дунув на них, Он утверждает, что теперь у них есть власть отпускать грехи. Он то является ученикам и беседует с ними, то снова куда-то уходит, а затем опять возвращается, и такой образ действий не мог не приводить их в отчаяние полной своей непредсказуемостью (см., напр. Ин 21:1-14). После воскресения Он резко отвергает их попытки – вполне естественные – узнать о Его мессианских планах (Деян 1:7). Он и не думает рассеивать их страхи или распространять вокруг Себя религиозный восторг и воодушевление; напротив, Он заставляет Петра пережить тяжелые мгновения, когда испытывает его верность и любовь, а затем почти прямо предсказывает ему будущее мученичество (Ин 21:15-19). Эти рассказы не только свидетельствуют о том, что ученики заявляли о своем интенсивном и прямом личном общении с воскресшим Иисусом – в них обнаруживается такая степень реализма и столько живой конкретности в обрисовке характеров, что их невозможно объяснить одним лишь порывом энтузиазма, овладевшим учениками, или же их субъективной убежденностью в том, что они получили от Учителя некие смутные, чисто духовные «сообщения» или «послания».

Независимо от того, что происходило с Одиннадцатью в продолжение сорока с лишним дней по распятии Иисуса, в дальнейшем мы замечаем существенную перемену в их поведении и еще более разительное отличие – в день Пятидесятницы (см. Westcott pp. 102–103). Исполняя, по их собственным словам, волю воскресшего Иисуса, они пребывали в ожидании и молитве в Иерусалиме, примерно с сорокового дня после Пасхи и вплоть до Пятидесятницы. Мы также видим, что в это время они избирают на место Иуды нового апостола, а именно Матфия (Деян 1:15-26)[17].

Попутно следует отметить, что избрание Матфия подтверждает слова Павла (1 Кор 15:1-8) о том, что после своего воскресения Иисус являлся большему числу людей, нежели одиннадцать учеников. Следующее сообщение в книге Деяний показывает, что, несмотря на довольно жесткие требования, у Петра был определенный выбор среди кандидатов на место Иуды:

---

[17] Далее мы будем исходить из того, что автор книги Деяний, когда он говорит впоследствии об «апостолах» как о группе лиц, включает в нее и Матфия.

> Итак, надобно, чтобы один из тех, которые находились с нами во все время, когда пребывал и обращался с нами Господь Иисус, начиная от крещения Иоанна до того дня, в который Он вознесся от нас, был вместе с нами свидетелем воскресения Его (Деян 1:21-2).

Ученики избирают Матфия и Иосифа, прозванного Иустом, в качестве «финалистов» и бросают жребий, чтобы определить, кто из них займет освободившееся место Иуды. Рассказ этот не только дает нам имя еще одного предполагаемого свидетеля воскресения (т. е. Иосифа), но и позволяет с основанием заключить, что кандидатов, отвечавших указанным Петром требованиям, первоначально было больше двух (ср. Trites 2004, p. 137).

Начиная со дня Пятидесятницы апостолы (теперь их стало двенадцать) прямотаки «напрашивались» своими действиями на мученичество, ибо, невзирая на вполне очевидную опасность, а также совершенно недвусмысленные и все более страшные угрозы, они упорно заявляли, что Иисус воскрес. Факты, которые мы намерены изложить, убедительно подтверждают следующий тезис: апостолы не могли не прийти, причем сразу несколькими путями, к осознанию того, что за свое свидетельство им, весьма вероятно, придется умереть – и были готовы, если потребуется, принять за него смерть.

Во-первых, смятение, вызванное ими в день Пятидесятницы (Деян 2), вполне могло привлечь к ним враждебное внимание тех самых религиозных властей, которые желали смерти Иисусу и добились Его казни. После распятия Иисуса не прошло и двух месяцев – между тем апостолы появляются перед огромным стечением народа, намеренно привлекают к себе всеобщее внимание, говорят на разных языках перед толпами собравшихся в Иерусалиме на Пятидесятницу людей, весьма нелестно отзываются о властях, погубивших Иисуса своими кознями, и открыто утверждают, что Он воскрес. Согласно Деяниям, к новому движению «присоединилось в тот день душ около трех тысяч», и нам остается лишь изумленно качать головой при мысли о том, сколько всего народу могло слушать тогда дерзкую проповедь Петра.

Какое-то время апостолы, по-видимому, пользовались популярностью (Деян 2:47); но уже вскоре у них начались те самые неприятности, каких и следовало ожидать любому на их месте. После того, как Петр и Иоанн, как предполагается, исцелили хромого и снова проповедовали в храме перед народом, храмовые стражи силой препроводили их к иудейским начальникам – первосвященнику, старейшинам и книжникам (Деян 4). В их присутствии апостолы еще раз повторили свое утверждение о том, что Бог воскресил Иисуса из мертвых. Начальники, привыкшие чувствовать себя образованной элитой среди простого народа, удивились их смелости (ст. 13), с неудовольствием узнали в них учеников Иисуса и очень хотели заткнуть им рот. Как и прежде, в случае с Иисусом, они не решились предпринять какие-либо крутые меры немедленно, ибо апостолы были популярны в народе. Начальники, однако, пригрозили апостолам и, под страхом не названных прямо, но легко угадываемых кар, велели им «отнюдь не говорить и не учить о имени Иисуса». Ответ Петра и Иоанна заслуживает самого пристального внимания: «Судите, справедливо ли пред Богом слушать Вас более, нежели Бога? Мы не можем не говорить того, что видели и слышали» (Деян 4:18-20). Акцент на свидетельстве очевидцев о событиях, воспринятых непосредственно и опытным путем, здесь так же невозможно не заметить, как и гордое мужество апостолов перед лицом угроз.

Нам могут возразить: из того, что начальники не попытались сразу же казнить Петра и Иоанна и даже отпустили их из страха перед народом, апостолы вправе были заключить, что теперь-то они могут преспокойно проповедовать воскресение Иисуса, и им в сущности нет причин бояться смерти. На самом же деле имело место прямо противоположное. Во-первых, события жизни Иисуса должны были ясно им показать, что этот «страх перед народом» вполне оправдан. Ведь враги Иисуса все же схватили Его ночью и, несмотря на Его популярность – еще большую, чем в этот момент у апостолов – и Его предполагаемые чудеса – куда более многочисленные, чем совершенные ими – добились в конце концов того, что народ сам потребовал от Понтия Пилата Его казни. Обо всем этом апостолы прекрасно помнили. Во-вторых, когда Петр и Иоанн рассказали о случившемся остальным своим товарищам, все они тотчас же принялись молиться, из слов же их пространной молитвы явствует, что угрозы начальников они воспринимали с полной серьезностью.

Столкновения апостолов с иудейскими властями не прекратились после первого предостережения. Апостолов (по-видимому, всех) по приказу разгневанного первосвященника вскоре снова бросили в тюрьму за неповиновение (Деян 5:17-18). Когда же апостолы оказались на свободе (как утверждается, со сверхъестественной помощью), они возобновили проповедь в храме. Повторно, хотя и относительно мягким образом («без принуждения»), задержанные храмовой охраной, вновь препровожденные к начальникам и получившие приказание больше не проповедовать, Петр и другие апостолы отвечают: «Должно повиноваться больше Богу, нежели человекам» (Деян 5:19), вновь возлагают на иудейских начальников вину за смерть Иисуса и в очередной раз заявляют о Его воскресении. В этот момент священники уже «умышляли умертвить их» (Деян 5:33). Гамалиил отговаривает их от этого шага, но они бьют апостолов и *еще раз* велят им прекратить проповедь, чего те, разумеется, не делают.

Здесь нам снова нужно ответить на аргумент, согласно которому апостолы вполне могли думать, что им вовсе не придется умереть – ведь им уже несколько раз угрожали, но потом отпускали; а значит, упорное стремление продолжать проповедь отнюдь не доказывает их готовности умереть за свое свидетельство. Формально римский закон не дозволял евреям требовать для кого-либо смертной казни. Поэтому они и привели Иисуса к Пилату и угрожали мятежом, чтобы вынудить Пилата Его распять. Все, однако, указывает на то, что добиться соблюдения этой юридической нормы римлянам было трудно. Например, Иисуса несколько раз едва не растерзала разъяренная толпа (Лк 4:29; Ин 10:31). Вдобавок, иудейские начальники имели, по-видимому, право применять силу и располагали храмовой стражей для задержаний; по закону они могли требовать кары в виде телесных наказаний и обладали полномочием заключать в тюрьму – а все это едва ли могло внушить кому-либо уверенность в способности римских властей удержать их от дальнейших, более крутых мер. Начальники, несомненно, полагали, что они смогут убить апостолов, если захотят, ведь они уже начали строить планы убийства; разубедивший же их Гамалиил отнюдь не ссылался на то обстоятельство, что они не получили от римлян законного права лишать кого-либо жизни. Таким образом, даже из перечисленных до сих пор фактов явствует, что смерть через побивание камнями по наущению иудейских начальников была для апостолов вполне реальной угрозой, которая, однако, ни в малейшей степени не повлияла на их действия.

Дальнейшие же события доказали, что возможность подобной гибели не была чисто теоретической. Стефана побили камнями после того, как свидетели обвинили его перед религиозным судом в богохульстве, а сам Стефан, отвечая на их об-

винения, произнес чрезвычайно пламенную проповедь, очень близкую по смыслу к тому, чему учили апостолы (Деян 7). Кажется, побивание камнями Стефана произошло вскоре после попытки Гамалиила успокоить иудейских начальников и остановить гонение на апостолов (Деян 5:34-39). Если исходить в датировке из биографии Павла, присутствовавшего при казни Стефана и в ту пору враждебного христианству, то данное событие, скорее всего, имело место через год (самое большее – спустя три года) после распятия Иисуса.

Далее. Нет никаких свидетельств того, что римляне наказали иудейских начальников за это конкретное злоупотребление властью. Как и любая бюрократия, римское правительство далеко не всегда проявляло желание и решимость добиваться неукоснительного соблюдения всех без исключения законов. Поколением позже, когда толпа евреев убила Иакова, брата Иисуса, высшие власти действительно низложили первосвященника, но после побивания камнями Стефана они, похоже, просто умыли руки. Ни о какой защите христиан со стороны Рима не могло быть и речи, ведь тотчас же после убийства Стефана началось великое гонение на христиан, которое возглавил Павел; и несчастных во множестве бросали в темницы или отдавали на суд религиозных властей.

Центром этого преследования был Иерусалим, и христиане, покинув его, рассеялись по разным местам, унося с собой новое учение – кроме апостолов, оставшихся в Иерусалиме (Деян 8:1) Почему они остались, Лука точно не говорит. Вероятно, апостолы сочли, что их отказ спасаться от гонений бегством из Иерусалима послужит укреплению новой церкви. Какими бы мотивами они ни руководствовались, их готовность умереть проявляется здесь с особой очевидностью.

Из тех, кто утверждал, что своими глазами видел воскресшего Христа, некоторые, вне всякого сомнения, действительно приняли смерть за свое свидетельство. Три акта мученичества, имеющие наиболее убедительные подтверждения, мы рассмотрим ниже. Сведения об остальных восходят к преданиям, историческую достоверность которых оценить трудно, и известны нам из памятников, которые содержат большие странности и явные попытки приукрасить действительность. Наконец, апостол Иоанн, по общему мнению, не был замучен, но умер естественной смертью в старости. Поэтому мы сосредоточим здесь свое внимание на *готовности* многочисленных свидетелей воскресения принять смерть – факте, который сам по себе обладает большой доказательной силой. Речь у нас идет не просто о том, что эти люди изменили свой образ жизни и вынесли великие тяготы во имя собственных убеждений. Ведь в тот момент большая часть подобных невзгод и лишений – связанных, например, с миссионерским трудом, которому иные из них посвятили себя в далеких краях – была еще впереди. Суть дела не в этом, а в том, что они, выражаясь предельно просто и ясно, с самого начала знали, что им, скорее всего, придется умереть, но ничего не изменили в своих свидетельствах перед лицом этого более чем вероятного исхода. Ибо каждый из них, независимо от того, был он в конце концов убит или нет, пережил момент истины очень рано, еще в Иерусалиме. В одном из рассказов о мученической смерти уже престарелого Андрея сообщается, что когда ему стали грозить распятием, он ответил: «Если бы я страшился смерти на кресте, то не проповедовал бы величие и славу креста Христова». Слова Андрея, независимо от того, насколько точно они воспроизведены в данном фрагменте, раскрывают для нас ключевой факт: как и прочие свидетели воскресения, Андрей задолго до своего фактического мученичества ясно сознавал реальную перспективу ужасной смерти, но продолжал, невзирая на нее, делать свое дело.

К такому же выводу склоняют нас и два других события. Около 41 года н. э. Ирод Агриппа арестовал и казнил Иакова Зеведеева, апостола и одного из главных руководителей церкви. Тогда же примерно он схватил Петра (затем, как предполагается, освобожденного чудесным вмешательством) – и Петр таким образом получил еще одно недвусмысленное предупреждение относительно вероятного финала своей деятельности (см. Wenham 1992, pp. 146–147).

Для тех христиан, которым удалось спастись от первого гонения со стороны иудеев, несколько лет спустя возникла новая угроза. Вполне возможно, что Нерон не был с самого начала настроен против христиан враждебно. В первое время римляне склонны были считать христианство иудейской сектой, а в антихристианской ярости иудеев и в возникших отсюда беспорядках видеть лишь религиозные перебранки внутри иудаизма (см., напр. Деян 18:14-15). После обращения Павла римляне даже защищали его от евреев, хотя это могло быть во многом обусловлено римским гражданством Павла и тем обстоятельством, что Павел, как римский гражданин, воспользовался правом апелляции к императору (Деян 23). Возможно даже, что именно Нерону Павел был обязан своим освобождением после первого ареста римлянами; впрочем, пока это лишь предположение (Maier 1997, pp. 329–330). Но в 64 году все круто изменилось. После известных событий Нерон решил отвлечь всеобщее внимание от слухов о его собственной ответственности за пожар Рима и начал жестокое преследование христиан. И теперь уже все апостолы, оставшиеся на территориях, подвластных римскому правительству, а особенно Петр и Иоанн, должны были всерьез считаться с возможностью казни их римлянами.

Преследования, организованные Нероном, имели в то время, по-видимому, локальный характер. Тем не менее всякий, кто не был римским гражданином, отныне мог быть арестован и казнен по обвинению в принадлежности к христианам. Чтобы дело кончилось именно этим, принятия специального закона против христиан не требовалось, ибо магистраты уже обладали весьма широкими полномочиями по отношению к негражданам. К этому времени римские власти – на свой манер религиозные консерваторы – уже начали смотреть на христианство с подозрением, как на «суеверие», или, как сказали бы мы, «секту». Теперь, когда стало ясно, что христианство – это не просто ветвь иудаизма, в нем увидели отказ от традиционного почитания римских богов; сделанное же здесь для иудеев исключение на христиан не распространялось. А за упорную приверженность подобной секте и в самом деле могли приговорить к смерти, что и происходило во многих случаях. В своем знаменитом письме к Траяну (ок. 113 г.) Плиний Младший сообщает, что он приговаривает неграждан к смерти уже за то, что они, невзирая на его угрозы, упрямо продолжают называть себя христианами. Их, однако, могли бы простить, если бы они отреклись от христианства, принесли жертвы римским богам и похулили Иисуса. Траян же в своем ответе хвалит образ действий Плиния. Хотя эта переписка имела место после Нероновых гонений и казней апостолов, упомянутыми в ней полномочиями магистраты почти наверняка обладали и до этих событий, а практика помилования в обмен на вероотступничество вполне могла применяться в предшествующий период по отношению к лицам, открыто объявлявшим, что они больше не христиане (Barnes 1968, pp. 36–37). Следовательно, мы можем с уверенностью утверждать, что после 64 года н. э. для остававшихся в живых апостолов существовал еще один источник угрозы – римское правительство, от которого за свою несгибаемую верность свидетельству об Иисусе они могли ожидать мучительной казни в той или иной форме.

И некоторые, так или иначе, действительно умерли за свое свидетельство. Один из надежнее всего подтвержденных примеров такого рода – Иаков бар Зеведей, о котором мы уже упоминали. По-видимому, его смерть была первым случаем мученичества апостола. Она авторитетно зафиксирована в Деян 12, и нет серьезных оснований сомневаться в ней как в историческом факте. Автор Деяний не сообщает здесь особых подробностей, указывая лишь, что Ирод «убил Иакова, брата Иоаннова, мечом». Ожидал ли Иаков смерти именно от рук Ирода (который таким образом явно пытался угодить иудейским начальникам), сказать трудно, однако уже приведенные факты свидетельствуют, что в тот исторический момент мученическая смерть не стала бы неожиданностью ни для кого из апостолов.

Следующим по времени из надежнее всего засвидетельствованных случаев мученичества стала смерть другого Иакова, не апостола, но того, который, несомненно, утверждал, что своими глазами видел воскресшего Иисуса – Иакова Праведного, часто называемого братом Иисуса. Он – наш тринадцатый свидетель, а его обращение имело, судя по всему, индивидуальный характер и не зависело от опыта двенадцати апостолов. Сказанное в Евангелиях позволяет заключить, что он не был последователем Иисуса при Его жизни и даже сожалел о том, что своими проповедями и исцелениями Иисус приводит в замешательство собственное семейство (Мк 3:21, 31, ср. Ин 8:5). Но ко времени событий, описанных в Деян 12:17 (ок. 41 г. н. э.) и еще более явным образом в Деян 15 (Иерусалимский собор, вероятно, ок. 49 г. н. э.), он уже превратился в одного из видных руководителей новой церкви. Объяснение этому дает Павел, когда перечисляет тех, кто видел Иисуса после воскресения: «Потом явился Иакову, также всем апостолам...» (1 Кор 15:5). Данный факт, похоже, отмечен здесь как явление Иисуса отдельному лицу, а рассказы о самых первых явлениях Иисуса тем, кто уже был Его учениками, указывают, по-видимому, на то, что, по крайней мере, в нескольких случаях никто из «посторонних» не присутствовал. Судя по всему, Иаков выдвигается здесь на первый план как присоединившийся к делу брата под влиянием пережитого им самим.

Ранний рассказ (ок. 93 г. н. э.) о смерти Иакова мы находим у Иосифа Флавия, который говорит, что его побили камнями (*Иудейские древности*, 20.9.1). Сообщение Иосифа Флавия в значительной степени согласуется с данными позднейшего церковного историка Егезиппа, писавшего в середине второго века. Оба довольно точно датируют это событие временем смерти Феста, наместника Иудеи, что позволяет отнести его к 62 году н. э. Оба согласны, что оно произошло тогда, когда для этого открылось «окно возможностей»: новый наместник Альбин был уже назначен, но еще не успел прибыть в Иудею и взять в свои руки управление. Рассказ Егезиппа более обстоятелен, и в нем Иаков гибнет, строго говоря, вследствие не одного лишь побивания камнями. Согласно Егезиппу, Иаков пользовался огромным уважением у евреев-нехристиан, прежде всего благодаря своим аскетическим подвигам и многочасовым молитвам. Он был широко известен как «Праведный», и его свидетельство об Иисусе как о Спасителе привело к обращению в христианство многих иудейских начальников. И вот, когда после смерти Феста область осталась на короткое время без наместника, иудейские власти решили, что с Иаковом пора что-то делать:

> Все вместе пошли к Иакову и сказали ему: «Просим тебя, удержи народ: он заблуждается, думая, что Иисус и есть Христос. Просим тебя: вразуми всех, кто придет в день Пасхи, относительно Иисуса; тебе мы все доверяем. Мы и весь народ свидетельствуем о тебе, что ты праведен и не взираешь на лица... Стань на крыло храма, чтобы тебя видели...» Упомянутые книжники и фарисеи поставили Иакова на крыло храма и за-

> кричали: «Праведный! Мы все обязаны тебе доверять. Народ в заблуждении об Иисусе распятом; объяви нам, что это за "дверь Иисуса"?» И ответил он громким голосом: «Что спрашиваете меня о Сыне Человеческом? Он восседает на небе одесную Великой Силы и придет на облаках небесных»... Тогда книжники и фарисеи стали говорить друг другу: «Худо мы сделали, позволив дать такое свидетельство об Иисусе. Поднимемся и сбросим его, чтобы устрашились и не поверили ему»... Они поднялись и сбросили праведника. И говорили друг другу: «Побьем камнями Иакова Праведного», и стали бросать в него камни, так как, сброшенный вниз, он не умер... Кто-то из них, какой-то суконщик, ударил праведника по голове скалкой, употребляемой в его деле. Иаков мученически скончался... (цит. у Евсевия 2.23, Maier 1999, pp. 81–83).

Подобное сочетание лести и угрозы заслуживает особого внимания. Кажется вполне очевидным, что (если этот рассказ в основе своей точен) иудейские власти рассчитывали нанести удар всей секте христиан, добившись публичного отречения от столь уважаемого вождя. Поставить Иакова на возвышение, с которого затем его можно было сбросить вниз, означало явную попытку принуждения, и Иаков не мог не понимать, какая его ждет судьба, если он не даст желаемого ответа. В рассказе Иосифа Флавия первосвященник Анан «предал» Иакова на побивание камнями. В целом эти версии не противоречат друг другу, особенно если учесть, что отречение Иакова оказалось бы еще более полезным для удушения христианства, чем побивание его камнями в качестве примерного наказания. Не исключено, что Анан предал Иакова в руки других еврейских начальников, и те сделали последнюю попытку вырвать у него публичное отречение от Иисуса в обмен на жизнь. Хотя такая гипотеза и противоречит выводу, который как будто вытекает из версии Егезиппа, а именно что сцена эта представляла собой импровизацию книжников и фарисеев, скорее всего как раз Иосиф Флавий точно описал реальное участие в этом деле первосвященника Анана. Согласно Иосифу Флавию, впоследствии Анан был лишен первосвященнического сана за то, что превысил власть, созвав без разрешения синедрион (который осудил Иакова на смерть).

Факт мученичества Петра также вполне надежно подтверждается, хотя его подробности – например, способ казни – удостоверены не настолько убедительно, как в двух предыдущих случаях свидетельства. Климент Римский, писавший не позднее 96 года н. э., говорит, что Петр и Павел «боролись до смерти» и представили «доказательство» (μαρτυρήσας; иногда переводится как «свидетельство» или даже «подтверждение мученичеством») собственной веры. Он ссылается на их пример, когда ведет речь о героях веры (примерно так же, как Павел в Евр 11), чтобы побудить своих слушателей выказать подобное же терпение и стойкость перед лицом страданий и смерти. Следующее подтверждение мученичества Петра принадлежит автору середины II века Гаю, который сообщает, что памятники, или «трофеи», апостолов Петра и Павла можно найти, соответственно, в Ватикане и на Остийской дороге. Именно там традиция локализует мученичество Петра и Павла, а из сообщения Гая явствует, что памятники их смерти существовали в тех местах с древних времен. Сады Нерона и ипподром, где в период Нероновых гонений истязали и убивали христиан, находились как раз в Ватиканской долине за Тибром.

Последний из знаменательных фактов, которого мы здесь коснемся, – это обращение Павла. Ни историческая реальность Павла, ни факт его внезапного обращения не внушают сколько-нибудь серьезных сомнений большинству историков, включая даже тех, кто к самому христианству относится скептически (Habermas 2005, pp. 142–143, 151–152; 2006a, pp. 189–191). Подробности Павлова обращения вместе с описанием того, во что он затем уверовал, служат доводом в пользу хри-

стианства и воскресения. Здесь же нам следует объяснить факты, не заключающие в себе ничего чудесного: Савл из Тарса, впоследствии, уже как христианин, известный под именем Павла, был учеником того самого Гамалиила, который советовал оставить христиан в покое. Однако, в отличие от своего наставника, Савл оказался фанатичным гонителем новой секты. Как долго продолжал он преследовать христиан после побивания камнями Стефана, мы точно не знаем, но, всего вероятнее – меньше года. На пути в Дамаск (где он собирался арестовать последователей Иисуса) Савл пережил какой-то необыкновенный, потрясающий опыт и на время ослеп. По прибытии в Дамаск он постился несколько дней в уединении, после чего к нему явился человек по имени Анания – один из тех самых христиан, которых Савл намерен был подвергнуть гонению. К Савлу вернулось зрение, он принял крещение, присоединившись таким образом к последователям Иисуса – и сразу же стал спорить в синагогах Дамаска с иудеями, защищая верования христиан (Деян 9).

В качестве объяснения этого глубочайшего духовного переворота Павел, очевидно, приводил известный рассказ об «аудио-визуальном» опыте, который имел он на дороге в Дамаск. По словам Павла, он увидел яркий свет, узрел Иисуса (1 Кор 15:8) и говорил с Ним. Иисус, согласно рассказу Павла, спросил, зачем он Его гонит, после чего велел ему идти в Дамаск и ждать дальнейших приказаний. В Деяниях также утверждается, что описанное видение имело и определенный интерсубъективный аспект – спутники Савла слышали голос, но никого не видели; мы, однако, не будем здесь придавать значения опыту его спутников.

Павлова проповедь после обращения также совершенно недвусмысленна; к тому же мы располагаем многими посланиями Павла, в которых содержится масса сведений о его богословском учении. Впрочем, его новые убеждения резюмированы в раннем варианте символа веры из 1 Кор 15:

> Ибо я первоначально преподал вам, что и сам принял, то есть, что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию, и что явился Кифе, потом двенадцати... а после всех явился и мне, как некоему извергу (1 Кор 15:3-8)[18].

В новых верованиях Павла очевиден и ярко выраженный иудейский элемент. Павел с особым усердием доказывал, что Иисус есть тот самый Мессия, чье пришествие было уже давно предречено в Писаниях, и при всяком удобном случае защищал это положение в спорах с другими иудеями (напр. Деян 9:22; 13:16 и далее).

Таким образом, утверждая, что он видел Иисуса и разговаривал с Ним на дороге в Дамаск, Павел хотел сказать, что он видел именно Мессию, умершего и воскресшего. Согласно же самим апостолам, ко времени обращения Павла Иисус уже вознесся на небеса и материально на земле не присутствовал. Отсюда, вероятно, можно сделать следующий вывод: Павел утверждал, что в каком-то смысле видел Иисуса «на небесах», а не на земле, как остальные ученики. Как бы то ни было, Павел, несомненно, полагал, что ему довелось увидеть *того самого*, кто воскрес из мертвых. Непосредственно пережитое Павлом – если за субъективным опытом его сознания стояли реальные события – можно описать так: Павел видел того Иисуса, которого проповедовали Петр и другие апостолы, иначе говоря, Иисуса умершего и восставшего из мертвых.

---

[18] Хабермас (Habermas 2005, pp. 142–143) документально доказывает, что многие критики принимают раннюю датировку Павлова обращения и признают историческое значение этого события.

## Вероятностные аргументы кумулятивного характера: их природа и структура

«Убедительность любого сложного аргумента, – отмечает Джордж Кампбелл, – во многом зависит от того порядка, в котором выстраиваются существенные обстоятельства, и от способа их подачи» (Campbell 1839, p. iii). Аргументы кумулятивного типа, то есть основанные на совокупном действии целого ряда доводов, бывает особенно трудно оценить, и прежде чем переходить к демонстрации в вероятностных терминах доказательной силы только что приведенных фактов, нам следует проанализировать общую природу подобных аргументов и объяснить, какую конкретно форму примет в дальнейшем наш аргумент.

Подобные аргументы, что естественно, всегда опираются на многочисленные детали и для полного понимания часто требуют большего, чем беглое знакомство с целым рядом научных дисциплин. Кроме того, здесь обнаруживается трудность чисто познавательного характера, связанная с правильной оценкой доказательной силы тех или иных элементов аргументации по отношению к отдельным положениям, ведь мы бываем склонны концентрировать все свое внимание лишь на нескольких доводах, игнорируя все остальные. Наконец, отдельные элементы доказательства следует не только анализировать сами по себе, но и координировать между собой, иначе говоря, рассматривать их в связи с другими доводами. А для подобной координации требуется здравое суждение.

Байесовская модель, хотя она и не способна решить все эти проблемы, позволяет нам подходить к каждой из них на основе определенных принципов. Она позволяет установить и включить в единую систему максимально возможное количество релевантных фактов. Она дает нам средство выразить значимость этих фактов, взятых по отдельности, и определить их суммарную доказательную силу, исходя из упрощающего допущения их взаимной независимости. Она же служит для нас руководящим принципом при оценке нашего доказательства в том случае, если это упрощающее допущение оказывается необоснованным. Построенная ниже аргументация проиллюстрирует все эти характерные особенности байесовского подхода.

Чтобы понять, как работает кумулятивное доказательство, нам нужно для начала найти удобный способ выражения значимости любого конкретного довода по отношению к любой конкретной гипотезе. В настоящем случае речь идет о следующей гипотезе:

R: Иисус из Назарета чудесным образом воскрес из мертвых.

Рассматривая любой факт F, имеющий (в положительном или отрицательном смысле) отношение к R, мы задаем два вопроса: насколько вероятен F, если предположить истинность R? И насколько вероятен F при допущении ложности R? Ответы на эти вопросы можно выразить в форме условных вероятностей, и чрезвычайно удобным для нас оказывается анализ их отношения:

$$\frac{P(F|R)}{P(F|\sim R)}$$

Если допустить, что и числитель, и знаменатель определены и не равняются нулю, то эта дробь, иногда именуемая фактором Байеса, может принять любое реальное значение от нуля до бесконечности. Если рассматриваемые здесь условные вероятности могут принимать значения в пределах некоторых интервалов, то мы можем установить верхние и нижние границы для возможных значений дроби.

В байесовском анализе использование фактора Байеса дает весьма удобный способ выражения значимости конкретного факта F для R. Там, где все соответствующие термины определены и знаменатели не равны нулю, мы получаем из теоремы Байеса простое следствие:

$$\frac{P(R|F)}{P(\sim R|F)} = \frac{P(R)}{P(\sim R)} \times \frac{P(F|R)}{P(F|\sim R)}$$

Выражаясь обычными словами, можно сказать, что апостериорный шанс R (то есть отношение апостериорной вероятности R к апостериорной вероятности его отрицания) равен произведению априорного шанса на фактор Байеса. Или, еще более простым языком: R становится более правдоподобным, когда мы принимаем в расчет такой факт F, которого следует ожидать скорее при истинности, чем при ложности R.

Изложенное выше учитывает какой-то один факт. Если же мы используем шансовую форму теоремы Байеса для фактов $F_1$, $F_2$, …, $F_n$ и будем исходить из допущения их независимости, то получим следующее уравнение:

$$\frac{P(R|F_1 \,\&\, \ldots \,\&\, F_n)}{P(\sim R|F_1 \,\&\, \ldots \,\&\, F_n)} = \frac{P(R)}{P(\sim R)} \times \frac{P(F_1|R)}{P(F_1|\sim R)} \times \ldots \times \frac{P(F_n|R)}{P(F_n|\sim R)}$$

В словесном выражении это означает: отношение апостериорных вероятностей равно произведению отношения их априорных вероятностей и факторов Байеса для каждого отдельного довода. Именно в произведении этих факторов Байеса выражается совокупная доказательная сила ряда фактов $F_1$ & … & $F_n$. Если в каждом из факторов числитель несколько превосходит знаменатель, то совокупная доказательная сила значительного числа этих факторов окажется огромной.

Предыдущее уравнение верно лишь при допущении, что каждый факт как *при условии* R, так и ~R, вероятностно независим от всех прочих фактов. Данное допущение позволяет упростить вычисления, и в некоторых случаях оно вполне оправданно. Там же, где оно оказывается необоснованным, можно воспользоваться более общей формулой[19].

Если R получает высокую степень подтверждения всеми фактами при допущении их взаимной независимости и если мы можем показать, что допущение независимости не завышает силу кумулятивной аргументации в пользу R, то было бы целесообразно просто вычислить доказательную силу этих фактов при допущении их независимости, а затем показать, что принятие в расчет зависимости между ними лишь усилит данную аргументацию. Мы еще вернемся к этому вопросу при раз-

[19] $$\frac{P(R|F_1 \,\&\, \ldots \,\&\, F_n)}{P(\sim R|F_1 \,\&\, \ldots \,\&\, F_n)} = \frac{P(R)}{P(\sim R)} \times \frac{P(F_1|R)}{P(F_1|\sim R)} \times \frac{P(F_2|R \,\&\, F_1)}{P(F_2|\sim R \,\&\, F_1)} \times \ldots \times \frac{P(F_n|R \,\&\, F_1 \,\&\, \ldots \,\&\, F_{n-1})}{P(F_n|\sim R \,\&\, F_1 \,\&\, \ldots \,\&\, F_{n-1})}$$

боре той части аргумента, где предположение независимости оказывается, по всей видимости, неоправданным.

Использование математических методов может создать впечатление, будто мы имеем здесь дело с чем-то таинственным. В действительности же математика – не более чем средство приведения в полную ясность весьма распространенного процесса рассуждения, удачно описанного еще Батлером:

> Об истинности нашей религии, как и об истине в вещах самых обыкновенных, надлежит судить на основе всех имеющихся у нас данных в их целокупности. И если нельзя на разумных основаниях предполагать, что весь ряд фактов, которые можно привести в качестве доводов в настоящей аргументации, равно как и каждый отдельный факт в этой цепи, представляет собой результат случайности (ибо именно здесь лежит центр тяжести аргументации в пользу христианства), то истинность христианства следует считать доказанной – точно так же, как это происходит в любом обычном, нерелигиозном, вопросе, когда многочисленные общепризнанные события приводятся в доказательство какого-то другого, оспариваемого, события; ведь реальность этого оспариваемого события была бы доказана не только тогда, когда она прямо вытекала бы из любого общепризнанного события, но и в том случае, если бы все общепризнанные события в их целокупности можно было разумно объяснить лишь при условии реальности события оспариваемого, пусть даже ни одно общепризнанное событие, взятое само по себе, и не предполагало бы ее с полной очевидностью (Butler 1890, p. 261).

Термин «доказанный» Батлер употребляет здесь в старом значении, относящемся к вероятным доказательствам, но в целом его рассуждение вполне убедительно. Если мы можем легко объяснить данные факты, предположив R, но оказываемся не способны это сделать сколько-нибудь правдоподобно при допущении ~R, то сами эти факты служат веским доводом в пользу R.

Чтобы верно понять мысль Батлера, нам следует остерегаться одного с виду правдоподобного, но по сути ошибочного вывода. Может показаться, что в ходе анализа доказательств кумулятивного типа с помощью факторов Байеса мы делаем акцент на вероятностях таким образом, что изобретение любой частной гипотезы, которая, предполагая ~R, увеличивает при этом вероятность какого-то отдельного факта (по нашему мнению, доказывающего R), непременно укрепит позиции сторонника ~R, позволив ему с большей убедительностью возражать на доводы в пользу R. Но если вспомогательная гипотеза $H_a$ чрезвычайно неправдоподобна при ~R, то ее вклад в объяснение факта F оказывается ничтожным, даже если вероятность самого этого факта довольно высока. Предположим, например, что $H_a$ действительно гарантирует F при ~R (таким образом, $P(F|{\sim}R \,\&\, H_a) = 1$), однако сама $H_a$ при допущении ~R выглядит совершенно неправдоподобно (скажем, $P(H_a|{\sim}R) = 0{,}000001$). Легко показать, что $H_a$ окажет лишь самое незначительное реальное влияние на общее правдоподобие $P(F|{\sim}R)$, то есть на то правдоподобие, которое имеет значение для фактора Байеса. $P(F|{\sim}R) \geq 0{,}000001$ – вот и все, что узнаем мы из этих условий. Если $P(F|R)$ сопоставимо с $P(H_a|{\sim}R)$, то даже это небольшое изменение может существенно отразиться на доказательной силе аргументации. Но если $P(F|R) \gg P(H_a|{\sim}R)$, тогда тот простой факт, что $P(F|{\sim}R \,\&\, H_a) = 1$, не повлияет сколько-нибудь заметно на фактор Байеса. Попытка дополнить ~R какой-то вопиюще неправдоподобной гипотезой $H_a$ ради объяснения F – стратегия совершенно безнадежная, если R обеспечивает хотя бы умеренно высокую вероятность F.

В нашей ситуации легко сделать и другое ложное предположение, а именно: разрабатывая подобного рода вероятностное доказательство в пользу R, мы обязаны ограничиваться теми частными гипотезами, допускающими ~R, которые пытаются каким-то образом объяснить соответствующие факты. Скажем, чтобы уяснить себе, как скептики могли бы попытаться истолковать те или иные известные нам факты, мы должны будем вести речь о таких версиях, как галлюцинация, сговор и «не та» гробница. Естественно, в процессе защиты R немалую часть времени займут у нас ответы на подобные теории. Отсюда, однако, не следует, будто именно такими претендующими на объяснение частными гипотезами главным образом и исчерпывается то пространство вероятностей, которое открывается при допущении ~R. На самом деле, если уж вести речь о том, чего следовало бы ожидать при условии ~R, большую часть пространства вероятностей при таком предположении мы должны отвести иному ожиданию – ожиданию того, что после смерти Иисуса вообще не случилось бы ничего особенного – ни галлюцинаций у Его учеников, ни видений, ни сговоров, а все по-прежнему шло бы своим чередом и события развивались бы совершенно естественным образом. Конечно, скептик будет решительно утверждать, что по своей априорной вероятности ~R намного превосходит R, и данную проблему – проблему априорных вероятностей – мы еще обсудим. Но ведь и отрицание всех фактов, принимаемых в качестве доказательств, также имело бы куда более высокую априорную вероятность, чем сами эти факты. Верно, что многие люди умирают и не воскресают. Более того, многие умирают, но никто не думает, что они воскресли, и не имеет ни малейших оснований верить в их воскресение. Мы уже не раз утверждали, что априорная вероятность различных объяснительных гипотез, исходящих из ~R, довольно мала, и читатель вправе спросить, какая же гипотеза господствует в том пространстве вероятностей, которое открывает нам ~R. Ответ таков: большая часть этого пространства принадлежит гипотезе общего характера, согласно которой Иисус умер, и после Его смерти события шли обычным порядком – но ведь эта гипотеза *не* объясняет и даже не претендует на объяснение тех фактов, с помощью которых мы доказываем R. В итоге мы получаем чрезвычайно высокий совокупный фактор Байеса, свидетельствующий в пользу R.

Теперь, когда мы переходим от общих соображений относительно эпистемологической природы доказательств кумулятивного типа к анализу перечисленных выше ключевых фактов, целесообразно будет сначала рассмотреть значимость каждого факта – элемента нашей аргументации независимо от других фактов, а затем смоделировать кумулятивное доказательство, исходя из допущения их независимости. Пусть W, D и P означают, соответственно, сообщения женщин о пустой гробнице и о воскресшем Христе, свидетельства учеников и обращение Павла. Тогда мы могли бы – в первом приближении – объединить эти доводы следующим образом:

$$\frac{P(R|F_1 \& \ldots \& F_n)}{P(\sim R|F_1 \& \ldots \& F_n)} = \frac{P(R)}{P(\sim R)} \times \frac{P(W|R)}{P(W|\sim R)} \times \frac{P(D|R)}{P(D|\sim R)} \times \frac{P(P|R)}{P(P|\sim R)}$$

Произведение трех последних членов – байесовских факторов, соответственно, для W, D и P – позволит определить влияние этих фактов-свидетельств на вероятность R при допущении их взаимной независимости.

## Свидетельства женщин: анализ фактора Байеса

Если воскресение действительно произошло, то объяснить W совсем не трудно. Смятение женщин, страстное желание Марии Магдалины поскорее сообщить о случившемся ученикам и даже расхождения в деталях отдельных рассказов на фоне полного согласия рассказчиков в описании важнейшего факта – все это как нельзя лучше становится на свои места при допущении реальности R.

А значит, нам следует задаться вопросом: а что вообще могло бы послужить причиной появления подобных рассказов, если бы Иисус не восстал из мертвых? С самого начала мы вправе отвергнуть предположение, что вся эта история объяснялась единственно лишь замешательством и путаницей. Пустая гробница и возлюбленный равви – объекты, легко доступные чувственному восприятию. Мы можем также отклонить предположение, что женщины сами все выдумали – из-за его предельно низкой априорной вероятности. Как женщины, они едва ли могли составить план распространения чего-то такого, что, как они сами понимали, является ложью, ибо они не могли не знать, что в тогдашнем еврейском обществе их свидетельства непременно будут поставлены под сомнение или отвергнуты – и действительно, именно так и встретили их слова даже сами последователи Иисуса (Лк 24:11). Как мотивы, так и возможности для преднамеренного обмана здесь напрочь отсутствуют, а значит, данное предположение никуда не годится.

Не намного лучше обстоит дело с гипотезами о галлюцинации. Поскольку сами женщины ни ожидали воскресения – отправившись рано утром к гробнице, они лишь собирались помазать мертвое тело, – то и никаких предпосылок, делавших галлюцинацию сколько-нибудь вероятной, в данной ситуации не существовало. Лука, по-видимому, беседовавший с некоторыми из этих женщин, сообщает, что, обнаружив пустую гробницу, они сами были ошеломлены (Лк 24:4). Это подтверждается и тем поразительным фактом, что Мария Магдалина поначалу не узнала Иисуса (Ин 20:15). Наконец, любая галлюцинация должна была бы охватить целую группу, и в данном случае речь идет, судя по всему, как минимум о пяти женщинах. Априорная вероятность групповой галлюцинации при таких обстоятельствах ничтожно мала – в том смысле, что она, хотя и не равняется, строго говоря, нулю, остается чрезвычайно далекой от величины $P(W|R)$, а следовательно, не может сколько-нибудь заметно повлиять на убедительность заключения от W к R.

Сто лет тому назад Кирсопп Лейк предположил, что женщины в полутьме попросту пришли не к той гробнице (Lake 1907, pp. 250–253). Априорная вероятность того, что вся группа попала не туда, куда нужно, также мала, ведь, согласно Луке, они уже видели это место накануне субботы (Лк 23:55-56). Действительно, данная гипотеза легко объясняет их сообщение о пустой гробнице, так как, в соответствии с данной гипотезой, гробница, к которой пришли женщины, и вправду была пустой. Однако во всем, что выходит за пределы этого частного момента, гипотеза «не той гробницы» терпит решительный крах, ибо она не способна объяснить ни остальных подробностей в рассказах женщин, ни их заявления о том, что они видели воскресшего Иисуса, ни того, почему же апостолы не направили их к нужной гробнице, а иудейские власти не внесли ясность в эту историю.

Более остроумной попыткой объяснить эту часть фактов в W оказывается следующее предположение: Иосиф Аримафейский просто на время положил тело Иисуса в свою гробницу, а затем, по окончании дня субботы, перенес его ночью на кладбище для осужденных, где и захоронил, – в результате, сам того не желая, он позволил женщинам в воскресенье утром обнаружить пустую гробницу. Проблемы, по-

рождаемые этой гипотезой трудно преувеличить. Во-первых, нелегко взять в толк, почему Иосиф Аримафейский озаботился судьбой Иисусова тела настолько, что отвел для него, сразу же после смерти Иисуса, собственную новую гробницу, но по завершении дня субботы вдруг пожелал удалить его оттуда как можно скорее. Иосиф Клаузнер, один из первых сторонников данной теории, просто заявляет: «Мы должны предположить, что хозяин гробницы, Иосиф Аримафейский, счел неподобающим, чтобы тело распятого на кресте человека оставалось в его наследственной гробнице» (Klausner 1925, p. 357).

Джеффри Лаудер, позднейший защитник этой теории, по-видимому, хочет сказать (вопреки Мф 27:57), что Иисус Аримафейский был вовсе не последователем Иисуса, а верным членом синедриона и (очевидно) одобрил распятие Иисуса – в свою же собственную гробницу он решил положить Его тело главным образом потому, что она находилась рядом с Голгофой, а сам он не желал, чтобы тело оставалось непогребенным в продолжение субботы (Lowder 2005, pp. 267–269). Версия о готовности Иосифа предоставить собственную родовую гробницу тому, кого он презирал и преследовал, кажется особенно неправдоподобной.

Интерпретируя роль Иосифа Аримафейского, данная теория дает нам прямотаки вопиющий пример объяснения *ad hoc*. Опираясь на евангельские тексты, она признает его существование – чтобы было кому приписать перенос тела из гробницы, – но совершенно извращает его мотивы и общую позицию, дополняя все это ничем не обоснованным утверждением, что Иосиф Аримафейский действительно перенес тело после того, как сам же заботливо похоронил его в собственной гробнице. Вдобавок, у нас есть основания полагать, что перенос, как в случае с телом Иисуса, уже погребенного тела противоречил бы раввинистической традиции (Талмуд, *Семахот* IV.7, XIII.6, XIII.7)[20].

Лоудер предлагает совершенно неубедительное объяснение того, почему его «Иосиф» прямо обо всем не рассказал после того, как ученики стали открыто заявлять о воскресении Иисуса: Иосиф-де считал, что ко дню Пятидесятницы, когда ученики начали проповедовать воскресение Иисуса, ему уже не было нужды сообщать то, что он знал, ибо к этому времени тело стало неузнаваемым (Lowder 2005, pp. 288–290). Независимо от истинности или ложности этого последнего юридического тезиса, нелепо утверждать, что заявление Иосифа не имело бы никакого смысла, ведь он, как уважаемый член еврейского общества, мог бы дать авторитетные показания о том, что он сам перенес тело Иисуса и точно знает, где оно теперь находится; наконец, он мог бы продемонстрировать, что способен предъявить тело распятого. Если бы Иосиф враждебно относился к Иисусу и Его последователям, то наверняка предпринял бы какую-нибудь попытку в этом роде, чтобы разоблачить их проповедь о воскресении. А если бы он являлся последователем Иисуса, то у него не было бы ни малейших оснований скрывать свои действия, предоставляя таким образом другим ученикам распространять ложь и умирать за нее.

Наконец, эта теория совершенно не в силах объяснить утверждения женщин о том, что они действительно видели Иисуса.

Этими – чрезвычайно неубедительными – гипотезами исчерпываются все имеющие хотя бы малую долю правдоподобия способы объяснить, без признания факта воскресения, свидетельства женщин, о которых сообщают нам Евангелия. Если воскресения не произошло, тело не переносили, женщины не ошиблись с гробницей, а их органы чувств функционировали нормально, то всю эту историю они

[20] Соответствующие раввинистические цитаты, вместе с подробным анализом многих других связанных с этой теорией спорных вопросов, см. в: *Miller*, 2002.

выдумали (обман); следовательно, если воскресения не было, то либо они сами все придумали (обман), либо их органы чувств не функционировали нормально (галлюцинация), либо тело не переносили, либо они пришли не к той гробнице. Но ни одна из этих альтернативных гипотез не обладает одновременно достаточным внутренним правдоподобием и необходимой объяснительной силой, чтобы составить хоть какую-то конкуренцию R в объяснении W.

Следовательно, при любой разумной интерпретации у нас оказывается гораздо больше оснований ожидать W при допущении R, нежели при допущении ~R. С учетом изложенных в начале статьи текстуальных предпосылок нам представляется, что величина 100 может служить оценкой для фактора P(W|R)/P(W|~R) с большим запасом. Как мы указали выше, алгоритма для подобных вещей не существует, и если кому-то угодно будет заявить, что предшествующие соображения не служат сильным аргументом в пользу R, то мы, конечно, выразим сожаление по поводу такого суждения, но отнестись к данному возражению как к следствию простой ошибки в расчетах уже не сможем. А значит, ввиду вопиющего неправдоподобия всех предлагавшихся до сих пор натуралистических объяснений, тот, кто не сочтет W убедительным доводом в пользу R, будет просто обязан обстоятельно нам растолковать, почему же не следует думать, что P(W|R) по крайней мере на несколько порядков превосходит P(W|~R).

## Свидетельство учеников: анализ фактора Байеса

Второй подлежащий оценке факт – это свидетельство учеников о том, что они видели воскресшего Иисуса, и их готовность умереть за это свидетельство – свидетельство, которому непосредственно предшествовала деморализация учеников после распятия Иисуса. Сам предмет обсуждения здесь несколько иной, чем в случае с женщинами у гробницы, ведь нам нужно будет уделить внимание не только рассказам учеников об их встречах с воскресшим Христом, но и внезапной перемене в их взглядах, неожиданной смелости их действий, а также их готовности умереть в подтверждение того, чему, по их словам, они стали свидетелями.

Согласно одной гипотезе, на которой нам нет нужды долго останавливаться, ученики сами не верили тому, что во всеуслышание провозглашали, и были самыми настоящими мошенниками, участниками заранее подготовленного хитрого сговора. К той же категории, что и данная гипотеза, принадлежит еще одно утверждение: сами ученики – или некоторые из них – и выкрали тело; судя по Мф 28:13-5, такое обвинение появилось довольно рано. Вершины своей популярности гипотеза сговора достигла в начале XVIII века, но с тех пор у нее было немного сторонников. И объясняется это не только социальными причинами: ведь в пользу самой гипотезы так и не нашлось особенно убедительных аргументов. Априорная вероятность подобного сговора, с учетом реальной исторической обстановки, не слишком велика. Трудно понять, какой же мотив мог бы побудить учеников составить сговор с целью убедить других людей в том, что Иисус восстал из мертвых. Когда они только начали учить о воскресении Иисуса и распространять весть о прощении грехов Его именем – то есть еще до прямых предостережений со стороны синедриона – они отлично понимали, что подобная проповедь едва ли принесет им власть в обществе (исключая возможное влияние в пределах небольшой – и ненавистной для окружающих – секты), сексуальные удовольствия, богатство или что-либо дру-

гое, представляющее ценность для людей беспринципных, но, скорее, повлечет за собой гонения и смерть. Именно поэтому, пережив страшное потрясение, каким стало для них распятие Иисуса, они и пытались затаиться. Все, чего они тогда хотели, это оставаться вне поля зрения иудейских религиозных властей и римлян, и подобный образ действий с их стороны был вполне разумным.

Но уже описанные предварительные проблемы – это лишь малая часть затруднений, связанных с данной гипотезой. То обстоятельство, что подавляющее большинство ученых – как христиан, так и скептиков – признает искренность веры учеников в воскресение Иисуса, есть простое следствие крайне низкой объяснительной силы гипотезы сговора перед лицом известных фактов. Зачем, ради чего всем этим свидетелям было умирать или изъявлять готовность умереть за эмпирическое и, как они сами знали, ложное утверждение; утверждение, веру в которое они жульническим образом, прибегнув к краже, пытались внушить другим людям? Даже если поначалу они были настолько глупы, что всерьез полагали, будто из этой хитроумной аферы им удастся извлечь какую-то выгоду [скептик, пожалуй, сошлется здесь на тот факт, что первые христиане продавали свое имущество, а вырученные средства предоставляли в распоряжение апостолов (Деян 5)], впоследствии, как мы это документально продемонстрировали выше, они имели полную возможность одуматься и отречься, когда, в продолжение месяцев и даже лет, раз за разом получали неопровержимые доказательства того, что события развиваются отнюдь не в соответствии с их планом.

Ричард Кэрриер предпринял не слишком убедительную попытку обновить гипотезу кражи, предположив, что один или двое из последователей Иисуса выкрали Его тело, дабы внушить всем мысль, будто Господь Бог, хотя и допустивший Его распятие, теперь доказал правоту Его благого учения, взяв Его тело на небеса. По мнению Кэрриера, эти благочестивые воры и представить себе не могли, что когда-нибудь возникнет – и заживет собственной жизнью – теория о реальном воскресении Иисуса из мертвых; признаться же в содеянном им не позволил страх – страх стыда перед прочими учениками (Carrier 2005b, pp. 349–352). Кэрриер, однако, вынужден попросту отмахиваться от рассказов о явлениях Христа после воскресения и полностью игнорировать то обстоятельство, что его теория совершенно не способна их объяснить. А в дальнейшем, утверждая, будто «благочестивые» – те, для кого Иисус был «возлюбленным равви» – предпочли поверить в заговор иудеев (как в повествовании Матфея), лишь бы только не отказываться от своей веры в воскресение Иисуса, он просто игнорирует факт важнейшего основания для признания действительности воскресения – слова конкретных, поименно известных лиц, заявлявших, что восставшего из мертвых Иисуса они видели собственными глазами. Кэрриер лишь рассуждает о том, к каким мыслям, как ему самому представляется, должны были бы прийти в той ситуации благочестивые христиане (жившие, как он нас уверяет, в обществе «суеверном» и «неграмотном»), «коль скоро им уже внушили страстное желание уверовать в воскресение их любимого вождя» (Carrier 2005b, pp. 354–356). Это, конечно, ни в малейшей степени не объясняет известные нам реальные факты, которые заключаются отнюдь не в том, что преданным последователям Иисуса неким непостижимым и неопределенным образом было «внушено страстное желание» уверовать в Его воскресение, а в том, что многие из них действительно утверждали, что в течение 40 дней после Его воскресения они неоднократно видели Его, имевшего материальное тело, и общались с Ним, а также в том, что эти самые люди упорно и настойчиво повторяли данные утверждения и были готовы умереть за свои слова. Вероятность того, что подобное могло бы

произойти, если бы имел место сговор, смехотворно мала – чем, несомненно, и объясняется относительная непопулярность гипотезы сговора даже среди скептически настроенных ученых.

Но что же в таком случае стало причиной твердой веры учеников в воскресение Иисуса? Могла ли их убежденность в том, что Иисус воскрес к жизни, быть следствием добросовестного заблуждения? Возможные натуралистические объяснения ограничиваются здесь примерно теми же узкими рамками, что и натуралистические объяснения свидетельств женщин у гробницы. Сторонники чисто натуралистических трактовок вынуждены апеллировать либо к каким-то внешним факторам, либо к внутреннему опыту. Первые, в качестве попытки истолкования фактов, дают довольно жалкие результаты. Теория «не той гробницы», уже подвергнутая обсуждению в ходе нашего анализа W, по самой своей сути крайне неправдоподобна, ведь она подразумевает, что буквально ни единый из последователей Иисуса даже не задался вопросом, правильно ли определена сама гробница; к тому же данная теория никак не объясняет убеждения учеников в том, что они видели воскресшего Господа[21].

Выразим это в вероятностных терминах. Если $D_i$ – свидетельство одного из учеников, а X – дизъюнкция предлагаемых нам натуралистических теорий, то $P(D_i|{\sim}R \,\&\, X)$ оказывается на несколько порядков меньше, чем $P(D_i|R)$, а $P(X|{\sim}R)$ и само по себе чрезвычайно мало. Таким образом, вклад теорий внешнего фактора в общее правдоподобие $P(D|{\sim}R)$ ничтожен и не заслуживает упоминания.

Поэтому потенциальный сторонник натуралистической трактовки вынужден искать объяснение внутреннего характера, некий личный опыт субъекта, причиной которого не было бы доступное объективному восприятию внешнее воздействие. Если же учесть то, что, по утверждению самих учеников, они восприняли в собственном опыте, а также то, что они вынесли после и ради непосредственно ими пережитого, то неопределенные указания на «энтузиазм» и «экзальтацию» делу не помогут. Если их вера в воскресение Христа из мертвых была ложной, то у них либо были какие-то веские причины верить в воскресение, либо не было. Уподобление их веры субъективному энтузиазму религиозных фанатиков подразумевает, что их не было. Но в таком случае их реальные действия оказываются в высшей степени невероятными. Можно легко прийти к мысли, что, приписав человеку высокую степень субъективной убежденности или веры, мы всякий раз получаем удачное объяснение его поступков. Но ведь совершенно ясно, что субъективный энтузиазм и продуманное, обоснованное суждение далеко не всегда являются одинаково сильными побудительными причинами. В припадке безумного азарта игрок способен поставить сто против одного, что при следующем обороте колесо рулетки остановится на красном; опытный хирург мог бы поставить те же сто против одного, что определенная процедура приведет к излечению его пациента. Но ведь игрок может мгновенно прийти в себя и образумиться, если на кону окажется жизнь его ребенка, тогда как хирург будет спокойно продолжать операцию, даже если пациентом является его дочь. То, каким образом придерживаются некоторого твердого убеждения, и особенно роль разумных оснований в его формировании и сохранении, часто имеет решающее значение при определении его ценности в качестве объяснения последующих действий. Теория же о том, что апостолы твердо верили

[21] Еще одна теория внешнего фактора – настолько диковинная, что о ней едва ли даже стоило бы здесь упоминать – заключается в следующем: какой-то другой человек выдавал себя за Иисуса (ненавидимого местными вождями и незадолго до того распятого по приказу римских властей); роль эту Роберт Грег Кейвин отводит гипотетическому брату-близнецу (Cavin 1993, pp. vii, 314–358).

в воскресение Христа из мертвых, но не имели для такой веры серьезных оснований, оказывается, в свете известных нам фактов, крайне неправдоподобной.

Порой утверждают, что пилоты-камикадзе, террористы-смертники и нацисты также жертвовали жизнью за то, в истинность чего они верили[22]. Возражение это можно сформулировать в более общем виде: практически у каждой религии находились ревностные сторонники, готовые умереть за то, во что они верили, – почему же тогда готовность апостолов принять мученическую смерть должна представлять для нас какой-то особый эпистемологический интерес? Все дело в том, что данная формулировка проблемы стирает принципиальное различие между готовностью умереть за некую идеологию и готовностью умереть в подтверждение конкретного эмпирического факта[23]. Роберт Дженкин выразил эту мысль с исключительной ясностью, когда триста лет тому назад подчеркнул исконное значение слова *мученик*:

> Невежественное рвение в неправом деле не есть довод против правоты такого дела, коему служат и которое отстаивают посредством рвения разумного, имеющего под собой надежные основания. В самом деле, было бы чрезвычайно странно и досадно, если бы нечто истинное оказалось менее достоверным и менее достойным уважения и почета потому только, что бывают на свете и другие – ложные – вещи, и находятся особы, принимающие их с такой убежденностью и защищающие с таким пылом, какие не всякий выкажет по отношению к самой истине. И однако самый глубокомысленный аргумент, выдвигаемый многими против достоверности той религии, в которой они были крещены, таков: наш мир знает множество обманов и мошенничеств, и всякий раз обнаруживаются люди, с фанатическим рвением выступающие в их поддержку. Я уверен, что ни один человек никогда не расставался с чем-либо, кроме своей религии, на столь жалком основании.
>
> ...Обыкновенно утверждают – и вполне справедливо – что мучениками становятся не через самое страдание, но благодаря тому делу, ради которого страдают; и если адепты ложных религий выказывают величайшую уверенность в их истинности, не имея для этого причин, то данное обстоятельство не может служить аргументом против оснований и доказательств, на которых зиждется неопровержимость христианской религии. У других религий могут быть свои ревнители, готовые за них умереть, но мученики в собственном смысле слова есть только у религии христианской. Ибо мученики суть *свидетели*, а ни одна другая религия не может быть засвидетельствована таким же образом, как религия христианская; никакую другую религию не распространяли очевидцы, сами все видевшие, слышавшие – в общем, всесторонне осведомленные в том, что утверждали они как свидетели о главнейших началах своей веры; ни одну из прочих религий не проповедовали люди, которые, проявив непоколебимое мужество во всевозможных страданиях, в конце концов приняли смерть в доказательство своей религии; а ведь они не могли не знать, истинна она или ложна, а следовательно, они твердо знали, что она истинна – иначе они бы не вынесли ради нее столько страданий и не согласились бы за нее умереть... (Jenkin 1734, pp. 529, 531).

Ясно, что ни камикадзе, ни нацисты, ни террористы-смертники не умирали в подтверждение реальности чего-то такого, что они видели собственными глазами и осязали собственными руками. Таким образом, их смерть и ложность некоторых их убеждений ничего не говорит нам о том, способен ли человек умереть, чтобы доказать истинность утверждения – *подобного тому, которое отстаивали апо-*

[22] К сожалению, подобного рода доводы используют иногда и такие авторы, которые, казалось бы, должны были лучше знать предмет (см. Plantinga 2006, pp. 15–16).

[23] Именно на этот момент и обращает наше внимание Гэри Хабермас (Habermas 2006b, pp. 79–80).

*столы*, – если в действительности данное утверждение является ложным. Воспитательного потенциала целого государства, в течение десяти или более лет используемого для обработки умов, да еще в пору их наибольшей податливости к влиянию извне, может оказаться достаточно, чтобы внушить большинству юношей веру в то, что их страна или их вера есть нечто такое, за что стоит умирать. Но что же могло заставить взрослых людей порвать с религиозной общиной, в которой они выросли, и засвидетельствовать своей кровью, что они собственными глазами видели и собственными руками осязали своего равви – умершего, а затем воскресшего к жизни?

Предположим, однако, что эти свидетели действительно имели какие-то веские основания верить в воскресение – и тем не менее, ошибались. Как такое могло произойти? Теория галлюцинации имеет, по крайней мере, одно преимущество как перед внешними натуралистическими объяснениями, так и перед ссылками на «экзальтацию»: допустив, что ученики испытывали достаточно яркие и устойчивые галлюцинации, мы получаем некоторую возможность объяснить, почему они твердо верили, что им довелось видеть воскресшего Иисуса[24]. Но за это увеличение объяснительной силы приходится расплачиваться почти полной потерей априорной вероятности. Тому есть четыре причины. Во-первых, ученики не находились в таком психологическом состоянии, которое делало бы их восприимчивыми к галлюцинациям. В отличие от восторженных паломников, толпами стекающихся к святым местам в надежде узреть там некие видения и иные дива, ученики не ждали никаких чудес, и менее всего – чуда воскресения. Из Евангелий явствует, что ученики, к своему стыду, не понимали несколько загадочные предсказания Иисуса о Его смерти и возвращении к жизни как указания на Его предстоящее телесное воскресение вплоть до того момента, как оно стало фактом. Их душевное состояние характеризовалось отнюдь не какими-то возвышенными чаяниями, но, скорее, сочетанием скорби и самого обыкновенного страха (Мф 26:56; Ин 19:38; 20:19). Мессианские же надежды иудеев той эпохи допускали воскресение мессии лишь в контексте всеобщего воскресения в день Последнего суда[25]. Как мы уже отмечали выше, ученики – сначала все вообще, а затем Фома в частности – относились с понятным скепсисом к рассказам других людей о пустой гробнице и о встречах с Иисусом. Когда же Иисус действительно им являлся, они не всегда Его узнавали (Ин 21:4-7). В общем, маловероятно, чтобы эти люди могли испытать какую-либо галлюцинацию, а уж тем более с участием их воскресшего учителя.

Во-вторых, версию о галлюцинации, чтобы объяснить известные факты, придется применить более чем к дюжине людей одновременно (Лк 24:36-43)[26]. По вполне очевидным причинам, вероятность коллективной галлюцинации об-

---

[24] Галлюцинация, в самом обычном и естественном смысле слова, есть некий личный опыт, некое внутреннее переживание (см. Slade & Bentall 1988, p. 16). Ряд приводимых в популярной литературе примеров (см., напр., Rawcliffe 1959, pp. 114–115) относится, скорее, к ошибочной идентификации, к принятию одного за другое, а не к собственно галлюцинациям. См., напр., историю кока-привидения у Джона Бранда (Brand 1842, p. 44). В случаях коллективных галлюцинаций важнейшую роль играют такие факторы, как напряженное ожидание, эмоциональное возбуждение и внушение. В частности, «все переживающие галлюцинацию должны заранее получить, хотя бы в общих чертах, некоторое представление о будущем объекте коллективной галлюцинации» (Zusne & Jones 1982, p. 135).

[25] Обстоятельный научный анализ проблемы мессианских надежд и воскресения в иудаизме см. в Wright 2003, pp. 85–206.

[26] «Более чем к дюжине» не означает здесь в точности тринадцать перечисленных нами свидетелей, поскольку мы не знаем, находился ли Матфий вместе с Одиннадцатью в упомянутом здесь отрывке; Иисусова же брата Иакова с ними тогда, по-видимому, не было. Наши слова указывают на тот факт, что, согласно Луке, некоторые «другие» находились в данном конкретном случае рядом с Одиннадцатью.

ратно пропорциональна числу деталей-элементов данной галлюцинации[27]. Учитывая степень обстоятельности в описании конкретных деталей многообразного взаимодействия, например в случаях, подобных Лк 24, вероятность случайного совпадения следует признать исчезающее малой. Третий фактор лишь усугубляет данную проблему: галлюцинации должны не просто быть параллельными и сходными по содержанию, но и составлять единое непротиворечивое целое. Согласно Евангелиям, воскресший Иисус общался с учениками различными способами, скажем, ел рыбу, которую они ему дали (Лк 24:41-43), и сам готовил для них рыбу (Ин 21:1-14). В подобных ситуациях ученики взаимодействовали, физически и словесно, не только с Иисусом, но и друг с другом. Предположение, что их параллельные многообразные галлюцинации оказались, в конечном счете, идеально «подогнаны» одна к другой, следует попросту отбросить – с точки зрения естественных законов такое событие настолько неправдоподобно, что само требует едва ли не сверхъестественного объяснения. Наконец, эти сложные, детализированные, параллельные, идеально между собой согласованные галлюцинации должны были повторяться в продолжение более чем месяца, ведь все это время ученики пребывали в убеждении, что они снова и снова – здесь, на Земле – общаются со своим Господом и учителем.

А затем они внезапно прекратились. Христос больше не являлся людям на Земле. Описанные в Деяниях видения Петра и Корнилия и даже видение Павла на дороге в Дамаск, чем бы они ни были вызваны, качественно отличны от этих явлений. Ведь Павел никогда не утверждал, что Иисус преломил с ним хлеб и ел вместе с ним. Логика аргументов Теодора Кайма в данном пункте неумолима:

> Ни у кого из пятисот не повторился транс, все случаи экстатического состояния раз и навсегда обрываются на пятом видении. Какой контраст между взлетом энтузиазма и резким его падением, вплоть до полного угасания! В тот самый момент, когда пламенные умы начинают приходить в исступление, фанатизм вдруг совершенно и навсегда сходит на нет. Не исключено, что некоторые менее страстные натуры – скорее, Иаков, чем Петр – и могли бы быстро восстановить душевное равновесие, но ведь у большинства из Двенадцати и из пятисот прорвавший все плотины бурный поток нельзя было остановить в одно мгновение – и однако, евангельский рассказ ничего не сообщает нам о третьем видении у Двенадцати и о втором видении у пятисот (Keim 1883, p. 356)[28].

В контексте вычисления фактора Байеса теория галлюцинации заключает в себе ту трудность, что ее вероятность при условии ~R оказывается исчезающее малой. Тот тип сложных по содержанию, неоднократных, идеально между собой согласованных галлюцинаций, который требуется для объяснения свидетельств хотя бы одного ученика, должен представлять собой серьезную душевную болезнь. Однако сторонник данной теории вынужден допускать, что болезнь эта одновременно поразила всех учеников и внушила им определенное твердое убеждение, которое одушевляло их всю последующую жизнь и дало им силы для бесстрашного свидетельства перед лицом смерти. Мы вернемся к вопросу о значении данного обстоя-

---

[27] Роклиф (Rawcliffe 1959, p. 111) отмечает, что непохожие галлюцинаторные переживания разных людей «нередко приобретают искусственное сходство и единообразие в процессе их последующей гармонизации», по мере того как их вспоминают и обсуждают. Но от детализированных описаний опыта, насыщенных актами вербального и тактильного взаимодействия как с тем, кого видят, так и с другими очевидцами, так просто отмахнуться нельзя.

[28] См. также у Кайма (Keim 1883, p. 355) сопоставление этих явлений с видениями монтанистов II века.

тельства для совокупной силы их свидетельств, когда будем оценивать общее влияние свидетельств учеников на убедительность аргументации в пользу воскресения.

Таким образом, натуралистические теории оказываются совершенно несостоятельными. Впрочем не все сторонники теистических теорий соглашаются, что Иисус *физически* воскрес из мертвых. Согласно одной популярной трактовке, которую Гэри Хабермас называет теорией «объективного виде́ния» – разработанной Теодором Каймом в XIX веке и поддержанной Гансом Грассом в середине XX столетия, – ученики, по прямому Божьему изволению, имели неоднократный опыт нетелесных явлений Иисуса, убедивший их в том, что Иисус жив и здоров. Терминология здесь несколько путаная, ибо в определенном смысле видения эти представляли собой не физические события, но, скорее, случаи субъективно пережитых «благодатных узрений». Однако сторонники данной трактовки всегда решительно заявляли, что ее ни в коем случае нельзя считать простым откатом на позиции теорий натуралистически-субъективного толка. Например, Кайм доказывает, что эти видения должны были иметь чудесную природу, а свои аргументы в защиту теории объективного видения он сопровождает резкой критикой Штраусовой гипотезы натуралистически интерпретированного видения (Keim 1883, pp. 334 и далее, особ. pp. 351–604, ср. Fuller 1993, p. 648).

Истолкованная подобным образом, теория объективного видения представляет собой теорию теистическую, и никто из ссылающихся на данную теорию не способен, по вполне понятным причинам, использовать ее как элемент доказательства против бытия Бога. Нетеисты склонны считать ее не более чем ловкой уверткой со стороны теистов, и в контексте спора между теизмом и атеизмом это дает им определенное преимущество. Ведь любой теист, пожелавший объяснить свидетельства учеников ссылками на их сугубо личный, субъективный опыт, не поддающийся объективному историческому подтверждению, неизбежно обнаружит, что это никак не увеличивает силу его логических аргументов в противостоянии со скептиком, который попросту отмахнется от данного предположения как от попытки облечь в теистические одежды обыкновенный обман чувств[29].

С точки же зрения исторической апологетики теория объективного видения попрежнему представляет собой серьезный вызов, поскольку она изначально мыслилась как явным образом несовместимая с любого рода физическим воскресением и, следовательно, должна рассматриваться в качестве альтернативной попытки объяснить веру учеников в воскресение Иисуса. И все же по целому ряду причин эта альтернативная интерпретация оказывается не слишком убедительной. Во-первых, в свете тех событий, о которых рассказали сами ученики, версия о том, что им было видение Иисуса, физически мертвого, но говорившего с ними, кажется маловероятной. Ведь Иисус, по словам учеников, предложил им прикоснуться к Нему и совершенно недвусмысленно заявил, что у Него есть «плоть и кости», каких не бывает у духов; наконец, Он ел с ними – все еще не вполне Ему поверившими – рыбу и сотовый мед (Лк 24:39 и далее). Согласно повествованию Иоанна, они видели Его «стоящим на берегу». Все это абсолютно не похоже на описание небесного видения (ср., например, сказанное Стефаном в Деян 7:56: «Вот, я вижу небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога»). В Евангелии от Иоанна сообщается также, что Иисус приготовил для учеников рыбу и разделил с ними трапезу при море Тивериадском (Ин 21:12-14). Что бы ни происходило тогда в действительности, нет ни малейших разумных оснований сомневаться, что сами ученики верили в *физиче-*

[29] Это убедительно доказывает Кит Парсонс (Parsons 2005, p. 436).

*ское* воскресение Иисуса[30]. Это с полной очевидностью явствует не только из первоначального варианта символа веры в 1 Кор 15:3-8, но и, как мы отмечали выше, из проповеди Петра в день Пятидесятницы (Деян 2:29-32).

Представим, однако, что на уровне непосредственного опыта видения учеников были тождественны восприятию ими телесно воскресшего из мертвых Иисуса, и, таким образом, теория объективного видения становится феноменологически неотличимой от теории яркой галлюцинации. Было бы бессмысленно усматривать причину подобных видений в могуществе какого-либо другого существа, кроме иудео-христианского Бога. У Зевса, если бы таковой существовал, не нашлось бы никаких причин внушать ученикам убеждение в том, что Христос победил смерть. Но ведь и для иудео-христианского Бога не было ни малейшего смысла ниспосылать им подобные видения. У Бога, способного творить чудеса – каковым Бог Авраама и Исаака, вне всякого сомнения, считался и каковым Он так или иначе должен был быть, чтобы обладать возможностью внушать такого рода видения, – у Бога, последователям которого строго предписывалась безусловная правдивость, не могло найтись никаких мыслимых оснований для того, чтобы увиливать от совершения чуда физического воскрешения, да еще и морочить на сей счет голову верным своим последователям.

Какой же вес следует нам в таком случае придавать свидетельству учеников? Вопрос этот состоит из нескольких частей – в том числе ввиду многочисленности альтернативных теорий и многообразия тех трудностей, с которыми они сталкиваются. Но кроме того, как мы уже обстоятельно пояснили выше, нам поименно известны по крайней мере тринадцать человек, которые открыто называли себя свидетелями воскресения Христа и изъявляли готовность умереть за это свидетельство, причем некоторые из них впоследствии действительно были казнены. А потому нам следует не только разобраться с тем, может ли быть неправдоподобным данное свидетельство со стороны хотя бы одного-единственного очевидца, но и рассмотреть вопрос о возможном неправдоподобии таких свидетельств, исходящих сразу от нескольких очевидцев.

Вначале рассмотрим случай с единственным учеником. Наилучшее из имеющихся натуралистических объяснений, теория галлюцинации, предполагает (коль скоро она должна сравниться с R по степени своей вероятности) совершенно исключительный по количеству конкретных деталей обман чувств, идеально вписанный (насколько может судить сам ученик) в опыт восприятия им окружающих его людей. Такие галлюцинации действительно имеют место в бодрствующем состоянии у лиц, страдающих тяжелым психическим расстройством, но, к счастью, подобная болезнь – явление редкое; к тому же она сопровождается и другими характерными симптомами, которых у учеников не наблюдалось. Прочие натуралистические гипотезы обладают более высокой априорной вероятностью, достигающей, пожалуй, 0,001, но по своей объяснительной силе они совершенно несопоставимы с R, и их вклад в $P(D_i|{\sim}R)$ оказывается ничтожно малым даже по сравнению с теорией галлюцинации. Теория объективного видения, при правдоподобной ее интерпретации, имеет чрезвычайно низкую вероятность: мы просто не можем ожидать, чтобы небесное видение вело себя так, как, по словам учеников, вел себя Иисус, и взаимодействовало с ними так, как это делал, по их же словам, Иисус. Мы не вправе

[30] Доказать обратное попытался Ричард Кэрриер (Carrier 2005a). Критику его взглядов см. в Davis 2006, pp. 56–59. Хабермас (Habermas 2006b, pp. 88–89) подчеркивает, что даже такие скептически относящиеся к идее воскресения ученые, как Герд Людеман, признают, что ученики верили в физическое воскресение Иисуса.

думать, что из контакта с небесным видением ученики могли бы вынести твердое убеждение, что Его тело не разложилось и что они говорили и ели с Ним здесь, на Земле в самом обычном, «физическом», смысле этих слов. Соответствующим образом модифицированная теория видения (назовем ее O*) не имеет этого недостатка, поскольку более или менее по определению $P(D_i|{\sim}R \ \& \ O^*) = P(D_i|R)$. Но ее подрывает то обстоятельство, что $P(O^*|{\sim}R)$ само по себе чрезвычайно мало (скажем, < 0,001), даже если (что признают немногие скептики) $P(T|{\sim}R) \gg 0$. Все дело в том, что если бы воскресения не произошло, то у нас не было бы ни малейших оснований ожидать чего-либо даже отдаленно похожего на свидетельство хотя бы одного-единственного очевидца, подобное тем, которые зафиксированы в Деяниях и Евангелиях; на его спокойное мужество перед лицом смерти; на случившуюся с ним внезапную – и устойчивую по своим последствиям – перемену, о которой сообщают нам Деяния и которая подтверждается свидетельствами ранней церкви. Итак, в ситуации с одним-единственным учеником $P(D_i|R)$, как нам представляется, превосходит $P(D_i|{\sim}R)$ по меньшей мере на три порядка.

Но теперь, разобравшись с отдельно взятым фактором, мы должны задаться вопросом: а что же произойдет, если мы примем в расчет то обстоятельство, что подобных учеников было тринадцать? Первое приближение к результату мы получим, предположив здесь взаимную независимость. Для начала вспомним: там, где все входящие в систему нашей аргументации факты являются независимыми при R и при ~R, из допущения независимости вытекает, что

$$\frac{P(D_1 \ \& \ldots \& \ D_{13}|R)}{P(D_1 \ \& \ldots \& \ D_{13}|{\sim}R)} = \frac{P(D_1|R)}{P(D_1|{\sim}R)} \times \ldots \times \frac{P(D_{13}|R)}{P(D_{13}|{\sim}R)}$$

Таким образом, при допущении независимости факторы Байеса для каждого из тринадцати $D_i$ следует перемножить, что даст нам совершенно ошеломляющий совокупный фактор $P(D|R)/P(D|{\sim}R) = 10^{39}$ [31].

## Обращение Павла: анализ фактора Байеса

Четвертый из наших знаменательных фактов – это обращение Павла, событие, нужно признать, поразительное и труднообъяснимое. Савл из Тарса, яростный и непримиримый гонитель христиан и восходящая звезда иудейской общины Иерусалима, направлявшийся в Дамаск с прямой целью раздавить эту новомодную секту и получивший на сей счет письменные полномочия от иерусалимского первосвященника, внезапно преобразился – он совершенно уверовал в воскресшего Христа и в конце концов принял мученическую смерть за ту самую религию, которую прежде так неистово преследовал.

[31] Майкл Мартин (Martin 2005, pp. 465–466) определяет – можно сказать, экспромтом, на глаз – что, если Иисус на самом деле не воскресал, то вероятность фактов, свидетельствующих в пользу Его воскресения, равна 1/500; данная оценка, уточняет Мартин, все еще выглядит «абсурдно низкой», использует же он ее вместо, как ему представляется, совершенно нереалистичной оценки той же вероятности у Ричарда Суинберна, а именно 1/1000. Однако тщательный анализ имеющихся данных, если их сначала рассмотреть по отдельности, а затем снова соединить их доказательную силу путем перемножения, демонстрирует, что обе эти оценки слишком завышены. А наша оценка еще не включает в себя факторы Байеса для прочих знаменательных фактов, ограничиваясь пока лишь анализом D.

Из представленных в Деяниях сообщений о случившемся тогда с Павлом нам известно, что он воспринял происшедшее как встречу с Иисусом – тем самым Иисусом, чьих последователей он с такой решимостью гнал; хотя встреча эта, в отличие от соответствующего опыта учеников, имела особый, не вполне «земной» характер. Упомянутые же последователи с самого начала провозглашали, что Иисус воскрес из мертвых *физически* – мысль, которую Павел специально развивает в нескольких местах. Таким образом, мы имеем здесь более тесную связь с идеей воскресения, чем это могло бы показаться. Павел считал, что Бог прямо поручил ему проповедовать воскресение и мессианство Иисуса и что его, Павла, учение соответствует тому, чему учили апостолы в Иерусалиме (Гал 2:2). Непоколебимой верой в это призвание свыше проникнуты как сохранившиеся в Деяниях рассказы о его учительстве, так и собственные Послания Павла (см., напр., Деян 22:10-16, Деян 26, 2 Кор 1:1, Гал 1:1; 11-16, Флп 3:4-8, Кол 1:1, 1 Тим 1:1; 12-13).

Предположение, что Павел умышленно распространял нечто такое, ложность чего была ему известна, слишком абсурдно, чтобы долго на нем останавливаться: пылкая преданность Павла иудаизму, его растущий авторитет среди евреев, позор и поношение, на которые обрекало христианство его последователей не оставляют здесь места для каких-либо человеческих побудительных мотивов к обману. Никаких земных благ Павел приобрести не мог, зато потерять мог все. Точно так же не стоит всерьез принимать гипотезу о том, что Павел оказался жертвой дерзкого розыгрыша, что его каким-то образом одурачили, заставив поверить, что Иисус говорит с ним с небес, в то время как его ошарашенные спутники за этим всем наблюдают. Устрашенные христиане опасались приближаться к Павлу и после того, как узнали о его обращении; но даже если бы они и захотели его обмануть, не существовало ни малейшей практической возможности устроить – на открытой дороге, да еще в присутствии Павловых спутников – такую жульническую мистификацию, которая позволяла бы им надеяться привлечь на свою сторону столь решительного и могущественного врага[32].

По-видимому, ясно сознавая всю неубедительность подобных объяснений, Штраус осторожно выдвигает другое предположение: Павел, вероятно, не устоял перед чувствами сомнения и вины, охватившими его во время страшной грозы (Strauss 1879, pp. 420–425)[33]. Сию замечательную догадку стоило бы, пожалуй, обсудить, если бы не то досадное обстоятельство, что и сомнения, и чувство вины, и гроза – выдумки чистой воды. Впрочем, сам Штраус, едва обозначив свою мысль, благоразумно отказывается от этой гипотезы, пытаясь укрыться за спасительным тезисом о «неисторичности» Деяний.

Таким образом, область возможных объяснений Павлова обращения сужается до следующих узких рамок: либо Павел стал жертвой совершенно необычного по своему характеру – и необыкновенного по своим результатам – обмана чувств, либо то, что он назвал причиной своего обращения, действительно с ним произошло – в последнем случае мы получаем довод настолько убедительный, насколько об этом вообще можно было бы мечтать, как в пользу воскресения, так и в пользу истинности христианской религии. Следовательно, логическая обоснованность заключения от обращения Павла к воскресению Христа оказывается, со всех практических точек зрения, обратно пропорциональной вероятности того, что на дороге

---

[32] Весьма подробное и энергичное обсуждение этих вопросов, до сих пор не утратившее научной ценности, см. в Lyttleton 1800, pp. 1–60.

[33] От факта полного переворота в сознании Павла другие современники Штрауса отделываются чем-то таким, что вообще невозможно назвать «объяснением» (см., например, Geiger 1865, pp. 238–239).

в Дамаск Павел пережил галлюцинацию. Но, как и в случае с теми теориями галлюцинации, которыми пытаются объяснить свидетельства учеников, данная теория требует нагромождения все новых и новых логических несуразностей. Галлюцинаторные состояния, меняющие образ мыслей злобных гонителей настолько, что те превращаются в самоотверженных мучеников, к несчастью, чрезвычайно редки, и напрасно стали бы мы искать аналогичные обращения у печально известных своими деяниями кровавых изуверов всех веков. И потом, здесь нам требуется не какая угодно галлюцинация, но имеющая вполне конкретное, сложное содержание: ее субъект, находясь в бодрствующем состоянии, должен был пережить встречу с презираемым им Иисусом, который явился ему во славе и упрекал его за прежние действия. Да и странная какая-то получается галлюцинация – галлюцинация, за которой следует несколько дней слепоты.

Избежать нагромождения в данной гипотезе одного неправдоподобного допущения на другое здесь можно единственным способом – отбросив сам текст и предавшись, на манер Штрауса, полетам творческой фантазии. Принимая всерьез интерпретированный в мирском смысле компонент соответствующих текстов, мы бы предположили, что $P(P|{\sim}R)$ составляет порядка $10^{-4}$, а скорее всего – гораздо меньшую величину, тогда как при допущении R объяснение P не представляет ни малейших затруднений. Следовательно, байесовский фактор обращения Павла, свидетельствующий в пользу реальности воскресения, по нашим – умеренным – оценкам равен, как минимум, $10^3$.

## Совокупная доказательная сила знаменательных фактов

Каждый из рассмотренных нами знаменательных фактов сам по себе существенно укрепляет аргументацию в пользу воскресения. Взятые же вместе, они составляют неопровержимый аргумент, приводящий к заключению о том, что воскресение действительно произошло.

В первом приближении оценивать силу данного аргумента следует исходя из допущения независимости. В таком случае мы должны будем перемножить полученные факторы в соответствии с представленной выше формулой:

$$\text{Сила совокупных фактов-свидетельств} = \frac{P(W|R)}{P(W|{\sim}R)} \times \frac{P(D|R)}{P(D|{\sim}R)} \times \frac{P(P|R)}{P(P|{\sim}R)}$$

Между тем байесовские факторы для этих отдельных элементов свидетельства составляют, по нашей оценке, соответственно, $10^2$, $10^{39}$ и $10^3$. Их полное произведение дает фактор Байеса $10^{44}$ – вес свидетельства, вполне достаточный, чтобы преодолеть априорную вероятность (или, скорее, невероятность) $10^{-40}$ для R, и в результате мы получим апостериорную вероятность, превышающую 0,9999.

Правда, данный вывод основывается на допущении, что в вопросах, отличных от прямых утверждений о чудесах, Евангелия и книга Деяний являются в целом надежными источниками, что им можно доверять в такой же мере, как и любому документу светской истории, когда речь в нем идет о самых обычных, не сверхъестественных фактах. Там же, где Евангелия и Деяния действительно повествуют о чудесных событиях, таких, например, как явления воскресшего Иисуса, мы пред-

полагаем их достоверность, то есть допускаем, что в них сообщается именно то, что утверждали сами ученики. Если же наши допущения неверны, то приведенные выше вычисления говорят очень мало относительно свидетельств воскресения. Мы уже представили основания в пользу их принятия, хотя, конечно, на этот счет можно было бы сказать гораздо больше.

Впрочем, данное ограничение не является настолько жестким, как это может кому-то показаться. «Достоверность в целом» допускает разные степени, и в изложении знаменательных фактов мы сознательно стремились к минимальным по содержанию формулировкам, с тем чтобы принятие этих фактов не требовало от нас признания исторической достоверности библейских текстов во всех, даже самых мелких деталях. Применительно к разным фактам и даже к различным сторонам одного и того же факта наши текстуальные допущения имеют неодинаковую значимость. Факты, отнесенные у нас к категории W, оказываются, пожалуй, наиболее уязвимыми для критики, основанной на скептическом подходе. Некоторые моменты D – например, утверждения учеников о конкретных физических подробностях явлений воскресшего Иисуса – в большей степени зависят от достоверности источников, чем, скажем, готовность свидетелей умереть за свою веру в воскресение, которая подтверждается и небиблейскими текстами. Наконец, как мы уже неоднократно подчеркивали, важнейшие, решающие аспекты каждого из этих фактов не подвергаются сомнению даже теми учеными, которые склонны отрицать раннее происхождение или общую достоверность библейских текстов; причем вера учеников в то, что они видели воскресшего Христа, и обращение Павла вызывают, пожалуй, менее всего вопросов у специалистов, в целом относящихся к христианству скептически. Утверждается лишь следующее: надо ожидать, что действительность знаменательных фактов сильно зависит от надежности и подлинности самых важных в данном контексте и наиболее детализированных из доступных нам текстуальных источников.

Во-вторых, в ряде пунктов допущение независимости оказывается спорным; мы, в частности, полагаем, что в случае с вычислением байесовского фактора для D допущение независимости почти наверняка обнаружит свою несостоятельность. Но, как это ни странно, у нас нет причин думать, что данное обстоятельство неизбежно уменьшит силу нашей аргументации. Здесь все зависит от сравнения конкретных последствий того, в каком смысле и в какой мере допущение независимости рушится при условии R и при условии ~R. Подробнее мы рассмотрим этот вопрос в следующем разделе.

В-третьих, предложенные нами величины наверняка могут быть оспорены. Мы представили основанные на первом впечатлении основания для них, но вполне естественно было бы ожидать, что всякий, кто отрицает R, сочтет результаты наших вычислений неприемлемыми. По этому поводу мы ограничимся простым заявлением: выдвинутых нами доводов достаточно, чтобы в настоящий момент сдвинуть бремя доказательства с «мертвой точки».

Но есть один пункт, в значительной мере независимый от вводимых в наши расчеты конкретных величин. Использование байесовской схемы превосходно иллюстрирует то, каким образом сведение воедино независимых положительных фактов-свидетельств бывает способно резко увеличить силу совокупной аргументации даже в пользу чрезвычайно спорного утверждения. Отличным полем для иллюстрации данного обстоятельства служат доказательства исторические. Как удачно выразился Томас Чалмерс:

> История – предмет особенный; далекие от нее люди могут сколько угодно изощряться в своих сомнениях и предаваться скептицизму, но всякий разумный человек, входивший в ее подробности, непременно испытывал в высшей степени привычное и приятное чувство убежденности в том, что исторические свидетельства вполне способны быть надежными и достоверными (Chalmers 1817, p. 56).

## Независимость

Мы попытались доказать, что описанные выше три линии аргументации, взятые вместе, убедительно свидетельствуют, что вероятность R намного превосходит вероятность ~R. Наш аргумент, однако, основывался на упрощающем допущении о взаимной независимости этих линий рассуждения. Обратившись к вопросу о готовности тринадцати очевидцев умереть за свои убеждения, мы также приняли допущение независимости и таким образом получили очень высокий фактор Байеса для совокупной силы их свидетельств.

Критики нашего аргумента скорее всего не согласятся с таким допущением. С особой четкостью и остротой формулирует данное возражение Джон Венн:

> Если два свидетеля (и, разумеется, еще большее их число) сходятся в изложении такого дела, в котором они могли бы допустить множество разнообразных ошибок, то совокупное действие их положительных показаний до чрезвычайной степени увеличивает вероятность данного события – но при одном непременном условии: здесь не должно существовать возможности предварительного сговора... Но выполнение этого условия, т. е. отсутствие сговора, можно обеспечить крайне редко. Фактически возможность сговора того или иного рода и оказывается важнейшим источником наших заблуждений и сомнений. Поскольку же мы редко бываем в силах полностью устранить подобную опасность, а при ее наличии не можем дать ей точное числовое выражение, то мне кажется, что комбинация нескольких показаний, представляющих собой детальные описания событий, в еще меньшей степени поддается анализу в терминах вероятности, чем даже показания одного-единственного свидетеля (Venn 1888, p. 428).

Насколько сила кумулятивного доказательства возрастает при допущении, что каждый из нескольких типов аргументации влияет на конечную убедительность соответствующего тезиса сам по себе, настолько же эта сила оказывается под серьезнейшей угрозой при наличии признаков сговора. Если все три человека, обвиняемые в совершении некоего преступления, дают по сути в одних и тех же словах одно и то же невинное объяснение своих действий, то вероятность сговора между ними в целях выработки общего алиби подрывает совокупную силу их показаний. Даже при отсутствии сознательного намерения кого-то обмануть одни свидетели способны оказывать на слова других свидетелей такое воздействие, которое может иметь место, даже если соответствующее событие вообще не произошло или же происходило не так, как они утверждают. Данная возможность имеет прямое отношение к эпистемологической вероятности, если у нас есть основания подозревать такого рода взаимное влияние. Краткий итог своего тщательного анализа проблемы независимости отдельных показаний Уильям Крускал подводит следующим предостерегающим поучением: «Не умножайте без нужды» (Kruskal 1988, p. 929). Таким образом, проблема независимости приобретает для нас решающее значение.

Для начала рассмотрим вопрос о независимости тех линий нашей аргументации, которые мы обозначили как W, D и P. Свидетельства женщин о пустой гробнице и о явлениях Христа очевидным образом независимы от обращения Павла, которое не было вызвано и не стало более вероятным благодаря их свидетельствам – свидетельствам, которые Павел отверг, превратившись после этого в гонителя христиан; причиной же Павлова обращения послужило, скорее, то, что сам он описывал как непосредственное откровение свыше, данное именно ему и никому больше. Другие же свидетельства о воскресении Христа, включая исходившие от очевидцев-мужчин, никак не могли зависеть от Павлова обращения, поскольку были представлены раньше[34]. Свидетельства женщин по самому своему существу независимы от свидетельств тринадцати очевидцев мужского пола. Женщины стали первыми свидетелями, слова учеников никак на них в этом смысле не влияли; они пришли и рассказали ученикам о том, что увидели сами, еще до того, как ученики выступили с какими-либо утверждениями о воскресшем Иисусе. А поскольку ученики женщинам не поверили, то у нас нет оснований думать, что свидетельства учеников и их готовность умереть за эти свидетельства могли находиться в сколько-нибудь существенной зависимости от свидетельства женщин.

Однако допущение *взаимной* независимости применительно к тринадцати очевидцам-мужчинам порождает более серьезные проблемы. Ведь даже если согласиться, что свидетельства Тринадцати (D), взятые как единое целое, и не зависят от W и от P, можно попытаться доказать, что двенадцать апостолов и Иисусов брат Иаков не свидетельствовали независимо друг от друга, а следовательно, наша оценка совокупного фактора Байеса для их свидетельства, вычисляя который, мы недвусмысленно исходили из допущения независимости, слишком завышена. Между тем, ввиду наличия столь большого числа свидетелей, D играет очень важную роль в нашей аргументации, и потому допущение их взаимной независимости приобретает в данном случае решающее значение.

Возражение против сделанного нами допущения о независимости этих тринадцати очевидцев друг от друга звучит следующим образом. Разве готовность каждого из них свидетельствовать то, что он свидетельствовал, и умереть за свои слова не укреплялась готовностью остальных поступать точно так же? Неужели каждый из них не воодушевлял других своей твердостью?

Ответ, и довольно неожиданный, на эти вопросы таков: допущение независимости приводит не к завышению, но как раз к *недооценке* доказательной силы нашей аргументации. А чтобы понять, почему, следует обратить внимание на то, что независимость свидетельств очевидцев и их готовности за них умереть имеет значение, только если:

$$\frac{P(D_1 \,\&\, \ldots \,\&\, D_{13}|R)}{P(D_1|R)\times\ldots\times P(D_{13}|R)} = \frac{P(D_1 \,\&\, \ldots \,\&\, D_{13}|\sim R)}{P(D_1|\sim R)\times\ldots\times P(D_{13}|\sim R)}$$

Это верно, поскольку при допущении независимости числитель каждой дроби оказывается тождественным знаменателю. Если имеет место независимость, то $P(D_1 \,\&\, \ldots \,\&\, D_{13}|R) = P(D_1|R) \times \ldots \times P(D_{13}|R)$, и аналогично для ~R. Следовательно, если

[34] Вообще говоря, хронологический приоритет не гарантирует независимости, но для целей вычисления независимой доказательной силы свидетельств в пользу R речь должна идти не о независимости вообще, но, скорее, о независимости при условии R и при условии ~R соответственно, которая, судя по всему, действительно имеет здесь место и для которой фактор хронологического приоритета является значимым.

мы принимаем допущение независимости в обоих случаях, как для R, так и для ~R, то каждое из соотношений будет попросту равно 1, что делает их тривиально равными друг другу.

Суть рассматриваемого нами возражения заключается в том, что мы якобы были не вправе перемножать факторы Байеса для тринадцати очевидцев и что если бы мы этого не сделали, то получили бы в итоге фактор существенно *более низкий*, чем $10^{39}$, как мы вычислили для их кумулятивного свидетельства. Верно, что вне условия независимости данное равенство может и не иметь места. Если отдельные элементы свидетельства находятся в положительном или отрицательном взаимном отношении (подтверждают или опровергают друг друга), то, при допущении независимости, наши расчеты действительно *могли бы* привести к завышению их доказательной силы в пользу R. Но это произошло бы *лишь в том случае, если бы* равенство превращалось в неравенство, свидетельствующее в пользу ~R, а именно:

$$\frac{P(D_1 \,\&\, \ldots \,\&\, D_{13}|R)}{P(D_1|R) \times \ldots \times P(D_{13}|R)} < \frac{P(D_1 \,\&\, \ldots \,\&\, D_{13}|{\sim}R)}{P(D_1|{\sim}R) \times \ldots \times P(D_{13}|{\sim}R)}$$

В порядке иллюстрации данного случая допустим, что два свидетеля утверждают, что H и байесовский фактор для каждого равен 10 в пользу H, иначе говоря, $P(W_1|H)/P(W_1|{\sim}H) = P(W_2|H)/P(W_2|{\sim}H) = 10$. Если мы считаем их показания независимыми, то эти факторы Байеса следует перемножить, что даст нам совокупный байесовский фактор 100 в пользу H. Но допустим, что у нас есть некоторые причины подозревать, что – если H ложно – эти люди заранее сговорились согласовать свое изложение событий таким образом, чтобы их показания как-то подтверждали одно другое при условии ~H. В такой эпистемологической ситуации нам не следует перемножать $P(W_1|{\sim}H)$ и $P(W_2|{\sim}H)$ при вычислении $P(W_1 \,\&\, W_2|{\sim}H)$, поскольку $P(W_1 \,\&\, W_2|{\sim}H)$ в результате данной операции оказалась бы заниженной. Масштаб этого занижения зависел бы от конкретных особенностей ситуации и, в частности, от степени вероятности предварительного сговора при ~H. Но в таком случае имело бы место неравенство подобное тому, о котором шла речь выше, ибо показания свидетелей были бы независимы при допущении H (ведь у нас нет причин подозревать здесь сговор, если H истинно), но подтверждали бы одно другое при условии ~H.

Разумеется, тринадцать очевидцев воскресения были между собой знакомы и имели полную возможность говорить друг с другом. Их свидетельства в пользу воскресения не принимали форму эксперимента, в ходе которого каждый из них, изолированный в отдельной комнате, не знал бы ничего о том, что утверждают другие. Таким образом, мы оказываемся перед следующим затруднением: нам приходится всерьез рассматривать возможность ~R, а также предварительного сговора в той или иной форме или же положительного взаимного влияния, что делает вероятность совпадения всех их свидетельств при допущении ~R более высокой, чем вероятность истинности их свидетельств, рассматриваемых по отдельности, а значит, лишает смысла прежние наши расчеты, предполагавшие здесь независимость.

Но пусть даже принцип вероятностной независимости свидетельских показаний рушится, ему совершенно необязательно рушиться описанным выше образом. Вероятностная корреляция может быть либо положительной, либо отрицательной, и в таком случае нам следует оценить обе стороны неравенства. Если равенство нарушается противоположным образом, так что

$$\frac{P(D_1 \& \ldots \& D_{13}|R)}{P(D_1|R) \times \ldots \times P(D_{13}|R)} > \frac{P(D_1 \& \ldots \& D_{13}|\sim R)}{P(D_1|\sim R) \times \ldots \times P(D_{13}|\sim R)}$$

тогда отказ от допущения независимости оборачивается фактически в пользу R, а не ~R и делает заключение к R от факта совпадения свидетельств еще более убедительным, чем и без того громадный фактор, полученный нами при допущении независимости. Следовательно, решающий вопрос звучит так: является ли R лучшим объяснением единства в свидетельствах учеников, нежели ~R? Если допущение независимости рушится в данном конкретном случае, то смогут ли подозрения в сговоре склонить неравенство в пользу ~R – или же мы обнаружим, что совпадение свидетельств очевидцев получает более убедительное и естественное объяснение при допущении R?

Среди очевидцев, о которых идет у нас речь, были и такие, кто действительно умер за свое свидетельство. В их случае, как нам кажется, следует говорить не просто о готовности умереть за свое свидетельство, но также о *реальной* смерти за него. Если А умирает (тем более какой-то мучительной смертью) за свое свидетельство о воскресшем Христе и В узнает об этом – нет серьезных причин сомневаться, что казнь одного из апостолов становилась известной прочим, – *увеличивает ли* это вероятность того, что В пребудет тверд в своем свидетельстве вплоть до самой смерти? На наш взгляд, верно обратное: при обычных обстоятельствах знание о такой смерти, по-видимому, отрицательно скажется на готовности В держаться до конца. Судьба А может устрашить В и заставить его отречься от прежних утверждений. В таком случае трактовка смерти А и смерти В за свое свидетельство – двух примеров мученичества в исконном значении слова *мученик*, а именно *свидетель* – как вероятностно независимых событий фактически занижает доказательную силу аргументации в пользу R. Поскольку страх смерти присущ людям от природы и их ужасают даже рассказы о пытках, то факты мученичества действительно могут иметь некоторую отрицательную взаимную корреляцию при допущении истинности свидетельств мучеников. Даже людей, говорящих правду, страх способен принудить к молчанию – если они услышат, что кто-то другой, утверждавший то же самое, уже умер за свои слова[35]. Но ведь взаимная отрицательная корреляция этих фактов оказывается еще выше – гораздо выше! – при допущении ложности свидетельств апостолов. Если при нормальных условиях естественно ожидать, что их смерти находятся в отношении отрицательной корреляции друг к другу, и, однако, они идут на смерть, то убедительным объяснением этому будет следующее: они знали, что их слова – правда, и по этой самой причине чувствовали себя обязанными продолжать свое дело, несмотря на весь тот страх, который внушали им известия о казнях других очевидцев воскресения[36]. В противном же случае ничего по-

[35] Это один из приемов, использующихся для запугивания свидетелей.

[36] Лаплас (Laplace 1840, pp. 11, 121–122) придает большое значение тому обстоятельству, что если свидетелю выгодно лгать в каком-то конкретном вопросе, то ценность его показаний в данном вопросе уменьшается. Разумеется, это верно, ибо вероятность того, что свидетель сказал бы то, что он действительно говорит, в подобном случае была бы выше, чем в любой другой ситуации – при допущении, что он говорит неправду. Иными словами, он мог бы солгать в своих показаниях, поскольку он имеет особый и понятный ему самому интерес сделать именно это ложное утверждение. Лаплас, однако, не учитывает, что сам интерес может быть двояким. Если в высшей степени вероятно, что ваша ложь в данном конкретном вопросе будет иметь своим следствием лишение вас жизни, притом самым мучительным образом, то у вас появляется особый интерес не лгать в данном конкретном вопросе. Все, что увеличивало в сознании апостолов вероятность мучительной смерти как неизбежного результата продолжения ими проповеди воскресения, уменьшало их заинтересованность в том, чтобы и далее упорно свидетельствовать о воскресшем Христе.

добного вообще нельзя было бы ожидать. Иными словами, когда мы рассматриваем факты смерти, скажем, трех свидетелей, то R позволяет лучше, чем ~R, объяснить не только смерть каждого из них в отдельности, но и все эти три случая смерти, взятые вместе. А это означает, что фактор Байеса, рассчитанный нами при допущении независимости, оказывается ниже, чем реальное влияние фактов их мученической гибели.

А теперь рассмотрим не саму смерть, но *готовность* тринадцати очевидцев умереть. Каждый из них, надо думать, ободрял и воодушевлял других примером собственной стойкости перед лицом смертельной угрозы, а следовательно, готовность A умереть за свое свидетельство не является независимой от аналогичной готовности B, но находится в отношении положительной корреляции к ней, и наоборот. Означает ли это, что наша аргументация в действительности слабее, чем это казалось нам при допущении независимости, и что мы не вправе перемножать байесовские факторы для каждого из тринадцати очевидцев, то есть выполнять операцию, дающую нам в итоге совокупный фактор $10^{39}$? Следует ли отсюда, что в случае тринадцати очевидцев мы должны всерьез рассматривать вероятность предварительного сговора и ложных свидетельств?

В данной ситуации любая зависимость между показаниями свидетелей также фактически лишь усиливает нашу аргументацию; допущение же независимости, если оно оказывает какое-либо искажающее действие, приводит к недооценке реальной силы доводов в пользу R. Если определенные лица открыто называют себя свидетелями некоторого события (здесь – явлений воскресшего Иисуса) и своими утверждениями на сей счет подвергают себя опасности мучительной смерти, то их искренняя вера в эти утверждения вместе с наличием у них веских оснований для такой веры служат более убедительным объяснением положительной зависимости между их рассказами о данном событии – то есть их способности побуждать друг друга к продолжению свидетельства – нежели отсутствие такой веры или веских оснований для нее.

Возьмем, например, одну из гипотез, предполагающих ~R – версию мошеннического сговора. Мало того, что она имеет низкую априорную вероятность и выглядит не слишком правдоподобно в свете поведения каждого из учеников в отдельности – данная гипотеза столь же бессильна объяснить реальное влияние, которое очевидцы воскресения оказывали друг на друга, побуждая один другого продолжать свидетельство, несмотря на угрозу смерти. Неужели проходимцы и лжецы могли бы *так* воздействовать друг на друга? Напротив, если два человека окажутся перед угрозой мучительной смерти за состряпанную ими небылицу, то непреклонность одного из них едва ли заставит другого и далее упорствовать в обмане. Доказательная сила включенных в D фактов не сводится к одному-единственному заявлению очевидцев о том, что Иисус воскрес из мертвых, ведь они продолжали настойчиво об этом свидетельствовать даже перед лицом смертельной угрозы. Но тогда факт чрезвычайно жестокого давления внешних обстоятельств, принуждавших каждого из свидетелей к отречению от своих слов, делает гипотезу сговора – если мы допускаем ~R – совершенно негодным объяснением проявленной всеми ими несгибаемой стойкости. При допущении ~R подобная стойкость каждого из свидетелей представляла бы собой в лучшем случае некий отдельный, независимый факт, а вовсе не результат взаимного влияния. А значит, если сразу несколько свидетелей оказываются способны воздействовать друг на друга, побуждая один другого и далее публично излагать определенные события, невзирая на тяжкие последствия, которыми могут для них обернуться подобные рассказы, то это само по себе дока-

зывает, что свидетели верили в истинность сообщаемого ими, а не распространяли, заранее сговорившись, какую-то ложь. Следовательно, признавая вероятность взаимного влияния среди учеников, мы приходим к выводу, что факт такого влияния несовместим с гипотезой предварительного сговора, предполагающей ~R, но мог иметь место лишь при допущении R.

Пока все как будто говорит о том, что при отказе от допущения независимости решающее неравенство должно свидетельствовать в пользу R, а не ~R. Наш критик, однако, мог бы ответить так: теперь, коль скоро допущение независимости себя не оправдало, нам следует вести речь не о сговоре и не о мужестве, но, скорее, о чем-то вроде иррационального религиозного энтузиазма или, возможно, о какой-то, точно пока не определенной, разновидности теории объективного виде́ния. Люди способны оказывать – и действительно оказывают – друг на друга особого рода возбуждающее влияние, результатом которого становятся иррациональные поступки и ревностная приверженность, невзирая на преграды и противодействие, тем или иным идеологическим системам или экстравагантным религиозным воззрениям. Мы уже проанализировали и отвергли гипотезу религиозной экзальтации, предлагавшуюся в качестве объяснения свидетельств учеников. При этом мы особо подчеркнули, что в данном случае речь идет не о приверженности какой-то системе идей или отвлеченных религиозных принципов, но о защите вполне конкретного утверждения эмпирического толка, утверждения, об истинности или ложности которого ученики сами были в состоянии судить. Мы также отбросили гипотезу общего виде́ния, поскольку она не способна объяснить реальные свидетельства, данные каждым из учеников. Но какую связь имеют эти гипотезы с проблемой независимости?

Если ни у одного из двух очевидцев не было убедительных объективных оснований для такого рода эмпирического утверждения – если один из них или сразу оба лишь находились в состоянии религиозной экзальтации, имели некое смутное виде́ние или какой-то неясный опыт, – то насколько вероятной следует считать их способность влиять друг на друга, взаимно укрепляясь в готовности продолжить это, относящееся к эмпирическим фактам, свидетельство перед лицом вполне реальной угрозы смерти? Ученики заявляли не просто об истинности христианства вообще, но о чем-то более конкретном, а именно о том, что они видели воскресшего Иисуса. Они создали это новое религиозное движение, другие же люди уверовали в важнейшие его положения, такие, как «Иисус есть Господь», на основании *их*, учеников, свидетельства об эмпирическом факте – их встречах с воскресшим Иисусом, встречах, имевших место в материальном мире. Совершенно очевидно, что их преданность христианству, доходившая до готовности принять за него мученическую смерть, объяснялась отнюдь не тем, что они приняли чьи-то чужие слова за его вероучительные положения, были воспитаны в христианстве, изначально составлявшем часть их культурной и религиозной идентичности, воспринимали себя как членов общины и тому подобное. Если кто-либо из очевидцев действительно не имел абсолютно ясного и неопровержимого в своей реальности опыта, если он не воспринимал неоднократно собственными органами чувств того, что Иисус физически присутствует рядом с учениками, говорит с ними, ест перед ними, предлагает сомневающимся прикоснуться к Его рукам и ребрам – то просто невозможно поверить, что он внял бы призывам своих товарищей продолжать, невзирая ни на что, публичное свидетельство о подобном опыте. Настоящая угроза смерти, если перефразировать Сэмюэла Джонсона, изумительным образом способствует

сосредоточенной работе ума, и когда ему требуется оценить реальность тех или иных фактов, он умеет отделить пшеницу от плевел.

Отсюда мы должны заключить, что если тринадцать очевидцев и в самом деле влияли друг на друга, побуждая один другого к продолжению свидетельства, то наилучшим объяснением самого этого положительного влияния будет следующее: они действительно видели и слышали то, что, по их словам, они видели и слышали. Взаимная зависимость между готовностью каждого из тринадцати умереть возникает в данной ситуации лишь при допущении, что они имели прямые, неопровержимые, восходящие к их собственному опыту доказательства истинности того, о чем они рассказывали, и побуждали друг друга не поддаваться страху смерти и не отрекаться от истины ради спасения своей жизни. Здесь, как и в других случаях, внимательно присмотревшись к тому, как конкретно рушится принцип взаимной независимости, мы обнаружим, что более правдоподобным объяснением готовности всех без исключения очевидцев упорно продолжать то свидетельство, с которым они фактически выступали, оказывается именно R – а не исходящие из ~R гипотезы религиозного энтузиазма или же какого-то неопределенного небесного виде́ния; хотя при *иных* обстоятельствах эти факторы могли бы обусловить готовность целой группы верующих умереть и их способность укреплять друг друга в этой готовности. В данном случае допущение независимости вновь приводит к недооценке доказательной силы аргументов в пользу R.

Нам могут возразить: вы заранее предполагаете, что ~R объясняет реальные факты менее убедительно, чем R. По большей части так оно и есть; существуют, однако, две гипотезы, принимающие ~R, но не уступающие по степени своей вероятности R в качестве способа объяснения положительной зависимости между свидетельствами тринадцати: (1) гипотеза, согласно которой все тринадцать случайно испытали аналогичные по содержанию – восприятие воскресшего Иисуса – и совершенно неотразимые по своей субъективной убедительности галлюцинации, иными словами, имели *точно такой же* опыт, какой получили бы они в том случае, если бы Иисус действительно восстал из мертвых и являлся им, говорил с ними, предлагал совместно вкушать пищу и так далее – хотя на самом деле R не имело места; и (2) особая версия гипотезы виде́ния (мы назвали ее O*), на уровне чисто феноменологических следствий полностью совпадающая с (1), но дополненная тезисом о том, что соответствующий опыт был ниспослан ученикам Богом или обретающимся на небесах Иисусом.

Мы уже рассмотрели гипотезу галлюцинации и отвергли ее как совершенно неправдоподобную, при допущении ~R. То же самое мы утверждали относительно O*: ее способность объяснить факты, как и в случае с натуралистической гипотезой галлюцинации, приобретается ценой того, что при ~R сама O* может претендовать лишь на мизерную часть общего пространства вероятностей. Но неправдоподобность этих теорий станет особенно явной, когда мы попросим их сторонников дать объяснение не просто факта свидетельства со стороны каждого из очевидцев в отдельности, но их способности поддерживать друг друга в твердой решимости продолжать это свидетельство перед лицом смертельной угрозы. Ведь чтобы это объяснить, подобные теории должны состоять в ближайшем родстве с Декартовой гипотезой Злокозненного Гения-Обманщика, иначе говоря, все должно происходить в точности так, «как если бы» Иисус действительно воскрес, и это «как если бы» должно относиться ко всем тринадцати очевидцам одновременно, когда они собираются вместе, общаются, взаимодействуют и т. д. Если же подобная гипотеза не подразумевает, что на уровне непосредственного восприятия все происходило

именно так, как если бы Иисус после своего воскресения на самом деле являлся ученикам, живой и в физическом облике (во что твердо верили сами ученики), то возникает уже рассмотренная нами трудность, характерная для любых апелляций к «религиозному энтузиазму» или к неким «более смутным» видениям: свидетели, чей опыт общения с воскресшим Христом не переживался ими самими как нечто абсолютно ясное и достоверное, скорее всего, не вняли бы увещаниям своих товарищей и не смогли бы устоять в вере. Если же А удается убедить В твердо держаться какого-то вполне эмпирического утверждения, то наилучшим объяснением данного факта будет предположение, что сам В уже имел на этот счет настолько ясный и несомненный опыт, что теперь он знает: А убеждает его делать то, что он, В, в любом случае обязан делать. То же верно, если колеблется из страха А, а В морально его поддерживает[37]. Предельно низкая априорная вероятность этих двух гипотез становится особенно очевидной, когда мы принимаем как факт и пытаемся объяснить результат взаимной поддержки такого числа свидетелей.

При оценке объяснительной силы той или иной гипотезы важно помнить, что если априорная вероятность дополнительной гипотезы Н ничтожно мала при условии ~R, то Н, пусть даже она позволяет предсказать соответствующие факты с высокой степенью вероятности, не слишком увеличит среднюю вероятность этих фактов при ~R – а именно это и имеет для нас значение при вычислении байесовского фактора. В рамках радикальной теории галлюцинаций, как, впрочем, и теории объективного виде́ния (весьма напоминающего галлюцинации) эти два факта – стойкость учеников и их свидетельства – можно объединить так же непротиворечиво, как и на основе R, только вот ~R как целому такая интерпретация свидетельств едва ли особенно поможет, ибо сами эти теории остаются вопиющим образом неправдоподобными при ~R. Итак, рассматривая ~R в целом, мы приходим к выводу, что решающее неравенство оказывается благоприятным для R; иначе говоря, приняв во внимание влияние учеников друг на друга, мы заключаем, что ожидать такого рода влияния было бы естественнее при допущении R, нежели при допущении ~R. Следовательно, допущение независимости – уже позволившее нам вывести столь внушительный фактор Байеса для свидетельств и стойкости тринадцати очевидцев – фактически даже преуменьшает реальную силу их совокупных свидетельств.

## Максима Юма и мировоззренческие проблемы

Как свидетельствует история, критики исторической аргументации в пользу воскресения использовали две стратегии. Первая состоит в детальном анализе доказательств – то есть в попытках оспорить факты, на которые опирается данная версия исторической аргументации, и/или предложить альтернативное, исключающее понятие чуда, объяснение соответствующих фактов. Вторая стратегия предполагает

[37] Неправдоподобность таких галлюцинаций или видений у всех учеников особенно очевидна в случае Иисусова брата Иакова, который даже не находился рядом с другими учениками во время предполагаемых явлений Иисуса после воскресения. Неубедительность гипотезы одновременного аналогичного опыта у всех учеников отчасти заключается в том, что они, согласно этой версии, должны были взаимодействовать друг с другом и с воскресшим Иисусом так, как если бы Он физически присутствовал рядом с ними – тогда как на самом деле Его с ними не было; интерпретация же данной теорией обращения Иакова сталкивается с иной трудностью: получается, что это обращение должно было произойти, по какому-то случайному стечению обстоятельств, под влиянием сходного опыта и примерно в то же самое время.

движение окольными путями – всячески избегать подробностей, но выискивать такие чрезвычайно общие соображения или абстрактные аргументы, которые позволили бы критику, не «связываясь» с конкретными фактами и доводами, разрушить историческое доказательство как таковое в самой его основе. На предыдущих страницах мы уже вели речь о некоторых важнейших приемах, характерных для первой стратегии. Теперь мы обращаемся ко второй.

Самым известным ее примером стало эссе Юма «О чудесах», впервые опубликованное в 1748 году. В первой его части Юм излагает аргументы, призванные доказать принципиальную неразумность всякой веры в чудеса, на какие бы свидетельства она ни опиралась. Юм объясняет:

> Чудо есть нарушение законов природы, а так как эти законы установил твердый и неизменный опыт, то доказательство, направленное против чуда, по самой природе факта настолько же полно, насколько может быть полным аргумент, основанный на опыте... Если умерший человек оживет, это будет чудом, ибо такое явление не наблюдалось никогда, ни в одну эпоху и ни в одной стране. Таким образом, всякому чудесному явлению должен быть противопоставлен единообразный опыт, иначе это явление не заслуживает подобного названия. А так как единообразный опыт равносилен доказательству, то против существования какого бы то ни было чуда у нас есть прямое и полное *доказательство*, вытекающее из самой природы факта, причем оно может быть опровергнуто только противоположным, более сильным доказательством и только в последнем случае чудо может стать вероятным (Юм 1902, сс. 129–130).

Суть сказанного, очевидно, такова: любое сообщение о чуде, по определению, эпистемологически ущербно, ведь само чудо определяется здесь таким образом, что против его реальности всегда можно выставить довольно сильные и, пожалуй даже, неопровержимые доводы. Там же, где имеет место, по словам Юма, «столкновение между двумя противоположными опытами» (Юм 1902, с. 128), – свидетельством в пользу чуда и свидетельством в пользу нерушимого единообразия законов природы, – то из них, которое «настолько же полно, насколько может быть полным аргумент, основанный на опыте», едва ли уступит своему конкуренту.

Однако сам этот термин – «столкновение двух опытов» – вводит нас в заблуждение. Дело в том, что о воскресении Христа мы располагаем прямыми свидетельствами. Что же до эмпирического наблюдения «умершие обычно остаются мертвыми», то оно, конечно, должно приниматься в расчет при определении вероятности воскресения в каждом отдельном случае, но его связь с этой вероятностью имеет косвенный и индуктивный характер, а доказательная сила отнюдь не достигает той убедительности, какая имела бы место, если бы все или даже некоторые из этих очевидцев сами видели холодное, безжизненное и неподвижное тело Иисуса и противопоставили свое утверждение свидетельству женщин и учеников, заявлявших, что *в этот самый момент* Иисус был жив, здоров и беседовал со своими учениками в Галилее. Разумеется, аргументы индуктивного характера порождают некоторые основания для недоверия к данному конкретному сообщению о чуде, но, как подчеркивает главный герой «Испытания свидетельств в пользу воскресения» Томаса Шерлока, сами эти основания нельзя считать неопровержимыми доводами:

> Представим, что вы видели, как какого-то человека публично казнили, затем изувечили его тело рукою палача, унесли и положили в гроб – после чего вам сообщают, что человек этот вернулся к жизни. В чем бы вы в таком случае усомнились? – Разумеется, не в том, что он умер, ведь вы сами были свидетелем его смерти. Очевидно, вы бы не поверили, что он все еще жив. Но разве стали бы вы утверждать, что этот случай

исключает любые человеческие свидетельства и что люди совершенно не способны определить, жив или мертв тот, с кем они еще недавно тесно общались? На каком основании могли бы вы это утверждать? Человек, восставший из гроба, есть объект, доступный нашим чувствам, и он может представить точно такие же, непосредственно нами воспринимаемые, доказательства того, что он жив, как и всякий другой человек. Следовательно, воскресение, если рассматривать его лишь как факт, подлежащий эмпирическому доказательству, не заключает в себе ничего особенного и не требует от свидетелей больших дарований, нежели способность отличить мертвого человека от живого – в чем, по моему разумению, всякий ныне здравствующий человек полагает себя вполне компетентным судьей.

Охотно соглашаюсь: для того, чтобы мы поверили в данное событие (и другие, сходные с ним по природе), требуются более убедительные доказательства, чем в обычных случаях, и мы вправе требовать здесь более убедительных доказательств, чем в прочих случаях; но ведь было бы нелепостью утверждать, что подобные случаи – где речь идет о вещах, явным образом доступных для наших чувств, – вообще не допускают доказательств (Sherlock 1765, pp. 63–64).

Первую часть своего опыта Юм заключает следующей «общей максимой»:

Никакое свидетельство не достаточно для установления чуда, кроме такого, ложность которого была бы бóльшим чудом, нежели тот факт, который оно стремится установить (Юм 1902, с. 131).

Все это весьма эффектно звучит, но вряд ли представляет собой особенно глубокое проникновение в суть дела. При ближайшем рассмотрении оказывается, что максима Юма означает не более чем следующее: чтобы некоторое событие можно было считать правдоподобным, соответствующие свидетельства должны представлять его скорее вероятным, чем невероятным. Как замечает Джон Эрман:

Все те участники споров XVIII века о возможности чудес, которые находились с Юмом по разные стороны баррикад, отлично знали, что утверждения о чудесах могут быть надежно обоснованы лишь с помощью чрезвычайно веских доказательств. Они полагали, что в некоторых случаях им удалось представить необходимые доказательства. Возможно, они ошибались. Но для демонстрации их неправоты требуется все же нечто большее, чем высокопарно изрекаемые банальности (Earman 2000, p. 42).

Если же Юм, – заключает Эрман, – вознамерился разумными доводами разрушить аргументацию в пользу воскресения в самой ее основе, то он обязан был сделать именно то, что он так решительно отказывался делать – «оставить позиции на высотах и спуститься в окопы», чтобы там, на месте, опровергать вполне конкретные исторические факты, свидетельствующие в пользу христианства (Earman 2000, p. 70).

Эрман убедительно доказывает, что максима Юма, если рассматривать ее с вероятностной точки зрения, есть лишь безобидный трюизм (Earman 2000, pp. 38–43). Но не могли бы мы истолковать Юма несколько иначе или, по крайней мере, высказать в духе Юма нечто такое, что избавило бы скептика от необходимости спускаться в окопы?

В одном из писем к Хью Блэру Юм обронил замечание, проливающее некоторый свет на то, почему он считал, что непременно должен существовать довод, способный одним махом опровергнуть любые утверждения о чудесах. «Неужели, – вопрошает Юм, – разумный человек станет возиться с каждой глупой басней о ведьмах,

гоблинах и феях и подробно разбирать здесь каждое свидетельство в отдельности?» (Campbell 1839, p. 7; см. Earman 2000, p. 59). По-видимому, этот вопрос дает скептику зацепку, необходимую для того, чтобы превратить максиму Юма в нечто большее, чем тезис: для обоснования веры в чудо требуются достаточно веские доказательства. Если лежащий у кассы на выходе из супермаркета таблоид возвещает, что маленькие зеленые человечки высадились на кукурузном поле в одном из штатов Среднего Запада, захватили несколько человек и объявили о своем намерении подчинить своей власти планету Земля, то большинство из нас, разумеется, не станет тратить свое драгоценное время на чтение свидетельств «очевидцев», пусть даже те выражают полную готовность умереть ради спасения рода людского от пришельцев; мы, вероятно, сочтем, что они были не в своем уме, либо затеяли какую-то мистификацию, либо находились в момент этого «происшествия» под действием галлюциногенных препаратов.

Столкнувшись с утверждениями о чудесных событиях, скептики скорее всего займут сходную позицию, полагая, что им нет нужды утруждать себя дотошным анализом конкретных свидетельств в конкретных случаях, ибо априорная вероятность чудес настолько мала, что, как и в случае с похищением людей инопланетянами, тратить время на исследование любого сообщения о чудесах попросту не стоит. И даже христианские апологеты высказывали в той или иной степени свое беспокойство по поводу того, что априорная вероятность чуда может оказаться «слишком низкой», сделав таким образом неэффективными их попытки доказать реальность частных откровений со стороны Бога.

Одна из самых умеренных и философски точных формулировок, выражающих подобную тревогу, принадлежит Ричарду Суинберну:

> Сообщения о результатах наблюдений по справедливости вызывают глубокий скепсис, если существование самих феноменов, ставших, как нас уверяют, объектом наблюдения, исключается какой-то надежно доказанной общепризнанной теорией. Если у вас есть авторитетная общая теория, которая гласит, что в небесной области не происходит изменений... то и в конкретном случае вы с полным правом отмахнетесь от сообщений неких наблюдателей, утверждающих, что они заметили появление новой звезды там, где прежде никаких звезд не было (Swinburne 1992, p. 69).

Разумеется, речь здесь не идет об утверждении Суинберна, будто *ни одно* свидетельство в пользу откровения в принципе не способно преодолеть «слишком малую» априорную вероятность. Суинберн слишком хорошо знаком с теорией вероятностей, чтобы заявлять подобное; он лишь указывает на то, что утверждения о фактах откровения потребуют для своего обоснования меньше конкретных свидетельств, чем при любых иных обстоятельствах, если у нас уже имеется свидетельство из области естественного богословия, благодаря которому вероятность чуда хоть немного, но возвышается над отметкой «совершенно ничтожная».

Другие же авторы, менее сведущие в проблемах теории вероятностей, чем Суинберн, прямо утверждали, что естественное богословие *должно* предшествовать исторической апологетике, ибо в противном случае было бы невозможно обосновать конкретные утверждения о чудесах.

> Естественное богословие показывает, что Бог есть. Если Бог есть, то чудеса возможны. Если существует Бог, который создал этот мир и управляет им, то не может быть сомнений, что Он способен видоизменить свой образ действий. С другой стороны, если бы мы не знали о существовании Бога, нам пришлось бы принять ирра-

> циональное представление о том, что природа действует посредством случайностей... Чудеса не способны доказать бытие Бога – только бытие Бога дает нам доказательство возможности чудес. Иными словами, о самой возможности чудес мы вправе говорить лишь в том случае, если у нас уже есть убедительные аргументы в пользу существования Бога (Sproul, Lindsey & Gerstner 1984, p. 146).

Спраул и его соавторы (даже если оставить в стороне неточность в употреблении термина «доказательство») допускают здесь, похоже, элементарную ошибку с границами понятий, смешивая «незнание о том, что Бог есть» и «знание о том, что Бога нет». Коль скоро эта ошибка уже сделана, их заявление о том, что естественное богословие должно предшествовать обоснованию возможности чудес, кажется уместным, но ведь без нее данный тезис ни на чем не основан. Впрочем, даже если бы этой элементарной ошибки и не было, нас, пожалуй, по-прежнему мучил бы вопрос: можно ли приводить доводы в пользу реальности какого-либо конкретного чуда, не продемонстрировав вначале, опираясь на уже имеющиеся аргументы, что вероятность существования Бога достаточно высока?

В особой важности нашей предварительной установки по отношению к проблеме чудесного твердо убеждены не только современные апологеты, подобные Спраулу – самые решительные утверждения на сей счет исходят как раз от тех, кто занимает в этом споре противоположную позицию. Сам Юм отнюдь не был сторонником естественного богословия и, выдвигая свою максиму, он вряд ли задавался целью побудить апологетов к подготовке надежного фундамента для дальнейшей аргументации с помощью каких-то положений из области естественного богословия. Маркиз де Лаплас, неявным образом воспроизводя логику Юма, так оценивает рассказы о чудесах: «Есть вещи настолько странные и необычные, что представлению об их невероятности нам просто нечего противопоставить» (Laplace 1840, p. 119). А Дж.Л. Маки, прямо ссылаясь на Юма, утверждает следующее:

> Одна из сторон в этом споре сразу же занимает, как минимум, агностическую позицию, отказываясь допускать существование какой-либо сверхъестественной силы вообще. С данной точки зрения степень внутреннего неправдоподобия всякого «чуда» в подлинном смысле этого слова... представляется весьма значительной, и то или другое из имеющихся у нас альтернативных объяснений всегда окажется гораздо более вероятным – т. е. либо предполагаемое событие не имело чудесной природы, либо такого события вообще не произошло.
>
> Отсюда следует явная невозможность того, чтобы люди, изначально склонные к атеизму и даже к агностицизму, сочли сообщения о чудесах сколько-нибудь серьезным доводом в пользу теизма... Мало того, что такие рассказы, взятые сами по себе, бессильны в чем-либо разумно убедить – они даже не способны что-либо прибавить к той своего рода груде или батарее аргументов, о которой шла речь во введении. И в этом Юм прав... (Mackie 1982, p. 27).

Лаплас и Юм не просто предлагают констатирующие описания того, что, по их мнению, станет думать скептик или с чем, по всей видимости, его можно или нельзя будет заставить согласиться. Они выступают с прямыми утверждениями о том, каким – с необходимостью – должен быть характер данной эпистемологической ситуации: если вы не верите в Бога, то уже никакие доводы не смогут вас переубедить[38].

[38] Сходным образом Дейл Аллисон решительно утверждает, что к формированию мировоззрения исторические доводы в пользу воскресения ни малейшего отношения не имеют (Allison 2005, p. 342).

Но есть ли у нас основания думать, что все это соответствует действительности? По-видимому, Лаплас и Маки выдвигают здесь нечто похожее на тезис Спраула: считать чудеса возможными человек вправе лишь в том случае, если он уже верит в Бога. Выраженная в терминах теории вероятностей, мысль эта, судя по всему, звучит так: на шкале априорной вероятности чуда есть некий предел, критическая точка, и находится она «слишком низко», чтобы доказательства – любые доказательства – оказались способны ее преодолеть, как если бы склон, на который предстоит «взбираться» этим доказательствам, превращался в крутой и скользкий откос, на котором просто невозможно удержаться. Понятие же чрезвычайно большой – непреодолимо большой – априорной невероятности, несомненно, вполне соответствует духу рассуждений Юма.

Пока что мы имеем дело лишь с некоей смутной интуицией, которая к тому же, если подойти к ней с позиции теории вероятностей, кажется просто неверной. Ведь любая реальная, отличная от нуля априорная невероятность может быть преодолена при наличии достаточно убедительных доказательств. Практически все критики Юма, как и многие ортодоксальные авторы до него, подчеркивали, что такого рода исходных допущений, в принципе не поддающихся опровержению, просто не бывает. Как заметил Гладстон, «не существует такого крайнего предела достоверности – практической, не абстрактной, – к которому вероятные доказательства не смогли бы нас привести по своим полого поднимающимся тропам» (Gladstone 1896, p. 349; ср. Earman 2000, p. 53 и далее).

Чтобы правильно оценить это утверждение, мы могли бы воспользоваться вероятностной формулировкой, предложенной Джорданом Говардом Собелом: когда мы рассматриваем вопрос, имело ли место некоторое чудо, и нам предлагают нечто, претендующее на роль фактов, это чудо доказывающих, то необходимым условием для того, чтобы апостериорная вероятность чуда, основанная на этих доказательствах, могла превысить 0,5, является следующее:

$$P(M|K) > P(\sim M \,\&\, E|K)$$ (Sobel 2004, p. 317).

Иными словами, априорная вероятность чуда должна превышать априорную вероятность того, что чуда не произошло, хотя упомянутые факты (свидетельства) имеются у нас в наличии. На первый взгляд кажется, что данное неравенство подвергает априорную вероятность чуда колоссальному эпистемологическому давлению и внушает апологету серьезную тревогу на предмет того, что эта априорная вероятность может оказаться «слишком низкой». Ведь если мы заранее допускаем (а нам следует так поступить), что, какими бы ни были уже известные нам, фоновые, факты, M является менее вероятным, чем ~M для любого чуда, то, очевидно, затем перед нами должен встать вопрос: «Насколько менее вероятным?» А что, если намного менее вероятным? Не означает ли это, что для единственного доступного нам вида доказательств задача преодоления столь большого априорного неравенства может оказаться «непосильной»?

Рассмотрим одну из версий неравенства Собела, анализируемую у Эрмана. Здесь для простоты принято, что заблуждение является единственной причиной, по которой очевидец мог бы свидетельствовать о чудесном событии, если на самом деле этого события не произошло (Earman 2000, pp. 47–48). Понятие «заблуждения» включает в себя здесь, очевидно, ошибку, самообман и преднамеренный обман со стороны других людей. Тогда $P(D|\sim M \,\&\, K)$ есть попросту то же самое, что и $P(t(M)|\sim M \,\&\, K)$, где t(M) означает свидетельство о чуде. В результате мы получаем особый случай неравенства Собела: необходимым условием для того, чтобы апо-

стериорная вероятность чуда, основанная на t(M), могла превысить 0,5, является следующее:

$$P(M|K) > P(\sim M|K)P(D|\sim M \,\&\, K).$$

Правая часть здесь равна P(~M & D|K), соответствующей правой части упрощенной версии неравенства Собела, так как при данных допущениях получить «доказательства» чуда, которого в действительности не произошло, можно лишь находясь в заблуждении. Если апологет признает, что априорная вероятность ~M очень высока, то это неравенство может сохранить силу лишь при условии чрезвычайно низкой вероятности того, что свидетель ошибочно верит в реальность чуда. А коль скоро мы признали, что априорная вероятность чуда является низкой, то разве не будет неразумным с нашей стороны считать, что она выше, чем вероятность заблуждения свидетеля?

Но ведь скептик, желающий утверждать подобное, не может оставаться «над схваткой». Выше мы продемонстрировали, что с учетом байесовских факторов для отдельных элементов нашего доказательства их совокупное действие преодолевает априорную вероятность R в $10^{-40}$ и при этом дает нам апостериорную вероятность, составляющую приблизительно 0,9999. При наличии чрезвычайно сильных доказательств можно преодолеть даже крайне низкую априорную вероятность. К этому доводу следует относиться всерьез, ведь он весьма ясно указывает, что не существует такого поддающегося точному определению уровня априорной вероятности, который был бы настолько низким, что его, словно «крутой и скользкий откос», было бы невозможно преодолеть с помощью каких бы то ни было доказательств.

Конечно, главным аргументом при защите определенных нами байесовских факторов служит крайне низкая вероятность соответствующих конкретных фактов при условии ~R – это касается, насколько можно судить уже теперь, и чрезвычайно слабых шансов на объяснение этих фактов с помощью гипотез, согласно которым очевидцы «заблуждались» – т. е. ошибались или находились в состоянии самообмана, – когда думали, что в продолжение 40 дней они видели воскресшего Христа. Но этот вопрос можно решить лишь путем анализа *конкретных* свидетельских показаний – именно тех, о которых идет у нас речь, показаний, которые были даны при *конкретных* обстоятельствах. Мы не рассматриваем здесь абстрактно, «вообще» вероятность того, что то или иное чудо могло и не произойти, а тот или иной свидетель при неких, точно не определенных обстоятельствах мог бы ошибочно считать это чудо реальным событием. Конкретные факты, предлагаемые в качестве доказательств, и конкретные обстоятельства – вот чем мы должны всякий раз заниматься. А из того, что мы, если можно так выразиться, заглядываем вперед и анализируем вероятность воображаемой ситуации, при которой воскресения не произошло, но соответствующие свидетельства о воскресении у нас имеются, отнюдь не вытекает, будто данный вопрос мы рассматриваем абстрактным образом.

Кроме того, неравенство Собела в действительности не дает нам какого-то особенно глубокого эпистемологического проникновения в суть проблемы, хотя бы потому, что оно является необходимым, но недостаточным условием превышения апостериорной вероятностью чуда величины 0,5 – факт, который отметил также Эрман (Earman 2000, p. 40), когда отверг его в качестве возможной интерпретации Юма. Если бы, например, P(E|M) было равно или даже меньше, чем P(E|~M), то условие E не смогло бы поднять апостериорную вероятность M выше величины 0,5.

Вспомним шансовую форму теоремы Байеса применительно к чуду и предполагаемым свидетельствам в его пользу:

$$\frac{P(M|E)}{P(\sim M|E)} = \frac{P(M)}{P(\sim M)} \times \frac{P(E|M)}{P(E|\sim M)}$$

Задачу увеличения вероятности М – от априорно мизерной до апостериорно весьма значительной и даже чрезвычайно внушительной – должно выполнить отношение правдоподобий, т. е. второе отношение в правой части данного уравнения. Верно, что если апостериорная вероятность М больше 0,5, то условия неравенства Собела удовлетворяются. Но сила нашего доказательства зависит от отношения правдоподобий, и если этого отношения достаточно, чтобы апостериорная вероятность М превысила 0,5, то это просто означает, что фактор Байеса выполнил условия данного неравенства, поскольку соответствующие факты убедительно подтверждают М.

Вперив взор в неравенство Собела и вопрошая себя, превосходит или нет априорная вероятность М априорную вероятность добросовестного заблуждения или умышленного обмана со стороны кого-то из свидетелей, мы узнаем очень немного. Во-первых, подобная процедура, когда рассматривается только само неравенство, а не доказательная сила фактов (посредством анализа байесовского фактора) и не какая-либо конкретная априорная вероятность R, лишь укрепит нас в уже сложившемся предвзятом мнении: либо в пользу чуда, либо против его возможности. Теист или христианин способен преувеличить истинную силу данного доказательства, если он считает, что единственная его задача – разобраться которая из вероятностей выше: ложности показаний свидетеля или реальности чуда. Со своей стороны, скептик может небрежно заметить, что он-де *всегда* будет считать это неравенство невыполнимым. Если же мы вместо всего этого сосредоточимся на доказательной силе самих фактов (как это и происходит в настоящей аргументации), то скептику волей-неволей придется спросить себя, действительно ли он думает, что априорная вероятность воскресения ниже, чем что-то около $10^{-43}$, и если – да, то почему он так думает.

Более того, всякий, кто станет размышлять об этом неравенстве, игнорируя конкретные свидетельства очевидцев и их конкретный исторический контекст, почти наверняка ошибется в своей итоговой оценке вероятности. Согласно Маки, даже скептик, если ему кажется, что он собственными глазами видел чудо, должен будет в подобной ситуации признать возможность обмана чувств, «как это ясно любому человеку, которого когда-либо водили за нос фокусники» (Mackie 1982, p. 28). Но неужели в реальной действительности найдется балбес, способный заявить, будто некто, совершив ловкий трюк в стиле Дэвида Копперфильда, внушил ученикам ложное мнение о том, что Иисус воскрес? Когда речь идет о воскресении, ссылки на искусство иллюзионистов неуместны, и задавать чуждый всякой конкретики вопрос – вероятна ли ситуация, когда чуда не произошло, но кто-то, скорее всего одураченный трюком фокусника, пребывает на сей счет в заблуждении? – значит направлять нашу мысль по ложному пути. Спрашивать здесь следует о другом: какова вероятность того, что Иисус не воскресал, однако женщины свидетельствовали, что Его гробница пуста и что они сами видели Его живым; а тринадцать мужчин все как один готовы были умереть за свое утверждение о том, что они видели Его, говорили с Ним и в продолжение 40 дней получили громадное количество прямых, эмпирических доказательств Его физического воскресения; а яростный гонитель Его приверженцев совершенно внезапно, под действием того, что сам он назвал виде́нием воскресшего Иисуса, превратился в пылкого проповедника христианского учения?

И какова вероятность того, что все это произошло в контексте жизни иудеев I века, со всем, что предполагали ее условия – отсутствием шансов на успешное мошенничество, реальной перспективой казни за подобные утверждения, недоверием к свидетельствам женщин и т. д.? Иначе говоря, скептик обязан тщательно исследовать сравнительную способность R и ~R объяснить эти *особые* факты в их *действительном* историческом контексте.

Здесь стоило бы также упомянуть критическую оценку Эрманом своей собственной скептической позиции. Эрман доказывает – пространно, тщательно и убедительно, – что никакого принципиального и неопровержимого довода против возможности установить факт чуда посредством свидетельств не существует, после чего замечает, что его согласие с Юмом сводится, по сути, к следующему: лично он, Эрман, подобно Юму, «не склонен» входить в подробный анализ свидетельств в пользу конкретных утверждений о чудесах, даже таких свидетельств, которые были даны многочисленными очевидцами. С очаровательной откровенностью Эрман тут же признает, что эта его несклонность не может получить какого-либо априорного философского обоснования и не в силах дать нам какой-либо возвышенный принцип, которым мы могли бы руководиться в дальнейших исследованиях. Любопытно, однако, отметить, какую именно форму принимает здесь его скепсис. Эрман проводит аналогию между историями о похищении людей, которые совершали пришельцы из НЛО, религиозными утверждениями о чудесах и, в частности, свидетельствами об исцелениях верой, говоря, что лично он склонен усматривать за всем этим «совершенно очевидную атмосферу коллективной истерии, а потому утверждения охваченных ею людей не способны удовлетворить даже минимальным критериям достоверности» (Earman 2000, pp. 59–61).

Минимальный критерий достоверности, как его определяет Эрман, означает следующее требование: байесовский фактор события, о котором свидетельствует очевидец, должен обеспечивать преимущество M (реальность чуда) перед ~M. Упоминание же Эрманом об атмосфере, или общей обстановке, в которой происходит исцеление верой, и подскажет апологету ответ на скептицизм такого сорта. Ибо, как мы уже неоднократно подчеркивали, свидетели, утверждавшие, что они видели воскресшего Христа, как раз *не* находились тогда в состоянии очевидного возбуждения или истерической экзальтации и, сходясь вместе, они вовсе не чаяли узрения каких-то чудес. Напротив, женщины собирались помазать мертвое тело, а ученики затаились в страхе; к утверждениям же о воскресении Иисуса они выказывали явное недоверие. Если мы вообще соглашаемся с аргументами в пользу того, что эти люди называли себя свидетелями воскресшего Иисуса, то делать это мы должны на основании текстуальных источников; источники же дают нам веские доводы против гипотезы, согласно которой они сами, напряженно ожидая чуда, довели себя до безумного исступления и в итоге оказались жертвами весьма длительных и сложных по своей структуре галлюцинаций. Иными словами, сам этот термин– «достоверность» свидетельств – немного сбивает нас с толку. Скорее, здесь следует говорить о способности данной гипотезы объяснить реальные события. Эта объяснительная сила может, конечно, зависеть от каких-то дополнительных сведений о честности и добросовестности того или иного свидетеля, вдруг оказавшихся в нашем распоряжении, но она также определяется, и в немалой степени, способностью альтернативных гипотез убедительно объяснить конкретные утверждения свидетелей, сделанные в конкретных условиях. Байесовский фактор включает точную оценку всего этого, и именно по этой причине Эрман вполне справедливо замечает:

> Я признаю, что это такого рода убеждение, для обоснования которого требуются не отвлеченные философские аргументы и не эффектные фразы вроде «необыкновенные утверждения требуют необыкновенных доказательств», но скорее тщательные и непростые эмпирические исследования... всех подробностей каждого конкретного случая (Earman 2000, p. 61).

Все это возвращает нас к попытке уклониться от анализа этих подробностей, ссылаясь на другие утверждения о чудесах. Современной версией Юмова замечания из письма к Хью Блэру служит пренебрежительная реплика скептика в адрес апологета: «Вы что, всерьез намерены разбирать все без исключения доводы в пользу каждого утверждения о похищении людей пришельцами из НЛО?» Мы же ответим следующее: даже беглое знакомство с подобными историями демонстрирует, что у них нет того права притязать на наши исследовательские усилия, какое имеется у свидетельств в пользу воскресения Иисуса Христа. Был ли кто-либо побит камнями, распят на кресте или убит мечом за утверждение о том, что его прокатили на космическом корабле? С первого взгляда ясно, что для того типа фактов, которыми располагаем мы в подобных случаях, гипотеза обмана служит несравненно более убедительным объяснением, чем для свидетельств о воскресении Христа.

Христианину никогда не следует говорить, что свидетельство как таковое, свидетельство о любом событии, при любых обстоятельствах и в каком угодно контексте, вправе претендовать на наше внимание и доверие. Он должен всякий раз указывать на совершенную уникальность и неотразимую убедительность конкретных свидетельств в пользу главного чуда своей собственной веры. Как сказал Жак Сорен (Saurin 1843, vol. 1, p. 193), тщательно разобрав все свидетельства о воскресении, «Когда еще радость была столь рациональной?»

## Принцип убывающих вероятностей Плантинги

Одно из немногих по-настоящему оригинальных и основанных на теории вероятностей возражений против исторического аргумента в пользу христианства предложил несколько лет тому назад известный христианский философ Алвин Плантинга. Контраргументация Плантинги имеет форму вероятностной стратегии, опирающейся на то, что сам он называет Принципом Убывающих Вероятностей (ПУВ) (Plantinga 2000, pp. 268–280).

Плантинга пытается дать в вероятностных терминах общую характеристику той формы, которую, на его взгляд, принимает историческая аргументация в пользу христианства; тем самым он намеревается продемонстрировать, что она не может обладать той доказательной силой, какую усматривают в ней апологеты. В его версии исторического аргумента ряд пропозиций соединяется в общую цепь, каждой из них приписывается определенная вероятность (и, по мнению Плантинги весьма щедро), а вычисление вероятности одной пропозиции при условии другой (или множества других) рассматривается как шаг аргумента. Свою реконструкцию Плантинга начинает с наших базовых, фоновых знаний (К), которые он определяет как «то, что все или почти все уже знают, или считают само собой разумеющимся, или же то, в чем все твердо убеждены, – во всяком случае, то, что уже знают, или считают само собой разумеющимся, или же в чем убеждены люди, занимающиеся данным исследованием». Затем он формулирует основное положение теизма:

T: Бог существует

и, в целях дальнейшей аргументации, приписывает ему вероятность не менее 0,9 при условии K. Затем он рассматривает вероятность (всякий раз зависящую от наших базовых знаний) того, что при T,

A: Бог пожелал бы даровать человечеству некоторое откровение о себе самом.

Допустив и это, Плантинга переходит к

B: Учение Иисуса было таково, что его разумная интерпретация делала возможным переход к G, великим положениям Евангелия,

где G включает в себя основные христианские учения – о грехе, воплощении, искуплении и возможности всеобщего спасения. Предположив K, T, A и B, Плантинга далее рассматривает вероятность того, что

C: Иисус воскрес из мертвых.

После чего, сведя воедино K, T, A, B и C, Плантинга утверждает:

D: Воскресив Иисуса из мертвых, Бог тем самым одобрил Его учение.

Наконец, Плантинга рассматривает вероятность при условии K, T, A, B, C и D следующего заключения:

E: Перенос и распространение учения Иисуса на G являются оправданными.

Плантинга утверждает, что поскольку связи между этими пропозициями не имеют дедуктивного характера, то мы должны считаться с возможностью разрыва данной цепи в любом ее звене. Поэтому он перемножает вероятности, вычисленные им с использованием формулы общей вероятности, и получает величину, лишь немного превосходящую 0,21. Отсюда он делает вывод: самое большее, о чем мы вправе здесь говорить, это что $P(E|K) \geq 0{,}21$. А поскольку Плантинге кажется, что, определяя степени вероятности отдельных пропозиций, он грешил чрезмерной щедростью, то он думает, что это неизбежно приводит к преувеличению реальной силы исторического аргумента в пользу истинности христианства. «Имеющихся у нас знаний, исторических и прочих, – заключает Плантинга, – совершенно недостаточно для надежного обоснования серьезной веры в G» (Plantinga 2000, p. 280).

Однако предложенная Плантингой версия исторического аргумента имеет ряд специфических черт, из-за которых соответствующая аргументация может показаться менее убедительной, чем она есть на самом деле. Разобравшись с недостатками его подхода как к формулировке, так и к критике исторического аргумента, мы сможем яснее уловить связь между историческим аргументом, с одной стороны, и естественным богословием и теизмом – с другой.

Успех попытки применить ПУВ к историческому аргументу в решающей степени зависит от логической обоснованности. Почему и в каком смысле Плантинга считает теизм необходимой предпосылкой христианства? И каким образом это представление о логической связи между ними оказывается недостаточным, а следовательно, сбивающим нас с толку при определении совокупной силы соответствующих доводов?

Чтобы понять, почему Плантинга находит возможным применение ПУВ к историческому аргументу, разберем общий метод трактовки ряда фактов и конечного вывода сквозь призму ПУВ. Начнем с некоторой пропозиции A, находящейся в положительной связи с некоторой другой пропозиции B, но безусловно слабей, чем B – т. е. A вытекает из B, но не наоборот. Возьмем такие пропозиции A и B, чтобы более слабую из них, A, можно было считать посылкой для аргумента в пользу более сильной, B. Заметьте, что, с учетом тех фактов, которые следует считать известными при нормальных условиях, A будет более вероятной, чем B, а значит, составит верхний предел для P(B). Определим – предварительно, «на глаз» – вероятность A при условии всех известных нам фактов; при этом постараемся проявить в нашей оценке некоторую щедрость. Рассматривая A в качестве посылки для B, построим доказательство, которое будет состоять из цепи пропозиций, ведущих нас от A к B. Используем формулу полной вероятности для демонстрации того, что нижняя граница неравенства, выражающего P(B) с учетом всех известных нам фактов может оказаться гораздо ниже, чем первоначальная оценка вероятности A. Наконец, торжественно отметим, что, коль скоро такая «щедрая» оценка вероятности A при условии всех известных нам фактов была сделана, то все остальные вероятности «катятся под уклон» (см. Mc Grew & Mc Grew 2006, p. 30).

Что касается Плантинги и его примера с историческим доказательством, то более простая пропозиция, с которой он начинает, есть утверждение чистого теизма (T), заключением же (E) оказывается истинность G, т. е. важнейших положений Евангелий, которые мы могли бы назвать чистым христианством. Как и в только что кратко нами описанной стратегии, из христианства действительно логически следует теизм, но не наоборот, так что в единственно мыслимом здесь распределении вероятностей вероятность теизма устанавливает верхнюю планку для вероятности христианства. А нижний предел вероятности, 0,21, полученный в конечном счете Плантингой, и в самом деле гораздо ниже, чем 0,9, т. е. его исходная оценка вероятности теизма с учетом всех данных. Поскольку Плантинга предлагает нам лишь неравенство, то поначалу можно подумать, что это не так уж важно, ведь простое неравенство, неравенство как таковое совместимо и с гораздо более высокой фактической вероятностью христианства, подтверждаемой общеизвестными фактами. Но так как в цепи аргументов Плантинги из христианства вытекает сразу несколько пропозиций (T, A и C), то данное неравенство имеет, похоже, большее, нежели чисто формальное, значение[39].

В качестве посылок для христианства Плантинга рассматривает не только теизм, но и другие соединенные им в общую цепь пропозиции, а в ответ на замечание о том, что независимые свидетельства в пользу воскресения сами по себе служат доказательством теизма, а значит, логическое обоснование теизма через факт воскресения также следует принимать в расчет, Плантинга настойчиво утверждает, что заключать нужно от теизма к христианству, а не наоборот (Plantinga 2006, pp. 13–14).

Поскольку вопрос о посылках принципиально важен для понимания того, в чем именно заключается ошибочность использования ПУВ в данном контексте, нам следует ясно себе представить точный смысл тезисов «теизм есть посылка для вос-

[39] Более детальный анализ структуры предпринятой Плантингой реконструкции см. в Mc Grew 2004. Там было указано, что D Плантинги вытекает не из христианства (p. 13). Здесь же мы отметим, что его B также следует не из христианства и что даже без вошедших в евангельский текст сведений о том, чему учил Иисус в своей земной жизни (а к ним, по-видимому, и относится B), у нас имелись бы и другие данные из прочих частей Нового Завета, прежде всего Деяний и Посланий, которые (вместе со свидетельствами о воскресении Иисуса) подтверждали бы истинность пропозиций, включенных в G. Следовательно, даже при ложности B вероятность пропозиций в G оказалась бы, надо думать, отнюдь не ничтожной.

кресения (или христианства)» и «воскресение есть посылка для теизма». А чтобы понять эти отношения, мы должны основательно разобраться с особенностями применения не вполне достоверных промежуточных посылок – т. е. посылок, занимающих место между исходными основополагающими убеждениями и заключениями – в недедуктивных аргументах.

Когда не вполне достоверная посылка оказывается между базисными убеждениями и каким-то заключением, с которым она положительно или отрицательно соотносится, мы должны рассматривать эту посылку как проводник (conduit), по которому на это заключение переходит доказательная сила некоторого независимого факта. «Проводник», если входить здесь в специальные подробности, представляет собой понятие довольно сложное и тонкое. Но если рассматривать его в общем и ограничиться лишь простыми случаями, то это – эпистемологически релевантная для заключения пропозиция, отрицание которой «предохраняет» данный вывод от вероятностного воздействия какого-то другого значимого факта. «Предохранение» – это отношение вероятностной независимости между двумя пропозициями «по модулю» какой-то другой пропозиции или ее отрицания. Выражаясь формально, B предохраняет E от A в случае, если

$$P(A|\pm B \,\&\, E) = P(A|\pm B).$$

Возьмем, например, пропозицию «Иисус воскрес из мертвых». С учетом фактов, принятых здесь в качестве базового знания, в этой пропозиции мы вправе видеть проводник, по которому доказательная сила (скажем) утверждения Петра о том, что Иисус воскрес из мертвых, достигает пропозиции «Бог существует». Если бы исходная вероятность воскресения Иисуса из мертвых составляла 1, то дополнительная пропозиция «Петр сказал, что Иисус воскрес из мертвых» не изменила бы степени вероятности теизма – оно бы не добавило здесь ничего нового. Сходным образом, если бы нам было дано, что вероятность невоскресения Иисуса составляет 1, то прибавление к уже имеющимся у нас данным пропозиции «Петр сказал, что Иисус воскрес из мертвых» никак не отразилось бы на вероятности теизма. Ее доказательное воздействие на теизм исчерпывается подтверждением тезиса «Иисус действительно воскрес из мертвых». Кроме того, пропозиция «Иисус воскрес из мертвых» вероятностно релевантна для теизма, как и пропозиция «Петр сказал, что Иисус воскрес из мертвых». Таким образом, пропозиция «Иисус воскрес из мертвых» представляет собой тот проводник, благодаря которому факт свидетельства апостолов становится значимым для теизма. Следовательно, данная пропозиция есть посылка теизма, в том смысле, что она сообщает, передает теизму доказательную силу какой-то другой информации[40].

Не в наших, однако, интересах отрицать, что и теизм, в качестве проводника доказательной силы *других* фактов, служит посылкой для воскресения, а также для христианства. Теизм способен служить посылкой для христианства как вследствие своей вероятностной релевантности для него, так и ввиду наличия независимых данных, релевантных и для чистого теизма, и для христианства, от которых теизм «предохраняет» христианство. Рассмотрим, к примеру, аргументацию в пользу

[40] Сторонник сильной версии фундаментализма скажет здесь, что все не вполне достоверные пропозиции, используемые в аргументах, суть либо проводники, либо, в не столь простых случаях, элементы систем пропозиций, составляющие сложные «узлы» проводников, и что доказательная сила, которую посылки-проводники сообщают заключениям, в конечном счете восходит к достоверным основоположениям (см. Mc Grew & Mc Grew 2008).

определенного замысла, которой сторонники теории разумного замысла желают объяснить происхождение жизни – скажем, тезис о том, что первая живая клетка не возникла сама собой, но, вероятно, была создана по определенному плану. Значимость для христианства данного аргумента, т. е. представления о клетке как о результате разумного замысла, исчерпывается существованием Бога, и таким образом существование Бога выполняет функцию проводника, по которому доказательная сила этого аргумента распространяется на христианство. То же самое можно утверждать о любых доводах, которые предоставляет в наше распоряжение сам факт физического существования вселенной, например тех, которые используются в каламических космологических аргументах. Такие пропозиции свидетельствуют в пользу христианства *уже потому*, что они подтверждают теизм. И если имеются, по крайней мере некоторые, независимые основания для веры в теизм, то защитник христианства должен быть доволен, ибо это лишь увеличивает априорную вероятность воскресения.

Существуют, таким образом, различные ряды доводов как в пользу теизма, так и в пользу воскресения, и сколько-нибудь надежно определить вероятность каждой пропозиции, с учетом всех имеющихся у нас данных, мы сможем лишь в том случае, если рассмотрим все значимые направления аргументации. Доказательная сила одних фактов сообщается теизму через воскресение, доказательная же сила других фактов достигает воскресения по каналу теизма.

Данное обстоятельство имеет отношение к той стратегии, которой следует Ричард Суинберн, когда строит свою поэтапную аргументацию в пользу христианства и, в частности, перейдя к проблеме чудесных откровений Бога, задается вопросом: существуют ли какие-либо «другие доказательства», способные сделать теизм вероятным? (Swinburne 1992, pp. 69–70). «Другие доказательства» означают здесь доказательства теизма, *отличные* от доказательств, непосредственно связанных с каким-то частным, конкретным откровением и имеющих отношение к теизму лишь в силу своей связи с фактом данного события-откровения. Диахронический, или поэтапный, метод аргументации, принятый Суинберном, позволяет четко разграничить разные ряды доводов и избежать путаницы, поскольку каждая линия рассуждения рассматривается сама по себе, а все вероятности каждый раз заново уточняются с помощью теоремы Байеса[41].

Все это помогает нам понять, почему Плантинга грубо ошибается, пытаясь применить к христианству свой ПУВ. Опора на формулу общей вероятности имеет решающее значение для всей стратегии ПУВ, который может быть использован лишь при условии, что степени вероятности всех пропозиций уже твердо установлены и изменениям не подлежат. Но если мы допускаем их последующее уточнение в соответствии с новыми данными, то все приходится начинать заново, ведь каждая очередная корректировка порождает новый ряд взаимосвязанных вероятностей, а после того, как будут произведены все уточнения и приняты во внимание все относящиеся к делу факты, первоначальная оценка вероятности теизма, основывавшаяся на некотором минимальном базовом знании, уже не сможет составлять верхний предел вероятности ни теизма, ни христианства.

[41] Следует, однако, подчеркнуть, что не существует такого смысла, в котором разные ряды свидетельств становились бы неразличимыми и тогда, когда мы принимаем в расчет все свидетельства и рассматриваем их синхронически. Даже в этом случае разные линии аргументации остаются отличными друг от друга, ведь отношения предохранения и релевантности по-прежнему имеют здесь силу. А это, как мы увидим далее, означает, что в историческом доказательстве в пользу христианства, в каких бы терминах, диахронических или синхронических, мы его ни мыслили, ПУВ оказывается неуместным.

Указание Плантинги на то, что априорная вероятность теизма влияет на априорную вероятность воскресения, само по себе не вызвало бы возражений. Но ведь Плантинга не удовлетворился этим тезисом. Он решительно и неоднократно утверждал, что *сначала* следует определить вероятность теизма *с учетом всех имеющихся данных*, и только затем можно переходить к проблеме воскресения. Таким образом, он считает, что мы должны определять или, по крайней мере, оценивать вероятность теизма с учетом всех данных, сознательно оставляя в стороне относящиеся к делу – и, возможно, чрезвычайно убедительные – свидетельства, которые подтверждают теизм уже в силу своей связи с воскресением – метод, который почти наверняка даст нам в итоге вероятность, отличную от реальной вероятности теизма с учетом всех имеющихся данных. Между тем единственный здравый образ действий при рассмотрении двух взаимосвязанных пропозиций заключается в возможно более подробном анализе различных рядов фактов, имеющих прямое или косвенное отношение к каждому из них.

Самый свежий аргумент, выдвинутый Плантингой в пользу подобной стратегии, также неубедителен:

> Согласно формуле полной вероятности
>
> $$P(C|K) = [P(C|K \& T) \times P(T|K)] + [P(C|K \& \sim T) \times P(\sim T|K)].$$
>
> Если $P(C|K \& \sim T)$ очень мало, то второй член правой части уравнения прибавит здесь совсем немного, и тогда $P(C|K)$ окажется чрезвычайно близкой к $P(C|K \& T) \times P(T|K)$; а это означает, что $P(T|K)$ будет близкой к верхней границе $P(C|K)$. Итак, представим, что по отношению к теизму вы занимаете агностическую позицию и приписываете T и ~T вероятности, равные 0,5. Предположим далее, что другой реальной альтернативы, кроме выбора между теизмом и натурализмом, по вашему мнению, не существует. В таком случае, даже если вы считаете вероятность воскресения при K & T очень высокой, например равной 0,9999, вам придется оценить его вероятность при K как близкую к 0,5. В подобной ситуации мы могли бы еще раз повторить, что вера в C предполагает веру в T. Если так, то у нас не было бы разумных оснований верить в C, не веря при этом в T, или, во всяком случае, не приписывая T высокой вероятности – но не потому что существует естественное логическое заключение от C к T (Plantinga 2006, p. 14).

Данное доказательство звучит знакомо: мы узнаем здесь предложенную Плантингой версию контраргумента от «мировоззрения», рассмотренную нами в предыдущем разделе – с той лишь разницей, что в вероятностной формулировке Плантинга пытается обойтись без какого-либо различения между априорной и апостериорной вероятностями и использовать только формулу полной вероятности. Однако вся реальная ценность этой аргументации сводится к логическому трюизму: вероятность теизма, с учетом всех имеющихся данных, приближается к верхней границе вероятности воскресения с учетом всех имеющихся данных. А это никак не способствует решению вопроса, «предполагает» ли вера в воскресение веру в теизм – или же, как пишет Плантинга, «сначала нам следует определить величину $P(T|K)$ или, по крайней мере, установить, что она равна или превосходит какую-то довольно высокую вероятность» (Plantinga 2006, p. 13)[42].

[42] Такой ход мысли нельзя приписывать Суинберну, хотя Плантинга вновь пытается это сделать, ведь то, что Суинберн рассматривает «вначале» – как он заявлял неоднократно – это вероятность теизма с учетом независимых свидетельств, а не на основе всех имеющихся данных (Swinburne 2003, pp. 30–31; 2004, pp. 541–542). Суинберн не раз подчеркивал это обстоятельство публично, на заседании Тихоокеанского отделения Общества христианских философов, а также в личном общении с нами и с самим Плантингой.

Посмотрим, каким образом аргументацию Плантинги можно было бы применить к двум другим пропозициям.

A: Алвин Плантинга существует.
B: Алвин Плантинга 3 марта 2007 года отправил мне по электронной почте письмо.

Здесь мы можем пойти еще дальше Плантинги, поскольку A вытекает из B, а значит, вероятность A при взаимосвязанном распределении вероятностей составляет абсолютный верхний предел для вероятности B. Представим, что вплоть до утра 3 марта 2007 года вы ничего не слышали об Алвине Плантинге как о реальном человеке, не читали ни одной его книги или статьи и не располагали какими-либо другими конкретными доказательствами его существования. Предположим, что с именем Алвин Плантинга мы связываем некоторую определенную дескрипцию расселовского типа, например «Философ религии, в настоящее время преподающий в Университете Нотр-Дам, известный тем, что стоял у истоков направления мысли, называемого реформированной эпистемологией». Вы могли бы, хотя и не без труда, получить какую-то вероятность для A, основываясь на чрезвычайно общих соображениях – вроде того, редкими или распространенными являются эти имя и фамилия, сколько имеется философов в мире вообще и в Университете Нотр-Дам, в частности, и т. п. И полученная вами в итоге вероятность, если учесть характер данного описания, была бы, скорее всего, намного ниже 0,5.

Но вот вечером 3 марта вы садитесь за компьютер, проверяете свою электронную почту – и перед вами появляется сообщение от человека, который называет себя Алвином Плантингой, говорит о себе примерно то, что уже известно вам из определенного описания, и о чем-то вас спрашивает.

Было бы глупо приводить вначале доводы в пользу B и, не рассмотрев B само по себе, пытаться определить итоговую вероятность A с учетом всех имеющихся данных. Зачем вам сразу же браться за оценку этого, игнорируя известный вам теперь и в высшей степени значимый факт, который имеет прямое отношение к B, а через B связан с A? Кому в такой ситуации пришло бы в голову доказывать B подобным образом? Хотя имеющиеся у вас не слишком конкретные независимые свидетельства в пользу A имеют некоторое отношение к B – к априорной вероятности B, – опыт чтения самого этого письма является аргументом гораздо более сильным, и вы, опираясь на это прямое свидетельство, мгновенно и без труда сделаете вывод об истинности B. Конечно, если Алвин Плантинга не существует, то он не может писать вам по электронной почте, но в данном случае сообщение от него налицо.

Помимо столь вопиющей странности, как попытка оценить вероятность A с учетом всех данных до рассмотрения B, с вашей стороны было бы грубейшей ошибкой принять за P(A) с учетом всех данных ту вероятность, которую A имело утром, и объявить ее верхним пределом для вероятности B. Это было бы совершенно неправильно, ведь как A, так и B требуют теперь переоценки в свете нового факта, который, обладая значительной доказательной силой, служит прямым подтверждением для B и косвенным – для A.

Итак, несмотря на то, что A устанавливает верхнюю границу вероятности B и априорная вероятность A влияет на априорную вероятность B, было бы попросту неверно утверждать, что вера в B «предполагает» веру в A в том смысле, что априорная вероятность A – т. е. вероятность на утро 3 марта – должна быть выше, чем некий кратчайший путь к вере в B вечером 3 марта. Равным образом, из того факта,

что А вытекает из В, а не наоборот, отнюдь не следует, будто мы должны определить вероятность А с учетом всех имеющихся данных прежде рассмотрения В.

В повседневной практике нашего взаимодействия с обычными людьми, наиболее сильным доказательством их существования служат, как правило, прямые свидетельства – то, что они сами делают и говорят и что можно было бы назвать их самообнаружением или самооткровением. По-настоящему строгий и добросовестный сторонник байесовского метода мог бы потребовать, чтобы вначале мы вычислили априорную вероятность чьего-либо существования, опираясь на аргументы общего характера, и уже затем уточняли ее на основании более конкретных свидетельств о действиях данного лица. Но столь вдумчивый и дотошный приверженец Байеса никогда бы не заявил, что априорная вероятность (исключая случайные совпадения) может быть близкой к вероятности существования этого человека, определенной с учетом *всех* имеющихся данных. Точно так же и попытка приблизительно определить, т. е. попросту угадать конечную величину вероятности существования какого-либо человека прежде рассмотрения доступных нам свидетельств о его действиях в нашем мире была бы несостоятельной стратегией.

В случае с существованием Бога к анализу вопроса о воскресении и о любом другом предполагаемом чуде или откровении мы приступаем не на пустом месте, но после того, как в пользу и против Его бытия уже было приведено множество всевозможных доводов. В качестве аргумента против существования Бога выдвигают логическую проблему зла – апологет отвечает защитой свободной воли. Затем в ход идет вероятностная проблема зла – апологет просит представить строгую ее формулировку и критикует предложенные ему версии. Сам апологет строит телеологические, моральные или онтологические доказательства бытия Божьего – скептик пытается их опровергнуть. Если вы когда-либо изучали соответствующую литературу или хотя бы участвовали в долгих ночных спорах на эту тему в студенческом общежитии, то у вас не могло не сложиться собственного представления о степени вероятности теизма, причем независимо от прямых свидетельств в пользу воскресения. И эта вероятность, высокая, низкая или средняя, окажется, во всяком случае, чем-то более определенным, нежели предполагаемая априорная вероятность существования Плантинги по состоянию на утро 3 марта.

Однако ни один из доводов и контрдоводов, использующихся в подобных дискуссиях, не должен заслонять от нас того факта, что во всех этих рассуждениях речь идет о существовании Бога *независимо* от прямых исторических свидетельств о Его воскресении. Представим, что эти свидетельства, как мы и пытались продемонстрировать, чрезвычайно убедительны. Аргументы же логического и семантического характера показывают, что они имеют прямое отношение к теизму. Но в таком случае мы окажемся далеки от истины, если попытаемся дать окончательную оценку итоговой вероятности теизма *еще до того*, как рассмотрим вопрос о воскресении. И было бы неразумно с самого начала и прежде всякого анализа доказательств воскресения допускать – как это делает гипотетический агностик у Плантинги, – что в конечном счете вероятность теизма составит 0,5. Даже якобы «щедрая» оценка Плантингой вероятности теизма с учетом всех данных – 0,9 – есть не более чем догадка, делая которую Плантинга совершенно сознательно отказался от рассмотрения реальной доказательной силы независимых исторических свидетельств. Как определить при таких условиях, действительно ли она была «щедрой»? И как вообще можно об этом судить?

Отсюда с очевидностью явствует, что нет такого Принципа Убывающих Вероятностей (ПУВ), который был бы способен продемонстрировать слабость историче-

ского аргумента в пользу христианства или воскресения. А значит, у нас остается один путь – анализ эмпирических доводов по существу.

## Мошенничество, глупость и страсть к чудесному

В предыдущих двух разделах мы рассмотрели два примера того, что мы назвали непрямым подходом к критике исторического аргумента – утверждение, согласно которому априорная вероятность воскресения настолько мала, что в анализе конкретных свидетельств на сей счет нет никакой нужды, и попытку Алвина Плантинги подорвать самые основы исторического аргумента, используя Принцип Убывающих Вероятностей. Теперь мы обращаемся к несколько менее абстрактному подходу, характерному для второй части эссе Юма и предполагающему, по крайней мере, некоторые ссылки на исторические факты.

Хотя Юмова аргументация во второй части ведется и не на столь абстрактном уровне, как в первой, она по-прежнему остается довольно отвлеченной и состоит, по сути, из ряда соображений общего характера, а также нескольких примеров предполагаемых чудес, подобранных таким образом, чтобы выставить свидетельства в пользу евангельских чудес в самом невыгодном свете. Возражения его по большей части не до конца продуманы и разработаны, а некоторые из них и не вполне оригинальны, так как они уже были подвергнуты исчерпывающему анализу в ходе спора о теизме, имевшего место в предшествующие десятилетия (Burns 1981). Но поскольку первая часть эссе не дает нам убедительной независимой аргументации, то успех Юмовой критики всецело зависит от рассуждений, с которыми он выступает здесь.

«Легко показать, – пишет он, – что ни одно чудесное событие никогда не основывалось на таком полном свидетельстве», которое было бы «равносильным настоящему доказательству». Здесь он делает четыре утверждения, которые могут служить посылками аргументов:

1. Свидетели чудес (ясно, что Юм имеет в виду апостолов) никогда не были достаточно многочисленными и не внушали к себе надлежащего доверия; сами же эти события никогда не происходили в достаточно значительной части мира.
2. Страсть ко всему удивительному и необыкновенному побуждает людей верить рассказам о чудесах вопреки собственному здравому смыслу.
3. Рассказы о чудесах «распространены преимущественно среди невежественных и диких народов», в цивилизованном же обществе они бытуют лишь потому, что были унаследованы от «невежественных и диких предков».
4. Если бы рассказы о чудесах, существующие в разных противоборствующих религиях, были сочтены заслуживающими одинакового доверия, то они бы взаимно опровергли и уничтожили друг друга, сделав все соперничающие между собой религиозные положения равно безосновательными.

Эти четыре тезиса, ни по отдельности, ни взятые вместе, не способны выполнить ту задачу, с которой, по утверждению Юма, они непременно должны справиться.

Развивая свой первый тезис, Юм уверяет нас, что

во всей истории нельзя найти ни одного чуда, засвидетельствованного достаточным количеством людей, столь неоспоримо здравомыслящих, хорошо воспитанных и образованных, чтобы мы могли не подозревать их в самообольщении; столь несомненно честных, чтобы они стояли выше всякого подозрения в намерении обмануть других; пользующихся у всех таким доверием и такой репутацией, чтобы им было что потерять в случае, если бы их уличили во лжи, и в то же время свидетельствующих о фактах, в такой мере оказавшихся достоянием общественности и происшедших в столь известной части света, что разоблачение обмана было бы неизбежным. Все эти условия необходимы для того, чтобы дать нам полную уверенность в свидетельствах людей (Юм 1902, с. 132).

Это весьма смелое утверждение, содержащее, как мы сразу же замечаем, порочный круг. Ортодоксальные оппоненты деистов были превосходно знакомы с подобными возражениями и уже успели продемонстрировать, пространно и довольно убедительно, что свидетельства апостолов удовлетворяют всем разумным критериям достоверности, о которых вообще можно вести речь. Отвечая на скептические выпады Аннета против «Испытания» Шерлока, Сэмюэл Чандлер пишет:

Эти авторы обнаруживают все признаки честности, каких только можно потребовать или пожелать. Самые противоречия, которые, на первый взгляд, следовало бы поставить им в вину, доказывают, что они, во всяком случае, не сговаривались между собой с целью обмануть других. Они не колеблясь сообщают нам, что в первый раз Христос явился женщинам, свидетельства коих, останься они единственными – и это отлично известно авторам – отнюдь не убедили бы окружающих. По-видимому, они не утаили от нас ни единой подробности явлений Христа, какими бы сомнительными ни могли казаться те или иные обстоятельства в глазах людей определенного рода взглядов и мнений. Они прямо нам говорят, что первые сообщения о воскресении апостолы сочли пустыми грезами, баснями и беспредметными фантазиями и были совершенно не расположены принимать их всерьез или верить им. Если бы они не знали, что их рассказы соответствуют истине, то непохоже, что у них могли бы быть какие-то реальные интересы, удовлетворению коих эти рассказы способствовали бы, или же что к записи последних их бы побудили некие особы, которые могли либо вознаградить их, либо сами получить какие-нибудь мирские выгоды благодаря сообщению этих свидетельств другим людям.

Что же получается? Нам чрезвычайно трудно представить, каким образом в эмпирических доказательствах воскресения мог бы ошибиться хотя бы один человек – и однако, нас уверяют, что в заблуждении на сей счет пребывали все эти люди без исключения. Как же так? Неужели ни среди апостолов, ни среди бывших с ними, ни среди ста двадцати, ни среди пятисот не нашлось ни единого человека, у которого были бы глаза, чтобы видеть, уши, чтобы слышать, руки, чтобы осязать, и рассудок, чтобы здраво мыслить? Или их всех одурачил некий фантастический призрак, и столь великое множество людей, вдруг испытав совершенный обман чувств, приняло ложь за истину? Или, может, все они дружно согласились поддержать ложь – очевидную для них ложь, и при том ложь невероятную, омерзительную и опасную? Будь вся эта история мошенничеством кучки лиц, они, пожалуй, сумели бы сохранить тайну. Но можно ли было уберечь от разглашения тайну, известную столь громадному числу людей? Неужели они стояли за неправду так твердо и неколебимо, что ни собственный интерес, ни жестокие гонения не заставили их во всем признаться? (Chandler 1744, pp. 133, 141–142).

Чандлер, что примечательно, говорит это уже в заключении, после того, как он посвятил более сотни страниц обзору и анализу возражений против достоверности

евангельского рассказа о воскресении, в частности, связанным с характером свидетелей. И это лишь одна из книг, в которых Чандлер разрабатывает исторический аргумент. На этом фоне голословным заявлением Юма можно просто пренебречь.

Второй и третий апостериорный доводы столь же неоригинальны и неубедительны. Второй свой аргумент Юм набрасывает в следующих словах:

> ...Когда утверждают что-нибудь вполне невероятное и чудесное, мы в высшей степени охотно допускаем этот факт в силу того самого обстоятельства, которое должно было бы поколебать всю его вероятность. Так как чувство *изумления* и *удивления*, возбуждаемое чудесами, отличается приятностью, то оно порождает в нас стремление верить в вызывающие его явления. Дело доходит до того, что даже те люди, которые не могут наслаждаться этим удовольствием непосредственно и даже не верят в те чудесные явления, о которых им сообщают, все же любят принимать косвенное участие в этом наслаждении и кроме того чувствуют гордость и удовольствие, если им удастся возбудить восторг других людей (Юм 1902, с. 133).

В этих дилетантских умствованиях на темы психологии Юма предвосхитил Томас Морган:

> Людей тем легче бывает обмануть в подобных вещах, что им самим страшно нравится удовлетворять свою страсть к *восхищению* и они находят превеликое удовольствие в том, чтобы слушать или рассказывать о чудесах (Morgan 1738, p. 31).

Но как орудие критики воскресения это банальное замечание оказывается слишком тупым, чтобы причинить хоть какой-нибудь вред. Страсть ко всему чудесному и удивительному может побудить людей с увлечением слушать фантастические рассказы путешественников, но, как заметил в своих Лоуэлловских лекциях Джон Горэм Полфри, есть все же некий предел для того, что можно объяснить с помощью этого принципа, и каждый из нас знает по собственному опыту, что в историю, подобную рассказу о воскресении, он никогда не поверил бы

> без тщательного исследования и неопровержимого доказательства, которые привели бы его к заключению (как это, несомненно, имело место в случае с первыми христианами), что он должен всецело посвятить себя новой жизни, отречься от старых друзей и связей, принять на себя неведомые ему прежде труды и смело выступить навстречу неисчислимым и страшным опасностям (Palfrey 1843, pp. 293–294).

Что до третьего аргумента Юма, то утверждение, что в чудеса особенно охотно верят дикари, сделал еще деист Джон Толанд в своей работе «Христианство без тайн», и в тех самых выражениях, которые впоследствии позаимствовал Юм:

> Легко заметить, что чем более невежественными и дикими остаются люди, тем больше распространены среди них истории такого рода... (Toland 1702, p. 148).

Однако называть иудаизм I века «невежественным и диким» значило бы обнаружить собственное невежество в области истории, а предположение, что это освобождает нас от необходимости принимать свидетельства очевидцев всерьез, было бы классическим примером попытки отвергнуть некое доказательство, не представив в пользу такого решения реальных аргументов. Да и не была Иудея I века, три столетия находившаяся под властью греков, прежде чем оказаться в руках римлян, таким захолустьем, как это хотел бы внушить своим читателям Юм.

Если Юм хотел опровергнуть аргументы, тщательно разработанные такими авторами, как Чандлер, Джейкоб Вернет, Томас Стакхаус, Томас Шерлок, Джон Леланд и Натаниель Ларднер, то ему нужно было самому вступить в бой и заниматься последовательным разбором вполне определенных фактов и доказательств. Но такого испытания он как раз и не сумел бы выдержать. Вместо этого, как пишет Джон Эрман,

> Юм важно восходит на некую философскую высоту и оттуда грозно мечет громы и молнии в истории о чудесах... Когда же он спускается с философских высот, чтобы рассмотреть конкретные истории о чудесах, рассуждения его становятся поверхностными и, вне всякого сомнения, совершенно не способными воздать должное тем глубоким, серьезным и страстным спорам о чудесах, которые уже несколько десятилетий бушевали в Британии (Earman 2000, p. 70).

Оценку Эрмана мы сочтем вполне справедливой, если обратимся к четвертому рассуждению Юма, где он рассматривает реальные истории о чудесах, пытаясь доказать, что разные утверждения о чудесах ничем по сути друг от друга не отличаются и что все они в равной мере необоснованны. Сталкивание лбами верующих в чудеса было излюбленной тактикой многих деистов (Burns 1981, pp. 72–75). Уже в самом начале спора о деизме Чарлз Лесли предложил четыре признака, по которым подлинные чудеса можно было бы отличить от мнимых, и в продолжение всей этой дискуссии, как до, так и после выступления Юма, среди протестантов процветала особая отрасль производства, разрабатывавшая средства, позволяющие отделить апостольскую пшеницу от папистских плевел.

Этот традиционный прием натравливания верующих друг на друга Юм использует для того, чтобы навязать христианскому апологету неявную дилемму: либо признайте истинными все эти истории о чудесах – либо откажитесь от веры в воскресение Иисуса Христа. Первый вариант не придется по вкусу английским апологетам-протестантам, ведь соответствующая история о чуде может иметь своим источником какую-нибудь языческую религию, или восходить к католицизму, или обнаруживать явные признаки мошенничества.

И однако, решительно налегая на подобного рода доводы, Юм уклоняется от ответа на реальные аргументы, выдвинутые в пользу евангельских чудес и, в частности, чуда воскресения – вместо этого он сосредоточивает все свое внимание на чудесах совершенно иного рода, которые, как рассчитывает Юм, должны показаться его читателям неправдоподобными. Критики Юма не замедлили обнаружить эту уловку. Но ни один из них не разоблачил ее так же энергично, как это сделал Питер Бейн:

> «Когда кто-либо, – продолжает Юм, – говорит, что видел, как умерший человек ожил, я тотчас же спрашиваю себя, что вероятнее: то, что это лицо обманывает меня или само обманывается, или же то, что факт, о котором оно рассказывает, действительно имел место? Я взвешиваю оба чуда и выношу суждение в зависимости от того, которое из них одержит верх, причем отвергаю всегда большее чудо. Если ложность показания свидетеля была бы большим чудом, нежели само явление, о котором он рассказывает, тогда, и только тогда, мог бы он претендовать на веру, или согласие, с моей стороны».
>
> Именно! Что может быть разумнее такого утверждения? А потому перейдем к сравнению. Христианин должен привести такое свидетельство в пользу чуда, ложность коего оказалась бы чем-то еще более поразительным, нежели самое подлежащее доказательству чудо, а Юму предстоит взвесить эти два чуда.

> Какой же следующий шаг должен был сделать Юм в своей аргументации? Чего требовала от Юма логика его собственных утверждений? Ответ очевиден: взять те чудеса, которые христиане называют истинными, исчерпывающе и ясно изложить приводимые в их пользу свидетельства и продемонстрировать нам, что какими бы правдоподобными ни казались эти свидетельства, их несоответствие действительности не было бы чудом большим, нежели то чудо, которое пытаются с их помощью удостоверить. Именно этого, говорю я, требовало правило, установленное для подобных случаев самим Юмом, именно такой порядок рассмотрения в суде доказательств предписал сам Юм.
>
> Но всякий, кто читал эссе Юма, знает, что ничего подобного он не делает. Довольно точно описав природу свидетельств, необходимых для подтверждения христианских чудес, он тихонько выпроваживает сами эти чудеса из зала суда. В дальнейшем разбирательство ведется через доверенных лиц. Юм не спрашивает, какие предлагаются нам доказательства того, что христианские чудеса имели место; он призывает к ответу некие «чудеса», не имеющие никакого отношения к христианству, входит в разбор их доказательств, осуждает их как лживые выдумки, а затем преспокойно сообщает суду, что христианские чудеса опровергнуты. Согласно Тациту, Веспасиан совершил два чудесных исцеления; кардинал де Рец говорит о чуде, в истинности которого он уверен; рассказывают также, что всевозможные чудеса происходили на могиле аббата Пари. Об этих последних, сообщает нам Юм, можно было бы «с некоторым основанием утверждать, что по своей очевидности и достоверности они превосходят» чудеса Спасителя. Но просить, чтобы в подобном деле мы признали приговор Юма – это, право, уже слишком! Мы выказали бы воистину невиданное и невообразимое безрассудство, если бы не настояли на необходимости отложить в сторону Юмовы примеры и не потребовали того, что он сам уже успел нам предоставить, а именно права самим выбирать решающие примеры (Bayne 1862, pp. 26–27).

Что сказать о Юмовой стратегии ведения судебного процесса через доверенных лиц, т. е. о замене воскресения другими чудесами? Выражаясь языком формальной логики, довод о взаимном опровержении, чтобы быть убедительным, требует принятия слишком многих сомнительных допущений (Earman 2000, pp. 67–70). Но, оставляя в стороне довольно путаные замечания Юма насчет взаимного опровержения, следует отметить, что анализ языческих и церковных сообщений о чудесах имел бы отношение к вопросу о правдоподобии воскресения лишь в том случае, если бы можно было надежно обосновать следующие две (у Юма прямо не сформулированные) посылки: 1) свидетельства в пользу этих альтернативных чудес ни в чем не уступают по своей убедительности свидетельствам в пользу воскресения *или даже превосходят их; и 2) сами же эти события*, о которых имеем мы подобные сообщения, доверия не заслуживают.

Действительно, риторика Юма косвенным образом подразумевает его готовность принять оба эти тезиса, хотя ни один из них он так и не потрудился подкрепить каким-либо прямым аргументом, и было бы невозможно обосновать первую посылку, не обратившись непосредственно к анализу свидетельств в пользу воскресения. Судя же по Юмовой трактовке языческих и недавних христианских чудес, он хочет сказать, что они вполне удовлетворяют тем критериям, по которым должны судить о реальном чуде христиане. Однако Уильям Адамс, Джон Дуглас и Джордж Кампбелл проявили полную готовность войти здесь в подробности и подвергнуть более тщательному, чем у Юма, исследованию те самые примеры, которые он предложил. Им не составило особого труда показать, что первая из скрытых посылок

путаной аргументации Юма рушится из-за пробелов в его образовании, произвольного отбора материала, а порой и самого откровенного вранья.

Первая из параллелей, на установление которой претендует Юм, относится к исцелениям, совершенным Веспасианом.

> Одним из наиболее засвидетельствованных чудес во всей светской истории является чудо, рассказанное Тацитом о Веспасиане: последний исцелил слепого в Александрии своей слюной, а другого, хромого, – простым прикосновением своей ноги, по воле бога Сераписа, который, явившись этим людям, повелел им обратиться за чудесным исцелением к императору. Рассказ этот можно найти у названного великого историка, причем все обстоятельства, казалось бы, подтверждают данное свидетельство, и они могли бы быть изложены в высшей степени убедительно и красноречиво, если бы в настоящее время кому-нибудь было интересно вновь обосновать достоверность этого отжившего языческого суеверия. Это происшествие подтверждается серьезностью, солидностью, возрастом и честностью великого императора, который в течение всей жизни дружески беседовал со своими приятелями и придворными и никогда не разыгрывал роль божества подобно Александру и Деметрию. Сам историк был современным императору писателем, известным своей откровенностью и правдивостью; кроме того, он обладал, быть может, самым великим и проницательным умом во всем Древнем мире и был настолько свободен от всякой наклонности к легковерию, что его даже обвиняли, напротив, в атеизме и приверженности мирскому. Лица, на авторитет которых он ссылался, рассказывая об этом чуде, были, насколько мы можем предполагать, людьми с твердой репутацией рассудительных и правдивых, очевидцами события, подтвердившими свои показания уже после того, как род Флавиев оказался лишен власти и не мог вознаградить их за ложное показание. *Utrumque, qui interfuere, nunc quoque memorant, postquam nullum mendacio pretium*[43]. Если прибавить к этому публичный характер рассказываемых фактов, то окажется, что нельзя было бы предложить более очевидного свидетельства в пользу такой грубой и осязаемой лжи (Юм 1902, сс. 139–141).

Юмово изложение настолько небрежно, что его оппоненты усматривали здесь прямую недобросовестность. «Откровенность и правдивость» историка к делу не идут, ибо то, каким образом Тацит вводит в свое повествование эту историю, ясно показывает, что сам он в ее истинность не верил. Характеристика же Юмом лиц, чьи слова послужили Тациту источником в рассказе об этом чуде, как «насколько мы можем предполагать, людей с твердой репутацией рассудительных и правдивых» вызвала особенно презрительную реакцию со стороны Кампбелла, ведь Тацит ничего подобного не говорил (Campbell 1839, p. 98).

Вся эта история обнаруживает бесспорные признаки явного мошенничества. Афера была устроена в Александрии, первом крупном городе, поддержавшем притязания Веспасиана на императорскую власть, и должна была послужить к чести как самого императора, для которого божественное знамение оказалось бы весьма кстати, так и местного божества. По просьбе Веспасиана врачи осмотрели двух мужчин, утверждавших, что у них были ночные видения, в которых им было указано обратиться за исцелением к Веспасиану; врачи сообщили, что слепой не был совершенно слеп, а хромой – по-настоящему хром, и добавили, что в случае успешного исцеления вся слава достанется самому Веспасиану, тогда как весь позор неудачи

---

[43] «Люди, присутствовавшие там, уверяют, что все так в точности и происходило; они повторяют это до сего дня, когда им уже нет выгоды говорить неправду» (Тацит, «История», в *Сочинения в 2 т.* Т. 2. Л., 1969, с. 186). – *Прим. пер.*

падет на этих двух просителей, жульнически исказивших оракул Сераписа. Египетская чернь, которую сам Тацит характеризует в этой связи как «народ, склонный к суеверию», едва ли была способна к критической оценке происходящего. Так стоит ли удивляться, – спрашивает Адамс,

> что этих двоих подговорили сыграть роли хромого и слепого, если они сами были уверены в успехе этого обмана и в том, что их щедро вознаградят (*как мы вполне можем предположить*) за подобные труды? (Adams 1767, p. 78).

Что же до ссылки Тацита на живых свидетелей, то и в этом нет ничего загадочного. Если данное мошенничество, как это и описано у Тацита, совершилось публично, то оно имело место, вне всякого сомнения, в присутствии множества людей, наблюдавших, как эти двое радостно скачут и вопят о своем исцелении. Нет нужды предполагать, что свидетели лгали; здесь было вполне достаточно некоторого легковерия с их стороны. Им не требовалось тщательно выяснять подробности дела, поскольку, продолжая рассказывать об увиденном, они – в отличие от апостолов – совершенно ничем не рисковали. «Более слабое доказательство трудно даже себе представить» – сухо заключает Дуглас, меняя Юмову оценку на прямо противоположную (Douglas 1757, p. 99).

Случай Веспасиана буквально во всех деталях принципиально отличен от случая воскресения. В самом деле, было бы гораздо более удивительно, если бы, при сложившихся тогда обстоятельствах, какая-то история о чудесном происшествии, выгодная для Веспасиана, *не* возникла уже в самом скором времени. С учетом наших исходных знаний о данной ситуации байесовский фактор для этого свидетельства оказывается настолько близким к 1, что у нас практически не остается пространства для эпистемологического маневра: и в случае участия этой парочки в заранее подготовленном обмане, и в случае подлинного исцеления имелись почти одинаково веские причины ожидать соответствующих сообщений. Было бы просто нелепо думать, что свидетельства об этих чудесах выдерживают сравнение с доказательствами в пользу воскресения.

Мы могли бы уже здесь распрощаться с историей о Веспасиане, если бы не одно любопытное обстоятельство. Два упомянутых выше исцеления были, похоже, подсказаны двумя случаями, описанными в Евангелии от Марка; в частности, использование слюны для помазания глаз слепому поразительно напоминает рассказ об исцелении в Вифсаиде (Мк 8:23). Если так, то вся эта история подтверждает древнюю традицию, представленную у Евсевия, Епифания и Иеронима, согласно которой Марк обнародовал списки своего Евангелия в Александрии. Это могло произойти, по крайней мере, за несколько лет до прибытия туда Веспасиана (ок. 69 г. н. э.). Следовательно, избранный Юмом пример начинает выполнять такую функцию, которая для Юма оказалась бы полной неожиданностью. Самый факт сходства между исцелениями, приписанными Веспасиану, и исцелениями, совершенными Христом, служит еще одним доводом в пользу утверждения, что евангельские повествования появились и стали известны гораздо раньше, чем хотелось бы признавать скептически настроенным библеистам.

Второй пример Юма также представляет собой сообщение об исцелении, совершившемся в среде верующих, но в качестве третьего примера он берет случай, когда рассказы о предполагаемых чудесах не могли прийтись по вкусу одной могущественной и влиятельной партии. Юм молчаливо подразумевает, что рассказы об этих чудесах соответствуют тому же критерию убедительности, что и свидетельства о воскресении, а именно: они не могли быть отвергнуты современниками,

поскольку отсутствовали какие-либо определенные основания, заставлявшие усомниться в их достоверности. И здесь становится особенно очевидным его стремление принудить христианского апологета к радикальному выбору – все или ничего!

> Никогда не приписывалось одному лицу совершения большего числа чудес, чем то количество, которое недавно произошло, как рассказывают, во Франции, на могиле аббата Пари, известного янсениста, святостью которого так долго морочили людей. Всюду рассказывали о том, что эта святая гробница исцеляла больных, возвращала слух глухим и зрение слепым; но что всего необычайнее – многие из этих чудес были засвидетельствованы на месте судьями несомненной честности на основании показаний лиц, заслуживающих доверия и пользующихся почетом; совершились они притом в просвещенную эпоху и в одном из самых выдающихся центров современного мира. Но это еще не все: рассказ об этих чудесах был опубликован и распространен всюду, и иезуиты были не в состоянии опровергнуть и разоблачить их, несмотря на то, что эта ученая корпорация, поддерживаемая властями, была отъявленным врагом тех взглядов, подтверждению которых служили эти чудеса. Где найдем мы такое количество условий, подтверждающих какой-нибудь факт? И что можем мы выставить в противовес такой толпе свидетелей, кроме абсолютной недопустимости тех чудесных явлений, о которых они рассказывают? Без сомнения, уже это одно возражение в глазах всех разумных людей будет считаться удовлетворительным (Юм 1902, сс. 142–143).

Кое-что из сказанного Юмом соответствует действительности. Янсенисты, большая раскольническая группа в католицизме, которая стремительно теряла благоволение Рима в десятилетия, предшествовавшие кончине аббата Пари (1727 г.), отчаянно нуждалась в каком-нибудь небесном знамении, способном подтвердить их правоту в борьбе с иезуитами; соответственно, вскоре появились сообщения о многочисленных исцелениях – и еще более многочисленных конвульсиях – у могилы аббата. Однако утверждение, что эти сообщения никем не опровергались, явным образом ложно, и его присутствие в первом издании эссе простительно лишь при допущении, что Юм, пользовавшийся главным образом книгой Луи Базиля Карре де Монжерона, просто не знал, что многие утверждения Монжерона уже были опровергнуты в пастырском послании архиепископа Санского.

Если причиной ошибки Юма была простая неосведомленность, уже вскоре у него появилась возможность исправить ее, ибо его оппоненты взяли на себя труд изучить посвященную этому спору литературу и представили исчерпывающий отчет о многочисленных мошенничествах, совершенных от имени аббата. Например, «чудесное» исцеление г-на де Дуля было разоблачено самим же выздоровевшим пациентом, который в письме к епископу Лаонскому пояснил, что янсенистский монастырь Сент-Илер принудил его исповедаться и причаститься, когда он лежал в постели с лихорадкой, что создало неоправданное впечатление тяжести его состояния. Вдова де Лорм, будто бы разбитая параличом за то, что отправилась к могиле аббата с целью высмеять тамошние чудеса, впоследствии призналась, что все это было хитроумной инсценировкой (Douglas 1757, p. 129). Анна Ле Франк, якобы исцелившаяся, в частности, от болезни глаз, никогда на глаза не жаловалась, а о пяти нотариально заверенных свидетельствах исцеления сами подписавшие официально объявили, что документы эти были подделаны уже после подписания (Adams 1767, pp. 85–86). Монжерон славит выздоровление дона Альфонсо, страдавшего воспалением глаз, но, как явствует из собранных самим Монжероном документов, незадолго до посещения могилы аббата этот молодой человек начал принимать лекарства, назначенные ему выдающимся окулистом доктором Сент-Ивом (Douglas 1757,

pp. 141–143). Подобные примеры, разоблаченные архиепископом Санским, можно умножать и умножать.

Если бы любовь к истине взяла у Юма верх над стремлением к литературной славе, он, быть может, изъял бы эти примеры из последующих изданий своего опыта или хотя бы упомянул о противоположных свидетельствах, представленных архиепископом Санским. Однако ни того, ни другого Юм не сделал. Вместо этого он включил во второе издание пространное примечание, в котором заверял, что многие из этих чудес были «тотчас засвидетельствованы в парижской консистории, или епископском суде, перед лицом кардинала де Ноайля, ум и честность которого никогда не отрицались даже его врагами» (Юм 1902, с. 144). Эта ссылка на нравственный характер и интеллектуальные способности кардинала – еще одна попытка направить нашу мысль по неверному пути. В соответствующем прошении стояли подписи единственно лишь тех 33 кюре, которые и подали его кардиналу – и он отклонил прошение на том основании, что явная лживость заключенных в нем сведений была доказана свидетелями *par informations juridiques* (Adams 1767, p. 89). В том же примечании Юм утверждал, что 22 парижских кюре настойчиво требовали от преемника Ноайля рассмотреть эти чудеса, но тот «благоразумно отказался» (Юм 1902, с. 144). Это еще одна грубая ошибка: Шарль-Гаспар де Вантимиль, сменивший Ноайля на парижской архиепископской кафедре, назначил публичное судебное следствие по поводу этих чудес, а 8 ноября 1735 года обнародовал его итоги – в документе, который Адамс характеризует как «распоряжение», заключавшее в себе «убедительные доказательства того, что чудеса, о подлинности которых столь решительно заявляли эти кюре, были на самом деле мошенническими выдумками» (Adams 1767, pp. 88–89).

Из того, что многие исцеления оказались, по расследовании, лишь жульническими проделками, отнюдь не вытекает, что после посещения могилы аббата никто не выздоравливал. Но, как отмечает Адамс, в некоторых исцелениях нет ничего удивительного:

> То же самое, осмелюсь утверждать, произошло бы и в том случае, если бы тысяча произвольно взятых пациентов в какой угодно момент отправилась из своих больничных палат в *Лондоне* на *кладбище у Собора св. Павла* или в *парк*, в особенности, если бы их при этом воодушевляла надежда на исцеление. В такой массе народа непременно найдутся пациенты, уже стоящие на пороге выздоровления; многим просто захочется думать, что им стало лучше; кто-то будет некоторое время льстить себя подобной надеждой, все еще оставаясь больным; а еще больше окажется таких, кто, благодаря моциону и свежему воздуху, а главное – воздержанию от использования других средств, обнаружит изменение к лучшему. Но чтобы после подобных посещений к слепым возвращалось зрение, а к глухим слух? – я решительно утверждаю, что никаких убедительных или даже хоть сколько-нибудь серьезных доказательств этого у нас нет (Adams 1767, pp. 83–84).

Если бы история с пресловутыми исцелениями у могилы аббата Пари соответствовала ее характеристике у Юма, то у нас и вправду были бы основания полагать, что они имели место. На самом же деле происходило нечто иное, однако ни в одном из последующих изданий эссе, вышедших при его жизни, Юм так и не признал многочисленных фактических ошибок, которые обнаружили в его изложении такие критики, как Адамс, Дуглас и Кампбелл.

Вся вторая часть эссе, помимо воли самого Юма, служит превосходной иллюстрацией истинности следующего замечания автора:

> Красноречие, достигшее своей высшей степени, оставляет мало места для рассудка или обсуждения; говоря исключительно воображению или страстям, оно пленяет слушателей и усыпляет их рассудок (Юм 1902, с. 134).

Именно такое действие, вне всякого сомнения, произвело красноречие самого Юма на многих его читателей, которые, обнаружив, надо думать, близость выводов автора своим собственным мыслям, принимали и пересказывали его трактовку исцелений Веспасиана и событий на могиле аббата Пари, не сделав даже малейшей попытки проверить, насколько точны утверждения Юма. Хуже того, он сам, кажется, напрочь забыл собственный мудрый совет, данный им в конце «Исследования»: «Вообще некоторая доля сомнения, осторожности и скромности должна быть присуща всякому здраво рассуждающему человеку во всех его исследованиях и решениях» (Юм 1902, с. 188).

Слабость аргументов второй части Юмова эссе объясняется не просто их неоригинальностью и даже не тем, что вся эта вторая часть представляет собой, говоря по правде, лишь крайне поверхностный взгляд на вопросы, уже подвергнутые несравненно более глубокому анализу защитниками христианства. Дело здесь прежде всего в том, что Юм решительно отказывается разбирать всерьез исторические свидетельства в пользу воскресения, хотя именно это – самое важное! – из всех утверждений о чудесах он как раз и обязан был убедительно опровергнуть, чтобы его эссе можно было счесть существенным вкладом в обсуждение данной проблемы. Подмена же их разбора рассуждениями по поводу сообщений о каких-то других чудесах, попытка исподволь внушить читателю, не приводя ни малейших аргументов, будто эти другие чудеса засвидетельствованы так же надежно, как и главное чудо христианства – это лишь ловкий прием, направляющий нашу мысль по ложному пути, тогда как искажение фактов ради установления, к своей выгоде, несуществующей параллели между ними есть действие безответственное, чтобы не сказать хуже. Подобная тактика подмены разумных доводов чем-то другим не представляет серьезной угрозы для уверенности ни в воскресении, ни в самом христианстве.

## Заключение

Представив собственный вариант кумулятивного доказательства реальности воскресения, мы отнюдь не утверждаем, будто нам удалось привести все аргументы в пользу воскресения, а уж тем более – в пользу христианства. Мы сосредоточились на тех фактах, которые кажутся нам важнейшими, но само доказательство можно развивать по-разному: подкрепляя новыми доводами исходные допущения, опровергая или отклоняя возражения, принимая в расчет дополнительные факты. В конце концов, нашу аргументацию можно «встроить» в универсальное по охвату материала доказательство, в котором использовались бы все средства естественного богословия.

Но, как отмечает Батлер в «Аналогии религии», аргумент от чудес принадлежит к числу прямых и фундаментальных доказательств; ни в одном серьезном изложении доводов в пользу теизма без него нельзя обойтись, как невозможно считать эссе Юма последним словом в этом вопросе. Юм так и не потрудился вступить в спор по существу и не снизошел до детального анализа данного аргумента. Однако те философы, которые желают по-настоящему оценить реальную силу свидетельств в пользу чудесного, должны выйти за рамки этого поверхностного подхода

и всерьез рассмотреть данный аргумент в наиболее правдоподобной и убедительной его форме, следуя здесь мудрому совету Бэкона «исследовать все до основания и не принимать на веру или отвергать как невероятное до окончания должного исследования» (Bacon 1862, p. 124)[44].

## Литература


К. С. Льюис, *Чудо*. Пер. Н.Л. Трауберг. М.: Гнозис; Прогресс, 1991.

К. С. Льюис, «Мерзейшая мощь» (пер. Н.Л. Трауберг) в *Собрание сочинений в 8 т.* Т. 4. М.: Фонд о. Александра Меня; СПб.: Библия для всех, 2003, сс. 7-309.

Б. Мецгер, *Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала*, 2-е изд. М.: ББИ, 2013.

Р. Суинберн, *Воскресение Бога Воплощенного*. М.: ББИ, 2001.

Д. Юм, *Исследование человеческого разумения*. Пер. С.И. Церетели. СПб.: Издание М.В. Пирожкова, 1902.

Adams, W. (1767) *An Essay in Answer to Mr. Hume's Essay on Miracles*, 3rd edn. London: B. White.

Allison, D. C. (2005) *Resurrecting Jesus: The Earliest Christian Tradition and Its Interpreters*. New York: T & T Clark.

Alston, W. (1997) Biblical criticism and the resurrection. In S. Davis, D. Kendall, and G.O' Collins (eds.), *The Resurrection*, 148–183. Oxford: Oxford University Press.

Bacon, F. (1862) *The Works of Francis Bacon*. Eds. J. Spedding, R. Ellis, and D. Heath. Boston: Brown and Taggard.

Barnes, T. D. (1968) Legislation against the Christians. *The Journal of Roman Studies* 58, 32–50.

Bauckham, R. (2006) *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Bayne, P. (1862) *The Testimony of Christ to Christianity*. Boston: Gould and Lincoln.

Blaiklock, E. M. (1983) *Man or Myth*. Singapore: Anzea Books.

Blomberg, C. (1987) *The Historical Reliability of the Gospels*. Downer's Grove, IL: InterVarsity.

Blomberg, C. (2001) *The Historical Reliability of John's Gospel*. Downer's Grove, IL: InterVarsity.

Brand, J. (1842) *Observations on Popular Antiquities*, vol. 3. London: Charles Knight & Co.

Burns, R. M. (1981) *The Great Debate on Miracles from Joseph Glanvill to David Hume*. London: Associated University Presses.

Butler, J. (1890) *The Analogy of Religion*, 4th edn. Ed. H. Morley. London: George Routledge and Sons.

Byrskog, S. (2002) *Story as History–History as Story*. Leiden: Brill.

Campbell, G. (1839) A *Dissertation on Miracles*. London: Thomas Tegg.

Carrier, R. (2005a) The spiritual body of Christ and the legend of the empty tomb. In J.J. Lowder and R.M. Price (eds.), *The Empty Tomb*, 105–231. Amherst, NY: Prometheus.


[44] Мы хотим поблагодарить Пола Майера за его щедрую помощь в исторических вопросах, Гэри Хабермаса и Клайда Биллингтона за помощь с источниками, Властимила Воханку за внимательное чтение, позволившее обнаружить одну важную опечатку, Уильяма Лейна Крейга за комментарии к предпоследнему черновому варианту и Райана Пфлума за работу над библиографией. Мы также благодарны редакции журнала *Philosophia Christi* за любезное разрешение включить в настоящую статью материал, первоначально опубликованный в этом журнале.

Carrier, R. (2005b) The plausibility of theft. In J.J. Lowder and R.M. Price (eds.), *The Empty Tomb*, 349–368. Amherst, NY: Prometheus.

Carrier, R. (2006) *Why I Don't Buy the Resurrection Story*, 6th edn, http://www.infidels.org/library/modern/richard_carrier/resurrection/2.html (accessed 10/30/2008).

Cavin, R. G. (1993) *Miracles, Probability, and the Resurrection of Jesus: A Philosophical, Mathematical, and Historical Study*. PhD Dissertation, University of California Irvine.

Chalmers, T. (1817) *The Evidence and Authority of the Christian Revelation*. Edinburgh: Walker and Greig.

Chandler, S. (1744) *Witnesses of the Resurrection of Jesus Christ Re-examined*. London: J. Noon.

Craig, W. L. (1997) John Dominic Crossan on the resurrection of Jesus. In S.T. Davis, D. Kendall, and G.O' Collins (eds.), *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, 249–271. Oxford: Oxford University Press.

Craig, W. L. (2002) *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.

Crossan, J. D. (1991) *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco: HarperSanFrancisco.

Crossan, J. D. (1994) *Jesus: A Revolutionary Biography*. San Francisco: HarperSanFrancisco.

Crossan, J. D. (1996) *Who Killed Jesus?* San Francisco: HarperSanFrancisco.

Crossan, J. D. (1998) *The Birth of Christianity*. San Francisco: HarperSanFrancisco.

Davis, S. T. (2006) The counterattack of the resurrection skeptics: a review article. *Philosophia Christi* 8: 1, 39–64.

Deissmann, A. (1965) *Light from the Ancient East*. Grand Rapids, MI: Baker.

Douglas, J. (1757) *The Criterion*. London: A. Millar.

Earman, J. (2000) *Hume's Abject Failure*. Oxford: Oxford University Press.

Fuller, R. H. (1993) The resurrection. In B.M. Metzger and D. Coogan (eds.), *The Oxford Companion to the Bible*, 647–649. Oxford: Oxford University Press.

Geiger, A. (1865) *Judaism and Its History*. Trans. M. Meyer. London: Trübner and Co.

Gladstone, W. E. (1896) *Studies Subsidiary to the Works of Joseph Butler*. Oxford: Clarendon Press.

Greenleaf, S. (1874) *The Testimony of the Evangelists*. New York: J. Cockcroft and Co.

Gundry, R. H. (1982) *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Habermas, G. (2005) Resurrection research from 1975 to the present: what are critical scholars saying? *Journal for the Study of the Historical Jesus* 3: 2, 135–153.

Habermas, G. (2006a) Experiences of the risen Jesus. *Dialog: A Journal of Theology* 45, 288–297.

Habermas, G. (2006b) Mapping the recent trend toward the bodily resurrection appearances of Jesus in light of other prominent critical positions. In R.B. Stewart (ed.), *The Resurrection of Jesus: John Dominic Crossan and N.T. Wright in Dialogue*, 78–92. Minneapolis: Fortress Press.

Hemer, C. J. (1989) *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*. Tübingen: Mohr.

Hengel, M. (1977) *Crucifixion*. Minneapolis: Fortress Press.

Hengel, M. (1983) *Between Jesus and Paul*. London: Fortress Press.

Hengel, M. and Schwemer, A. M. (1997) *Paul between Damascus and Antioch: The Unknown Years*. Westminster: John Knox Press.

Houston, J. (1994) *Reported Miracles: A Critique of Hume*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jenkin, R. (1734) *Reasonableness and Certainty of the Christian Religion*, vol. 2, 6th edn. London: T. W.

Jeremias, J. (1966) *The Rediscovery of Bethesda*. Louisville, KY: New Testament Archeology.

Kee, H. C. (1995) A century of quests for the culturally compatible Jesus. *Theology Today* 52, 17–28.

Keim, T. (1883) *The History of Jesus of Nazar*, vol. 6. Trans. A. Ransom. London: Williams and Norgate.

Klausner, J. (1925) *Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teaching*. Trans. H. Danby. New York: MacMillan.

Kruskal, W. (1988) Miracles and statistics: the casual assumption of independence. *Journal of the American Statistical Association* 83, 929–940.

Lake, K. (1907) *The Historical Evidence for the Resurrection of Jesus Christ*. London: Williams and Norgate.

Laplace, P. S. (1840) A *Philosophical Essay on Probabilities*. Trans. F.W. Truscott and F.L. Emory. New York: Dover. (Cited from Dover edition, 1951)

Larmer, R. (1988) *Water Into Wine?: An Investigation of the Concept of Miracle*. Montreal: Mc Gill- Queen's University Press.

Larmer, R. (ed.) (1996) *Questions of Miracle*. Montreal: Mc Gill-Queen's University Press.

Leon-Dufour, X. (1967) *The Gospels and the Jesus of History*. London: Collins.

Lowder, J. J. (2005) Historical evidence and the empty tomb. In J.J. Lowder and R.M. Price (eds.), *The Empty Tomb*, 261–306. Amherst, NY: Prometheus.

Lyttleton, G. (1800) *Observations on the Conversion and Apostleship of St. Paul*. Boston: Manning and Loring.

Mackie, J. L. (1982) *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*. Oxford: Clarendon Press.

Maier, P. L. (1997) *In the Fullness of Time*. Grand Rapids, MI: Kregel.

Maier, P. L. (ed. and trans.) (1999) *Eusebius: The Church History*. Grand Rapids, MI: Kregel.

Martin, M. M. (2005) Swinburne on the resurrection. In J.J. Lowder and R.M. Price (eds.), *The Empty Tomb*, 453–468. Amherst, NY: Prometheus.

McGrew, T. (2004) Has Plantinga refuted the historical argument? *Philosophia Christi* 6, 7–26.

McGrew, T. and Mc Grew, L. (2006) On the historical argument: a rejoinder to Plantinga. *Philosophia Christi* 8, 23–38.

McGrew, T. and Mc Grew, L. (2008) Foundationalism, probability, and mutual support. *Erkenntnis* 68, 55–77.

McKinnon, A. (1967) «Miracle» and «paradox». *American Philosophical Quarterly* 4, 308–314.

Meier, J. P. (1991) *The Roots of the Problem and the Person (Vol. 1): A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. New York: Doubleday.

Metzger, B. (1978) *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 2nd edn. Oxford: Oxford University Press.

Michaelis, J. D. (1801) *Introduction to the New Testament*, vol. 3. Trans. Herbert Marsh. Cambridge: Cambridge University Press.

Miller, G. (2002) Good question: was the burial of Jesus a temporary one, because of time constraints?, http://www.christian-thinktank.com/shellgame.html (accessed 10/30/2008).

Morgan, T. (1738) *The Moral Philosopher*, vol. 2. London: Printed for the Author.

Paley, W. (1859) A *View of the Evidences of Christianity*. London: John W. Parker and Son.

Palfrey, J. G. (1843) *Lowell Lectures on the Evidences of Christianity*, vol. 2. Boston: James Munroe and Co.

Parsons, K. (2005) Peter Kreeft and Ronald Tacelli on the hallucination theory. In J.J. Lowder and R.M. Price (eds.), *The Empty Tomb*, 433–451. Amherst, NY: Prometheus.
Plantinga, A. (2000) *Warranted Christian Belief.* Oxford: Oxford University Press.
Plantinga, A. (2006) Historical arguments and dwindling probabilities. *Philosophia Christi* 8, 7–22.
Rawcliffe, D. H. (1959) *Illusions and Delusions of the Supernatural and the Occult.* New York: Dover.
Rist, J. (1993) Where else? In K.J. Clark (ed.), *Philosophers Who Believe*, 83–104. Downer's Grove, IL: InterVarsity.
Robinson, J. A. T. (1976) *Redating the New Testament.* London: SCM.
Rose, H. J. (1950) *A Handbook of Greek Literature from Homer to the Age of Lucian.* London: Methuen.
Saurin, J. (1843) *The Sermons of the Rev. James Saurin*, vol. 1. Trans. R. Robinson, H. Hunter, and J. Sutcliffe. New York: Harper & Brothers.
Shanks, H. (2005) The Siloam pool. *Biblical Archeology Review* 31, 17–23.
Sherlock, T. (1765) *The Trial of the Witnesses of the Resurrection*, 14th edn. London: John Whiston and Benjamin White.
Sherwin-White, A. N. (1963) *Roman Society and Roman Law in the New Testament.* Oxford: Oxford University Press.
Slade, P. D. and Bentall, R. P. (1988) *Sensory Deception: A Scientific Analysis of Hallucination.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
Sobel, J. H. (2004) *Logic and Theism: Arguments for and against Beliefs in God.* Cambridge: Cambridge University Press.
Sproul, R. C., Lindsley, A., and Gerstner, J. (1984) *Classical Apologetics: A Rational Defense of the Christian Faith and a Critique of Presuppositional Apologetics.* Grand Rapids, MI: Zondervan.
Starkie, T. (1833) A *Practical Treatise of the Law of evidence*, vol. 1. London: J. & W.T. Clarke.
Strauss, D. (1879) A *New Life of Jesus*, vol. 1, 2nd edn. London: Williams and Norgate.
Swinburne, R. (ed.) (1989) *Miracles.* New York: MacMillan.
Swinburne, R. (1992) *Revelation: From Metaphor to Analogy.* Oxford: Clarendon Press.
Swinburne, R. (2003) *The Resurrection of God Incarnate.* Oxford: Oxford University Press.
Swinburne, R. (2004) Natural theology, its 'dwindling probabilities' and 'lack of rapport'. *Faith and Philosophy 4*, 533–546.
Toland, J. (1702) *Christianity Not Mysterious.* London: No Publisher.
Trites, A. (2004) *The New Testament Concept of Witness.* Cambridge: Cambridge University Press.
Venn, J. (1888) *The Logic of Chance*, 3rd edn. New York: Chelsea Publishing Co.
Wardlaw, R. (1852) *On Miracles.* Edinburgh: A. Fullerton & Co.
Wenham, J. (1992) *Redating Matthew, Mark & Luke.* Downer's Grove, IL: InterVarsity.
Westcott, B. F. (1906) *The Gospel of the Resurrection*, 4th edn. London: MacMillan and Co.
Wright, N. T. (2003) *The Resurrection of the Son of God.* Minneapolis: Fortress Press.
Zusne, L. and Jones, W. H. (1982) *Anomalistic Psychology: A Study of Extraordinary Phenomena of Behavior and Experience.* Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

# Указатели

## Указатель имен


Августин 421, 549, 557–558, 594, 711
Адамс Мэрилин xiii, 559–560, 579–584
Адамс Роберт xi, xii, 43–45, 349, 369, 445, 495–496, 572, 575
Алберт Дэвид 276
Альбрехт Андреас 254 (прим. 13), 312–319
Ансельм Кентерберийский 1, 19, 121
- космологический аргумент 121
- модальный аргумент 657, 666, 678, 679, 687
- онтологический аргумент 657–658, 662
Аристотель
- бесконечность 123, 137–139, 142
- вечность вселенной 121
- добродетельный человек 511–512, 515, 532
- материя и форма 457
- модальность 46–53
- объяснения 61
- разумное постижение цели человеческой жизни 548
- рациональность реальности 411
- субстанции подлинные и неподлинные 71
- физика 285, 347
Армстронг Дэвид Мейлет 359, 369, 395–396, 541
Баггер Мэтью 5–6, 14–15, 21, 599
Байер Курт 503 (прим. 18), 551–553
Бальфур Артур 421
Барроу Джон 146 (прим. 20), 155, 171, 173 (прим. 45), 204 (прим. 75), 313
Батлер Джозеф 503, 731, 780
Баум Лорис 178–186, 211
Беверслейс Джон 420, 431
Бейкер Линн 19, 442
Бейн Питер 774
Белинский Владимир Алексеевич 169, 199
Бенардети Жозе Амаду 129, 134 (прим. 13)
Бенджамин Джоэль 455
Бентам Иеремия 482, 492, 504–510, 518
Берген Ральф 602
Бергманн Майкл 563 (прим. 14), 564 (прим. 15), 567–569, 590 (прим. 32)
Беркли Джордж 1, 633
Бетховен Людвиг ван 217, 220 (прим. 94)
Бецлер Моника 511
Бирскуг Самуэль 713 (прим. 11)
Бишоп Джон 350–352, 370, 387
Блейклок Эдвард Масгрейв 709, 712
Блок Нед 406
Блэкмор Сьюзен 418, 520
Бойовальд Мартин 176, 198–204
Бокэм Ричард 713–714
Больцано Бернард 123–124
Больцман Людвиг 241, 313
Бом Дэвид 214
Бонжур Лоренс 625, 634
Бор Нильс 248, 250
Борд Арвинд 166, 168–169, 184, 198, 210
Брентано Франц 433
Бринк Дэвид 485, 488
Брод Чарли Данбар 137 (прим. 14), 598
Бультман Рудольф 708
Буссо Рафаэль 183, 205
Бэкон Фрэнсис 781
Бэнкс Томас 184, 199 (прим. 70)
Бэрфут Дэрек 432, 451–452
Ваврытко Сандра 516
Венециано Габриеле 188–189, 192
Венн Джон 704 (прим. 1), 747
Веструп Эрик 290 (прим. 29), 293–295
Визельтир Леон 522
Викстра Стивен xiii, 543 (прим. 4), 547
Виленберг Эрик 447
Виленкин Александр 158, 161, 166–169, 175, 177, 185, 192–193, 205–210, 214–215
Витгенштейн Людвиг 18–19, 129 (прим. 7), 422, 428, 441
Газали (аль-) 121–122, 143
Ганди Мохандас Карамчанд 647
Гасперини Маурицио 188–189, 191–194, 198
Гаттинг Гэри 598–599, 608–609, 624–625
Гедель Курт xiii, 39, 41, 102, 431, 657, 678, 680–687, 698
Гейл Ричард 29 (прим. 1), 95, 96, 141 (прим. 17), 216 (прим. 88), 599, 636–637, 650
Геллман Джером xiii, 115–117, 607, 623, 625, 637 (прим. 20), 650
Гец Стюарт xii–xiii,389, 519–521, 524, 538–593
Гиббард Аллан 492–494
Гильберт Давид 124, 126–132
Гитлер Адольф 462, 483–485, 489, 493, 495, 499, 574, 647
Гладстон Уильям Юарт 759
Гонсалес Луис 449
Готт Джон Ричард 155 (прим. 28), 158–161, 208–209, 222–223
Грин Брайан 162–164
Гриффит-Диксон Гвен 603
Грюнбаум Адольф 134, 148, 223 (прим. 99), 227–229
Гулд Стивен 479, 495, 530–531
Гуссерль Эдмунд 403–404

Гут Алан 161–163, 166, 168 (прим. 40), 169, 174, 185, 205, 210
Даниелс Норман 487, 496, 498, 502
Данто Артур 520
Дарвин Чарлз 421, 439–440, 463, 469–471, 474, 481–482, 487, 489, 494, 530
Девитт Брайс 205
Дедекинд Рихард 123–124
Дейвис Пол 146, 154, 295, 313
Декарт Рене
- аргумент от нашей идеи Бога 113, 421, 657
- дуализм 356
- космологический аргумент 121
- «месть Декарта» 360
- несомненность 10
- онтологический аргумент 657–699
- причинность 39, 93
- психофизическая проблема 521, 525
- фундаментализм 497
Деннет Дэниел
- дарвинистское понятие «прав» 492, 507–508
- «жадный редукционизм» 477–483
- натурализм 7, 440
- научное объяснение от третьего лица 520
- неведение причин нашего выбора 541
- неопределенность пропозиционального содержания 440–441
- нравственность 481–482
- окончательные объяснения 531
- отношение сознания к мозгу 520
- психология 416
- свобода 541
- сознание 10–11
Дентон Майкл xi, 265
Джайнет Карл 632
Джеймс Уильям 524
Джексон Фрэнк 337–339, 343–345, 359, 379, 385–386, 406
Дженкин Роберт 738
Джером Джером Клапка 503
Джойс Ричард 473–475, 477, 479–480, 482, 488, 501, 503
Джонсон Дэниел 54–55
Джонсон Роберт Н. 511–512, 514, 516, 534 (прим. 36)
Джонсон Сэмюэл 752
Диккенс Чарлз 523
Додсон Эдвард 266
Дойль Артур Конан 35, 106
Докинз Ричард 3–4, 13, 320, 471
Достоевский Федор Михайлович 499, 501, 577(прим. 26)
Дрейпер Пол 300 (прим. 38), 429
Дунс Скот Иоанн 1, 121, 395–396
Дюпре Луи 649
Елизавета Богемская 525
Елизавета II Виндзорская 93
Зенон Элейский 129, 134, 141–142, 170
Зи Энтони 291 (прим. 30)
Иисус из Назарета
- заповедь любви 533
- надежность новозаветных повествований 705–708, 718
- обращение Павла 702–703, 725, 727–728, 743–746, 748
- религиозный опыт 602
- свидетельства о воскресении 700–781
- смерть и погребение 714–717
- телесное воскресение 701–702, 720, 739
Инваген Питер ван
- дуализм 19
- критика крайнего модального реализма 42
- пропозиции и вещи 43 (прим. 9)
- аргумент от модального фатализма 59–67
- проблема зла 543–544, 570 (прим. 19)
Иоанн Филопон 121
Иосиф Флавий 706–707, 713, 715, 718, 726–727
Кайм Карл Теодор 740
Кальвин Жан 321
Кампбелл Джордж 729, 775–776, 779, 781, 784
Камю Альбер 533–534
Канитшайдер Бернульф 214 (прим. 87), 219
Кант Иммануил
- возражения противестественного богословия 2, 8, 21, 245
- моральный закон, достоинство личности 90, 468–469, 492, 495 (прим. 13), 500–501, 508, 516–518, 522–523, 525–526, 528–530, 552, 559
- одновременность причины и следствия 74
- онтологический аргумент Декарта–Лейбница 675–677
- первая антиномия 122
- сознание 403, 421
Кантор Георг 94, 123–124, 127–128, 132
Картрайт Нэнси 601
Карр Бернард 323
Каспаров Гарри Кимович 455
Кедворт Ральф 2, 19, 367
Кейн Роберт 556
Кейнс Джон Мейнард 266, 269
Кеннеди Джон Фицджеральд 60 (прим. 17)
Кенни Энтони 9, 24–25
Ким Джегвон
- дуализм 387
- замкнутость физического 338
- корреляции физического и ментального 368–369, 523
- минимальный физикализм 382, 522
- нереальность ментального 406
- проблема взаимодействия души и тела 457
- редукционизм 523–524
- сознание и «философская ортодоксия» 520, 538–539
- эпистемологическая и онтологическая простота 344–345
Китчер Филип 478–480
Кларк Марсия 450

Кларк Сэмюэл 113, 114
Клаузнер Иосиф Львович 734
Колда Кристофер 257 (прим. 15)
Колдуэлл Роберт 257
Конфуций 515–516, 611
Кон-Шербок Дан 571 (прим. 21)
Копан Пол xii, 526–528, 534 (прим. 36)
Копп Дэвид 494 (прим. 12)
Крейг Уильям xi, xiii, 304 (прим. 42), 327 (прим. 60), 333, 394, 534 (прим. 36), 781 (прим. 44)
Крик Фрэнсис 519, 540, 577
Крипке Сол 43 (прим. 8), 51 (прим. 13), 75, 102, 438, 441, 489, 619, 695
Крисп Роджер 511
Кроссан Джон Доминик 711, 715–717
Крускал Уильям 747
Ксенофан Колофонский 114
Куайн Уиллард Ван Орман 440–441, 484
Куинн Филип Л. 589 (прим. 31)
Кун Томас 405, 601
Кунс Роберт x, 33, 80 (прим. 25), 88, 92, 104, 680 (прим. 22), 685
Кэрриер Ричард 451, 454, 458, 719, 736, 742 (прим. 30)
Кэрролл Льюис 519
Лайкан Уильям 417, 456–457, 599, 607
Лайонс Уильям 333, 540
Лаплас Пьер Симон 750 (прим. 36), 758–759
Ларсер Роберт 459
Лаудер Джеффри 734
Левонтин Ричард 524
Лейбниц Готфрид Вильгельм
- аргумент против механистического материализма 332
- интерпретация закона достаточного основания 63
- космологический аргумент x, 92, 215
- онтологический аргумент 657, 672–674, 678, 680
- познание и опыт 479
- полемика с Ньютоном 100
- предустановленная гармония 444
- тождество неразличимых 81
Лейден Вольфганг фон 631
Лейман Чарлз Стивен 621, 629
Леметр Жорж 149, 153–156, 161, 173, 219
Лесли Джон xi, 23, 94, 237 (прим. 1), 265, 289, 304, 325, 327, 495 (прим. 14)
Лесли Чарлз 774
Ли Лисинь 158–160, 208–209, 222–223
Линде Андрей Дмитриевич 164–165, 168 (прим. 41), 205, 310
Лифшиц Евгений Михайлович 169–170, 199
Локвуд Майкл 11, 523–524
Локк Джон 1, 18, 121, 333 (прим. 1), 365–369, 374, 479, 634 (прим. 17)
Лотце Рудольф Герман 485
Лукас Джон Рандолф 431
Льюис Дэвид 41–45, 75, 77, 86–88, 303–307 (прим. 48)
Льюис Клайв Стейплз
- аргумент от разума xii, 414–416, 421–433, 447–448
- значимость человеческой личности 521
- ответственность за свой характер 532
- проблема зла 538, 573, 578, 583
- универсальность разума 477
- счастье 552
- чудеса и законы природы 704 (прим. 1)
- эволюционный натурализм и мораль 470–471, 475
Маартенс Рой 174–175, 190
Майер Джон 705
Макгилл Артур 659 (прим. 3)
Макгинн Колин 320, 335, 362, 378, 391–406, 447
Макгрю Тимоти и Лидия 290 (прим. 29), 293–296
Макдермотт Дрю 10–11
Маки Джон Лесли
- бесконечное прошлое 142–143
- возражение «кто замыслил Бога?» 320
- возражения против каламического космологического аргумента 221–222
- Локк и мыслящая материя 365–366
- моральные свойства 368–369
- проблема зла и свобода 548–549
- свободное действие 350–351
- удовольствие и счастье 560
- чудеса 758, 759, 761
Макинтайр Аласдер 547–548, 600
Малкольм Норман xiii, 657, 678–679, 696–697
Малрайн Дэвид 176–177
Манли Дэвид 87
Маритен Жак 648
Мартин Майкл 526–527, 533, 598, 608, 642–643, 743 (прим. 31)
Маскалл Эрик 431
Маслоу Абрахам 611
Мейделл Джеффри 332, 352
Мена Ольга 256 (прим. 14)
Меньюдж Ангус 432, 446
Мерсенн Марен 673
Миджли Мэри 478–482, 501, 515, 521 (прим. 28)
Мизнер Чарлз 170, 197, 205
Милль Джон Стюарт 504–510, 518
Морган Томас 773
Морленд Джеймс Портер 220 (прим. 94), 227 (прим. 101), 332, 445–446, 458
Морристон Уэсли 219–220
Моуди Реймонд 611
Мур Джордж Эдвард 579
Мюррей Майкл Дж. 570 (прим. 19), 588–589
Нагель Томас
- абсурд и несообразность 550, 461
- психофизическая проблема 11–12, 352, 358, 360–361, 364, 368–369, 418, 441
- рациональные нормы 417–418
- чувства животных 589
Нарвесон Ян 4–6, 9, 14, 16, 21

Нильсен Кай
- возражение против теизма 4, 12–13
- происхождение морали 528–530
- счастье и вечная жизнь 554
- фундаментализм и моральный реализм 499
Ницше Фридрих 467–468, 534
Ньютон Исаак 100, 222, 250–251, 264, 276, 282, 347, 358, 421, 459–460
О'Коннор Тимоти x, xi, 346–347, 352, 370–390
Олстон Уильям
- блага загробной жизни 565–567
- мистическое восприятие и чувственное восприятие 321, 620, 631–632
- моральный аргумент xii
- подход к эпистемологии, основанный на доксасической практике 598–601, 610, 629
- проблема зла xiii, 565–567
Оппи Грэм
- аргумент от замысла 320
- космологический аргумент 31–32, 122 (прим. 3), 129 (прим. 7), 131–134, 140 (прим. 16), 143 (прим. 18), 145–147, 213 (прим. 84), 216 (прим. 91)
- кумулятивные аргументы 22–23, 333 (прим. 1)
- онтологический аргумент 657, 669, 685–689
- религиозный опыт 600, 602
Отте Ричард 271–272
Отто Рудольф 614
Пагельс Хайнц 209
Папино Дэвид 334, 336, 366, 406, 601
Парсонс Кит 265–266, 428, 456, 461, 463
Пейдж Дон 316, 327 (прим. 60)
Пейли Уильям 471, 509, 706, 707 (прим. 8)
Пенроуз Роджер 156–158, 161, 164, 166, 171–173, 186–187, 191, 199–203, 209–210, 258–260, 312, 314, 319
Пикок Джон 256, 292, 310, 312
Питтс Джеймс Брайан 212 (прим. 83)
Плантинга Алвин
- аргумент от разума xii, 432
- аргумент от эволюционного натурализма 432, 471, 488, 498
- аргумент тонкой настройки 327 (прим. 60)
- вера как форма знания 321
- индуктивная (познавательная) вероятность 268, 270–272
- Ньютон и «Бог пробелов» 460
- онтологический аргумент xiii, 657, 679, 688 (прим. 37), 696 (прим. 43), 697
- платоновская теория модальности 43–45
- принцип убывающих вероятностей 763–771
- проблема зла xiii, 543 (прим. 2 и 3), 545–547, 562, 565, 571 (прим. 20), 577, 584–587
- чувство Божества 54
Платон 1, 23, 100, 121, 411, 421, 529, 551, 662, 664
Политис Василис 512, 516
Полфри Джон Горэм 773
Полчински Джозеф 205, 310
Пуллингер Джеки 618, 622, 624
Райс Хью 327
Райт Криспин 332–333
Рандл Бид 6–7, 9, 12, 14, 16–19, 21
Рассел Бертран 144, 474, 486–487, 495, 524–525, 534, 619–620, 632, 665
Рашдалл Гастингс 496 (прим. 15)
Рейлтон Питер 488 (прим. 7)
Решер Николас 94, 600, 625
Ри Майкл 432
Ревере Мариано 449
Риган Том 510–511
Рид Томас 496–499, 521
Рис Мартин 252, 255, 258, 323
Рист Джон 713
Розенберг Алекс 333, 471, 478, 483
Роклифф Донован Хилтон 739 (прим. 24), 740 (прим. 27)
Росс Гленн 570, 588–589
Росс Джеймс 60, 103, 436–437
Росс Уильям Дэвид 572, 581 (прим. 28)
Роу Уильям Л.
- аргумент от модального фатализма 60
- онтологический аргумент 666–667
- религиозный опыт 598
- страдание 561, 575–576, 589
Роуз Герберт Дженнингс 713
Роули Гарольд Генри 617, 645
Роулинг Джоан 541
Рутли Ричард 513–514
Рьюз Майкл 469–470, 473, 475, 496
Рюкер Руди 136
Салливан Томас 75
Салмон Уэсли 60, 66, 68, 267
Сантаяна Джордж 486–487, 495
Сантьяго Хосе 256 (прим. 14)
Сасскинд Леонард 205
Сеймур Чарлз 565 (прим. 17), 575 (прим. 23)
Секст Эмпирик 48 (прим. 10)
Серл Джон xi, 14, 336, 353–369, 384, 406, 439, 540
Симпсон Орентал Джеймс 450
Сингер Маркус 510 (прим. 23)
Сингер Питер 503 (прим. 18), 504
Синнотт-Армстронг Уолтер 134
Скалцас Теодор 512, 516
Скиннер Беррес Фредерик 369
Скотт Дана 680, 681 (прим. 23), 698 (прим. 44)
Слоут Майкл 511, 632
Смарт Джон Джеймисон Карсуэлл 68–69, 320, 322, 510
Смарт Ниниан 649
Смит Квентин ix, 99–100, 122, 216–217
Собел Джордан Говард 131–133, 142–143, 680, 681 (прим. 23), 683–685, 698 (прим. 44), 759–761
Собер Эллиот 241 (прим. 2), 274 (прим. 22), 298 (прим. 36), 326 (прим. 59), 472, 476
Соммерс Тамлер 478, 483
Сорабджи Ричард 135, 145, 217 (прим. 92)
Сорен Жак 763

Сорли Уильям Ритчи 485–486
Спиноза Бенедикт 1, 22, 121, 411
Спраул Роберт Чарлз 758
Сталин Иосиф Виссарионович 494 (прим. 12), 574, 647
Стамп Джеймс 444–445
Стамп Элеонора 544
Старки Томас 707
Стейнхардт Пол 188, 195–198, 257
Стенгер Виктор 255–257, 261–265, 297
Стерджен Николас 483–490, 492–495, 499
Стерн Лоренс 143
Стрит Шерон 473, 480–482, 487–489, 495
Стросон Гален 373, 462
Суинберн Ричард x, xi, xiii
- аргумент от религиозного опыта 598–599, 605–607, 610, 652
- аргумент от сознания xi, 333 (прим. 1), 349–350
- божественная простота 323
- вероятность фактов в пользу воскресения 743 (прим. 31), 757
- возникновение ментального 369
- диахроническая аргументация в пользу христианства 767–768
- дуализм 356
- индуктивная (познавательная) вероятность 266 (прим. 19), 269–270
- личностные объяснения 225, 245, 349
- мотивация сотворения мира 299
- П-индуктивный аргумент 703
- проблема происхождения космоса 20
- редукционизм 460–461
- супервентность 445
- теоретическое соответствие 360
Такахаси 183
Талиаферро Чарлз x, xi, 519–521, 524–525, 531
Твен Марк 523
Тегмарк Макс 303–304, 326
Тейлор Джозеф 156 (прим. 29)
Тереза Авильская 614,
Тереза Калькуттская 462, 550, 647
Типлер Фрэнк 146 (прим. 20), 155, 171, 173 (прим. 45), 251, 262, 313
Толанд Джон 773
Толботт Томас 554
Толмен Ричард Чейз 180, 199, 211
Толстой Лев Николаевич 220 (прим. 94)
Томсон Джудит 475, 490
Торн Кип 159–160
Турок Нил 188, 195, 197
Уайтхед Алфред Норт 22, 134 (прим. 13),
Уилсон Эдвард Осборн 469, 473, 475, 477, 482
Уильямс Бернард 510, 554–556, 563
Уитроу Джералд Джеймс xi, 122
Уолд Роберт 154, 156, 168, 291 (прим. 31)
Уолл Джордж 598, 602, 629, 645, 651
Уоллс Джерри 545–547, 554, 562
Уолтерсторфф Николас 497–498
Уорд Кит 321
Уоррен Мэри Анн 500–501
Уэтерфорд Рой 276
Фармер Герберт Генри 597, 615
Фаррер Остин 559, 711
Фезер Эдвард 435, 437, 439
Фейнман Ричард 207
Филлипс Дьюи Зефания 3–4, 12–14
Финдлей Джон 101, 673
Фишер Джон Мартин 554–556
Фишлер Уилли 184
Фланаган Оуэн 521, 539–541, 549, 557
Флинт Томас 564 (прим. 16)
Флю Энтони 598, 600–601, 638
Фогель Джонатан 632–633
Фодор Джерри 449
Фома Аквинский
- бесконечность 137, 395
- вера как форма знания 322
- дуализм 356, 458
- космологический аргумент 29, 121, 227
- разрыва проблема 29, 113, 115
- сущность и существование Бога 323
- существование как причинная обусловленность 59
- «третий путь» 689
Форджи Дж. Уильям 618, 621
Форрест Питер 67, 307 (прим. 48)
Фраассен Бас ван 69, 267, 271, 282, 462
Фрайфогель Бен 183–184
Френкель Абрахам 124
Фридман Александр Александрович 149, 151–156, 161, 171–174, 181, 183, 190, 192, 219
Фрэмптон Пол 178–184, 186, 211
Фьюмертон Ричард 633
Хаак Сьюзен 600, 627
Хаббл Эдвин 153
Хабермас Гэри xiii, 719, 727, 728 (прим. 18), 738 (прим. 23), 741, 742
Хайдеггер Мартин 217
Хайек Петр 683–685
Хакетт Стюарт xi, 122, 516
Хакинг Иан 266, 282, 290
Халатников Исаак Маркович 169, 199
Халс Рассел 156
Ханни Алисдэр 9
Харман Гилберт 483–488, 493
Харрис Джеймс 599, 604
Харрисон Джонатан 618, 621–622
Хартл Джеймс 158, 161, 192–193, 207–209
Хартсхорн Чарлз 22, 657, 678–680, 696–697
Хаскер Уильям
- аргумент от компьютеров 455
- аргумент от разума 424–425, 431–432
- контрфактуальный аргумент от метальной причинности 448–451
- полное счастье и зло 563
- эмерджентный дуализм 374, 376–377, 457

Хауард-Снайдер Дэниел 570–571 (прим. 21)
Хей Дэвид 597, 611–614
Хайстен Якобус Вреде Венцель ван 22
Хенгель Мартин 710, 715 (прим. 13), 717
Херстхаус Розалинд 511, 514–516
Хесс Рик 583 (прим. 29)
Хессе Мэри 599
Хик Джон 598–599, 606, 613, 629, 642, 646, 649 (прим. 27)
Хилл Томас 501, 513–514
Хискок Уильям Ли 160–161 (прим. 32)
Хокинг Стивен 156–161, 164, 166, 186–187, 191–193, 200, 202, 207–210
Хорган Теренс 359, 445
Хэ Гуанху 611
Цай Кристиана 595, 622, 624
Чалмерс Дэвид 10, 573 (прим. 22)
Чалмерс Томас 749
Чандлер Сэмюэл 772–774
Черчленд Пол и Патрисия 361–362, 441–442, 463
Честертон Гилберт Кит 467, 497, 521, 530–531, 534
Чигнелл Эндрю 565 (прим. 17), 577 (прим. 26)
Чисхолм Родерик x (прим. 3), 343, 346, 353, 395, 579, 581 (прим. 28), 599
Чжан Синь 180–184
Шейфер-Ландау Расс 490, 528
Шекспир Уильям 28
Шен Эдвард Л. 620
Шервин-Уайт Адриан Николас 710
Шерлок Томас 755–756, 772, 774
Шопенгауэр Артур 28, 218
Штраус Давид Фридрих 715, 741, 744–745
Эверитт Николас 599, 609 (прим. 6), 618 (прим. 11), 620 (прим. 13), 637 (прим. 21)
Эдвардс Джонатан 641–642
Эдвардс Пол 96–98, 550–551
Эдвардс Рем 600–601, 604
Эддингтон Артур 155, 174, 203
Эйнштейн Альберт 149, 153–155, 158–159, 164–166, 174–176, 186, 210, 244, 253–254, 256 (прим. 14), 258, 283, 293, 310–311, 421, 436, 463, 624
Элгин Кэтрин 600
Элиот Джордж 467–468
Эллис Джордж Фрэнсис Рейнер 149, 168, 170, 174–176, 199
Энском Элизабет xii, 421–423, 426–432, 449; *см. также* аргумент от разума
Эрман Джон 261, 275 (прим. 23), 290, 756, 759–763, 774
Юм Дэвид
- антропоморфизм и теизм 6, 15–16, 20
- аргумент от замысла 7–9
- аргумент от возможностей воображения 56–59
- возражение «кто создал Бога?» 320
- доступ к ментальным состояниям и доступ к «я» 389, 521
- закон достаточного основания 31–32
- закон Юма-Эдвардса-Кампбелла 96–100
- здравый смысл Рида и Юма 480, 496–499
- моральные свойства 469–470
- принцип причинности 79, 221
- принцип Юма 125, 130, 144, 146
- причинность 101
- сознание 15
- ухода в бесконечность проблема 28
- чудеса xiii, 5, 701, 704, 706, 714, 755–763, 771–781
Янделл Дэвид 133
Янделл Кит 531, 598, 599, 614, 649, 651

## Предметный указатель

Ад 561 (прим. 13), 562, 567, 581–583
Аксиома Брауэра 52–53,77–78, 87
- аналог 85–88; *см. также* принцип причинности
Аргумент от компьютерного возражения 455–456
Аргумент от замысла *см.* телеологический аргумент от тонкой настройки вселенной
Аргумент от зла 414, 419, 421, 447–448, 538–590; *см. также* моральный аргумент
- вклад Плантинги 543 (прим. 2–4), 545–547, 562, 565, 571 (прим. 20), 577, 584–587
- и кальвинизм 548
- и материализм 539–541,
- и нередуцируемое телеологическое объяснение 541
- и современная философская ортодоксия 538–542
Аргумент от разума xii, 411–463; *см. также* аргумент от сознания, материализм, натурализм
- возражение «кабинетной науки» 458
- возражение от неадекватности 419, 448, 461–463
- возражение от образцового случая 423–426
- возражения Энском xii, 411, 422–432, 449
- и аргумент наилучшего объяснения 424
- и байесовская модель 414
- и естественное богословие 414–415, 459
- и интенциональность 411, 418, 425, 433–441, 443, 446–447, 450–451, 453, 460–463
- и типы объяснения 426–427
- история 421–432
- трансцендентальная сила xii, 411, 419, 425
Аргумент от религиозного опыта (АРО) xiii, 13, 594–652; *см. также* аргумент от чудес

в пользу воскресения Иисуса из Назарета, Бог, Иисус из Назарета
- возражение от натуралистического объяснения 650
- возражение от легковерия 651
- возражение от логического разрыва 600, 650
- возражение от невозможности индивидуации 650
- возражение от несходства 635–637, 650
- возражение от отсутствия критериев (от непроверяемости) 651
- возражение от противоречивых утверждений 637–645, 650
- возражение от теоретической нагруженности 600–603, 650
- возражение от частного характера религиозного опыта 600–601, 604, 650
- и аргумент непредвзятости 628–635, 652
- описание 594
Аргумент от сознания (АС) xi, 101, 332–407; *см. также* дуализм, материализм, натурализм, причинность, сознание, физикализм
- в сравнении с «мистерианским» взглядом на сознание 447–448
- дедуктивная форма 349–353
- и принятие теорий 347–349
- и теистический дуализм 392–403
Аргумент от чудес в пользу воскресения Иисуса из Назарета 700–781; *см. также* аргумент от религиозного опыта, Иисус из Назарета
- и вероятностные доказательства кумулятивного характера 729–732, 746–754
- и деизм 700,714, 773–774
- и теизм 701–703, 741–742, 758–759, 761, 763, 764–768, 770–771, 780
- и христианство 700–703, 727–728, 751, 763–767, 780
- цель и границы 701–703
Аргумент от эволюционного натурализма (АЭН) 469–499
Аргумент четырёх королларисв Бэрфута 451–453
Аргументы в пользу существования Бога x, 1, 108–109; *см также* естественное богословие
- и тонкая настройка 237, 248
- кумулятивные 22, 333, 729–732, 748–749, 780; *см. также* объяснение
- аристотелизм 38–39, 45–53, 121, 134, 511–512; см. также каламический космологический аргумент, лейбницианский космологический аргумент, Фома Аквинский
- бесконечность 134
- и космологический аргумент 121
- и онтология 46
- причинная теория модальности 51–53
- хороший человек 511–512
- эссенциалистская теория модальности 46–51
Асимптотически статическое пространство-время 173–177; *см. также* теорема о сингулярности Борда–Виленкина–Гута (БВГ)
Атеизм ix–xii, 25, 33, 39, 50, 72, 80, 108, 122, 217, 228, 245, 258, 263–266, 300–301, 320, 322–323, 400, 414–415, 420, 447–448, 457, 459, 468, 471, 487, 547 (прим. 6), 548, 554, 575, 586, 666, 686 (прим. 32), 741, 758, 776; *см. также* Бог, христианство, натурализм
Байесовский подход 284–285, 349, 414, 729–730; *см. также* объяснение
Бесконечное сжатие 168–173, 199 (прим. 70); *см. также* теорема о сингулярности Борда–Виленкина–Гута (БВГ)
Бог ix–xii, 1–9, 12–25, 28–30, 32, 36–38, 41, 47, 49–50 , 53–55, 63, 65 (прим. 18), 66–67, 88, 91–92 , 94, 98, 102–104 , 107–109, 112–115, 134 (прим. 13), 220–222, 224 (прим. 100), 227–229, 237–238, 244–247, 255, 261–263, 288, 294, 298–301, 320–323, 327, 333, 347, 350, 353–355, 359, 365–366, 369, 375, 380–382, 392, 394, 396–401, 403, 413–416, 419, 420–421, 431, 444, 447, 457, 462–463, 467–468, 471, 487, 491 (прим. 9), 495–496, 499, 529, 531, 533, 538, 541–548, 551–589, 594–599, 602, 604–605, 608, 610–622, 624, 637, 641–650, 652, 657–660, 663 (прим. 7), 664, 666–667, 670–671, 673–684, 689, 701–704, 721–723, 725, 736, 741–743, 745, 753, 757–759, 764–767, 770, 776; *см. также* аргумент от религиозного опыта, онтологичесий аргумент, проблема зла, религиозный опыт, sensus divinitati
- атрибуты 29, 109, 226–227, 327, 397–398, 415, 548, 571, 584–585, 618
- деятельность 14–18, 109–110, 263
- и антропоморфизм 5, 6, 15, 141 (прим. 17), 291
- повеления 18, 532, 551–553, 770
- пробелов 258, 263–265, 459–461
Богооткровенное богословие 1–2, 22–23; *см. также* естественное богословие
Буддизм тхеравады 519
Верификационизм IX, 598
Вероятностные доказательства кумулятивного характера 729–732, 745–754
Вероятность *см.* познавательная вероятность
Вечная инфляция 161–168; *см. также* теоремы Хокинга–Пенроуза
Возможность 38, 42–60, 64–66, 70–72, 74–80, 86–87, 97, 99, 101–102, 115, 126, 135, 140 (прим. 15), 209, 275–276, 303–304, 307, 362, 371, 375, 392, 400, 543–544, 546, 561–571, 575–578, 585–587, 628, 665–666, 673–676, 678–679, 685, 687, 689, 696
- алетическая 44, 52
- метафизическая 51, 78, 126, 138, 382, 400, 473, 484, 520, 530,
- причинная 51
- строго логическая 48, 126
- чистая 52

Возникновение из ничего 36–38, 58, 73–74, 155, 205–206, 208, 213–214, 219, 362, 367; *см. также* creatio ex nihilo
Воплощённые моральные субъекты 237, 239–240, 248–250, 252, 299–301, 325
Воскресение Иисуса *см.* Иисус из Назарета
Временна́я бесконечность 73–74, 137, 564
Вселенная, допускающая жизнь (ВДЖ) 239, 241, 243, 246–247, 264, 271, 272–274, 283, 286, 298, 301–305, 307, 321, 325–327
Гетерофеноменология 10
Дарвиновская эволюция xii, 21, 33–35, 82, 110, 113, 249, 266–267, 272–274, 322, 333–336, 339, 355, 361, 369, 392–393, 412, 420, 425, 430, 439–440, 451, 456, 461, 463, 468–483, 487–496, 520–521, 526, 530; *см. также* натурализм
- адаптивность и истина 476, 483, 488
- бесцельность 416
- дарвиновские контрфактуалы 481–482, 489–496
- и возникновение рациональности 430–431
- и Закон Достаточного Основания 33–35
- и моральный аргумент 469–483
- и «правовой» язык 492
- натурализация содержания 439
Деонтология 41, 511
Детерминизм 35, 64–65 , 67, 69, 73 (прим. 20), 214, 323–324, 336, 339, 345–346, 358–365, 379–385 , 391, 412–413, 431, 540; *см. также* либертарианская свобода
- внешний или внутренний 64–65
- и причинная переопределённость 75–76
- и причинные объяснения 66–67
- лапласовский 324
- сверхдетерминизм 323
Дофилософские интуиции 17, 379, 383, 386–390
Дуализм 12, 16–17, 19, 220 (прим. 94), 355–356, 359, 362–363, 380–381, 383–384, 387–403, 406, 421, 444, 446, 453, 456–458, 462–463, 522, 523–524, 540, 641, 649; *см. также* материализм, натурализм, физикализм
- аристотелевско-томистский 457
- и деятельность 16–18, 220 (прим. 94)
- и научная картина мира 456
- и Сёрл 356
- и теизм 19, 355, 392, 394–402
- картезианский 356, 359–360, 362–363, 446, 456
- эмерджентный 457
- проблема взаимодействия 446, 456–458
- психофизический 382, 421, 446, 456, 463, 523
- свойств 355–356, 362, 381, 391, 398, 522–523
- субстанций 356, 363, 380–381, 383–384, 387–390, 406
Естественное богословие ix–xiv, 1–27, 122, 414–415, 459, 594, 644, 700–701, 757–758, 764,780; *см. также см. также* аргументы в пользу существования Бога, христианство, Бог
- Бог пробелов 459–461
- возражения против теистического естественного богословия 8–9, 12–21
- и антитеистичесие аргументы 2–8
- и аргумент от разума 414–415
- и философия сознания x–xi, 9–12
- историческая апологетика 757–758
- нетеистические версии 22–23
- описание проекта x, 1–2
- ренессанс ix–x
- теизм как научный тезис 4, 13–14
Закон достаточного основания (ЗДО) x, 28–71, 83–88, 92–104, 107–108, 146–147; *см. также* лейбницианский космологический аргумент
Закон исключённого третьего (ЗИТ) 31–32
Законы природы xi, 5, 15, 33, 36–37, 62, 69, 77, 93, 97–98, 115, 218, 237, 240, 248–251, 257, 275, 296, 302, 311, 319–320, 323–325, 336, 360, 404, 704, 755
Замкнутые времяподобные кривые (ЗВК) 158–161; *см. также* теоремы Хокинга–Пенроуза
Зло *см.* проблема зла
Идеализм 411, 414–415, 446
Индуктивная вероятность 266, 269; *см. также* познавательная вероятность
Интенциональность xii, 7, 355, 363–364, 411, 418, 425, 433–441, 443, 446–447, 450–451, 521–523, 606, 640, 659 (прим. 3); *см. также* аргумент от разума, аргумент от сознания
и предшествующая интенциональность 447
менталистское мировоззрение 446
определённость содержания 436–441
физикалистские истолкования 437–441
Интроспекция 10, 271, 362–364, 378, 384–385, 390–391, 443, 452, 521, 606–607, 634, 637, 662
Инфляционная космология 146 (прим. 20), 161–168, 308–320; *см. также* теоремы Хокинга–Пенроуза
- больцмановский мозг (БМ) 313–320
- мегавселенная 316–318
- ответ Альбрехта «главное русло» 312–316
- проблемы низкой энтропии 311–312
Ислам 1, 121, 613
Исторический Иисус 705; *см. также* Иисус из Назарета
Иудаизм 1, 121, 122, 556, 701, 705, 725, 739 (прим. 25)
Каламический космологический аргумент x–xi, 29, 72–73, 98 (прим. 31), 121–236, 394, 404, 767; *см. также* лейбницианский космологический аргумент
- и лейбницианский аргумент 29–30, 121
- и принцип причинности 218–220, 227–228
- и получение актуальной бесконечности путём последовательного прибавления 139–144
- мутакаллим 122, 126, 129, 135, 145, 215–216, 219, 221–222
- описание и обзор 121–123
- ex nihilo nihil fit (из ничего ничто не происходит): экспериментальное подтверждение и возражение 213–222
Кальвинизм 54, 351, 547

Квантовая физика 213
Консеквенциализм 41, 510; *см. также* мораль, моральные аргументы
Конфуцианство 411, 515–516, 532, 611
Крайний модальный реализм (КМР) 41–43
Лейбницианский космологический аргумент 28–121; *см. также* каламический космологический аргумент
- Глендаурова проблема 28–30, 92, 108, 117
- Закон Приемлемого Объяснения 63
- и дальнейшие исследования 117–118
- и Закон достаточного основания 30–71, 83–88, 92–104, 107–108
- и логическая необходимость в широком смысле 32
- описание 28–30, 121
- Проблема разрыва 28, 108–117
- Проблема такси 28, 92, 103, 104, 106, 108, 117
- Проблема ухода в бесконечность 28–29, 71, 88, 90–92, 104, 108, 117
Либертарианская свобода 64–67, 545–547, 556, 562, 564–566, 571–572, 575–579, 587
- автономность и натурализм 522
- компатибилизм 540, 545–546
- и детерминизм 64–65
- и проблема зла 545–546
- возражение от случайности 64–65
Математика xi–xii, 15, 30–31, 56, 101–102, 105, 123–136, 143, 152, 162, 170, 175, 194–195, 199–200, 207–209, 214, 253, 258, 261, 269, 276, 282, 289, 296 (прим. 34), 296, 303–304, 307 (прим. 48), 309, 319, 405, 411, 420–422, 425, 436–437, 441–442, 452, 455–456, 490, 502, 634, 731; *см. также* актуальная бесконечность, каламический космологический аргумент
- аксиоматика Цермело–Френкеля 105, 124–125
- и Гильберт 124–132
- и Кантор 128, 132
- и парадоксы Зенона 129 (прим. 8)
- и существование 125–126
- и финитизм 129 (прим. 7), 132
- интуиционизм 126–127, 132, 135
- причинно воздействующие числа и пропозиции 100
- реалистические или антиреалистичские взгляды на математические объекты 128–129
- теория множеств 128, 132
- трансфинитная арифметика 132–134, 143
Материализм 7, 11, 19, 263, 332–333, 341, 359, 367, 411–422, 427, 429–433, 435, 440–448, 451–453, 456, 458, 463, 522, 539, 541; *см. также* натурализм, физикализм
- в широком смысле 7, 412–413, 427
- дарвиновская бесцельность 416
- и тайна 447–448
- и теория ошибок 418–419
- или ментализм 411–414
- нередуктивый 429–430, 443
- нормативность 417
- общая проблема 415–418
- причинная замкнутость 429–430, 449, 451, 453
- проблема взаимодействия 456–458
- редукционизм 413
- сознание и современная философская ортодоксия 538–539
- субъективность 417
- существенные черты 412–413
- элиминативный 441–443
Ментализм 411–413, 419, 446
Метаэтика xii, 469, 472, 475, 492, 497, 515
Метод вероятностного напряжения 238, 243 (прим. 4), 245–248, 272, 286, 289, 300 (прим. 40), 315, 325, 327
Мировоззрение xi, xii, 7, 135–136, 333–334, 342, 345–347, 355, 360, 368, 370, 403, 411–419, 423, 427, 443, 445–448, 452–453, 456, 469, 471, 485–486, 518–519, 533, 612, 626, 628, 639, 642–644, 648, 657, 720 (прим. 16), 754, 758 (прим. 38), 768; *см. также* естественное богословие, эпистемология
- атеизм 414–415, 448
- доксастическая система 628
- материализм 411–413, 448, 452–453
- менталистское 412, 419
- натурализм xi, 3, 334, 339, 345, 360, 403, 413, 427, 443, 469–471, 639
- научное 135, 355, 456
- построение 486
- обратная связь 626
- оценка мировоззрения и достоинство личности 518–526, 533
- согласованность 627, 644, 648
Мистерианский «натурализм» 391–393, 402–405, 447
Модальность 32, 38–53, 126–127, 346, 381, 617, 646, 678–679, 687, 695–699; *см. также* каламический космологический аргумент
- алетическая 38–41
- аргумент, основанный на возможностях воображения, и ЗДО 56–59
- аристотелевско-причинная теория 39, 51–53
- аристотелевско-эссенциалистская теория 38–39, 46–51
- льюисовская теория 38, 41–43
- модальные выводы логики2QS5 696
- модальный фатализм ван Инвагена и его вероятностный вариант 59–68
- платоновская теория 38, 43–46
- средневековый аристотелизм 51 (прим. 13)
- строго логическая теория 38–41
Модель Готта–Ли 158–161; *см. также* теоремы Хокинга–Пенроуза
Модель Фридмана–Леметра *см.* стандартная модель Горячего Большого Взрыва
Модель циклической вселенной 177–185, 195–199; *см. также* теоремы Хокинга–Пенроуза,
Мораль 42, 54, 91, 110–111, 239, 252, 299–300, 321, 326, 332, 368–369, 415, 417–419, 448, 458, 539,

545–548, 558–578, 580–581, 584–585, 587–589, 679–680, 684, 697, 754, 770; *см. также* моральный аргумент
- внеморальный 54, 485, 488, 493–494, 526–528, 548, 589
- моральное действие 252, 477, 522, 525–526
- моральное сообщество 504, 509
- моральные свойства 368–369, 469, 474, 477, 484–485, 488–497, 512
- моральные способности xii, 488 (прим. 7), 495, 499
- моральные убеждения 469–475, 477, 480–491, 494–499, 518–519, 529–530
- моральный статус 501–518
- моральный субъективизм 417, 469–470, 472, 496
- объяснения 483–484, 493–494, 512
- язык 493

Моральный аргумент 467–538; *см. также* мораль
- аргумент от достоинства личности 469, 499–534
- аргумент от эволюционного натурализма (АЭН) 468–499
- генетическая ошибка 472–476
- дарвиновские контрфактуалы 481–482, 489–496, 530
- и Кант 468, 492, 495 (прим. 13), 500–501, 508, 516–518, 522, 523, 525–526, 528, 530, 532
- и Ницше 467–468, 533
- и Тезис о Зависимости 483–489, 491, 495
- и Тезис о Независимости 472
- и Тезис об Объективности Морали (ТОМ) 475
- инстинкты 474, 479, 481, 482, 488, 492, 533
- моральное знание 474–476
- моральный реализм и антиреализм 469, 471–472, 474–475, 486–489, 492–493, 525, 529
- моральный скептицизм 470–472, 475, 483, 485, 488, 494 (прим. 12), 496–497
- описание и область применения 467–468
- проблема Евтифрона 419, 528, 551
- редукционизм 476–478, 523–524
- скептицизм Юма или экстернализм Рида 496–499
- субъективизм 469–470, 472, 496–497
- утилитаризм 504–511, 515, 518 (прим. 27)
- человеческая мораль 471–472, 474, 476, 480–481, 483, 492, 526
- этика добродетели 511–516
- этический натурализм и ноннатурализм 488–496

Мультивселенная 240, 301–320 *см. также* натурализм, телеологический аргумент от тонкой настройки вселенной
- генератор 308, 310–311
- гипотеза 238, 240–241
- и вселенная, допускающая жизнь (ВДЖ) 239, 241, 243, 246–247, 265, 271, 272–274, 283, 286, 298, 302–305, 307, 321, 325–327
- инфляционно-суперстунная 308–320
- критика неограниченной мультивселенной 304–308
- натуралистическая гипотеза мультивселенной 240
- слабый антропный принцип 302–303
- стандартный инфляционно-суперструнный сценарий 308–309
- хаотические инфляционные модели 309

Мыслящая материя 365–366, 374

Натурализм ix, xi–xii, 2–5, 7, 9, 13–16, 21–25, 33–34, 217, 219, 240, 245–248, 264, 275, 302, 332–393, 401–407, 412–417, 420–433 , 437, 440–454, 457–472, 476, 483–484, 487–496, 499, 519–531, 541, 638–639, 642–652, 708, 735, 737, 739, 741, 743, 753, 768; *см. также* Джексон, Ким, Макгин, материализм, Папино, физикализм
- аргумент от эволюционного натурализма (АЭН) 469–499
- биологический 354–358, 360, 364, 366
- в широком смысле 522
- Великая История 335–345, 348, 359–360, 379, 391
- гегемония 21, 333
- и аргумент от разума 413–415, 420–423, 425, 429, 432, 440–441, 446, 448–449, 451–453
- и аргументы против теистического естественного богословия 2–8
- и картезианский дуализм 359–360, 362, 446
- и личности 519, 531
- и мереологическая иерархия 338–343, 372, 375, 379
- и первая философия 334
- и сознание xi–xii, 3, 9, 13, 15–16, 21, 25, 412–413, 415–416, 421, 425, 427, 433–436, 440, 444, 457–458, 460–463, 471, 485–486, 488, 494–495, 520–525, 527, 531, 642, 646
- и субъектная причинность (СП) 336, 343, 370–374, 378, 380–382, 386–390, 397, 401
- и сциентизм 334
- или теизм 2–3
- королларии Бэрфута 451–453
- метафизический 487, 495
- нередуктивный 429–430, 443
- онтология 336–347
- описание 2, 334
- опровержение 359, 541
- Принцип Причинного Исключения 522
- Принцип Натуралистической Экземплификации (ПНЭ) 340–341
- причинная замкнутость 338–342, 372, 424, 429–430, 449, 451, 453, 522
- слабый или сильный 336, 338, 406
- строгий 14, 519–522
- философский 2–3, 333, 343, 433, 440, 541, 708
- эпистемологические черты xi, 334–338, 342, 344–345, 359, 364, 391, 402, 446, 483–484
- этический натурализм и ноннатурализм 489–496

Начальные условия вселенной 197, 205, 225, 237, 239–240 , 248, 258–261, 264–265, 275 (прим. 23), 281, 284–286, 296, 299, 301, 307–309, 312–320, 323–324

Нонкогнитивизм 471–473, 493
Образ Божий *см.* imago Dei
Общая теория относительности (ОТО) 136, 149, 151, 153, 155–159, 162, 174 (прим. 47), 175, 186–187, 199, 206, 208, 210, 216 (прим. 89), 222, 284; *см. также* стандартная модель Горячего Большого взрыва
Объяснение x, 3–7, 10, 12–16, 21, 28–38, 43–44, 51–54, 59–71, 83–85, 89–100, 103, 106–110, 112, 116, 146–147, 161, 163–164, 169, 173, 177, 183, 189, 214–215, 219, 223, 225, 227–229, 238, 240–245, 255–257; *см. также* эпистемология
Онтологический аргумент xiii, 23, 54, 102–103, 114–115, 657–699, 770; см. также Бог, модальность
- аргумент Ансельма 658–670
- аргумент временной условности (АВУ) 689–693
- аргумент и теоремы Гёделя 678, 680–687, 698–699
- аргумент Лейбница и Декарта 670–677, 687
- аргумент Малькольма 678–679, 696–697
- аргумент Плантинги 657, 679, 696 (прим. 43), 697–698
- аргумент Хартшорна 679–680, 696 (прим. 43), 697
- Богоподобие 680–686, 687
- и пародии 667–670, 676–680, 685–686, 688, 693
- логическая реконструкция 657, 660, 671, 674, 678
- модальный аргумент совершенства (МАС) 678, 687–689
- обзор 657
- пародия Гаунило 668
- принцип экзистенциального невключения 670 (прим.15), 672 (прим. 18)
- развитие в XX в. 657, 678–680
- Третий способ Фомы Аквинского 689–693
Опыт xiii, 5–13, 21–25, 33, 36, 124, 219, 221, 239, 242, 268, 277, 292, 307 (прим. 48), 313, 315 (прим. 50), 321, 326 (прим. 59), 355, 367, 373, 388–389, 405, 413–414, 416, 425, 430–433, 438, 462, 468, 470, 479–480, 486, 520–521, 523, 538–539, 542, 545, 548–582, 586–588, 674, 676 (прим. 20), 702, 722, 726, 728, 739–744, 752–755, 769, 773–774; *см. также* аргумент от религиозного опыта
Основание ix, 21, 222, 270–274, 474–475, 483, 496–498, 608
Панпсихизм xi, 352, 373, 376, 378–379, 390, 392, 403
Пантеизм 22–23, 411, 414, 446
Парадоксы Зенона 129 (прим. 8), 134, 141–142, 170; *см. также* математика
Петлевая квантовая гравитация (ПКГ) 176, 198–204, 211–212; *см. также* квантовая гравитация
Первая философия 335
Платонизм 43–46, 58, 128, 322 (прим. 57), 659, 662, 664–665
- антиплатонические взгляды 127,
- и космологический аргумент 121
- и математические объекты 127–129
- и модальность 43–46
- и пропозиции 43–46, 100, 220 (прим. 94)
- против аргумента от способности воображения 58
- подход критического доверия (ПоКД) 606–607, 614 (прим. 7), 624–627, 632, 643, 646, 649–652
Познавательная вероятность 238, 240–244, 260–261, 265–284, 288–290, 293–295, 300–303, 304–306, 323–324; *см. также* Принцип Правдоподобия
- байесовская концепция вероятности 286
- и Кейнс 266
- и Парсонс 265–266
- и проблема бесконечных диапазонов 293–296
- или статистическая вероятность 266, 268
- необходимость понятия 266–268
- ноэтические концепции 270
- определение 274–281
- познавательно-логическая концепция 270
- Принцип Безразличия xi, 37, 243, 268, 275–277, 279–283, 288–289, 295–297, 301 (прим. 41), 307 (прим. 48)
- ограниченный 275–277
- Принцип Следования 305–306
- степени доверия 282–283
- теория 268–274
- условная 238, 240
- и Плантинга 270–271
- чисто логическая теория 269–270
- Полуклассические модели сотворения ex nihilo 205–210; *см. также* creatio ex nihilo
- евклидова метрика 207
- квантовая гравитация 206
- начало вселенной 212
- «предположение об отсутствии границы» Хартла–Хокинга 207
- принцип неопределённости Гейзенберга 208
- струнный ландшафт 205
- хаотическая инфляция 205
Принцип Доверчивости (ПД) 598–599, 604–606
Принцип критического доверия (ПКД) 605–610, 625, 627 629–635, 637–638, 640, 643, 651–652
Принцип Правдоподобия 241–247, 266–267, 272–273, 281, 284, 286–287, 289, 300 (прим. 40), 301–302, 315, 321, 327
- и вероятностное напряжение 245–248
- и вселенная, допускающая жизнь (ВДЖ) 243–244
- и личностное объяснение Суинберна 245
- и метод теоретического разума Канта 244–245
- и натуралистическая гипотеза единственной вселенной (НЕВ) 244
- и ограниченный Принцип Безразличия 243
- и теистическая гипотеза (Т) 244–245
- и теорема Байеса 242 (прим. 3)

- и условная познавательная вероятность 241–242
- ограниченная версия 238, 241 (прим. 2), 242–243
- Принцип Ожидания 241–242
Принцип причинности (ПП) 29–30, 71–75, 79, 83–85, 88, 91–92, 95, 104–107, 114, 117; *см. также* аксиомы Брауэра аналог, причинность
- и Закон Достаточного Основания 83–85
- и положение вещей 75
- локальный и нелокальный 71–74
- модальный аргумент 75–88
Причинность xii, 15, 32, 39 40 48, 51, 52, 68, 73–76, 91–92, 99–101, 105, 166 (прим. 38), 187, 216 (прим. 91), 218–222, 225–229, 336, 340, 342–343, 345, 350–352, 358, 370–372, 375 (прим. 5), 378, 380–381, 389, 398, 411, 419, 430, 433, 438–439, 446, 448, 450–451, 453, 455, 457, 496–497, 522–524, 633, 704 (прим. 4); *см. также* детерминизм, либертарианская свобода, натурализм, принцип причинности
- аномальные причинные цепи 594 (прим. 2)
- асимметрия 75 (прим. 22)
- и причинная обусловленность причинной обусловленности 88–92
- круговая 93, 99–100
- ментальная xii, 411, 419, 430, 433, 446, 448–453, 522–524
- необходимое причинное детерминирование 345–346, 358–365
- непосредственная или опосредованная 29, 350
- нерефлексивное отношение 105
- переопределённость 75–76, 522
- реалистический взгляд 345–347, 371, 380
- сила 46, 51–53, 115–116, 218, 495
- субъектная (СП) 336, 343, 370–374, 378, 380–382, 386–390, 397, 401
- сущностные аксиомы 40
- транзитивное отношение 105–106, 394–396
Проблема взаимодействия 456–458; *см. также* дуализм, материализм, натурализм
Проблема зла x, xii–xiii , 300, 400, 420, 448, 538–544, 547 (прим. 7), 548–549, 553, 556, 560, 562 (прим. 13), 570 (прим. 19), 576–578, 586, 588–590, 770; *см. также* аргумент от зла
Пропозиции 7, 13, 16, 30–32, 34, 39–47, 51, 59–60, 66–71, 75, 77–79, 83–87, 89, 92–103, 107–108, 116, 147 (прим. 21), 209, 220 (прим. 94), 225–226, 238, 241, 269, 270; *см. также* Закон достаточного основания
- ложные 43, 60 (прим. 17)
- платоновские 44
- фундаментальные 95
Пропозиционные отношения 43, 441–443
Процветание *см.* счастье
Психокинез 18
Реализм ix, 43, 102, 128, 160–161, 189, 210, 267–268, 286, 303, 322, 335 (прим. 2), 345–347, 371, 380, 389, 414, 419–420, 471–472, 474–475, 486–489, 492–493, 525, 529, 601, 619, 664–665
- антиреализм 128, 267–268, 303, 322, 326, 405, 469, 471, 493
- здравого смысла *см.* дофилософские интуиции
- Крайний модальный (КМР) 41–43
- редукционизм 11, 15, 332, 343–344, 386, 413, 443–444, 463, 476–483, 523–524; *см. также* материализм, натурализм
- «жадный» 476–483
- и Ким 523–525
- и материализм 413
- и платонизм 44
- и Суинберн 460–461
- междисциплинарный 458
- провал 434–441
Религиозный опыт (РО) 21, 25, 594, 639–640; *см. также* аргумент от религиозного опыта
Сверхъестественный 5–7, 15, 38, 173, 316, 327, 429, 459, 461–462, 524, 594, 723, 740, 758
Свобода *см.* либертарианская свобода
Секуляризм ix, 521, 612, 614, 618
Собственная ценность xii, 253, 286, 510–511; *см. также* моральный аргумент
Сознание x–xii, 3, 9–13 15–16, 19–21, 25, 64–65, 70, 113, 118, 222, 228, 268–269, 412–413, 415–416, 418, 421, 425, 427, 433–436, 440, 444–447, 452–454, 456–458, 460–463, 471, 475, 485–486, 488, 494, 497, 517, 520–525, 527, 531, 538–540, 542, 604, 609 (прим. 6), 611, 617–618, 621–622, 633, 640–642, 646, 658–660; *см. также* аргумент от сознания, материализм, интенциональность, натурализм
- и современная философская ортодоксия 538–542
- и теизм 9–13
- корреляция с физическими состояниями xii, 20, 348–368, 383–384, 391–393, 444
- нередуцируемое 332, 357–358, 371, 386, 441, 443, 450, 522–524
- тайна 332, 357, 392–394, 402–405, 447, 461–462
- теория ошибок 418–419, 472–473
- феноменальность 11, 340, 383–384 , 391, 406 (прим. 8), 418, 539
- эпифеноменальность 340, 392, 400, 449, 453, 522–523
Стандартная модель Горячего Большого взрыва 153–155; *см. также* общая теория относительности, каламический космологический аргумент
Страдания животных 588–590
Струнные модели 187–199; *см. также* асимптотически статическое пространство-время
- асимптотическая тривиальность в прошлом (АТП) 190, 193–194
- инфляция до Большого Взрыва (ИДБВ) 187–195, 198, 210, 212
- космология бран 188, 195
- струнный пертурбативный вакуум (СПВ) 189, 191–195, 210, 212
- эйнштейновское статическое состояние(ЭСС) 174–176, 191, 194–195, 210–211

- экпиротическая модель 195–199
Супервентность 12, 337, 339–340, 355, 359–360, 364, 380, 382, 400, 412–413, 424, 429, 443–446, 448, 450–451, 484, 489, 491–492, 494–495, 522–523, 527; *см. также* материализм, натурализм, физикализм
- возражения против отношения супервентности 46
- и отношение причинности 380–381
- Нагель о 11–12
- Серл о 360
- сильная или слабая 443–444, 450
- Тезис Стерджена 484, 489, 491,
Существование или действительность 41, 118; *см. также* модальность
Счастье xii–xiii, 504, 507, 528, 539, 544, 547–590, 611; *см. также* аргумент от зла
Тезис об Общем Предке 266–267, 274, 282
Теизм ix–xii, 1–25, 29, 33–34, 39, 47, 49, 53–55, 108–109, 114, 122–123, 166 (прим. 38), 219, 222, 237–248, 263–264, 273–275, 286–290, 298–302, 304, 307 (прим. 47), 321–323, 325–327, 332–333, 347, 349–353, 359, 364–369, 371, 374–381, 392, 394, 397–405, 407, 411–415, 419, 420–421, 424, 431, 445–448, 457, 459, 461, 463, 467, 469, 471–472, 494–496, 499, 531, 533–534, 542–544, 551, 565, 570 (прим. 19), 571 (прим. 21), 575, 578–579, 586, 588, 594, 600 (прим. 4), 601, 611–614, 617–618, 620 (прим. 13), 621–623, 639–650, 679, 684 (прим. 27), 701–703, 741–742, 758, 761, 764–771, 780; *см. также* естественное богословие
- и академическая философия ix–x
- и антропоморфизм 5–6
- и деятельность 16–18
- и естественное богословие 1–3, 23, 414–415, 764
- и зло 400, 448, 570 (прим. 19)
- и натурализм xi–xii, 2–7, 14, 21–22, 25, 347, 364–369, 375, 380, 405, 431, 642
- и панпсихизм 352
- и сознание 9–12, 332–333, 359–360, 364–366, 375–376, 402
- и Спиноза 1
- классический 2, 15, 327, 599
- кумулятивный аргумент 333
- открытый 299(прим. 37)
- очевидное доказательство 4
- противоречивость 7, 12, 622–623
Телеологический аргумент от тонкой настройки вселенной xi, 237–332, 700, 770; *см. также* Принцип Правдоподобия, тонкая настройка вселенной
- аксиархическая гипотеза 324, 327
- возражение «Более фундаментальный закон» 265, 323–324
- возражение «Другие законы, допускающие жизнь» 324
- возражение «Другие формы жизни» 324–325
- возражение «Кто замыслил Бога?» 320–323
- возражение «Слабый антропный принцип» 325
- гипотеза мультивселенной 238, 240–241, 301–320
- и познавательная вероятность 238, 240–244, 260–261, 265–283, 288–290, 293–296, 300–303, 304–306, 323–324
- и Юм 8–9, 320
- и проблема зла 300–301
- критика Стенгера 255–256, 258, 261–265, 297
- натуралистическая гипотеза единственной вселенной (НЕВ) 240–247, 271, 272–275, 283, 286–290, 296–298, 301–302, 307, 307 (прим. 47), 321, 325–327
- проблема бесконечных диапазонов 293–296
- резюме проекта, терминов и предпосылок 237–241, 296–301, 326–327
- теистическая гипотеза (Т) 240–247, 273–274, 286–290, 298–302, 304, 307 (прим. 47), 320–322, 325–327
- ядро 238, 241, 243
Теорема Байеса xiii, 241 (прим. 2), 242 (прим. 3), 289, 730, 760–761, 767
Теорема о сингулярности Борда–Виленкина–Гута (БВГ) 166, 168–169, 173–174, 177, 179, 180 (прим. 53); *см. также* теоремы Хокинга–Пенроуза
Теоремы Хокинга–Пенроуза 156–158, 161, 164, 166, 186–187, 191, 210; *см. также* вечная инфляция, стандартная модель Горячего Большого взрыва
- Гипотеза Защиты Хронологии (ГЗХ) 159–160
- космологии квантовой гравитации 186–210
Теория всего 3, 174, 265
Тонкая настройка вселенной 243; *см. также* телеологический аргумент от тонкой настройки вселенной
- антропная тонкая настройка 251
- возражение от фундаментального закона 323–325
- возражения Стенгера 255–256, 261–265
- гравитация 248–249, 251–252
- и воплощённые моральные субъекты 249–250
- и законы природы 248–251
- инфляционная космология 254–255
- квинтэссенция 204, 253–257, 263
- множественные вселенные 255
- начальные условия вселенной 258–261
- общая теория относительности 253
- поле Хиггса 254
- правило квантования Бора 250
- принцип исключения Паули 250–251
- сильное ядерное взаимодействие 248–249
- статистическая механика 260–261
- суперсимметрия 255–256
- тонная настройка физической константы C 240
- фазовое пространство 259
- электромагнетизм 249–250
- энергии нулевых колебаний 255–256

Утилитаризм 504–511; *см. также* моральный аргумент
- действия 508 (прим. 21)
- и моризм божественных повелений 18, 509
- и моральное сообщество 504, 509
- и удовольствие 504
- классический 504
- моральный статус 501–511
- правил 507–509
- «польза общества» 506–509, 515, 518
Фактор Байеса 730–751, 754, 760–762, 772
физикализм xi, 3, 7, 9–12, 14–15, 19, 333, 336, 339, 345 (прим. 3), 351, 354–355, 359, 362, 365, 369–370, 380, 382, 384, 386–388, 391, 406, 417, 430, 436–437, 441, 445, 447, 450–451, 453, 456–458 , 522, 524; *см. также* материализм, натурализм
- и интенциональность 437–440
- и теизм 9–10
- и Филипс 3
- и эпифеноменализм 391–392, 406, 449, 453, 522–524
- минимальный 382, 522
- онтология 15, 333
- сильный 336, 354–355, 365, 369, 384, 386, 391, 406
- строгий xi, 336, 386
Физические константы xi, 150, 152–153, 163, 165–167 , 169, 172, 178, 183, 193 (прим. 65), 197 (прим. 68), 200, (прим. 71), 203–204, 237–241, 243, 248–249, 251–258, 262–265, 275–276, 281–291, 293–294, 296–298, 300–302, 307–311, 320, 323–325
философия ix–xiii, 1–3, 6, 9–11, 14, 15 (прим. 1), 19–25, 31–33, 54, 57, 63, 75 (прим. 22), 82, 89, 100, 108, 114, 117, 121–123, 136–137, 139, 149, 159, 164, 170–171, 174 (прим. 47), 175, 212 (прим. 83), 216–217, 219, 220 (прим. 94), 221, 224–225, 228–229, 237–238, 244–245, 251, 260, 264–265, 281, 291 (прим. 30), 302, 320, 327, 332–336, 338, 341, 343–344, 354–356, 365, 367, 370, 380, 388–389, 392, 397, 400, 402, 411–414, 417, 419, 421–422, 429, 433, 440–441, 443, 445–448, 462, 470–472, 474, 485, 496 (прим. 15), 497–500, 503, 506, 511, 515–516, 520, 523–524, 534, 538–542, 547, 557, 560, 597–601, 604, 615 (прим. 9), 622, 630–634, 648 (прим. 26), 652, 657–658, 662, 668, 678–680, 685, 700–701, 704–706, 708, 712, 757, 762–763, 774, 780
- религии ix (прим. 1), 22, 394, 598, 599, 604, 700
- сознания x, 9, 11, 19, 20, 333, 355, 385, 434, 444, 447, 522, 524, 538, 542,
Фундаментализм 397, 529, 599–600, 604–605, 619, 625, 632–634
Функционализм 382, 492
Христианство 612–613, 700–703, 766–767; *см. также* аргумент от чудес в пользу воскресения Иисуса из Назарета, Иисус из Назарета
Цель жизни *см.* счастье
Человеческая личность 17, 64, 300, 353, 371, 374–376, 385, 387–388, 426, 457, 469, 477, 483, 497–498, 499–503, 506, 508–534, 539, 545, 547, 551, 558–572, 575–590, 596, 615, 617, 720 (прим. 16)
Эгоизм 467, 492, 494, 503–504, 509, 528–530, 647
Экпиротические модели *см.* модель циклической вселенной
Эмерджентные свойства 334–346; *см. также* аргумент от сознания
Эмпиризм 601, 604, 636, 638; *см. также* натурализм, физикализм
Эпистемология xi, xii, 24, 31–33, 51, 54–55, 63, 70, 86, 97, 101–102, 126, 266, 285, 333–338, 342–349, 353, 359, 362, 364, 370, 375, 378–379, 385–391, 397–402, 414–415, 417, 446, 451, 463, 469, 472–475, 483–484, 496–498, 529, 543, 547–548, 594, 598–601, 605–610, 619, 622, 624–630, 633, 635–637, 639–640, 643, 645, 651–652, 702, 732, 738, 748, 749, 755, 758–760, 766, 769; *см. также* фундаментализм
- базисность 347
- вывод от наилучшего объяснения (ВНО) 626, 633
- естественность 348, 361
- и философия религии 652
- и эмоции 532, 622 (прим. 14)
- интернализм 428, 606
- когнитивная корректировка 628, 643, 648–649
- математики 101
- память и опыт 606–607, 623, 631–634, 636, 643, 646
- религиозной веры 21, 24
- скептицизм Юма или экстернализм Рида 496–499
- эксперсивизм 492, 497 (прим. 16)
- экстернализм 487, 606
- эпистемологические достоинства 348–349, 401
Эссенциализм 39, 46–51, 398; *см. также* лейбницианский космологический аргумент
Этика добродетели (ЭД) 511–516, 518; *см. также* моральный аргумент
Этический натурализм или ноннатурализм 488–496, *см. также* моральный аргумент
Юм против чудес xiii, 754–763, 771–780
B-Теория времени 136–138, 215, 223

*creatio ex nihilo* 121, 166 (прим. 38), 221–222; *см. также* возникновение из ничего, каламический космологический аргумент, лейбницианский космологический аргумент, телеологический аргумент от тонкой настройки вселенной
*imago Dei* 530, 533; *см. также* человеческая личность
*sensus divinitatis* 54–55

# Список иллюстраций


3.1 Некоторые метафизические варианты, касающиеся существования абстрактных объектов 128
3.2 Аналогия – вселенная как город с планом в виде сетки 151
3.3 Классы моделей, основывающихся на исключениях из теорем Хокинга – Пенроуза о сингулярности 157
3.4 Машина времени вселенной Готта–Ли 158
3.5 В хаотической инфляции начальное обобщенное многообразие подвергается местной инфляции 165
3.6 Инфляционная модель струнного ландшафта 167
3.7 Космологические модели после 2003, основывающиеся на найденных исключениях к теореме Борда–Виленкина–Гута 169
3.8 Изображение по Пенроузу космологии Фридмана–Робертсона–Уокера (ФРУ) 172
3.9 Вселенная де Ситтера 172
3.10 Эволюция Эмерджентной вселенной из метастабильного состояния петлевой квантовой гравитации 176
3.11 Модель фантомного отскока Баума–Фрэмптона 179
3.12 Семейства космологий квантовой гравитации 187
3.13 Модели струнной космологии и их сторонники 188
3.14 Построение модели инфляции до Большого взрыва (ИДБВ) дано в «асимптотической тривиальности в прошлом» или в точке АТП 190
3.15 Расширение вселенной в зависимости от времени в модели инфляции до Большого взрыва 191
3.16 Инфляция до Большого взрыва как струнный квантовый переход 192
3.17 Наглядное изображение экпиротического цикла 197
3.18 Возможные космологии петлевой квантовой гравитации (ПКГ) 198
3.19 Квантовые модели с явным началом до конечного прошлого 205
3.20 Творение вселенной *ex nihilo* 206
3.21 Переход к «нормальному» времени при подходе Хартла–Хокинга 207
3.22 Квантовое туннелирование вселенной до инфляционного состояния 215

# Об авторах

**Стюарт Гец** – профессор философии в Урсинус-колледже, Колледжвилл, Пенсильвания. Автор книги *Freedom, Teleology, and Evil* («Свобода, телеология и зло». – Continuum Press, 2008).

**Робин Коллинз** – профессор философии в Колледже Мессии, Грантам, Пенсильвания. Занимается исследованиями на стыке науки и религии. Автор более двадцати пяти статей и глав из сборников научных трудов, среди которых – работа "The Multiverse Hypothesis: A Theistic Perspective" («Гипотеза о мультивселенной: Теистический подход»), вошедшая в сборник *Universe or Multiverse?* («Вселенная или мультивселенная?».– Ed. by B. Carr, Cambridge University Press, 2007).

**Уильям Лейн Крейг** – профессор философии в Толботской школе богословия, Ла-Миранда, Калифорния. Является соавтором работы *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology* («Теизм, атеизм и космология большого взрыва». – Clarendon, 1993).

**Куань Кхаймань** – профессор философии в Гонконгском баптистском университете, Гонконг. Автор ряда статей о религиозном опыте в книгах и научных журналах, включая второе издание *Философской энциклопедии* издательства Макмиллан.

**Марк Д. Линвилл** – независимый философ, живущий в Атланте, Джорджия. Его статьи публиковались в таких журналах, как *American Philosophical Quarterly, Religious Studies, The International Journal for Philosophy of Religion, Faith and Philosophy* и *Philosophia Christi.*

**Лидия Макгрю** – автор книги *Internalism and Epistemology* («Интернализм и эпистемология», написана в соавторстве с Тимоти Макгрю. – Routledge, 2007).

**Тимоти Макгрю** – профессор и заведующий кафедрой философии в Университете Западного Мичигана, Каламазу, Мичиган. Автор книг *The Foundations of Knowledge* («Основания знания». – Bowman and Littlefield, 1995) и (в соавторстве с Лидией Макгрю) *Internalism and Epistemology* ("Интернализм и эпистемология". – Routledge, 2007).

**Роберт Мейдол** – почетный профессор философии в Дэвидсон-колледже, Дэвидсон, Северная Каролина. Автор ряда работ, в которых приведены новые модальные аргументы в пользу существования Всевышнего.

**Дж. П. Морленд** – заслуженный профессор философии в Толботской школе богословия, Ла-Миранда, Калифорния. Автор книг *Consciousness and the Existence of God: A Theistic Argument* («Сознание и существование Бога: Теистический аргумент».– Routledge, 2008) и *Universals* («Универсалии». – Mc Gill – Queens, 2001).

**Александр Р. Прусс** – адъюнкт-профессор философии в Университете Бейлор, Уэйко, Техас. Автор книги *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment* («Закон достаточного основания. Пересмотр проблемы». – Cambridge, 2006); совместно с Ричардом М. Гейлом редактировал работу *The Existence of God* («Существование Бога». – Ashgate, 2003).

**Виктор Репперт** преподает философию в Глендейлском муниципальном колледже и Университете Гранд-Каньон, Финикс, Аризона. Автор книги *C.S. Lewis's Dangerous Idea: In Defense of the Argument from Reason* («Опасная идея К.С. Льюиса. В защиту аргумента от разума». – IVP, 2003) и ряда статей на близкие темы.

**Джеймс Д. Синклер** – старший военный аналитик американского морского ведомства. Является автором множества научных докладов для таких форумов, как Научно-исследовательское общество изучения военных операций и Конференция по вопросам систем опознавания в боевых условиях.

**Чарльз Талиаферро** – профессор философии в Колледже св. Олафа, Нортфилд, Миннесота, США. Автор книги *Evidence and Faith: Philosophy and Religion since the Seventeenth Century* («Доказательства и вера. Философия и религия с XVII в.». – Cambridge University Press, 2005).