

Джон С. Файнберг

# **ПОВЕРИШЬ ЛИ ТЫ?**

**Христианская апологетика  
в эпоху модерна и постмодерна**

*Посвящается памяти  
Пола Дэвида Файнберга,  
великого богослова и  
специалиста по этике,  
великого защитника веры,  
лучшего из братьев,  
лучшего из друзей*

Многие христиане не готовы дать ответ на утверждение постмодернистов, что истина непознаваема, а потому в конечном счете не важна. Конечно, этот постулат сам себя опровергает, однако для людей, которые свыклись с экзистенциалистским и постмодернистским складом ума, противоречащие сами себе тезисы — обычное дело, и даже простейшие истины могут казаться им туманными. Попытка убедить тех, кто возлюбил тьму и получает удовольствие от противоречий, может оказаться нелегким испытанием. Д-р Джон Файнберг как никто другой умеет развязывать узлы модернистского и постмодернистского мышления, указывая нам на лучший способ понимания истины в ясном свете Священного Писания. Это крайне полезное исследование.

**Джон Мак-Артур,**  
пастор церкви Grace Community Church, Сан-Вэлли, штат Калифорния, США

Джон Файнберг встречает вызов современного скептицизма с открытым забралом и с полной уверенностью, что христианство разумно и состоятельно на рынке идей. Когда вы прочтете эту книгу, ваш ум расширится, а ваша вера укрепитя.

**Эрвин Люцер,**  
старший пастор Церкви им. Муди, Чикаго, штат Иллинойс, США

Д-р Файнберг, уважаемый философ и богослов, написал строгий научный труд. Первые два раздела представляют собой скрупулезное введение в апологетику с упором на эпистемологию и апологетический метод — темы, которые в книгах об апологетике слишком часто игнорируются или затрагиваются вскользь. Далее он применяет свой апологетический метод к некоторым наиболее важным вопросам апологетики. Внимательный читатель будет щедро вознагражден.

**Дуглас Грутайс,**  
преподаватель философии в Денверской семинарии, автор книг о христианской апологетике

Книга Джона Файнберга представляет собой содержательный, продуманный и обстоятельный анализ модернистского и постмодернистского мышления, а также наставление о том, как вести с ним диалог. В дополнение к качественному рассмотрению традиционных апологетических тем, таких как достоверность Евангелий и религиозный плюрализм, эта монография в отличие от общеизвестных сочинений по апологетике глубоко затрагивает вопросы скептицизма, истины и знаний. Тщательно аргументированная, но написанная довольно живым языком, книга Файнберга многое даст и знатокам, и новичкам, и всем, кто находится на промежуточных этапах.

**Пол Копан,**  
декан факультета философии и этики в Атлантическом университете Палм-Бич, США

Джон Файнберг — один из наиболее выдающихся христианских мыслителей современности. Его перу уже принадлежат труды, посвященные этике, учению о Боге и проблеме зла, а здесь он сосредотачивает внимание на теме апологетики в мире модерна и постмодерна. В книге «Поверишь ли ты?» ему удалось доступным образом изложить огромный и сложный материал. В изложении Файнберга истина является не иррациональной и не модернистской в строгом понимании (фундаментальной), а библейской. Теоретически основательная и в высшей степени практичная, эта книга внесет огромный вклад в демонстрацию того, что христианство разумно, правдоподобно и имеет непосредственное отношение к нашему запутавшемуся миру.

**Уильям Эдгар,**  
преподаватель апологетики в Вестминстерской богословской семинарии, Филадельфия, штат Пенсильвания, США

Джон Файнберг — один из самых глубоких христианских мыслителей нашего времени. В книге «Поверишь ли ты?» он предлагает пасторам, семинаристам и обычным верующим доступное и полезное руководство о том, как эффективно проповедовать истину христианства в нашу постмодернистскую эпоху.

**Стив Лемке,**

проректор и преподаватель философии и этики Баптистской богословской семинарии Нового Орлеана; директор Баптистского центра богословия и служения; редактор журнала *Journal for Baptist Theology and Ministry*

*Дав подробный анализ и оценку допущений, принятых в модернизме и постмодернизме, профессор Файнберг высказывает доброжелательную критику в адрес реформатской эпистемологии (Плантинга) и пресуппозиционализма (Ван-Тил), отмечая их достоинства и ограничения. Вслед за этим он излагает и отстаивает свой собственный вариант эвиденциализма, сопровождая его практическими примерами. Это важный вклад в ныне идущую дискуссию о том, какой подход к христианской апологетике считать наилучшим.*

**Кейт Янделл,**

заслуженный преподаватель философии Висконсинского университета в Мэдисоне

*В этой монографии Джона Файнберга затронут более широкий спектр вопросов, чем во многих учебниках по апологетике. Начав с вопроса об истине и спорах между модернистами и постмодернистами, Файнберг берет курс на территории, которые слишком редко изучают в таком контексте, но на которых, вероятно, можно найти больше всего сокровищ. В число других тем входят подробное исследование апологетических методов и такие конкретные вопросы, как проблема зла, надежность новозаветного текста, воскресение Иисуса, а также плюрализм и толерантность. Каждая из них рассмотрена со знанием дела и мудростью. Хотя от Файнберга следует ожидать именно такой обстоятельности, доступность и непринужденный тон изложения оставляют ощущение беседы с автором. Я рекомендую этот во всех отношениях приятный текст, который может быть использован на разных уровнях в зависимости от потребностей студента.*

**Гэри Хабермас,**

научный сотрудник Университета и богословской семинарии Либерти

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ .....	6
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ВОПРОС ОБ ИСТИНЕ.....	9
Глава 1. Введение.....	9
Глава 2. Модернизм и постмодернизм .....	24
Глава 3. Ответы на постмодернистский скептицизм. Часть первая .....	59
Глава 4. Ответы на постмодернистский скептицизм. Часть вторая: объективность, субъективность и апологетика .....	78
Глава 5. Ответы на модернистский скептицизм. Часть первая .....	112
Глава 6. Ответы на модернистский скептицизм. Часть вторая: сомнения и уверенность .....	134
ЧАСТЬ ВТОРАЯ. СПОСОБЫ ЗАЩИТЫ ИСТИНЫ ХРИСТИАНСТВА.....	156
Глава 7. Реформатская эпистемология.....	156
Глава 8. Пресуппозиционализм.....	201
Глава 9. Христианский эвиденциализм .....	242
ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. ПРАКТИЧЕСКИЕ ПРИМЕРЫ И НЕКОТОРЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА В ПОЛЬЗУ ХРИСТИАНСТВА .....	265
Глава 10. Проблема зла.....	265
Глава 11. Достоверность Евангелий.....	293
Глава 12. Воскресение Иисуса Христа.....	331
Глава 13. Религиозный плюрализм .....	361
ПРИМЕЧАНИЯ .....	398

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Я много лет преподавал апологетику студентам, но писать эту книгу в общем-то не собирался. Как преподаватель я больше всего внимания уделял систематическому богословию и этике. Конечно, апологетика очень меня интересует, но чтобы написать о ней целую работу, мне пришлось бы рассмотреть целый ряд довольно разных вопросов. Кроме того, в последние десятилетия было издано множество выдающихся трудов по христианской апологетике, и мне казалось, что этого вполне достаточно. Да и мой брат Пол тоже собирался писать об этой теме. Хотя его книга во многом отличалась бы от той, которую вы держите в руках, я не видел острой необходимости в существовании двух учебников по апологетике, написанных двумя Файнбергами.

Что же произошло? Десять с лишним лет назад я передумал, увидев, как неустанно нападают на истину неверующие и даже некоторые из тех, кто называет себя христианами. Кроме того, я не видел серьезных попыток противостоять натиску эпистемологического релятивизма — и прежде всего, наиболее заразной и пагубной его разновидности, постмодернистского скептицизма в отношении истины и разума.

Между тем, значение истины невозможно переоценить — если абсолютной истины не существует, или ее невозможно познать, получается, что многие из нас впустую тратят жизнь, тщетно пытаясь эту истину отыскать и внушая себе и окружающим ложные представления о том, будто мы вовлекаем их в ее поиски. Таким образом, хотя эту книгу можно рассматривать как общее введение в апологетику, моим главным намерением и горячим желанием было защитить справедливость утверждений, что истина существует, что люди способны ее найти, и что мы можем «знать, что мы знаем» истину. Я не только изложил суть этих тезисов, но и привел в их обоснование обстоятельные доводы и пояснения.

Для того, чтобы достичь поставленной цели, необходимо понять особенности эпохи, в которую мы живем, и причины того, почему столь многие наши современники не только убеждены в невозможности познания абсолютной истины, но и вполне довольны таким выводом. В наши дни немало людей поддавалось соблазну постмодернистского скептицизма в отношении разума, познания и истины, однако многие все еще стоят на позициях модернистской эпистемологии в той или иной ее форме. Модернисты, подобно постмодернистам, зачастую отвергают христианство — но не потому, что отрицают познаваемость истины. Просто, по их мнению, имеющихся свидетельств в пользу истинности христианства недостаточно. Поэтому первый большой раздел книги посвящен скептицизму — как модернистскому, так и постмодернистскому — и предлагает обстоятельные аргументы против обоих мировоззрений. Причина, по которой я начал свою книгу таким образом, заключается в следующем: если нам не удастся доказать, что истина существует, и что люди способны ее познать, рассуждать о наилучшем способе защиты истинности христианства (или любых других убеждений) не будет никакого смысла.

Опровергнув доводы в пользу скептического отношения к религиозным убеждениям вообще и христианству в частности, во второй части книги я

рассматриваю несколько подходов к защите истинности христианства, которые большинство христианских апологетов предпочитало на протяжении по крайней мере последних ста лет (в некоторых случаях гораздо дольше). В третьей части книги речь идет о свидетельствах в пользу христианства. Поначалу я хотел коснуться всех основных моментов, которые христианские апологеты исторически отстаивали с помощью аргументов и фактов. Но по мере того, как объем первых глав увеличивался и росло количество страниц, я начал понимать, что книга получится слишком длинной, если рассматривать все доводы в пользу христианства. Поэтому я решил ограничиться лишь несколькими темами и использовать главы третьей части, чтобы проиллюстрировать методику, которую в первых двух частях представил как свой собственный подход.

Наверное, некоторых читателей огорчит, что я не затронул тот или иной вопрос, представляющий для них наибольший интерес. Например, кому-то не понравится, что я не посвятил отдельную главу доказательствам существования Бога. Отчасти я не стал этого делать потому, что уже излагал традиционные аргументы в пользу существования Бога в других книгах [1] и хотел сосредоточиться на тех моментах, которые раньше еще никогда не отстаивал в своих публикациях. Мое решение было обусловлено и другими причинами — вы поймете их, когда будете читать пояснения относительно разных методов защиты истинности христианства. Так что, если я не высказался в защиту именно того учения, о котором вы хотели услышать, приношу вам свои извинения — но, пожалуйста, не забывайте, что, хотя я и постарался представить наиболее убедительные доводы в пользу каждого защищаемого догмата, третья часть книги написана с целью проиллюстрировать методологию, описанную в первых двух частях.

Я бы хотел выразить свою признательность людям, оказавшим мне большую помощь в работе над этой книгой. Прежде всего я должен поблагодарить издательство Crossway за готовность выпустить ее в свет и за терпение, с которым они ждали, пока я закончу работу над текстом. Аллан Фишер поддерживал меня все время, пока я писал книгу, и его советы относительно того, что следует оставить, а что убрать, были крайне полезны и приняты с огромной благодарностью. Как всегда, я многим обязан необычайным редакторским умениям Билла Декарда; судя по моему опыту, ни в одном другом издательстве нет редактора, который мог бы сравниться с ним.

Кроме того, в составлении библиографии мне помогали многочисленные помощники из числа студентов. Некоторые из них также прочли отдельные части первого варианта рукописи и высказали ценные соображения. В частности я хотел бы поблагодарить Шона Бавульского, Тодда Саура, Айка Миллера и Джессику Уилсон.

Огромную помощь мне оказал и еще один человек. Мой дорогой друг и коллега Гарольд Нетланд — необычайно талантливый апологет и философ и несравненный учитель. Гарольд прочел рукопись целиком и поделился со мной своими мыслями. Кроме того, мы несколько раз беседовали о книге и различных затронутых в ней темах. Его советы были очень полезными, и я постарался воспользоваться каждым из них. Книга стала значительно лучше благодаря его

участию, и я ему крайне признателен. Любые оставшиеся ошибки, конечно же, на моей совести, а не на совести Гарольда.

Наконец, следует сказать несколько слов о моем брате Поле, памяти которого я посвящаю эту книгу. Вскоре после того, как я принял решение ее написать, я также решил посвятить ее Полу. Я надеялся, что он сможет подержать ее в руках, но, к сожалению, около восьми лет назад он неожиданно отошел к Господу. всю мою жизнь Пол поддерживал меня во всех начинаниях. На мой взгляд (и по мнению многих других), он также был блестящим богословом, философом и апологетом. Его простые и убедительные доводы в защиту Христа и истинности христианства были и остаются неисчерпаемым источником вдохновения для всех, кто его знал. Всем, кто его знал и любил, очень не хватает его ясных и исполненных любви выступлений в защиту истины! Не могу сказать, что Пол согласился бы со всем сказанным в этой книге, но знаю, что он был бы рад тому, что этот его замысел, наконец, осуществился! Его памяти я с любовью посвящаю эту книгу.

Сегодня складывается впечатление, что на истину, в особенности на христианскую истину, нападают со всех сторон. Надеюсь, по прочтении этой книги вы убедитесь в том, что истина существует, и что мы способны ее познать. Более того, я надеюсь, что вы увидите в христианстве истину, в которую можно верить. Да дарует нам Бог знание и веру, чтобы понять это, а также силу и смелость, чтобы неотступно подвизаться за истину!

*Джон Файнберг  
Июль 2012 года*



## ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ВОПРОС ОБ ИСТИНЕ

### Глава 1. Введение

Великого философа Бертрانا Рассела, жившего в XX веке, как-то спросили, что бы он сказал, если бы после смерти, вопреки своим ожиданиям, предстал перед Богом, и Всевышний спросил бы его, почему он не верил в Бога. Рассел ответил: «Недостаточно доказательств, Бог! Недостаточно доказательств!» [1] Если воспользоваться словами Уильяма Клиффорда, Рассел считал, что «верить во что бы то ни было на основании недостаточных фактов неправильно всегда, везде и для всех» [2]. Более того, Рассел был убежден, что в нашем мире доказательств существования Бога слишком мало, чтобы кто-либо в Него верил. Как Клиффорд высказался однажды по поводу верований, основанных на недостаточных фактах, наш долг — «остерегаться таких убеждений, словно чумы» [3].

В словах Рассела и Клиффорда присутствует невысказанная мысль, что разумны лишь убеждения, подкрепленные фактами. Также в них присутствует невысказанная вера в способность человека правильно собрать (путем наблюдения за миром и раздумий над результатами наблюдений и принципами логического мышления) факты, свидетельствующие в пользу той или иной идеи, и правильно оценить их качество. В этом мы можем полагаться на свой рассудок, который подскажет нам, во что следует и во что не следует верить относительно окружающего нас мира. Несколько позже в XX столетии появилась совершенно другая точка зрения на поиск истины путем сбора фактов. Уиллард Ван Орман Куайн, полагавший, будто все, что мы знаем и понимаем, является продуктом воспитавшего нас общества, писал следующее:

*Вся совокупность нашего так называемого знания или убеждений, начиная с не поддающихся обобщению фактов географии и истории и заканчивая основополагающими законами атомной физики и даже чистой математики и логики, есть человеческая конструкция, которая соприкасается с опытом только по краям. Или, выражаясь по-иному, наука в целом подобна силовому полю, пограничными условиями которого является опыт. Конфликт с опытом на периферии вызывает перестройку внутри самого поля. Приходится перераспределить истинностное значение некоторых наших высказываний. Переоценка одних высказываний влечет за собой переоценку других в силу их логических взаимосвязей... Но поле в целом так определено его граничными условиями, опытом, что существует довольно широкий выбор в отношении того, какие высказывания подлежат переоценке в свете любого отдельного противоречивого опыта. Никакой отдельный опыт не связан с какими-либо отдельными высказываниями внутри поля иначе, нежели косвенно, благодаря соображениям равновесия, воздействующего на поле как целое [4] (курсив мой).*

Поразительные заявления! Если все наши понятия — лишь «человеческие конструкции», мы не способны объективно считывать информацию о мире, отраженном в нашем сознании посредством органов чувств. Наши наблюдения и суждения не показывают реальность «как она есть на самом деле». Знания, которыми мы якобы обладаем, в действительности представляет собой сеть,

сплетенную из верований и соприкасающуюся с реальностью и опытом лишь по краям. Но обратите внимание: Куайн пишет, что опыт не влияет на поле наших знаний, то есть попросту не сообщает нам достаточно информации, чтобы мы могли определить, какие убеждения истинны или ложны, и понять, насколько правильны наши представления о мире в целом.

Задача оценки правильности воззрений еще более осложняется тем обстоятельством, что у каждой культуры есть собственные представления о реальности, не совпадающие с представлениями других культур. Диоген Аллен так пишет о наиболее радикальных современных подходах к эпистемологии:

Мало того, что мы сами конструируем мир, и все знания, ценности и смыслы, как утверждали идеалисты со времен Канта, относительно и определяются людьми, теперь философы еще и приходят к радикальному выводу, что реальности, одинаково сконструированной для всех, не существует, поскольку люди в разные исторические эпохи и в разных обществах конструируют ее по-разному. Ни в естественных науках, ни в этике, ни в толковании литературы не существует канонической процедуры или всеобщей основы для разрешения споров. Каждая область исследования и каждая ценность относительна и определяется особенностями культуры или даже субкультуры [5].

Одним словом, абсолютной истины не существует, а если она и существует, то ни у кого нет возможности узнать, что она собой представляет. Какой же тогда смысл искать доказательства в пользу тех или иных убеждений?

Сравнивая точку зрения Рассела и Клиффорда с высказываниями Куайна и Аллена, мы видим существенную разницу. Иногда для изменения устоявшихся философских идей нужно много времени; но иногда все случается довольно быстро. В начале второй половины XX века философы внесли ряд существенных поправок в свои представления о способности разума правильно понимать мир. Обычным делом стали сомнения в существовании (и познаваемости) абсолютной истины. Кроме того, философы поставили под вопрос существование некоей совокупности убеждений, лежащих в основе всех остальных убеждений, а потому отчасти или даже полностью застрахованных от любой критики. Конечно, скептики, отрицавшие способность разума правильно понять действительность, находились всегда — даже в западных культурах, несмотря на их общую приверженность христианству. В частности, они были среди современников блаж. Августина, которому приходилось разбираться со все новыми и новыми вопросами, которые те поднимали. В XVI-XVII веках скептическое отношение к знанию и религии уже получило широкое распространение, а в последующие столетия стало еще более явным [6]. В наши дни оно, по всей видимости, преобладает не только среди профессиональных философов, но и среди обывателей.

Относительно новые представления о недостатках разума, по словам ученых, были связаны с переходом от модернистского к постмодернистскому пониманию мира. Можно с уверенностью сказать, что не все люди приняли новые взгляды, однако постмодернизм укореняется все глубже — свидетельства тому слишком

многочисленны, чтобы их отрицать. Нельзя просто закрыть глаза на факты и думать, будто этой точки зрения придерживаются только оторванные от жизни теоретики, которым нужно чем-то зарабатывать на хлеб. Оказывается, идеи постмодерна во многих отношениях уже проникли в повседневную жизнь «простых» людей. Кое-кто считает, что интерес к постмодернизму не будет долгим: увидев его контуры, наиболее радикальные проявления и конечный следствия, люди рано или поздно поймут, что жить, сообразуясь с этим мировоззрением, невозможно. Я не пророк и не могу предсказать, как долго продержится новое мышление, но точно знаю, что многие далекие от науки люди, с которыми мы встречаемся каждый день, проявляют большой интерес к основным идеям постмодернизма. Конечно, от модернистского образа мыслей отказались не все, поэтому нужно подумать и о том, как защитить христианскую веру от его сторонников.

Возможно, вам уже интересно, но вы пока не знаете, как подступиться к проблеме, поскольку не вполне понимаете, что представляют собой и чем отличаются друг от друга модернизм и постмодернизм. Прежде чем познакомить вас с идеями, соответствующими той и другой точке зрения, позвольте мне изобразить эти два представления о действительности в виде двух вымышленных диалогов.

Для начала вслушаемся в беседу двух студентов, состоявшуюся в период с 1955 по 1969 год. Один из участников — неверующий, приверженец модернистского образа мышления. Назовем его «Модернистом» или для краткости «М». Второй собеседник знает Христа как своего Спасителя. Назовем его «Христианином» — для краткости «Х». Он озабочен духовным состоянием своих друзей и знакомых по университету, поэтому благовествует им при любой возможности:

Х: Я очень рад, что мы смогли встретиться и попить кофе.

М: Спасибо за приглашение. Попить кофе я всегда рад. О чем ты хотел поговорить?

Х: Хотел поговорить с тобой о духовных вопросах.

М: О духовных вопросах? Я не верю в привидения! Или ты имеешь в виду что-то другое?

Х: Нет, я хочу поговорить о Боге, и спросить, есть ли у тебя какие-то отношения с Ним. Точнее говоря, я хочу рассказать тебе о так называемых «четыре духовных законах».

М: Я и не знал, что ты принадлежишь к какому-то религиозному культу. Контроль сознания и все такое... Что ж, наверное, каждому свое. Но это не для меня.

Х: Я понимаю, что именно тебя беспокоит, но я не состою ни в каком культе. Просто хочу узнать, что ты думаешь о Боге, и где собираешься провести вечность.

М: Да там же, где и все! На каком-нибудь кладбище, в трех метрах под землей. Разум и опыт подсказывают, что смерть — это конец. Точка! Так что ты лучше веселись, пока живой, — после смерти второго шанса уже не будет.

Х: Любопытная философия. Но я хочу познакомить тебя с другой, которая мне многое объяснила. Она основана на Божьем Слове, на Библии, и включает в себя те самые четыре духовных закона. Первый закон гласит, что Бог любит тебя, и у Него есть удивительный план относительно твоей жизни.

М: Постой-постой. В твоём так называемом «первом законе» есть множество голословных утверждений, и я не думаю, что ты сможешь их доказать.

Х: Можно, я перейду ко второму закону?

М: Не так быстро! Давай остановимся на недоказанных утверждениях из первого закона и на том, почему я должен принять их на веру. Я не могу поверить во что-либо без достаточных оснований, даже если другие находят в этом какую-то пользу. Давай, я покажу, о каких утверждениях идет речь.

Например, твой «первый закон» основан на допущении, что Бог существует, но не представляет никаких доказательств этого. По-моему, все в нашей вселенной можно объяснить с помощью законов природы и эволюции. Разве ты не знаешь, что наука дает нам все необходимые знания для жизни в этом мире? Нет никакой нужды прибегать к сверхъестественным объяснениям. В любом случае, я верю лишь тому, что можно доказать с помощью разума и пяти чувств.

Х. Очень любопытная теория. Не хочешь ли ты сказать, что человеческий разум и чувственное восприятие никогда не ошибаются?

М: Вовсе нет. Разум и чувственное восприятие не застрахованы от ошибок, но это вовсе не значит, что они не работают совсем. За пределами нашего разума существует реальный мир, и с помощью своего разума и чувственного восприятия мы в большинстве случаев можем правильно его понять. Когда мы ошибаемся, другие люди, вооружившись теми же интеллектуальными способностями, могут направить нас в нужную сторону. Я открыт к возможности узнать что-то новое. Но когда меня хотят убедить в чем-то без доказательств, я становлюсь скептиком.

Х: Однако ты должен верить в некоторые вещи, которые нельзя подтвердить с помощью разума, опыта и пяти чувств. Например, ты не можешь не верить в любовь.

М: Конечно. Но любовь я могу чувствовать. И могу видеть результаты любви — например, когда смотрю на новобрачных. Так что она не настолько невидима, как ты говоришь. Как бы то ни было, раз уж речь зашла о любви... Ты сказал, что твой Бог любящий. Но это тоже бездоказательное утверждение. Если Бог такой любящий, почему в нашем мире творятся ужасные вещи — убийства, болезни, войны, голод? Если Богу все это не безразлично, значит, Он не в силах ничего изменить. А если так, Он вовсе и не Бог.

Х: Согласен, эти проблемы трудно объяснить. Но ответ на них дать можно. Как бы то ни было, ответь мне на один вопрос: если Бога нет, почему в нашем мире хоть что-то идет так, как надо?

М: Это просто. Нашим миром управляют законы природы. Вся наша вселенная появилась в результате случайного стечения обстоятельств, но теперь, когда она уже существует, ею управляют естественные законы. Есть много доказательств того, что все происходит именно так; поэтому я не считаю разумным принимать на веру существование сверхъестественного творца, который обеспечивает функционирование нашего мира. Если ты хочешь убедить меня в обратном, тебе придется представить достаточные доказательства, подкрепляющие твои убеждения. Что до меня, я верю тому, что сообщают мне о мире разум и органы чувств, а о существовании Бога они ничего мне не говорят. Хочешь верить в такие вещи — твое дело, я же не настолько легкомыслен, чтобы верить в то, что невозможно доказать!

Х: Но я об этом и говорю. Кто управляет законами природы и заботится о том, чтобы все функционировало в соответствии с этими законами?

М: Не знаю. Может, Мать-Природа. Может, нет. Но почему у нас должны быть объяснения всему? В нашей вселенной все просто работает согласно законам природы. Это факт, и этого достаточно. Но мы с тобой отошли от темы. Твой так называемый «духовный закон» не только называет Бога любящим, но и утверждает, что Он любит меня, и что у Него есть план относительно моей жизни. Вот, опять. Снова бездоказательные утверждения.

Х: Что ты имеешь в виду?

М: Если бы ты знал, что творится в моей жизни, ты никогда бы не сказал, что Бог меня любит. Моя жизнь — дурдом, и никто не рвется мне помогать, в особенности этот твой пресловутый Бог. Если Бог существует и любит меня, он выбрал забавный способ это показать.

Х: От житейских проблем никто не застрахован. Как бы трудно тебе сейчас ни было, все могло бы быть гораздо хуже, если бы любящий Бог не вмешивался в твою жизнь. Кроме того, Он показал Свою любовь тем, что послал Христа на смерть за тебя.

М: Мне не нужно, чтобы Христос или кто-нибудь другой умирал за меня. Мне нужна помощь с земными проблемами — с оплатой счетов, здоровьем и тому подобным. Кроме того, у Бога, как ты говоришь, есть план относительно моей жизни. Это еще одно бездоказательное утверждение. Даже если Богу небезразличен наш мир, где доказательства, что Он может вмешиваться и вмешивается в историю? История, как и моя жизнь, не имеет цели. Ни в том, ни в другом нет никакого смысла.

Х: Христос мог бы придать смысл твоей жизни, если бы Ты ему позволил.

М: Прости, пожалуйста, но как мертвый человек может придать смысл моей жизни? Я знаю, ты веришь, что у Бога есть прекрасный план относительно моей жизни, но как это возможно? Но даже если это правда, повторюсь: мы не видим в истории следов Божьего вмешательства. Судя по всему, у Него нет доступа в наш мир — если Он вообще существует.

Х: Как раз сейчас Он приводит в действие все, что нас окружает. Если бы только у тебя была вера, чтобы увидеть Его руку!

М: Вы, христиане, всегда так говорите. Но я так и не увидел убедительных доказательств того, что вы правы. Лично я верю в то, что могу потрогать, увидеть, понюхать и тому подобное, и в то, что кажется мне разумным.

Х: Как жаль, что ты так думаешь. Жизнь, в центре которой Христос, гораздо полнее.

М: Может, тебе это и подходит, но не мне. Ты произносишь все эти благочестивые фразы, но что они означают? Думаю, твои слова ничего не стоят, ведь ты ничего не можешь доказать. Знаешь, логические позитивисты предостерегали нас от таких людей, как ты. Ты постоянно прибегаешь к богословским и религиозным выражениям, словно делаешь осмысленные утверждения о мире. Но это не так.

Логический позитивизм показал нам, что утверждение не имеет смысла, если мы не знаем, как удостовериться в его справедливости. А раз никому не известно, как проверить справедливость богословских и религиозных утверждений, все они бессмысленны, и того, о чем в них говорится, вероятно, не существует. Кстати, это касается и твоего «первого духовного закона» (а возможно, и всех остальных).

Х: Ого, да ты много думал об этом! А ты когда-нибудь интересовался словами Христа?

М: Нет, и словами Мухаммеда, Будды и всех прочих тоже не интересовался. С какой стати? Я серьезно отношусь лишь к тому, что могу потрогать, почувствовать и т. д. Всем управляют законы природы. Кстати, ты говорил о духовных законах. А что такое «духовный закон»? Это закон, который предписывает мне, как водить машину? Это закон, принятый американским Конгрессом? Это что-то вроде закона всемирного тяготения? Это закон о печных духовках? Я понятия не имею, о чем ты говоришь, и сомневаюсь, что тебе самому это известно. Мы снова возвращаемся к проблеме религиозного и богословского языка, о которой я уже упоминал.

Х: Я бы с радостью поговорил с тобой обо всем этом, но у меня через несколько минут начинается пара. Давай встретимся и обсудим это как-нибудь в другой раз?

М: Конечно, болтать — не мешки ворочать, и я всегда рад выпить кофе за чужой счет. Только в следующий раз будь готов подкрепить свои слова доказательствами! Хорошей пары! До свиданья.

Если в 1960-х или раньше вы учились в светском университете или колледже, этот разговор наверняка покажется вам знакомым. Скорее всего, вы были знакомы с такими модернистами. Если ваша молодость пришлась на эти годы, поначалу вам может показаться, что сегодняшние университеты не слишком сильно изменились с точки зрения фундаментальных представлений о жизни и мире. Однако более внимательный взгляд на академическую среду и на популярную культуру в целом показывает, что в мировоззрении многих людей произошли серьезные перемены. Популярность приобрело постмодернистское мышление, которое иллюстрирует наш второй вымышленный диалог.

Представьте, что эта беседа происходит в светском университете в период с 1995 по 2002 год. В ней участвуют христианин (мы снова для краткости назовем его «Х») и неверующий. Последнего мы назовем «Постмодернистом» — «П» для краткости. Они встречаются, и между ними завязывается следующий разговор:

Х: Привет! Рад, что мы можем сесть и побеседовать. Я давно хотел поговорить с тобой о твоей духовной жизни.

П: О моей духовной жизни? Круто! Ты нашел надежный способ связи с духовным миром? Или познакомился с хорошим медиумом? Я тут пытался вступить в контакт с дедушкой и бабушкой, которые умерли несколько лет назад, но у меня почему-то ничего не выходит. Не знаю, или я просто не умею налаживать связь, или они уже перевоплотились в другом виде. Может, ты мне объяснишь?

Х: Гм. Не совсем. Я имел в виду другое. Я хотел поговорить с тобой о Христе и христианстве.

П: Отлично, только о чем тут говорить? Я уже христианин, а еще мусульманин, буддист и индуист. Ты же знаешь, все религии на самом деле говорят одно и то же. Все они одинаковы.

Х: Не совсем. Разница есть. Но мы еще к этому вернемся. Я просто хотел немного рассказать тебе о том, как много для меня значит христианство, и поделиться тем, что называется «четырьмя духовными законами».

П: Очень интересно, дружище. Раз это тебе помогает — замечательно. Но каждый из нас должен найти собственную истину — там, где сможет. А эти «духовные законы»... Я думал, религия — это наше с Богом личное дело. Неужели правительство пытается издать какие-то законы и сделать веру политическим вопросом? Но это противоречит конституционному принципу разделения церкви и государства! Это совершенно не политкорректно!

Х: Нет-нет. Никто не вправе посягать на отделение церкви от государства. Законы, о которых я говорю, — это просто принципы, лежащие в основании духовного мира. Похоже, ты не совсем меня понимаешь. Давай, я просто расскажу о первом законе, и ты поймешь, что я имею в виду. Первый закон гласит, что Бог любит тебя, и у Него есть удивительный план относительно твоей жизни.

П: А, вот к чему ты клонишь... Ну конечно же, Он любит меня! Я вижу и ощущаю Его повсюду. Он в улыбке ребенка, в тихом дуновении ветра, в лицах моих

друзей... Короче, Бог есть во всех нас. Так что я с тобой полностью согласен — просто я не знал, что это называется «духовным законом».

Х: Боюсь, что мы говорим о разных вещах. Наверное, я плохо объяснил. Я имею в виду иудео-христианского Бога. Он сотворил все сущее, Он — нравственный Владыка вселенной, Он знает, что все мы грешники, и Он послал Христа на смерть, чтобы спасти нас от грехов. Все эти истины очень логичным образом сочетаются друг с другом и открывают нам Бога, обладающего величайшим милосердием.

П: А, теперь я понял, о чем ты. Логичным, говоришь? А какую именно логику ты имеешь в виду? Принципы Аристотеля? Дружище, разве ты не знаешь, что философия и институты западного общества стали заложниками этого образа мышления? Между тем, нет никаких причин считать его единственно правильным. Не все можно объяснить рассудком и логикой. Да и сами они далеки от непогрешимости. Я им не доверяю. Я понял, что лучше прислушиваться к своему сердцу. И, кстати, тот Бог, Которого ты описывал, — во имя Его было совершено множество ужасных вещей. Твоя Библия дискриминирует женщин, нищих и другие меньшинства! Да, последние две тысячи лет христианское мировоззрение господствовало во многих культурах, в том числе и в нашей, но есть и другие варианты. Вообще-то нам давно пора пересмотреть свои представления и принципы и избавиться от любых предрассудков в отношении тех или иных людей. Попросту говоря, нам нужны совершенно новые представления о действительности. Разве ты не знаешь, что вера в твоего Бога уже давно не актуальна?

Х: Я думаю, что иудео-христианский Бог сегодня актуален как никогда. И Он, как я уже сказал, любит тебя, и у Него есть удивительный план относительно твоей жизни.

П: А геев и лесбиянок Он тоже любит, или некоторым людям в Его сердце места нет?

Х: Бог любит каждого. Это не значит, что Его радует всякий наш поступок. Но Он любит нас всех. И Он проявил эту любовь, послав Христа на смерть за наши грехи.

П: За какие такие грехи? Единственный грех, который я знаю, — это ксенофобия и унижение людей за особенности, которые они не в силах изменить. Я думаю, что Христос был очень любящим человеком, но не понимаю, почему Он для тебя так важен. К Богу есть много разных путей. Каждый из нас выбирает свою дорогу, но в конечном итоге мы все к Нему придем.

Х: Христос — не просто хороший человек. Он сказал: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня».

П: Он действительно так сказал? А я и не знал, что Он так узко мыслил... Так, значит, Он считал Себя истиной?



Х: Он и есть истина. Я это точно знаю.

П: Дружище, ты неподражаем! Ну как можно точно знать такие вещи? Все мы смотрим на окружающее со своей колокольни. Субъективизм не позволяет нам точно знать, где истина. Мы можем лишь встречаться и обмениваться опытом. Ну, знаешь, — рассказывать, что кажется нам правильным, и что нам приносит пользу. Но то, что устраивает тебя, может не устраивать меня. Понимаешь, в убеждениях любого человека есть какая-то частица истины, даже если мы не знаем, в чем именно она заключается.

Х: Не хочется тебе об этом говорить, но ты сам себе противоречишь. Если мы неспособны понять, какие из наших убеждений истинны, а какие нет, почему ты считаешь истинным утверждение, что во взглядах любого человека есть какое-то зерно истины? Понимаешь, о чем я?

П: Ты снова за свое. Опять эта гильотина западной логики! Кто вправе назвать что-либо противоречием? И вообще, что плохого в противоречиях, если не поклоняться логике Аристотеля? Это же не единственный способ мышления. Неужели твой Бог брал у Аристотеля уроки логики, чтобы выяснить, как думают люди, и научиться с ними разговаривать?

Х: Конечно, нет. Богу известно все.

П: Но тогда почему ты считаешь, что Бог пользуется исключительно западным логическим мышлением? Пойми, Он не ограничен никакими культурными и мировоззренческими рамками. Кстати, в твоих словах меня кое-что встревожило. Ты сказал, что Христос — единственный путь к Богу?

Х: Так сказал Христос, и я Ему верю.

П: Я тебе прямо скажу, дружище: ты — надменный и узколобый сноб! С какой стати ты ведешь себя так, будто забронировал себе теплое местечко на рынке истин? Кто ты такой, чтобы говорить, что к Богу ведет только один путь?! По-твоему, люди, которые жили до Христа и исповедовали другие религии, обречены на погибель только потому, что их взгляды расходятся с твоими? Что ж, по крайней мере, нам не придется терпеть общество тебе подобных. Можешь оставить свои так называемые «небеса» себе. Тебе и твоим узколобым неотесанным приятелям не будут рады за круглым столом. За ним нет места людям, которые считают свои взгляды абсолютной истиной. Абсолютной истины не существует, а если она и есть, никто из нас не способен ее познать! Да и вообще, кто захочет верить в Бога, Который вечно мучает людей только потому, что они не увидели в Христе ничего особенного? Знаешь, у твоего Бога неплохой послушной список. Он называет Себя вселюбящим и всемогущим, но не сделал ничего, чтобы остановить Холокост. А теперь ты пытаешься убедить меня в том, что нехристианам уготован вечный холокост? Нет уж, спасибо! Ты, парень, живешь в другой эпохе!

Х: Мне жаль, что ты так все воспринимаешь. На твои вопросы есть вразумительные и убедительные ответы — если ты позволишь мне продолжить.

Но знай: я рассказываю тебе об этом потому, что беспокоюсь о тебе, а не потому, что хочу осудить тебя и порадоваться твоей гибели.

П: Но то, о чем ты мне рассказываешь, — твое частное мнение, одно из многих. Нужно быть терпимее к людям и их убеждениям. А у тебя явные проблемы с гордыней, если ты думаешь, что именно тебе из всех людей известна истина, и не понимаешь, что все твои рассуждения работают лишь в рамках западного мышления с его рабским поклонением логике. Нет, дружище, ты мне симпатичен — я даже ощущаю в тебе божественное присутствие, — но пока ты не слезешь со своего пьедестала, нам не о чем говорить, и между нами не может быть никаких взаимоотношений. Ты не хочешь диалога. Ты хочешь меня учить. Спасибо, не надо.

Х: Это же не только мое частное мнение. Иначе ты был бы прав. Но ведь я лишь пересказываю тебе то, что сказал Сам Бог.

П: Да что ты говоришь! И когда же Бог сказал тебе такое? Откуда ты все это берешь?

Х: Я просто рассказываю тебе о том, что говорил Иисус. Это записано в Библии.

П: В Библии?! Разве ты не знаешь, что все люди толкуют ее так, как им хочется? Когда я читаю любую книгу, пусть даже Библию (хотя как раз ее я не прочел), моя главная задача — увидеть, что она говорит лично мне. Впрочем, это моя привычка. У тебя, наверное, есть собственные. И вообще, почему я должен читать именно твою священную книгу, а не Коран или какую-нибудь еще? Кажется, я понял, в чем твоя проблема.

Ты относишься к Библии так, словно это Божье Слово. Ты думаешь, что в ней содержатся Божьи инструкции — приказы, которым нужно повиноваться, чтобы не навлечь на себя беду. Но Библия — это нечто совсем другое. Это просто человеческая попытка с помощью мифологии выразить мысль о том, что существует некая вселенская сила, на которую все мы должны настроиться. Но эта же самая идея присутствует в священных книгах любой другой религии.

Х: Что ж, у нас действительно много разногласий. Мне бы хотелось продолжить разговор о том, какие взгляды правильны, а какие ошибочны.

П: Никто не может быть абсолютно прав или абсолютно неправ. Каждый верит в то, что ему кажется правильным, и придерживается этого мнения, пока не найдет нечто лучшее. Я буду рад поговорить о том, что нравится тебе, если ты выкинешь из головы мысль, будто твои представления абсолютно истинны, и ты можешь это доказать. Твои взгляды — всего лишь продукт социальной среды. Твоего жизненного опыта. Ты такой же, как и все люди. Я готов продолжить разговор, если это будет настоящий диалог. Но если ты хочешь мне проповедовать, забудь об этом! Ладно?

Х: Что ж, по крайней мере, ты не отказываешься для общения. Увидимся.

Любой читатель, вдумавшись в содержание этих двух бесед, наверняка поймет, что мир очень изменился. В следующих главах я подробно опишу и проанализирую особенности модернистской и постмодернистской эпистемологии, но уже сейчас можно сделать несколько первых наблюдений.

«М» — явный атеист. В ходе беседы выясняется, что под «Богом» он имеет в виду традиционного иудео-христианского Бога. Но совершенно очевидно, что *такого* Бога, по его мнению, не существует. А если Он есть, Он никак не проявляет Себя в мире, и «М» сомневается, что Он на это способен. И отсутствие признаков сверхъестественного вмешательства в жизни мира — лишь одно доказательство того, что вера в Бога не основана на конкретных фактах. Существование зла, а также видимая бессмысленность и бесцельность истории и жизни отдельных людей тоже убеждают «М» в том, что Бога нет.

Все это не особенно беспокоит «М», поскольку он верит в свою способность познавать окружающий мир без помощи Бога. По его мнению, рассудок, чувственный опыт и логика подскажут ему, что считать истинным и достоверным. И он твердо убежден, что нельзя ни во что верить без достаточных оснований. Он не поясняет, какие основания следует считать достаточными, но отрицает, что известные факты могут оправдать веру в существование Бога. «М» явно полагается на разум. Он анализирует каждое утверждение собеседника (вспомните, как он разобрал по косточкам первый духовный закон), требует от христианина определений каждого понятия и отказывается принимать на веру то, что, по его мнению, не подкреплено достаточными доказательствами.

В лице «М» мы имеем дело с молодым человеком, который относится ко всему исключительно рационально, и таким образом приходит к нескольким важным выводам. Он считает, что мир подчиняется законам природы, и что все его особенности имеют естественное объяснение. Он не видит необходимости искать сверхъестественные причины. Кроме того, «М» верит, что за пределами нашего сознания лежит реальность, которую человек способен познать. Следовательно, общая для всех истина существует — не вполне понятно, считает ли «М» ее абсолютной, однако он определенно в нее верит. Судя по всему, под истиной он понимает соответствие наших слов действительности и убежден в возможности объективного познания окружающей реальности. Он определенно верит в способность науки объяснить мир, потому что наука объективно подходит к изучению осязаемой, материальной вселенной.

Иначе говоря, «М» — типичный модернист, убежденный, что разум, логика и чувственный опыт помогут нам понять окружающий мир. Поскольку эти инструменты, по его мнению, работают очень хорошо, он не готов принять что-либо на веру без достаточных доказательств, удовлетворяющих требованиям разума. С его точки зрения, натуралистическое мировоззрение вполне способно объяснить окружающую действительность, и Бога втягивать в это дело совершенно незачем. Соответственно, «М» не испытывает никакой или почти никакой потребности в религии и Боге, и это его несколько не тревожит. Если Бога нет, у истории нет ни цели, ни смысла — за исключением того смысла, который каждый из нас находит в собственной жизни, — но «М» вполне готов смириться с подобной ограниченностью человека.

«П», напротив, не доверяет разуму и довольно враждебно относится к логике и западному способу мышления в целом. Проблема не только в том, что западный образ мысли ранее приводил к дискриминации меньшинств и бесправных классов. Ему не нравится, что апелляция к рассудку и традиционным путям познания мира признает за человеком способность знать объективную истину о нашем мире. С этим «П» никак не может согласиться, поскольку у каждого из нас есть собственный образ мышления, сформированный предыдущим жизненным опытом и особенностями языковой среды, в которой мы выросли. Более того, человеческие возможности ограничены, и нам никогда не узнать достаточно, чтобы с уверенностью говорить, что «мы действительно знаем». Лучше сразу признать, что ограниченность и субъективность не позволяют никому из людей притязать на нечто большее, чем уникальные представления мире. Абсолютно верных знаний нет ни у кого (и абсолютной истины тоже не существует) поэтому будет правильно, столкнувшись с иным образом мышления, прислушаться к нему, вступить с ним в диалог, учиться и проявлять терпимость. Безусловно, истина как соответствие нашего языка реальному положению вещей недостижима. А значит, мудрее всего будет идти путем, который ранее уже «устроил» нас или кого-то другого, и прислушиваться к голосу сердца, а не ума.

Можно подумать, что с таким скептическим отношением к знанию, «П» труднее поверить в Бога, чем «М». Но на самом деле все наоборот. Если веру больше не требуется подкреплять достаточными доказательствами, и если абсолютной истины не существует, а есть лишь множество разных точек зрения, кто может отрицать существование Бога? Некоторые сочли мысль о Нем полезной и уверовали. Скорее всего, «П» разделяет изначально натуралистические взгляды «М», но этим дело явно не ограничивается. «П» верит в Бога. Конечно, его Бог имеет мало общего с Богом иудео-христианской традиции. Далеко не все постмодернисты, верящие в Бога, согласятся с «П», но из его слов складывается впечатление, что ему близки идеи Новой Эры. Кроме того, очевидно, что «П» отвергает любую проповедь более традиционного понимания Бога и считает все религии, по существу, одинаковыми. С особенной неприязнью он относится к тем верующим, которые не только убеждены в истинности своей религии, но и угрожают инакомыслящим вечными мучениями в аду. Подобная нетерпимость и дискриминация отвратительна!

Иначе говоря, мышление «П» нельзя назвать ни четким, ни дисциплинированным, однако его самого это вполне устраивает, потому что логика и разум (как и вера в них) пристрастны и лишь подтверждают правильность представлений, которых мы придерживались изначально. В лучшем случае, человек знает, как выглядит мир с его точки зрения, но влияние личных впечатлений и исходных убеждений настолько сильно, что объективное, абсолютное познание реальности невозможно. Мы способны лишь обмениваться частными мнениями, заимствуя друг у друга то, что показалось нам интересным. В прошлом традиционный образ мышления становился причиной дискриминации и маргинализации бесправных людей, поэтому не следует доверять никаким объяснениям действительности, которые укрепляют власть меньшинства и ущемляют права большинства. С другой стороны, необходимо проявлять терпимость ко всем людям и к любым точкам зрения — ведь никто из нас не может с уверенностью сказать, какой из множества подходов к пониманию мира «правилен».

Очевидно, что эти две точки зрения на знание, разум и жизнь в мире очень сильно отличаются. Как мы увидим далее, сторонник постмодернизма едва ли способен жить в полном соответствии со своими убеждениями. Может показаться, что постмодернизм недолговечен (во всяком случае, в сфере эпистемологии — раздела философии, изучающего природу знания и веры). Однако его идеи и ценности глубоко укоренились в современном обществе. Тем не менее, представления многих людей о знании и рациональном мышлении все еще гораздо ближе к основным эпистемологическим принципам модернизма. Следовательно, нужно разработать такой подход к апологетике, который вызвал бы интерес у как можно более широкого круга людей — модернистов, постмодернистов и тех, кто пытается сочетать оба мировоззрения.

Каков же мой план, и о чем идет речь в этой книге? Главным образом, это книга об истине. Истина в наши дни по-прежнему подвергается нападкам, причем едва ли не со всех сторон, и ни один из вариантов решения этой проблемы, о которых мне доводилось читать и слышать, меня не устроил. Поэтому прежде, чем перейти к разговору на любые другие темы, необходимо разобраться с вопросом об истине. Первый раздел книги начинается с главы, посвященной описанию модернистской и постмодернистской эпистемологии. Оба подхода ставят под сомнение истинность христианства, и оба по тем или иным причинам скептически относятся к любой абсолютной истине. Рассказав о двух направлениях в эпистемологии, я перейду к разговору о постмодернистском, а затем — о модернистском скептицизме. Постмодернистский скептицизм более радикален, и если мне не удастся опровергнуть его аргументы, о модернистском скептицизме можно уже не беспокоиться. Но как я покажу в главах 3-6, нам есть что противопоставить обеим разновидностям скептицизма. Я представлю ответы, которые по собственному опыту считаю наиболее убедительными.

В 3-й главе, посвященной постмодернистскому скептицизму, мы рассмотрим принципиальный вопрос о том, зачем нужно соблюдать законы логики. Сначала я перечислю основные возражения, а потом отвечу на каждое из них. В главе 4 вы найдете глубокие размышления о том, достижима ли объективность в интеллектуальных (или каких-либо иных) поисках, или мы обречены все время скатываться к тому, что знали и во что верили изначально. Здесь я также уделю внимание перспективизму — философской теории, которая связана с проблемой объективности и субъективности, но не ограничивается ею.

Главы 5 и 6 содержат ответы на доводы модернистского скептицизма. Конечно, модернисты и постмодернисты иногда задают одинаковые вопросы — именно поэтому проблемы и решения, о которых идет речь в главах 3 и 4, актуальны и для модернистов. Однако модернисты все-таки верят в разум и истину, поэтому мы зададимся вопросом, как вообще доказать истинность чего бы то ни было. Кроме того, в 6-й главе мы поговорим о том, как истина соотносится с достоверностью и доказательствами — например, как узнать, что твои аргументы в пользу того или иного убеждения достигли цели.

Вывод, к которому подводит читателя первая часть книги, заключается в том, что истина существует, что мы способны подтвердить истинность того или иного утверждения, и что можно точно понять, удалось ли нам это сделать. Иными

словами, у нас есть ответы на возражения скептиков — и модернистов, и постмодернистов. А значит, у вас есть причина заниматься апологетикой (и поисками истины вообще) и дочитать эту книгу до конца. Во втором разделе я анализирую несколько подходов к апологии христианства. Особое внимание я уделяю трем из них, которые были наиболее популярны и значимы на протяжении последних ста с лишним лет. Отдельные главы посвящены реформатской эпистемологии, пресуппозиционализму и христианскому эвиденциализму. Я сам — сторонник одной из разновидностей эвиденциализма, но всегда готов воспользоваться тем ценным, что предлагают другие подходы.

Из всего сказанного уже понятно, что я не ставлю перед собой цель привести аргументы в пользу каждого догмата христианской веры. В первых двух частях, посвященных методологическим проблемам, я рассуждаю, главным образом, о теоретических вопросах и о том, как можно подойти к защите своей веры. Но эти рассуждения не подкреплены конкретными примерами того, как работает моя методика защиты любых догматов или богословских систем, а мне хотелось, чтобы читатели увидели практическое применение ответов на теоретические вопросы (из частей 1 и 2).

Моя главная задача состояла в том, чтобы высказать ряд соображений относительно истины, и рассмотрение доказательств в пользу всех основных догматов христианства сделало бы книгу недопустимо длинной. Потому я принял решение сосредоточиться на рассмотрении четырех ключевых моментов. Кому-то покажется странным, что я не затронул вопрос о существовании Бога. Однако мой подход не требует, чтобы мы доказали Его существование, прежде чем перейти к другим проблемам. Кроме того, сегодня вера в какое-нибудь божество опять вошла в моду, и я не знаю, есть ли смысл в очередной раз повторять традиционные аргументы. Возможно, это было бы полезно для неверующих, но в другой своей книге [7] я уже писал, что ни один из существующих доводов нельзя назвать безусловно убедительным. Если вы хотите изучить этот вопрос глубже, лучше всего традиционные доказательства рассмотрены в работах Элвина Плантинги и Уильяма Лэйна Крэйга [8]. Кроме того, в книге Крэйга *Reasonable Faith* есть великолепная глава о тщетности жизни без Бога [9].

Выбранные мною темы играют решающую роль в апологии христианства. Проблема зла — одно из самых серьезных возражений против веры в христианского Бога, и найти ее решение необходимо. Далее, одним из главных аргументов в пользу истинности христианства является Писание, поэтому в самом начале нам следует представить доводы в пользу надежности Библии. Я сосредоточил внимание на более узком вопросе о достоверности Евангелий — четырех независимых повествований о жизни, служении, смерти и воскресении Христа. Безусловно, рано или поздно нам понадобится доказать, что Христос действительно воскрес из мертвых. Без этого нет смысла защищать какие-либо другие христианские учения о Боге и Его взаимоотношениях с людьми. Наконец, мы живем в эпоху расцвета интеллектуального, нравственного и духовного релятивизма. Мысль о том, что к Богу ведет только одна религия, считается признаком крайней узости мышления. Все религии воспринимаются как приемлемые способы взаимодействия со Всевышним, и всякий, кто думает иначе,

выглядит человеком, оторванным от сегодняшней реальности. Поэтому свою последнюю главу «о доказательствах» я посвятил теме религиозного плюрализма.

Красной нитью через все разделы книги проходит мысль о важности истины. О том, что она существует, и о том, что ее можно познать. Думать, будто человек не способен познать истину, или его знания истинны лишь для него самого, очень удобно, но и очень опасно — прежде всего потому, что все мы живем в реальном мире. Мысль о том, что любые представления о действительности одинаково хороши, может показаться привлекательной, но существует вполне конкретный Бог, и у Него есть вполне четкие требования к нашей жизни. Какое-то время мы можем закрывать глаза на Него и на Его ожидания, но рано или поздно нам придется признать реальное положение вещей и расстаться с иллюзиями, со всеми хитроумными учениями, которые позволяют нам делать все, что хочется, и думать, будто ни за что не придется отвечать.

Кроме того, всех нас ждет встреча с вечностью — и гораздо раньше, чем можно ожидать! В наши дни стало очень модно верить, что любящий Бог никогда никого не осудит навечно на такое наказание, как ад. Некоторые считают утешительным верить в то, что со смертью тела все заканчивается — нет никакого загробного существования, и не нужно беспокоиться о вечном воздаянии, как бы мы ни проявили себя в земной жизни.

Два приведенных выше диалога демонстрируют лишь часть способов, которыми наши современники убедили себя в том, что можно думать и делать все, что угодно, и не понести за это никакой ответственности. Но истина имеет значение! И сейчас, когда многие явно думают, что абсолютной истины не существует, мы имеем полное право спросить, на каком основании они уверены в правильности своих представлений о вечности! Есть убеждения, ошибочность которых влечет за собой минимальные последствия. Но если неверны наши представления о вечности, эта ошибка останется с нами навсегда, и исправить ее невозможно! Истина важна, так что лучше найдите истину, в которую сможете верить. Цель этой книги — помочь вам увидеть, как найти и понять истину, и постараться убедить вас в том, что вне Иисуса Христа нет ни земной, ни вечной надежды. Он — самая важная истина, и на эту истину вы определенно можете положиться!

## Глава 2. Модернизм и постмодернизм

В главе 1 я кратко познакомил вас с модернизмом и постмодернизмом. Во 2-й главе моя задача — более подробно описать те стороны обоих мировоззрений, которые имеют особую важность с точки зрения апологетики и философии религии. Исследователя подстерегает искушение описать модернистские и постмодернистские идеи в виде «аккуратных, не связанных друг с другом отдельных блоков», но следует помнить, что история редко укладывается в наши схемы, согласно которым все четко разнесено по разным эпохам. Может быть, в концептуальном отношении деление событий на красивые законченные периоды приносит какую-то пользу и помогает нам понять основные векторы развития изучаемого движения, но на самом деле интеллектуальная история гораздо менее упорядочена. Иначе говоря, ради ясности понятий и определений мы можем обозначить одни тенденции как «модернистские», а другие — как «постмодернистские», но на самом деле различные «модернистские» и «постмодернистские» акценты в той или иной мере присутствовали в западной философии на протяжении последних 500-600 лет. Например, эпистемологические скептики существовали всегда, а в нынешнем мире все еще найдется немало людей, которые не испытывают недоверия к разуму, столь часто ассоциирующегося с постмодернизмом.

Но я думаю, что будет полезно изложить основные идеи, которые обычно отождествляют с концептуальными моделями модернизма и постмодернизма, пусть даже они разбросаны по разным моментам последних шести столетий. В прошлом термины «модернизм» и «постмодернизм» использовали для описания довольно разных подходов, в совокупности отражающих то или иное принципиальное интеллектуальное и культурное понимание действительности, но меня интересует, по преимуществу, эпистемологический аспект вопроса [1].

Можно долго спорить по поводу точных границ эпохи модерна [2], но по существу, если не углубляться в детали, она началась с Рене Декарта (1596-1650) в философии и с Галилео Галилея и Исаака Ньютона в естественных науках. В XIX веке этот исторический период привел к расцвету рационализма и сциентизма, влияние которых ощущается и по сей день [3]. Но в эпоху модерна существовало много разных интеллектуальных течений. Иногда ее отождествляют с Эпохой Просвещения, но это неправильно. Началом эпохи модерна нередко считается XVII столетие, а историческая Эпоха Просвещения достигла расцвета в XVIII и в начале XIX века. Декарт был современником Томаса Гоббса (1588-1679) и Джона Локка (1632-1704), которые, как и все философы-эмпирики, отвергали картезианский рационализм. Многие ключевые мыслители Эпохи Просвещения тоже не были рационалистами. И напротив, годы жизни Дэвида Юма (1711-1776) пришлись на время французского Просвещения, и его часто называют типичным представителем этой эпохи [4], хотя он был эмпириком и скептиком.

Несмотря на все эти сложности, мы можем сформулировать основные эпистемологические идеи, которые ассоциируются с модернизмом. Но начну я с общего описания модернизма как такового. Один автор называет сутью этого мировоззрения «веру в разум и прогресс» [5]. Томас Йовановски добавляет, что



модернизм следует идеям фундаментализма, эссенциализма и реализма и обычно рассматривает западную культуру как эталон или идеал, к которому должны стремиться все остальные [6]. Клинтон Коллинс приводит выдержку из статьи Вацлава Гавела (в то время президента Чехословакии), напечатанной в марте 1992 года в газете «Нью-Йорк Таймс». Он отмечает, что Гавел «призывал к изменению взглядов, к отходу от надменности типично модернистской веры в гуманизм, царящий в мире природы, в научный метод, порождающий объективное знание и гарантирующий безграничный прогресс, а также в развитие технологий, способное решить проблемы, которые стали побочным следствием прежних технологий» [7]. Джаред Хиберт относил к числу ключевых идей модернизма объективность, метанарративы, независимость человека и абсолютную истину [8].

### **Особенности модернистской эпистемологии**

Модернистская эпистемология затрагивает широкий круг вопросов, и не все мыслители-модернисты одинаково решают эти важнейшие проблемы. Но я предлагаю начать с Рене Декарта и его поисков надежного основания для знаний.

#### *Сознание человека и надежность знаний*

Многие говорят, что эпоха модерна (во всяком случае, в философии) началась с Декарта. Предшествовавшее ей Средневековье было временем традиции и власти. Чтобы оставаться в русле традиции, нужно было придерживаться идей, которые считались правильными. В отношении же государственного и церковного устройства это была эпоха власти. Декарт родился накануне Реформации. Римско-католическая церковь, по-существу, указывала людям, во что надлежит верить, и христианин должен был безоговорочно этим указаниям следовать. Правительства были деспотическими, и у простых людей не было иного выбора, кроме как повиноваться требованиям господ.

Философы, следовавшие западной традиции, зачастую одновременно были богословами. Перед философией стояла задача не столько доказать факт существования Бога (хотя мы находим много рассуждений об этом у таких мыслителей, как Ансельм Кентерберийский и Фома Аквинский), сколько понять, во что верит философ (*fides quaerens intellectum* [«вера, ищущая разумения»] — девиз Ансельма). В западной культуре, прочно стоящей на основании иудео-христианского мировоззрения, Бог считался, так сказать, отправной точкой философии. Если нужно было представить доказательства Его существования, этот вопрос в философских и богословских трактатах рассматривался одним из первых (см., например, «Сумму теологии» Фомы Аквинского). Скептики, конечно, находились и тогда, но выражать сомнения вслух было неразумно, если ты хотел остаться в живых.

В эпохи модерна и постмодерна популярность скептицизма возросла. Даже если доля людей, которые сомневались в существовании Бога, оставалась более-менее неизменной (а это спорное утверждение), скептики все громче заявляли о своем неверии и говорили об абсолютности познания и истины.

Конечно, Декарт — по всей видимости, ревностный католик — не разделял идеи религиозного скептицизма, и несправедливо обвинять его в том, что в новое и новейшее время сомнения в отношении Бога и знания постепенно нарастали. И все-таки именно благодаря Декарту в эпистемологии произошли значительные перемены. Как и прочие мыслители того времени, он многое принимал на веру, не ставя под сомнение истинность традиции. Но что, если эти представления ошибочны или, во всяком случае, недостоверны? Декарт рассудил, что вера человека должна опираться на гораздо более твердое основание, нежели догматы, которые люди всегда принимали на веру, не требуя доказательств их истинности. Поэтому он счел необходимым подвергнуть сомнению все свои убеждения и удостовериться, что их можно обосновать с помощью фактов и логики. Однако его не удовлетворяли разрозненные доказательства, подтверждающие истинность отдельных догматов. Декарт рассудил, что он вправе придерживаться лишь несомненных постулатов, подкрепленных убедительными аргументами и фактами. Поэтому французский философ принялся искать знания, сомневаться в которых неразумно. Найдя таковые, он намеревался опереться на них и из этой отправной точки вывести все остальные представления о мире.

Поймите правильно: Декарт искал уверенности, но вовсе не отказывался от веры в Бога и божественное откровение. Скорее, он хотел увидеть, какие разумные доводы, не подкрепленные откровением, могут служить надежным основанием его убеждений. В конечном итоге поиски привели его к выводу, что есть только один факт, сомневаться в котором неразумно. Он не видел смысла сомневаться в собственном существовании как мыслящего субъекта, поскольку, усомнившись в этом факте, он тем самым доказал бы его истинность. То, чего не существует, не способно что-либо делать — в том числе, сомневаться в собственном существовании. Конечно, это не подлежащее сомнению «я» не включало в себя тело, поскольку человек всегда может заблуждаться насчет того, пребывает ли он в теле. Но в существовании нематериальной части человеческой природы, обладающей способностью мыслить, сомневаться невозможно.

Таким образом, Декарт счел утверждение *cogito, ergo sum* («мыслю, следовательно, существую») единственной несомненной истиной, на основании которой можно строить знания в любой области. Конечно, для каждого человека эта максима истинна лишь применительно к самому себе. Поэтому Декарту по-прежнему не давал покоя вопрос, как оправдать все остальные убеждения. В конечном итоге он пришел к логическому выводу: любое ясное и отчетливое представление о чем-либо должно быть истинным знанием о мире. Но как удостовериться, что у тебя на самом деле есть ясное и отчетливое представление о чем-либо, и что тебе не просто кажется, будто это так? Этот вопрос побудил Декарта сформулировать собственный вариант онтологического доказательства существования Бога. Если Бог есть, рассуждал философ, Он Сам позаботится о том, чтобы всякий раз, когда я думаю, будто у меня есть ясное и отчетливое представление о чем-либо, это оказалось правдой. В таком случае надежной будет не только основа, но и надстройка знания.

Подробно разбирать онтологический аргумента Декарта незачем, но важно отметить два момента. Во-первых, его «интеллектуальные поиски» едва ли можно

считать отказом от веры в Бога или откровение. Более того, он полагал, что без уверенности в существовании Бога все остальные его убеждения лишены основания.

Во-вторых, благодаря Декарту эпистемология выдвинулась на передний план и заняла центральное место в философии. Отныне догматы уже нельзя было признавать истинными на основании религиозного учения, традиции или других авторитетных источников. Убеждения требовалось подкрепить несомненными фактами. И, конечно же, человеческому разуму отводится решающая роль в том, чтобы удостовериться в истинности взглядов и привести их в систему.

С точки зрения Декарта, знания человека о мире возрастают, когда он обретает ясные и отчетливые представления о новых вещах. Для эмпириков, таких как Локк и Юм, ключом к познанию были данные, получаемые с помощью органов чувств в повседневной жизни. Однако и в том, и в другом случае приобретение знаний предполагает взаимоотношения между субъектом и объектом — человеческое сознание выступает в роли познающего субъекта, пытающегося с определенностью установить истину о мире (объекте). Субъект и объект — не одно и то же, поэтому субъект может с отстраненной непредвзятостью «считывать» истинные сведения с объекта (мира). Человеческое сознание выступает в роли арбитра, определяющего, что считать истиной об окружающей реальности.

Этот акцент на роли человеческого сознания еще более усилился благодаря трудам Иммануила Канта (1724-1804). Ранее считалось, что разум играет исключительно пассивную роль в процессе познания. Данные из внешнего мира он получает с помощью органов восприятия. Но его органы могут исказить информацию — именно этим обстоятельством пытались объяснить, например, почему два человека, глядя на один и тот же предмет, описывают его по-разному. Но даже в таком объяснении разуму отводилась лишь пассивная роль. Если воспользоваться метафорой современного философа Ричарда Рорти, разум считали зеркалом природы (*mirror of nature*). Кант был не согласен с такой постановкой вопроса и утверждал, что не только мир воздействует на разум (посредством органов чувств), но и сам разум играет активную роль благодаря изначально вложенным в него понятиям (категориям Канта). Разум упорядочивает данные, получаемые от органов чувств, а затем выносит суждения относительно всего постигаемого. Из этих представлений о двунаправленности процесса Кант и вывел свой знаменитый тезис о разнице между «вещами в себе» и «вещами для нас». Он утверждал, что реальность действительно существует вне нашего сознания, но никто не способен воспринимать ее такой, как она есть сама в себе. Реалии, недоступные познанию (в том числе вещи в себе), Кант называл ноуменами. А вещи, какими они кажутся нам, — феноменами [9].

Кант утверждал, что разум играет активную роль в процессе познания, но из его собственных трактатов не складывается впечатление, будто он полностью отрицал способность человека познать мир, лежащий за пределами сознания. Познать ноумены действительно не может никто, но ни сам Кант, ни другие мыслители того времени не отрицали способности человека познавать феномены

и приходиться к согласию с другими людьми относительно толкования полученного опыта. Таким образом, даже в контексте кантовской идеи об активном взаимодействии разума и объекта философы полагали, что разум черпает информацию непосредственно из мира, то есть по-прежнему считали его, по существу, зеркалом природы.

Иначе говоря, Кант продолжил начатую Декартом тенденцию к упорядочению представлений о мире с опорой на собственное сознание. Активная, а не пассивная роль человеческого сознания постепенно приобретает все большее значение. Начиная с Канта, философы все чаще делают упор на причастности разума к постижению реальности. Кроме того, Кант, как и другие мыслители-модернисты, считал необходимым положить в основу знания определенные фундаментальные убеждения — только, в отличие от Декарта, ключевую роль он отводил эмпирическим данным [10]. Представление об эмпирических данных как ключе к познанию останется неизменным до конца эпохи модерна. Оно присутствует как в современном богословии, так и в философской критике богословия.

Подведем итог. Для эпохи модерна характерна мысль о том, что человек постигает мир благодаря своему сознанию, которое упорядочивает представления об окружающей реальности. Но если человеческому сознанию отводится столь важная роль, то любой сбой в работе человеческого разума или органов чувств становится серьезным препятствием для познания мира и жизни в нем. Многие мыслители-модернисты оптимистично оценивали способность разума правильно интерпретировать действительность. Напротив, многие постмодернисты, как мы убедимся далее, придерживались совершенно иного мнения.

#### *Фундаментализм, метанарративы и истина*

Поскольку человеческий разум может неверно воспринимать и истолковывать информацию, активная роль субъекта в познании, по логике вещей, лишь затрудняет поиски надежной основы для знания. Но в эпоху модерна думали иначе. Было принято считать, что разум способен понимать мир и правильно с ним взаимодействовать, и что такой способностью обладают все люди. Декарт хотел отыскать нечто несомненное, чтобы на этом основании строить все свои знания, и его последователи придерживались таких же взглядов. Они думали, что с помощью разума можно прийти к единому для всех пониманию действительности, а поскольку каждый человек способен найти истину, он может в любой области исследований отличить истину от заблуждения и убедить в своей правоте тех, кто с ним не согласен.

Как правило, такие представления о знании и разуме включали в себя теорию познания, известную как «фундаментализм» (foundationalism). Но и модернисты, и постмодернисты вкладывают в этот термин два совершенно разных смысла. С одной стороны, они говорят о нескольких разновидностях эпистемологического фундаментализма (epistemological foundationalism). По существу, эта теория познания утверждает, что одни убеждения человека опираются на другие, а те, в свою очередь, основаны на т. н. базовых убеждениях (basic beliefs), которые не

требуют доказательств, поскольку их истинность самоочевидна (self-evident). Мыслители-модернисты, руководствуясь верой в способность человеческого разума определить истинность или ложность любых воззрений, полагали, что принимать какие-либо постулаты на веру следует лишь при наличии достаточных доказательств и аргументов или весомых причин [11]. Влияние, которое оказало на эту теорию стремление Декарта принимать на веру лишь то, что неразумно подвергать сомнению, несомненно.

Конечно, сразу возникает вопрос, что считать достаточными фактами, аргументами или причинами для веры. Как узнать, во что ты вправе верить? Ответ предлагает фундаментализм. Как объясняет Лоранс Бонжур, существует по меньшей мере три основных разновидности фундаментализма: сильный (strong), умеренный (moderate) и слабый (weak). Только первая утверждает, что базовые убеждения несомненны и абсолютно достоверны. Остальные на этом не настаивают [12]. С точки зрения сильного, или классического фундаментализма (основной теории познания в эпоху модерна), достаточно обоснованное убеждение подкреплено свидетельствами и аргументами, которые в конечном счете опираются на истинно базовые убеждения или логически вытекают из них. Истинно базовое убеждение либо самоочевидно (например, «все холостяки — неженатые мужчины»), либо очевидно для органов восприятия (например, человек видит объект красного цвета), либо неисправимо (*incorrigible*), то есть сомневаться в нем нет смысла (например, *cogito*) [13].

Если для Декарта неоспоримым основанием было нечто рациональное, то эмпирики делали упор на впечатлениях, полученных посредством органов чувств, считая их источником самых базовых убеждений, составляющих основу нашего знания. Кант в своем понимании фундаментальных истин соединил рациональное (категории разума, позволяющие ему упорядочивать реальность) и эмпирическое (данные, полученные путем наблюдения). С точки зрения Канта, единственные истины о мире, которые можно считать объектами познания, — это истины, познаваемые с помощью органов чувств. Несмотря на активную роль разума во взаимодействии с миром, эпоха модерна с большим оптимизмом относилась к способности индивидуума правильно различать правду и ложь. Как поясняет Дэвид Гриффин, основным эпистемологическим учением модернизма является чувственный эмпиризм, в соответствии с которым познание мира, находящегося вне нас, происходит исключительно посредством чувственного восприятия [14]. В целом модернисты полагали, что информация поступает в разум напрямую — либо непосредственно, либо посредством механизма, который не настолько искажает эти данные, чтобы человек сделал неверные выводы о том, что его окружает.

Но как быть убеждениями, которые не представляют собой чисто логическое умозаключение (например, «круглых квадратов не существует») и касаются того, что недоступно чувственному восприятию? По мнению Канта, вещи в себе не являются объектами чувственного восприятия — равно как и ценности, нравственные суждения, мир в целом и Бог. Все это ноумены, а не феномены, они не являются объектами познания. Соответственно, Кант утверждал, что положил конец метафизике, поскольку объявил предметы, обычно изучаемые в рамках

этой дисциплины, недоступными для эмпирического изучения [15]. Но для Канта это вовсе не означало, что Бога нет. Он считал необходимым признать существование Бога — но лишь в качестве основы нравственности. Иначе говоря, Бог есть, но Его существование непознаваемо; оно постулируется из практических соображений.

Если знаниями можно считать лишь те взгляды, которые в конечном счете опираются на фундаментальные убеждения (самоочевидные, очевидные для восприятия или неисправимые), многим мыслителям-модернистам казалось, что проще всего найти обоснование для утверждений науки. Логические атомисты и логические позитивисты конца XIX — начала XX века даже хотели по возможности очистить язык от любых высказываний, не поддающихся эмпирической проверке. Если бы им это удалось, в нашем распоряжении, по существу, остался бы только язык науки — высказывания, которые можно верифицировать путем эмпирического наблюдения. Но к тому, что Кант называл ноуменами, логические позитивисты относились не столь благодушно, как прусский философ. По их мнению, любое утверждение, которое в принципе не поддается эмпирической верификации (поскольку невозможно определить способы и методы его проверки), бессмысленно, а объекта, о котором идет речь, просто не существует. Например, нет смысла рассуждать о нравственности и Боге, а следовательно, ни того, ни другого не существует [16].

Людвиг Витгенштейн (1889-1951) был современником логических позитивистов, и его ранние представления о мире и языке, изложенные в «Логико-философском трактате», не слишком отличались от их идей. Хотя позитивисты высоко ценили сочинения Витгенштейна, к их единомышленникам немецкий философ себя не причислял. И все же он считал бессмысленным язык, который не отражает реальные объекты и действительное положение дел в мире. Если язык описывает то, что не поддается наблюдению, разговаривать на нем не следует. Однако в отличие от позитивистов Витгенштейн не отрицал существования того, что нельзя выразить словами (в силу невозможности эмпирической верификации), а просто полагал, что подобные вещи не являются объектами познания, и о них не следует говорить [17].

У термина «фундаментализм» есть и другое значение, также применимое к модернистскому мышлению. Иногда фундаментализмом называют существование некоего круга догматов, принятых за основу всех прочих убеждений. В понятийной сетке (conceptual grid) такие убеждения занимают привилегированное положение. Все остальные частные представления, равно как и иные мировоззрения, подлежат и зачастую подвергаются пересмотру и критике, но те идеи, которые человек (или некое общество) признает фундаментальными, пересмотру и критике не подлежат, и их сторонники не видят нужды в том, чтобы подкреплять свою веру фактическими доказательствами. Например, общество и культура Запада в течение многих столетий опирались на иудео-христианское мировоззрение и Библию. Конечно, скептики находились всегда, но по большей части на протяжении последних двух тысячелетий библейские представления о действительности были для западной цивилизации, если можно так выразиться, исходным допущением (presupposition). Само собой, подобные фундаментальные

догматы предписывают определенное мировосприятие и определенное общественное устройство. Таким образом, они узаконивают власть отдельных социальных групп, а всех остальных людей ограничивают в правах. С точки зрения постмодернизма, это ересь!

Эта вторая разновидность фундаментализма идет рука об руку с таким понятием, как «метанарратив» (metanarrative). Нарратив (в контексте рассматриваемой темы) представляет собой историю, которая объясняет той или иной группе людей или культуре, как выглядит реальность, и как им поступать. Метанарратив — это более широкая история (охватывающая больше сторон реальности), которая лежит в основе отдельных нарративов и подкрепляет их. Есть еще и гранд-нарратив (grand metanarrative), описывающий мировоззрение в целом. Последний представляет собой главный ориентир, с которым люди сверяют отдельные идеи или сочетания идей, отдельные методы или сочетания методов. Для того, чтобы разобраться во всех этих нарративах и метанарративах, воспользуемся очень простой иллюстрацией. Как правило, евангелические христиане верят в посмертное воздаяние: в зависимости от того, как человек при жизни откликнулся на Христа и благую весть, он после смерти оказывается либо в аду, либо в раю. Соответственно, они отвергают другие возможности: (1) что после смерти все люди будут уничтожены, (2) что после смерти вечная жизнь будет дарована лишь тем, кто узнал Христа как своего Спасителя, а остальные будут уничтожены, или (3) что после смерти все окажутся на небесах, поскольку любящий Бог никогда не подвергнет Свое творение вечному наказанию.

Но представления о рае и аде — часть более широкой истории, в которой люди — грешники, Христос — Богочеловек, умерший на Голгофе во искупление наших грехов, а те, кто верой оставит грех и примет Христа как своего Спасителя, вступают с Ним в личные взаимоотношения. Все перечисленные убеждения составляют метанарратив, из которого вытекает характерное для христианства повествование о рае и аде. Однако можно сформулировать и глобальный метанарратив, из которого вырастает вера в Христа, грех и спасение. Речь идет о вселенной, которую сотворил и существование которой поддерживает библейский Бог. Как Всевышний Господь Он имеет право устанавливать в Своей вселенной нравственные законы и требовать, чтобы Его творения им подчинялись. Такой гранд-нарратив о теистической вселенной, нравственным правителем которой является Бог, лежит в основе иудаизма и христианства. От этого наиболее фундаментального нарратива христиане переходят к учениям о Троице и воплощении Христа как Богочеловека. Сюда же они добавляют библейское учение о том, что Бог для людей является нравственным судьей. Как правило, они объясняют нашу потребность в искупителе тем, что человечество впало в грех и с того времени пребывает в греховном состоянии. Теперь христианскую историю о Боге, Христе и греховном человечестве можно свести в единое христианское учение о спасении. Замысел спасения отчасти включает в себя вечную участь каждого человека, и это побуждает христиан сформулировать учение об аде и рае.

Приведенное выше описание — лишь отдельный пример того, как взаимодействуют нарративы и метанарративы; есть множество других

метанарративов. Наверное, вы уже догадались, почему я заговорил об этом. Идеи и представления о мире, фундаментальные (во втором значении термина) для мышления и поступков человека, несомненно, представляют собой метанарратив — возможно, даже гранд-нарратив. Модернисты, как правило, спокойно относятся к любым видам фундаментализма, включая те из них, которые используют метанарративы. Напротив, постмодернисты, как мы убедимся впоследствии, отвергают любые виды фундаментализма и с недоверием относятся ко всем метанарративам [18].

### *Реализм, объективность и истина*

Почему модернисты с таким оптимизмом относятся к способности разума правильно познать мир? И почему они уверены, что чувственное восприятие позволяет нам взаимодействовать с миром, лежащим за пределами сознания? Вопрос не только в том, обладают ли люди от рождения интеллектуальными и сенсорными способностями, но и в том, существует ли реальный мир за пределами нашего разума, а также в том, могут ли люди, пользуясь своими способностями, соприкоснуться с реальным миром (если он, конечно, существует).

Прежде всего, нужно понять, что все модернисты — заведомые реалисты. Реалист — это «человек, который считает, что существует *объективная, независимая от сознания*, познаваемая реальность, что убеждения о мире, к которым мы приходим, отражают (или не отражают) мир „как он есть“» [19]. Таким образом, люди и предметы существуют безотносительно к нашим мыслям, нашему языку и нашему опыту [20]. Антиреализм придерживается прямо противоположного мнения.

Но даже если реалисты правы, способны ли мы узнать, как выглядит мир на самом деле? Не мешает ли нам понятийная сетка с ее исходными посылками и предпочтениями? Модернисты отвечают, что установить связь с окружающим миром и создать о нем верное представление вполне можно, поскольку разум способен быть объективным [21]. Но важно понять этот ответ правильно. Модернисты не имеют в виду, что мы способны познавать мир как вещь в себе. Невозможно что-либо познать, не оказав на объект познания хотя бы минимального воздействия. Также модернисты не хотят сказать, что нужно вернуться к докантианской эпистемологии, рассматривающей разум как пассивное зеркало. Можно согласиться с Кантом, что и субъект, и объект играют активную роль в процессе познания. Кроме того, модернисты не отрицают, что исходные убеждения, предпочтения и впечатления могут помешать людям увидеть мир в правильном свете. Иногда мы позволяем предпочтениям повлиять на свои наблюдения и логические рассуждения, вследствие чего неверно идентифицируем увиденное и услышанное и неверно понимаем суть идей, которыми оперируем. Говоря о возможности объективного познания, модернисты имеют в виду, что мы способны выявить и отбросить свои предубеждения и предпочтения настолько, чтобы, наблюдая окружающий мир или размышляя над идеями и аргументами, прийти к правильному пониманию. Тот факт, что в процесс познания вовлечен наш разум с его понятийной сеткой, не означает, что



информация неизбежно будет истолкована пристрастно, а интеллектуальные суждения о действительности непременно окажутся субъективными или будут основаны не на логике, а на эмоциях.

Модернисты верят в существование простой реальности (brute facts), не обремененной нашими предпочтениями и теориями. Нас окружают «данности», то есть мир как он есть на самом деле, вне зависимости от того, что мы думаем или чувствуем в связи с ним. Следовательно, природа мироздания не помешает нам правильно его понять. Более того, невзирая на предыдущий жизненный опыт, на культурную среду и прочие обстоятельства, сформировавшие наше мышление, мы способны отбросить прежние взгляды, беспристрастно изучить окружающую действительность и вынести правильные суждения об увиденном. Следовательно, человеческий разум тоже не всегда препятствует правильному пониманию. Более того, такая способность присуща всем человеческим существам, а не горстке избранных, то есть наблюдать мир могут все. Следовательно, если один человек неверно поймет сущность того или иного объекта или события или придет к ошибочным выводам, в пользу или в опровержение любой точки зрения есть достаточно аргументов и фактов, чтобы он с помощью других людей смог осознать и исправить ошибку.

Таким образом, в представлении модернистов объективность достижима и наиболее очевидно это проявляется в науке. Ведь она пользуется данными, полученными из вещественного мира, и методом, основанным на непосредственном наблюдении, с помощью которого любой человек способен проверить справедливость сделанных выводов. Все это гарантирует объективность. Но, конечно, ошибки не исключены. Кроме того, представления некоторых людей не опираются на базовые убеждения (самоочевидные, очевидные для восприятия или неисправимые). И все-таки в эпоху модерна преобладал оптимизм относительно способности человека объективно распоряжаться информацией и познавать истину о мире.

Очевидно, что модернисты верили в существование истины. И чаще всего они придерживались корреспондентной теории (correspondence theory), в соответствии с которой пропозициональная истина (propositional truth) представляет собой связь между языком и реальностью. То, что мы говорим о мире, соответствует действительности. Более того, модернисты полагают, что эту истину может познать любой человек с помощью своих интеллектуальных и сенсорных способностей.

Каждый может, используя свои интеллектуальные способности, прийти к правильным выводам о действительности. И то, что правильно по мнению одного человека, будет правильно и по мнению остальных. Нет причин полагать, что истина меняется в зависимости от угла зрения, под которым ее рассматривает тот или иной человек, — все мы можем познать одну и ту же истину. Таким образом, можно говорить об абсолютной истине, то есть о суждениях, истинных для всех людей и во все времена. Это не означает, что мы знаем все с одинаковой абсолютной точностью. Но абсолютная истина познаваема, и многие из нас обладают абсолютно истинными знаниями. Конечно, говорить о существовании

абсолютной истины и о нашей способности ее познать можно лишь в контексте фундаменталистской теории познания. Суждения, истинные с точки зрения корреспондентного понимания истины, должны соответствовать и соответствуют фундаменталистским критериям истинно базовых убеждений. Иначе говоря, многие наши представления о мире представляют собой либо базовые убеждения, либо небазовые убеждения, опирающиеся на базовые.

### *Теория значения и эссенциализм*

Еще одной особенностью модернистской эпистемологии Нэнси Мерфи и Джеймс Макклendon называют акцент на репрезентативной или референциальной теориях языка, согласно которым слова и предложения (или суждения, заключенные в предложениях [22]) соответствуют тем или иным объектам, действиям и событиям. Их смысл определяется тем, чему они соответствуют. Например, смысл слова «Парфенон» (то, чему оно соответствует) заключен в сооружении под таким названием, расположенном в афинском Акрополе. Референциальная теория, как правило, считает такой смысл единственным возможным. Таким образом, можно выделить «суть» смысла конкретного слова и провести четкие границы между смыслами разных слов. Как демонстрируют Мерфи и Макклendon, эта идея очень хорошо согласуется с теорией познания, в соответствии с которой любые взгляды должны быть подкреплены базовыми убеждениями. Для того, чтобы удостовериться в истинности высказываний, нужно проверить, существует ли на самом деле то, о чем идет речь.

Но что говорят подобные теории о высказываниях, которые не называют и не описывают ничего, что поддавалось бы эмпирическому наблюдению? Есть ли в них какой-то смысл? В соответствии с некоторыми теориями (например, сформулированной логическими позитивистами верификационной теорией), подобные высказывания бессмысленны. Но с таким выводом согласны не все. Некоторые специалисты в области философии языка настаивали, что в подобных высказываниях есть смысл, просто он не соответствует никакому реальному объекту или положению вещей. Подобные высказывания выражают либо эмоциональную реакцию говорящего, либо его намерения [23]. Например, утверждению «Бог есть любовь» не соответствует ни один объект, который можно было бы верифицировать путем эмпирических наблюдений, однако оно все равно имеет смысл. Исходя из эмотивистских представлений о языке, его смысл может сводиться к тому, что «Бог мне нравится», или «Бог мне кажется милым». К числу «экспрессивистских» теорий языка относится теория, которую Ричард Брейтуэйт называет конативной, — в соответствии с ней, подобные высказывания выражают намерение говорящего поступить определенным образом. Например, фраза «Бог есть любовь» может означать, что говорящий намерен совершить любящий, бескорыстный поступок [24].

Для нас самое главное заключается в том, что теория значения, которой придерживались многие модернисты, носила референциальный характер. Это согласуется с модернистскими представлениями о нашей способности взаимодействовать с миром, объективно анализировать информацию, и определять, что неизменно истинно для всех людей и во все времена.

## **Особенности постмодернистской эпистемологии**

Многие модернисты доверяют разуму и верят в существование абсолютной истины, которую можно найти путем объективного осмысления данных, полученных посредством чувственного восприятия, а также путем рассуждений *a priori*. Некоторые постмодернисты отчасти разделяют их взгляды. Однако наиболее известные течения в постмодернистской эпистемологии придерживаются совершенно иных представлений. Надо сказать, что в прошлом «постмодернизм» называли различные течения в живописи, архитектуре [25], литературной критике и интерпретации, эпистемологии, политике и т. п. Без лишних слов понятно, что во всех перечисленных областях существует некоторый спектр постмодернистских представлений. Если говорить о постмодернистской эпистемологии в наиболее радикальных ее проявлениях, вероятно, лучше всего начать со слов Жана-Франсуа Лиотара о постмодернизме в целом: «Упрощая до крайности, мы считаем „постмодерном“ недоверие в отношении метарассказов [метанарративов]» [26]. Также может быть полезна характеристика, которую дал основным философским воззрениям некоторых разновидностей постмодернизма Дэвид Гриффин:

Философский постмодернизм в той или иной степени черпает вдохновение в прагматизме, физикализме, работах Людвиг Витгенштейна, Мартина Хайдеггера, а также Жака Дерриды и других французских мыслителей недавнего прошлого. Воспользовавшись терминами, возникшими в некоторых конкретных сегментах этого движения, его можно назвать *деконструктивным* или *элиминативным постмодернизмом*. Он преодолевает модернизм с помощью анти-мировоззрения, путем деконструкции или упразднения необходимых для мировоззрения ингредиентов, таких как Бог, собственное я, цель, смысл, реальный мир и истина как соответствие. В некоторых случаях движущей силой этой разновидности постмодернизма являются этические соображения, стремление обезопасить себя от тоталитарных систем, однако она выливается в релятивизм и даже в нигилизм. Ее также можно назвать *ультрамодернизмом*, поскольку все, что она упраздняет, является следствием модернистских посылок, доведенных до логического завершения [27].

Такое описание больше всего соответствует деконструктивному постмодернизму, однако в нем есть намек на некоторые моменты, присущие мировосприятию постмодернизма в целом. Пояснения Лиотара и Гриффина очень ценны, но нам нужно копнуть глубже [28]. XVII-XIX столетия видели немало эпистемологических скептиков, и хотя голоса скептиков и релятивистов в конце XX века и начале нового тысячелетия стали более слышны, было бы неправильно думать, что эти тенденции в эпистемологии появились лишь в середине XX века. Как я уже отмечал в разделе, посвященном основным идеям модернизма, интеллектуальные тенденции и ярлыки не всегда укладываются в четкие границы исторических эпох. Но даже с учетом этого обстоятельства в постмодернистской эпистемологии можно выделить разные направления. Некоторые наши современники по-прежнему уютно себя чувствуют в рамках модернистской эпистемологии, а наиболее умеренные постмодернисты в своих эпистемологических взглядах очень

близки к модернистам. Тем не менее, наиболее радикальным формам постмодернистской эпистемологии присущи определенные общие черты.

### **Постмодернистская эпистемология**

#### *Скептическое отношение к разуму*

Как мы уже отметили, анализируя модернистскую эпистемологию, Декарт искал бесспорную истину, на фундаменте которой можно построить знание. Он считал *cogito* той самой единственной несомненной истиной и вывел из нее упорядоченное мировоззрение, состоящее из суждений, которые считал безусловно верными. Постмодернисты категорически отвергают претензии Декарта на обладание безошибочным знанием, но этим не ограничиваются. Они вообще крайне скептически относятся к возможностям разума. Прежде всего, они сомневаются в способности людей узнать какие-либо истины о реальности, находящейся вне их сознания. Кант различал вещи в себе и вещи для нас (какими они представляются нам), однако и он сам, и многие философы после него верили, что мы можем познать вещи, какими они нам представляются, и что наши представления правильно отражают мир, лежащий за пределами человеческого разума. Постмодернисты же не только отрицают способность человека познать вещи в себе, но и сомневаются в том, что наши знания правильно отражают реальность. Ниже мы увидим, что причины для таких сомнений действительно есть. С другой стороны, даже если допустить, что человек способен взаимодействовать с миром за пределами своего сознания, еще не факт, что он должным образом распорядится информацией, поступающей в разум от органов чувств. Мы можем неправильно идентифицировать то, что, как нам кажется, мы видим, или сделать из полученных сведений разумные, но необоснованные и несправедливые выводы [29].

#### *Антиреализм*

Итак, постмодернисты сомневаются в том, что наши интеллектуальные и сенсорные способности функционируют правильно. Но это не единственная причина, по которой они с недоверием относятся к претензиям на понимание реального положения дел в мире. Даже если бы люди допускали меньше ошибок, распоряжаясь информацией, поступающей в их разум, они все равно не смогли бы узнать, каков мир «на самом деле», поскольку едва ли хоть один человек в своем взаимодействии с миром способен абстрагироваться от влияния собственного разума. Таким образом, постмодернисты, как правило, являются антиреалистами. Если вспомнить определение Майкла Мюррея, реалист — это «человек, который считает, что существует *объективная, независимая от сознания*, познаваемая реальность, что убеждения о мире, к которым мы приходим, отражают (или не отражают) мир „как он есть“» [30]. Соответственно, антиреалист — это человек, убежденный в обратном. Как выразился Кейт Янделл, антиреализм — это «точка зрения, согласно которой, если личности и материальные объекты существуют, они находятся в зависимости от нашего жизненного опыта, мышления и языка» [31]. Вообще говоря, можно быть реалистом в отношении одних и антиреалистом в отношении других аспектов

познания, но «современные антиреалисты, как правило, придерживаются антиреализма во всем» [32]. Так можно сказать о многих постмодернистах [33].

### *Язык как неотъемлемый элемент реальности*

Но в чем причина такого скепсиса по поводу способности человека познавать окружающий мир? В частности, почему постмодернисты полагают, что мы никак или почти никак не соприкасаемся с миром, лежащим за пределами нашего сознания? Как эти взгляды меняют наше понимание того, что такое истина? Можем ли мы познать истину? Существует ли в природе абсолютная истина? Ответы на все эти и другие подобные вопросы уведут нас далеко в сторону от пути, которым следует модернистская эпистемология.

Прежде чем приступить к поискам ответов, необходимо вспомнить о переменах, которые произошли в западной философии за последние три столетия. Долгое время западные мыслители полагали, что разум играет относительно пассивную роль в приобретении знаний о людях, предметах и состоянии дел в мире, выходящем за пределы нашего сознания. Считалось, что данные от органов чувств непрерывным потоком поступают в разум и отражаются в нем — подобно тому, как зеркало отражает расположенные напротив объекты. Постепенно философы приходили к осознанию того, что чувственное восприятие не безошибочно. Например, шест, воткнутый в дно озера или реки, может казаться двум людям одинаково прямым или одинаково кривым, но с таким же успехом они могут видеть его по-разному. И даже придя к единому мнению, они могут вытащить шест из воды и обнаружить, что оба ошибались. Несмотря на такую особенность чувственного восприятия, философы с оптимизмом относились к способности разума правильно воспринимать реальность, которая в нем «отражается».

С появлением философии Иммануила Канта в наших представлениях о том, как разум взаимодействует с миром, произошли кардинальные перемены. Немецкий мыслитель утверждал, что приобретение знания происходит не только посредством отражения объекта в пассивном разуме. Напротив, и субъект, и объект играют в процессе познания активную роль. Когда информация через органы чувств поступает в разум, на основании различных изначально присущих ему трансцендентных категорий разум выносит суждения о том, что видит человек. Этим и определяется, какая именно картина возникает в уме познающего — сколько перед ним объектов, каковы их формы и размеры, взаимодействуют ли они друг с другом и с самим познающим, и в чем это взаимодействие проявляется. По словам Канта, каждый человек с рождения обладает этими трансцендентными (т. е. не принадлежащими самому эмпирическому миру, но изначально вложенными в разум каждого человека) категориями, но ему все-таки приходится использовать свои интеллектуальные способности для усвоения различных понятий, и только усвоив очередное понятие, сможет использовать для идентификации конкретного наблюдаемого объекта.

Проиллюстрировать эту мысль довольно просто. Никто не рождается с понятиями собаки, кошки, коровы, лошади, стула и т. п., отпечатанными в сознании. Однако мы готовы, пользуясь своими интеллектуальными и сенсорными способностями, взаимодействовать с миром. В процессе этого взаимодействия мы сталкиваемся со многим, чего не понимаем. Обычно кто-нибудь из родных указывает на домашнего питомца и говорит нам: «Это собака». У кого-то из соседских детей, с которыми играет ребенок, зачастую есть кошка. Используя только что полученное представление о собаке, ребенок может указать на соседскую кошку и назвать ее собакой. Взрослый, услышав это, несомненно, исправит ошибку и объяснит основные отличия кошки от собаки.

Именно так человек усваивает любые понятия, связанные с предметами, событиями, действиями и т. п., которые становятся частью его понятийной системы. Теперь в рамках этой понятийной сетки — с помощью как кантианских категорий, так и усвоенных представлений о различных вещах — человек готов обратить взор к миру и вынести суждения о своих впечатлениях. Поскольку ему знакомы понятия «собака», «кошка» и многие другие, встретившись с ранее не виданной кошкой, он распознает в ней именно кошку, а не собаку, кролика, грызуна или аквариумную рыбку (все эти понятия ему тоже известны) [34].

Кроме того, Кант различал вещи в себе и вещи, какими они кажутся нам. Понять, каковы вещи в себе, мы не сможем никогда — нам доступно лишь то, чем они кажутся нам. Принимая во внимание учение Канта о том, как субъект и объект соотносятся друг с другом и участвуют в процессе познания, а также его откровенное признание, что мы способны познавать вещи лишь такими, какими они нам кажутся, можно подумать, что Кант и его последователи довольно скептически оценивали способность разума знать, понимать и убедительно доносить до других, что реальность соответствует тому, как он ее воспринимает. Однако поначалу все было совсем не так.

Многие западные философы после Канта, соглашаясь с тем, что и разум, и объект играют в познании активную роль, тем не менее, довольно оптимистично смотрели на способность разума правильно познать мир. Образ разума как зеркала природы настолько укоренился в мышлении философов, что избавиться от него было очень трудно. Но рано или поздно они должны были всерьез задуматься о следствиях, вытекающих из кантианской эпистемологии.

Книга Ричарда Рорти «Философия и зеркало природы» оказалась очень важным фактором, побудившим философов по достоинству оценить последствия того, что разум — не пассивное отражение природы. Рорти писал, что в течение нескольких столетий после Декарта философия находилась в плену таких представлений о познании, в соответствии с которыми различные идеи появляются на зеркале разума, а потом человек сопоставляет эти идеи с миром, лежащим за пределами его сознания. Посредством этих эмпирических и мыслительных процессов можно подтвердить справедливость своих убеждений и тем самым заложить основу знания. Однако Рорти настаивает, что разум функционирует совершенно иначе. Главную мысль своей книги он излагает так:

Именно образы, а не суждения, именно метафоры, а не утверждения, определяют большую часть наших философских убеждений. Образ, пленником которого является традиционная философия, представляет ум в виде огромного зеркала, содержащего различные репрезентации, одни из которых точны, а другие — нет. Эти репрезентации могут исследоваться чистыми, неэмпирическими методами. Без представления об уме как зеркале понятие познания как точности репрезентации не появилось бы. Без этого последнего понятия стратегия, свойственная философам от Декарта до Канта, — получение все более точных репрезентаций путем, так сказать, осмотра, починки и полировки зеркала — не имела бы смысла [35].

Именно такой образ, по словам Рорти, необходимо отвергнуть. Но чем его заменить? Если нельзя считать, что мир просто «дан» каждому из нас в своей девственно-чистой объективности, а потом отражается в нашем разуме, как нам соприкоснуться с реальностью, лежащей вне нашего разума, и создать точное представление о ней? Постмодернистский скептицизм отвечает, что мы не способны соприкоснуться с окружающим миром непосредственно. Мы выстраиваем свое понимание мира при посредстве языка. И мы не соприкасаемся с миром прежде, чем применить к нему язык. Напротив, мы используем язык всякий раз, когда соприкасаемся с миром. Как уже было сказано, в отсутствие заранее сформированных представлений о некоторых вещах, столкнувшись с каким-нибудь частным проявлением этих вещей, мы не смогли бы его распознать. Но тогда получается, что мы пользуемся языком всякий раз, когда взаимодействуем с миром. Конечно, очень важно помнить, что и наши представления, и сам язык, с помощью которого мы их выражаем, неотделимы от нашего социального окружения. Иначе говоря, все мы принадлежим к той или иной языковой общности (*linguistic community*), и у каждой такой общности, помимо прочего, есть не только собственный язык, но и собственная культура. Более того, каждый из нас не только вырос в контексте определенной языковой общности, но и приобрел в пору взросления и во время последующей взрослой жизни собственный уникальный опыт. Наша языковая среда, наша понятийная сетка и наш прошлый опыт — все это влияет на то, каким образом мы понимаем мир и взаимодействуем с окружающей реальностью. Отбросить же все эти исходные посылки, предпочтения и т. п. и увидеть мир таким, какой он есть, по мнению постмодернистов, невозможно. По существу, наши представления о мире формируются языком. Конечно, сегодня в мире существует много разных языков, и каждая версия действительности будет отражать языковые и культурные особенности той или иной группы людей, а не всего человечества [36].

Очень печально видеть, какое широкое распространение получило в наши дни убеждение, что мы создаем мир, каким его знаем, с помощью языка. Возможно, вы смотрели фильм «Матрица». Эта кинолента носит откровенно постмодернистский характер и пользуется невероятной популярностью у многих наших современников. Те, кто ее смотрел, наверняка помнят, что такое матрица. В начале фильма на экране появляются американские городские пейзажи. Эти фотографии нам знакомы, и нам кажется, что мы смотрим на реальный мир. Однако нам объясняют, что матрица — это всего лишь созданный людьми образ мира и окружающей действительности. Суть послания недвусмысленна: все, что

мы видим в фильме, — не объективная реальность, а всего лишь определенная картина современной жизни, созданная людьми. Нам не говорят прямо, что матрица не похожа на реальность, однако на всем протяжении фильма авторы снова и снова создают у нас такое впечатление — прежде всего, с помощью сцен, в которых герои оказываются в выгоревших зданиях и на пустынных землях, и которые отчетливо дают зрителю понять, что эти пейзажи не являются частью матрицы. Но если матрица — это мир, сконструированный нашим разумом, вполне разумно предположить, что руины городов и бесплодные пустоши — это настоящий мир.

Откуда же появилось такое представление о роли языка? Помимо всего, что было сказано выше о роли разума и его понятийной сетки (которая, конечно, включает в себя язык), ответ на этот вопрос связан с определенной теорией значения — представлениями о том, как слова и предложения обретают смысл. Рассматривая идеи модернизма, мы убедились, что многие их сторонники, по существу, придерживаются точки зрения, которую Рорти называет образом разума как зеркала природы, и верят в способность человека непосредственно соприкоснуться с миром за пределами сознания и познать его. Кроме того, мы отметили, что модернисты обычно исходят из теории значения, которая носит преимущественно, если не исключительно референциальный характер. И это логично, ведь если мы способны соприкоснуться с объективной реальностью и познавать истину о ней, мы должны быть способны выразить с помощью языка те сведения о мире, которые отражаются в нашем разуме. Следовательно, конкретные слова привязаны к тем или иным объектам, событиям и явлениям нашего мира, которые, в свою очередь, составляют смысл наших слов. Как правило, высказывания описывают положение вещей в нашем мире, и это положение вещей, будучи референтом различных наших высказываний о мире, составляет их смысл. В рамках такой теории значения смысл отдельных слов и предложений считается неизменным. Следовательно, «суть» смысла слова можно выразить.

Постмодернисты придерживаются совсем иных представлений. Многие из них черпают вдохновение в поздних сочинениях Людвиг Витгенштейна. Однако можно смело сказать, что их толкование взглядов Витгенштейна выходит за пределы того, что немецкий философ когда-либо говорил и, вероятно, думал. В своих ранних трудах (например, в «Логико-философском трактате») он придерживался явно референциальной теории значения, но впоследствии пришел к выводу, что язык гораздо сложнее, нежели утверждает любая референциальная теория. В своих «Философских исследованиях» Витгенштейн писал, что слова (и даже предложения) используются в разных контекстах столькими различными способами, что точно установить смысл любого конкретного термина невозможно. Скорее, значение слова или предложения зависит от того, как оно используется в той или иной ситуации.

Теория значения Витгенштейна, которую он изложил и отстаивал в своих поздних сочинениях, включает в себя два основных положения. Прежде всего, он рассматривал язык как совокупность языковых игр. Языковая игра (language-game) — это целостный способ осуществления той или иной деятельности. Как таковая она подразумевает и языковое, и неязыковое поведение. Любая языковая



игра охватывает конкретный способ использования языка для осуществления той или иной деятельности; следовательно, языковая игра — это «форма жизни» (способ, которым люди осуществляют определенную деятельность) [37]. Следовательно, можно говорить о языковых играх науки, философии, литературы, богословия и выражения религиозных чувств. Каждая языковая игра подчиняется собственным правилам и имеет собственные критерии и способы проверки истинности (если истина является предметом рассмотрения в данной языковой игре). С точки зрения Витгенштейна, эти языковые игры логически независимы друг от друга, так что, например, критерии истины (а также алгоритмы ее определения) из одной языковой игры не обязательно подходят для другой [38]. К примеру, критерии истины и алгоритмы выявления истинных и ложных утверждений в языковой игре математики существенно отличаются от тех, что используются в естественных науках — биологии или ботанике. Между различными языковыми играми может существовать «семейное» сходство, но каждая из них логически самостоятельна.

Относительно количества существующих языковых игр Витгенштейн говорил, что они неисчислимы, и их количество непостоянно, поскольку язык всегда можно использовать новыми способами для донесения информации в том или ином контексте [39]. В свете этих представлений о языке как о совокупности языковых игр, чисто референциальная теория значения выглядит несостоятельной. Поскольку Витгенштейн думал именно так, он предложил узуальную теорию значения (*use theory of meaning*). Согласно этой теории, смысл любого слова или предложения определяется его использованием в языковой игре. Слова можно сравнить с лежащими в ящике инструментами, каждый из которых можно использовать для нескольких разных операций. Аналогичным образом, такими же многочисленными функциями обладают и слова [40]. Принимая во внимание гибкость значений слов, невозможно говорить о «сути» смысла слова, как если бы это слово всегда обозначало исключительно одно и то же. Витгенштейн также допускал, что употребление слова время от времени может меняться. Одни употребления выходят из обращения, а другие появляются вновь. То, какие употребления слова допустимы в конкретный момент и в определенной культуре, всецело регламентируется общественной договоренностью. Возьмем, например, такое явление, как сленг. Сленговое употребление языка то входит в моду, то выходит из моды; более того, со временем языковое сообщество выясняет, какие употребления того или иного слова задуманы как сленг, а какие нет. В качестве иллюстрации обратите внимание на разные значения, которые приобретает слово «голова» в следующих предложениях: «Возьми флаг и иди в голове колонны»; «Он получил хорошее образование и еще в молодости стал главой фирмы»; «Если ты не можешь решить задачу, ложись спать и вернись к ней утром на свежую голову»; «У меня болит голова, когда я пытаюсь читать при тусклом свете»; «Давай попросим помощи у моего брата, он — голова». Список можно было бы продолжить, но, думаю, вы уже поняли мою мысль. Существует много способов использования языка, какие-то из них уже вышли из повседневного обихода, а какие-то нет. Смысл языка не является чем-то незыблемым.

Очень любопытно посмотреть, как многие постмодернисты подхватили идеи, заимствованные из теории значения Витгенштейна, и поставили их себе на

службу. Отрицая справедливость любой референциальной теории значения, в соответствии с которой слова описывают реалии нашего мира, они взяли на вооружение узуальную теорию значения, но истолковали ее таким образом, что слова указывают лишь на другие слова, но не на реальный мир. Кроме того, они согласны с утверждением, что смысл слова является результатом договоренности членов конкретного языкового сообщества, а потому может измениться вслед любому его капризу или пожеланию. Некоторые постмодернисты даже пришли к заключению, что сообщество употребляет слова и предложения совершенно произвольным образом.

Став на такую точку зрения, постмодернисты вышли за пределы того, о чем на самом деле говорил Витгенштейн. То, каким образом язык используется в разных обстоятельствах, действительно во многом определяется общественными договоренностями, однако Витгенштейн никогда не утверждал, что по этой причине выбор слов для того или иного случая носит совершенно произвольный характер. Что еще важнее, он никогда не отрицал референциальную составляющую языка. По его мнению, слова и предложения действительно могут использоваться в разных языковых играх для обозначения разных вещей, но в каждом конкретном случае слово, фраза или предложение указывает на некую реалию в мире за пределами нашего языка, хотя и не всегда на одну и ту же. Такое объяснение несомненно представляет собой узуальную теорию значения, но даже она не сводится к утверждению, что язык соотносится лишь с другим языком, но так и не приводит нас к миру. Тем не менее, многие постмодернисты полагают, что узуальная теория значения должна полностью исключать любую мысль о том, что язык связан с чем-либо или выражает что-либо находящееся за его пределами.

Постмодернисты усвоили многое из представлений Витгенштейна о языке как совокупности языковых игр, но даже в этом случае пошли несколько дальше. Особенно их заинтересовали идея логической самостоятельности каждой языковой игры и утверждение, что каждая языковая игра следует собственным правилам и алгоритмам. Соответственно, некоторые языковые игры могут говорить об истине, однако речь идет лишь об истине в рамках этой языковой игры, то есть не обязательно об истине в смысле соответствия языка нашему миру. Более того, природа некоторых языковых игр такова, что они вообще не затрагивают понятие истины. Например, Витгенштейн считал, что участники религиозных языковых игр не говорят о фактах, поддающихся проверке тем или иным способом. Поэтому задаваться вопросом об истинности или ложности (в корреспондентном смысле) учений той или иной религии или о том, какая из религий «истинна», нельзя. С помощью религиозных утверждений можно выразить мысль о предпочтительности определенного рода деятельности (например, фраза «воровать грешно» не означает, что воровство на самом деле является нравственно предосудительным деянием; она лишь свидетельствует о том, что говорящему не нравится воровство — точнее, не нравится быть обворованным), намерение поступить определенным образом или даже ощущение покоя и безопасности в мире, которым правит вселюбящий Бог (между тем, такое ощущение безопасности не возникает в результате предъявления фактических

доказательств того, что ваше теистическое мировоззрение совпадает с истинным положением вещей в мире) [41].

Особенно привлекательной постмодернисты находят идею, что каждая языковая игра следует собственным правилам и алгоритмам и дает собственное определение истины. Однако они не ограничиваются этими утверждениями и ссылаются на учение Витгенштейна в подтверждение тезиса, что абсолютной истины не существует. Представления об истине и само определение истины, по их мнению, меняется от одного человека к другому и от одной языковой игре к другой. Более того, нет никакой языковой «суперигры», которая управляла бы всеми другими языковыми играми и устанавливала бы смысл истины, применимый для всех языковых игр. Есть лишь множество языковых игр, для каждой из которых существует своя истина. Может показаться, что подобный вывод неизбежно следует из теории Витгенштейна, однако в этом случае, на мой взгляд, постмодернисты зашли гораздо дальше, чем он. Возможно, Витгенштейн и согласился бы с тем, как они используют его идею языковых игр, однако в своих «Философских исследованиях» он, конечно, не пишет, что истина совершенно относительна, зато несколько раз упоминает о достоверности и отмечает, что она достижима в языковых играх математики и логики, а также и в других языковых играх, которые теснее других связаны с эмпирической реальностью [42]. Более того, хотя в языковых играх, имеющих отношение к эмпирической реальности (например, в науке), существуют собственные критерии истины и алгоритмы ее поиска, Витгенштейн нигде не предлагает скептически относиться к большинству научных и исторических суждений только потому, что они являются частью одной языковой игры, а не всех сразу или хотя бы многих. Как «Исследования», так и трактат «О достоверности» дают достаточно оснований полагать, что Витгенштейн признавал существование множества бесспорно истинных суждений, сомневаться в которых нет смысла. Кроме того, он считал, что это справедливо для всех людей, а не только для некоторых, живущих в определенное время и в определенном месте. Да, подобные суждения высказаны в контексте конкретной языковой игры, отличной от других, однако в тех случаях, когда эта языковая игра позволяет участнику делать утверждения о действительности (высказывания о реальном положении вещей), Витгенштейн никогда не говорит, что эти утверждения не являются или не могут быть истинными (в корреспондентном смысле), или что считать их истинными должны участники лишь одного языкового сообщества. Таким образом, усматривая в представлениях Витгенштейна о языке как совокупности языковых игр подтверждение тезиса о совершенной относительности истины, постмодернисты, на мой взгляд, выходят далеко за рамки идей, изложенных в сочинениях немецкого философа.

### *Объективность, субъективность и истина*

В свете утверждений о разуме, конструирующем реальность, и других учений, рассмотренных в предыдущем разделе, неудивительно, что постмодернисты полностью отрицают способность человека познать мир объективно — таким, какой он есть. Одна из сложностей, вызывающих сомнение в возможности каких-либо объективных знаний о мире, заключается в том, что люди едва ли способны соприкоснуться с реальностью, то есть увидеть мир, иначе, нежели через призму

собственных исходных посылок и предпочтений, которые все мы привносим в процесс изучения окружающей действительности. И эта проблема не сводится к кантианскому постулату о невозможности познания вещей в себе. По мнению постмодернистов, даже с учетом того, что мы, наверное, знаем вещи, какими они нам представляются, наша понятийная сетка, которая включает в себя весь наш предыдущий опыт, все наши исходные посылки и предпочтения, отдаляет нас от мира так сильно, что мы не способны узнать, имеют ли наши впечатления о нем хоть что-то общее с тем, каков он на самом деле. Кант полагал, что, мы можем знать вещи лишь такими, какими они нам представляются, но наши представления вряд ли отличаются от реального положения вещей настолько, чтобы наши претензии на знание были преимущественно ошибочными. Постмодернисты проявляют в этом отношении гораздо больший пессимизм, чем Кант и другие модернисты.

Уиллард Ван Орман Куайн помогает нам понять, почему постмодернисты так скептически оценивают способность нашего разума и наших органов чувств соприкоснуться с окружающим миром (а следовательно, и соответствие нашего языка тому, как обстоят дела в мире). В своем революционном сочинении «Две догмы эмпиризма» Куайн отверг мысль о том, что весь осмысленный дискурс можно перевести на язык непосредственного опыта или свести к нему. Это невозможно сделать ни с отдельными словами, ни даже с целыми предложениями. Напротив, вся «конструкция» нашего знания «сталкивается с трибуналом жизненного опыта». Но это не означает, что мы можем объективно сравнить свои убеждения с опытом и проверить, насколько они совпадают. Напротив, как мы уже видели в 1-й главе, Куайн утверждает: «*Вся совокупность нашего так называемого знания или убеждений, начиная с не поддающихся обобщению фактов географии и истории и заканчивая основополагающими законами атомной физики и даже чистой математики и логики, есть человеческая конструкция, которая соприкасается с опытом только по краям. Никакой отдельный опыт не связан с какими-либо отдельными высказываниями внутри поля иначе, нежели косвенно, благодаря соображениям равновесия, воздействующего на поле как целое*» [43] (курсив мой).

Если весь наш язык представляет собой человеческую конструкцию, то мир не может просто отражаться в нашем разуме, позволяя нам объективно считывать результаты. Мы в процессе наблюдения и рассуждения тоже не способны «видеть все таким, как оно есть». Знания, на обладание которыми мы претендуем, на самом деле представляют собой сеть взаимосвязанных убеждений, которая соприкасается с реальностью и опытом только по краям. Однако наше знание не определяется опытом. Иными словами, природа опыта и нашего соприкосновения с ним такова, что опыт просто не дает нам достаточно оснований, чтобы определить, какие убеждения истинны, а какие ложны, и насколько правильны или ошибочны все наши представления о мире.

Куайн недвусмысленно отвергает «миф о данном» — мысль о том, что мир доступен нам в виде совокупности жестоких фактов, которые нейтральны по отношению к любым теориям, и которые мы способны объективно познать. На самом деле происходит иное — мы сами выстраиваем реальность, руководствуясь

собственной понятийной сеткой. Как был далеко или близко ни находился мир относительно нашего разума, постмодернисты единодушно полагают, что мы не способны объективно его познать. Джаред Хиберт поясняет:

Знание и реальность не абсолютны, упорядочены и объективны, а сконструированы. Мы творим мир, в котором живем, тем, что формируем собственные представления о реальности, истине и знании. Не существует ничего неизблемого и однозначно идентифицируемого, потому что у нас нет точки привязки, с которой мы могли бы объективно взглянуть на наш мир, и с помощью которой мы могли бы его придать ему структуру. Мы можем видеть наш мир лишь с точки зрения структур, которые в него привнесли [44].

Джон Маккуарри утверждает, что отсутствие объективности особенно заметно в таких научных дисциплинах, как история. Хорошим тому примером он считает поиски исторического Иисуса. Несмотря на все, что было сделано в этом направлении в XIX и в конце XX века, Маккуарри считает, что «„объективные факты“ невозможно установить до конца... По сути, мы не в состоянии продвинуться дальше сведений из третьих рук, и даже самое древнее Евангелие (от Марка) было написано более чем через 30 лет после распятия и, вероятно, само было составлено на основании более ранних сведений, по большей части или даже совсем не записанных. Так что мы должны спросить себя: „Есть ли у нас что-нибудь, кроме толкования толкований?..“» [45]

Опасаясь, что исторические факты не могут быть предметом объективного знания, Маккуарри одновременно сомневается в том, что в сфере естественных наук многие постмодернисты придерживаются точки зрения (подобно Джорджу Беркли), согласно которой все материальное — на самом деле лишь идеи, существующие в нашем сознании (сам Беркли говорил: «быть — значит быть воспринимаемым») [46]. Вероятно, Маккуарри прав, но мы должны правильно понять его мысль. Постмодернисты вряд ли согласятся с идеями идеализма, которые исповедовал Беркли, но это не значит, что наука в их представлении стремится к объективности и способна ее достичь. Собственно, одним из важных факторов, которые побуждают философов и других теоретиков (а равно и обычных людей) отказаться от модернистской эпистемологии в пользу постмодернистской, является критика, которой в XX столетии подверглась объективность науки. Например, многие специалисты в области философии науки сегодня утверждают, что наука страдает теоретической нагруженностью и субъективностью точно так же, как и любые другие знания, на обладание которыми мы претендуем.

Один из самых чувствительных ударов по идее научной объективности нанес философ науки Томас Кун. В конце 1960-х и начале 1970-х он опубликовал монографию «Структура научных революций». По его словам, несмотря на широко распространенное убеждение, будто именно наука (из всех отраслей знания) распоряжается данными с безупречной объективностью и без какой-либо предубежденности, на самом деле это не так. Кун утверждает, что в нашем мире не существует ни простых фактов (brute facts), ни наблюдений, независимых от

любых теорий и готовых для объективного изучения. Напротив, на чистоту наблюдений ученых влияет их концептуальная модель, которая, в свою очередь, складывается из их жизненной ситуации, научной подготовки, а также владения современной научной теорией. Как бы ученый ни старался отбросить свои исходные допущения, сделать это невозможно. На получаемую информацию неизбежно влияют язык, представления, подготовка и опыт ученого [47].

Кун проводил различие между «нормальной» и «революционной» наукой. Приняв какую-нибудь научную парадигму (например, физику Ньютона), в дальнейшем ученые руководствуются ею в поисках объяснения явлений и фактов, наблюдаемых в мире. Их наблюдения и выводы подчинены господствующей теории. Так выглядит «нормальная» наука. С другой стороны, следуя некоей парадигме, ученые обращают внимание на данные и идеи, которые не укладываются в рамки господствующей теории. В какой-то момент преодолеть расхождения с текущей парадигмой становится настолько трудно, что от нее отказываются в пользу другой парадигмы. Такое переключение, по мнению Куна, не является результатом длительных размышлений, дедуктивно или индуктивно приводящих к новой точке зрения, а происходит внезапно — почти как религиозное обращение. Это «революционная» наука, и когда революция заканчивается, с новой парадигмой работает уже «нормальная» [48].

В первые годы после того, как была опубликована теория Куна, у нее было много противников [49], однако в последние десятилетия, несмотря на несмолкающую критику, основной тезис Куна, что все наблюдения и рассуждения теоретически нагружены, получил широкое признание. Такая точка зрения угрожает идее объективного знания катастрофическими последствиями. Если даже наука не способна познать или достоверно донести до нас истину о мире, можно ли надеяться найти истину (не говоря уже о том, чтобы кого-то убедить в ней) в более абстрактных отраслях знания? [50]

После всего прочитанного в этом и предыдущем разделах, постмодернистское понимание истины едва ли вас удивит. В истории западной философии господствующее положение занимала корреспондентная теория истины. В соответствии с этой точкой зрения, истинность или ложность является свойством высказываний, которые содержат некие утверждения о мире. Если то, что говорит лектор или автор, совпадает с окружающей действительностью, его суждение истинно, поскольку соответствует реальности. Если утверждение не совпадает с тем, что мы видим в мире, высказывание ложно. Все это совершенно разумно, и если вспомнить о том, как мы обычно разговариваем друг с другом, становится ясно, что корреспондентная теория истины напрашивается сама собой. Иными словами, в повседневном общении с окружающими мы стремимся к тому, чтобы сказанное соответствовало прошлым событиям или истинным представлениям о мире.

Такой вывод наверняка выглядит вполне очевидным — поначалу даже трудно понять, почему постмодернисты, как правило, отвергают корреспондентную теорию истины. Но если прислушаться к их объяснениям, ситуация немного проясняется. Постмодернисты не соглашаются с этой теорией по целому ряду

причин. Во-первых, мы все привносим в процесс приобретения знаний свою понятийную сетку со всеми ее исходными предпосылками и предпочтениями. Они, в свою очередь, сформированы нашим прошлым опытом и языковым сообществом (или языковыми сообществами), в котором мы выросли и жили. Как мы усвоили из объяснений Канта, разум в процессе познания не пассивен. Учитывая, что все мы опираемся на собственное прошлое и на собственную понятийную сетку, у каждого из нас есть своя точка зрения по любому вопросу и нет никакой возможности понять, чей вариант на самом деле соответствует реальному положению вещей. Дуглас Грутайс так описывает ситуацию, как она видится постмодернисту: «Доступ на территорию реальности открывается нам через язык, который выступает в роли карты. Но мы не можем соотнести карту с территорией, потому что не знаем ничего, кроме языка. Таким образом, язык превращается в своего рода тюрьму для означающего (signifiers), которое никогда не сможет соединиться с означаемым (signified) за пределами самого себя» [51].

Кто-нибудь возразит, что рассуждать подобным образом можно об абстрактных понятиях, но не об утверждениях, имеющих отношение к физическому, осязаемому миру. Разве, рассказывая об увиденном, услышанном, прочувствованном на ощупь и т.п., мы не входим в непосредственное соприкосновение с миром и не воспринимаем его таким, какой он есть? А если так, почему мы не можем говорить о соответствии нашего языка действительности? Джеймс Дэнэхер объясняет, почему допущения, на которых основаны эти вопросы, неверны. По его словам, каждый человек действительно обладает интеллектуальными и сенсорными способностями, однако «такие способности позволяют нам формировать язык и идеи, отражающие частный характер нашего опыта» [52].

Но разве каждый человек не в одинаковой мере сталкивается с простыми фактами материальной действительности? Иначе говоря, разве эти простые факты не доступны всем и повсюду? Дэнэхер отвечает, что так оно и есть, но это еще не означает, что все мы понимаем подобные факты одинаково. У каждого из нас есть собственная точка зрения, которая влияет на наши суждения о том, с чем мы встречаемся в окружающем мире [53]. Если все так сложно с нашими суждениями относительно восприятия материального мира, насколько становится больше простор для заблуждений, когда мы размышляем об абстрактных понятиях!

Если выразиться чуть иначе, корреспондентная теория истины, по всей видимости, требует, чтобы разум познающего вступил в непосредственное соприкосновение с окружающим миром, не исказив никакие нюансы восприятия. Но для этого разум должен функционировать как пассивное зеркало, на котором данные, поступающие от органов чувств, отпечатываются непосредственно, минуя какой-либо понятийный аппарат с его исходными предпосылками и предпочтениями. Между тем, Кант учил, что разуму в процессе познания не отводится пассивная роль. Кроме того, мы видим, что интеллектуальные способности наделяют нас свободой рассуждать о полученной информации и позволяют выдвигать альтернативные толкования. Именно этой свободой суждений и способностью формулировать разные идеи «объясняется неодинаковость частного, исторического и культурного осмысления нашего

опыта» [54]. От образа разума как пассивного зеркала нужно отказаться раз и навсегда. Дэнэхер подводит итог:

Возможность соответствия (пусть даже неточного) между нашими представлениями и простыми фактами материального мира теоретически существует, но как только эти представления о простых фактах осмыслены и сложились в понимание, им уже больше нечему соответствовать. В материальном мире непосредственного восприятия существуют лишь отдельные факты, и нет идей, которым могли бы соответствовать наши идеи. Поэтому сегодня истинность нашей концептуальной реальности зачастую определяется на основании того, насколько ясную картину действительности предлагает то или иное осмысление мира, и в какой мере то или иное осмысление мира способно привести к столь высоко ценимым нами практическим результатам [55].

Как же, в свете этих соображений, постмодернисты понимают истину? Из предшествующего описания очевидно, что в их представлении абсолютная истина существовать не может, а если и может, никто не в состоянии узнать, в чем она заключается. Каждый из нас ограничен собственной точкой зрения, и мы не способны определить, чьи представления ближе к тому, как на самом деле обстоят дела в мире. Увидеть ситуацию «сверху», как бы «глазами Бога», чтобы выбрать из существующих конечных точек зрения наиболее близкую к истине, просто невозможно. Было бы замечательно, если бы мы могли определить, какие из наших утверждений соответствуют реальному миру, а какие нет, но истина как соответствие действительности нам недоступна.

В результате постмодернисты, как правило, отдают предпочтение какому-то варианту когерентной теории истины (coherence theory of truth), прагматической теории истины (pragmatic theory of truth) или сочетания их обеих. В соответствии с первой истина представляет собой совокупность совместимых и непротиворечивых предложений (вспомните предложенный Куайном образ сети взаимосвязанных убеждений, отдельные элементы которой приходится корректировать, чтобы привести их к логической последовательности). В соответствии со второй истинны те утверждения, которые, если в них поверить, дадут наиболее практические результаты. Ранние приверженцы прагматизма считали истину как соответствие возможной, однако полагали, что истинное суждение должно не только сообщать нам истину, но и направлять нас к убеждениям и поступкам, результаты которых наиболее желательны [56].

Постмодернисты, исповедующие прагматизм, не единодушны в своем отношении к идее соответствия, поскольку мы не можем знать, что именно соответствует действительности. В лучшем случае каждый из нас выбирает убеждения, которые кажутся ему подходящими [57].

### *Антифундаментализм, отрицание гранд-нарративов и перспективизм*

Одним из отличительных признаков постмодернистского мышления является отрицание фундаментализма, которое, по существу, служит предпосылкой многих



моментов, о которых шла речь в предыдущих разделах. Отрицание распространяется как минимум на две отдельные стороны фундаментализма. Во-первых, на эпистемологию. Брайан Трэйнор очень хорошо объясняет, почему люди считали, что знание должно иметь под собой основу. До того, как Декарт начал искать бесспорную истину, на которой можно построить знание, средневековые мыслители видели связь между «логикой» и «природой». «„Природу“ понимали или воспринимали как упорядочивающий, объединяющий всеохватный процесс, который отводит каждому биологическому виду, в том числе человеку, должное место в общем порядке вещей — естественном или божественном, но в любом случае доступном для понимания» [58]. Логические рассуждения, как правило, считались способом участия в «жизни» всеобъемлющей «природы». Благодаря Декарту логику отделили, отсоединили от мироустройства, в котором больше не видят изначальной рациональности [59]. Результаты этих изменений Трэйнор описывает таким образом:

Средневековые представления решительно отброшены: модернист считает точку зрения, согласно которой Божественным Разумом проникнуто все мироздание (в том числе и рассудок человека как неотъемлемая часть мироустройства), ненаучной и несостоятельной, всего лишь рудиментом средневекового антропоморфизма, который в эпоху научного просвещения должен сгинуть навсегда. Однако цена такой революции высока, потому что на смену «реалистическому» мирозданию средневековой философии, состоящему из взаимосвязанных сущностей и настоящих категорий, под лозунгами просвещения и научного прогресса приходит на смену модернистская математическая вселенная вечно движущейся материи, населенная Галилеем, Декартом и Гоббсом. Так или иначе, с самого начала, с того момента, когда модернизм пустил „рассудок“ по течению вселенной, его практически неизменной приметой были попытки отыскать какое-нибудь прочное основание человеческого мышления или каким-то образом объяснить его заявленное отсутствие [60].

Описывая философию модернизма, я познакомил вас с основной идеей фундаментализма. Эпистемологический фундаментализм, особенно в его классической разновидности, в последние 30-40 лет все чаще становился предметом яростной критики. Главный аргумент противников заключается в том, что классический фундаментализм должен быть отвергнут на основании требований, которые он сам предъявляет к истинно базовым убеждениям. Классический фундаментализм утверждал, что убеждения должны быть в конечном итоге подкреплены другими убеждениями, которые либо самоочевидны, либо очевидны для восприятия, либо неисправимы. Однако ни один из этих трех критериев не самоочевиден, не очевиден для восприятия и не неисправим. Кроме того, ни один из них не опирается на другие, более базовые убеждения, которые указанным требованиям соответствуют. Следовательно, принимать точку зрения фундаментализма не должен никто.

В качестве замены фундаментализма постмодернисты, как правило, выбирают когерентную теорию познания. Если фундаментализм описывает знание как здание или пирамиду, которая покоится на не подлежащих сомнению основаниях,

то когерентная теория утверждает, что убеждения должны быть подтверждены другими убеждениями, но при этом никакое убеждение не может быть более базовым, чем другое. Кроме того, никакие убеждения не находятся в настолько непосредственном соприкосновении с опытом, лежащим за пределами разума, чтобы их можно было считать самоочевидными или не подлежащими сомнению. Это тем более верно, если согласиться с тезисом Куайна, что *ни одно конкретное утверждение* (верование), составляющее сеть наших убеждений, не связано ни с каким конкретным опытом. Следовательно, мы вправе пересмотреть любое утверждение, какое захотим, и внести поправки в другие утверждения, чтобы привести «всю историю», которую мы рассказываем, к логической последовательности. Однако это не означает, что мы в состоянии узнать или доказать, насколько соответствует миру вся история (и даже любое ее отдельное утверждение). Теперь знание изображают уже не в виде здания, а в виде сети или матрицы взаимосвязанных убеждений. Такую точку зрения часто называют «холистической теорией познания» [61].

Постмодернисты отвергают фундаментализм и во втором его значении. Этот термин часто используют для указания на любое убеждение, сочетание идей или мировоззрение, которое считается не подлежащим критике. Фундаментальные убеждения (в этом значении) обычно признают истинными по умолчанию, не требуя доказательств, а все остальные убеждения объявляют истинными или ложными в зависимости от степени их соответствия фундаментальной точке зрения. Как уже было сказано в предыдущем разделе, считается, что все человеческие знания обусловлены конкретным периодом времени или конкретной культурной средой. Никто не может взглянуть на природу реальности как бы сверху, «глазами Бога». Более того, поскольку совершенно невозможно соприкоснуться с внешним миром, минуя нашу понятийную сетку с ее исходными предпосылками, логично предположить, что никто из нас не в состоянии продемонстрировать «правильность» своей точки зрения. Следовательно, ни одна точка зрения не может быть фундаментальной во втором значении этого термина. Ни одна точка зрения не может быть выше критики или находиться в привилегированном положении. И это справедливо вне зависимости от того, идет речь о мировоззрении в целом или о каких-то отдельных аспектах той или иной теории.

Отвергая фундаментализм в этом, втором значении, мы по умолчанию признаем, что ни одна религия, ни одно мировоззрение, ни одна теория не может лучше других описывать природу окружающего нас мира. Судить о ценности отдельных идей или целых философских систем можно лишь с точки зрения того, насколько они согласуются с основными представлениями конкретного человека о действительности. Если все это так, единственное разумное отношение к жизни заключается в том, чтобы проявлять терпимость ко всем людям и к любым мнениям. Нет никакого смысла доказывать, что твоя религия лучше остальных, а равно и пытаться обратить других в какую-то конкретную веру. Можно говорить лишь о том, насколько твоя религия удовлетворяет твои собственные потребности (если есть, что об этом сказать), но подобное свидетельство могут дать и все остальные, какую бы религию они ни исповедовали. Ни одна религия, ни одно мировоззрение не находится в таком привилегированном положении, не

настолько свободно от критики и не определяет смысл всего остального в той мере, как нам представляется.

В результате отказа от фундаментализма в этом, втором значении, проповедь о Христе и апологетика христианства становятся, по всей видимости, неуместными, нежелательными и бесполезными. Кроме того, это решение может привести к нигилизму, отрицанию возможности верить во что-либо вообще. Многие полагают, что начало такому отказу от фундаментализма положил Фридрих Ницше, и опасаются, что все мы станем жертвой нигилизма, который зачастую считается стержнем его философии. Но, хотя фундаментализм во втором значении действительно восходит корнями к идеям Ницше, и он действительно рассуждал о нигилизме, некоторые исследователи утверждают, что сам немецкий мыслитель нигилистом не был. Скорее, он считал страх перед нигилизмом причиной, по которой «Сверхчеловек» устанавливает собственные правила и навязывает другим свои представления о действительности. Много полезного по данному вопросу можно почерпнуть в работах Кена Гемеша. В частности, он пишет:

Да, Ницше, как справедливо отмечают постмодернисты, — сокрушитель всех видов фундаментализма. Они справедливо видят в этом причину убедительности заявления ницшеанского безумца о смерти Бога... На кон здесь поставлено не только христианское мировоззрение, но и любые представления о внешних авторитетах, способных дать какие-то высшие гарантии истинности убеждений. Однако постмодернисты ошибаются, когда принимают это отрицание идеи внешнего, трансцендентного авторитета за отрицание любых авторитетов. Постмодернистское отрицание любых авторитетов, любого принципа упорядочения конкурирующих форм выражения, являет собой образчик того самого нигилизма, появление которого Ницше предсказывает как естественное следствие победы над догматизмом, и против которого он предостерегает. Ницше оставляет место для имманентного авторитета — авторитета, исходящего изнутри [62].

Как бы мы ни относились к философии Ницше, его мысль вполне понятна. Ни одна точка зрения не может считаться «той самой» единственной, которая является основанием для других, и сама не подлежит переосмыслению и критике. Из этого тезиса вытекают довольно серьезные следствия, поскольку на всем протяжении человеческой истории общество принимало какое-то мировоззрение как самое базовое понимание действительности и, опираясь на него, выстраивало разные стороны своей жизни. Теперь же постмодернисты говорят нам, что подобных главных, всеобъемлющих «историй», вокруг которых строится общественная жизнь, быть не должно. Если вспомнить слова Лиотара, которые я процитировал в начале нашего разговора о постмодернизме, «упрощая до крайности, мы считаем „постмодерном“ недоверие в отношении метарассказов [метанарративов]» [63].

Метанарратив — это история о действительности, с помощью которой обосновывается определенный образ мышления и действия. Лиотар утверждает, что до начала нового времени в обществе существовали договоренности о том, кто рассказывает эту историю, а кто должен ее слушать. Конечно, это

способствовало тому, что власти предрержающие снова и снова повторяли тот рассказ о реальности, который позволял им оставаться у власти. В эпоху модерна нарративы тоже существуют, однако они нуждаются в обосновании. В представлении модернистов предлагаемый рассказ о реальности должен быть обоснован и верифицирован наукой. На первый взгляд, это избавляет человека от авторитарного гнета прежних эпох, но в действительности все выглядит иначе: наука опирается на собственный нарратив, на некую историю о том, как мы приобретаем, верифицируем и фальсифицируем убеждения. Лиотар настаивает на том, что и этот метанарратив носит авторитарный характер, и что от него необходимо отказаться. Что же должно прийти ему на смену? Лиотар отвечает, что никакого гранд-нарратива, никакой общей картины, которая объясняла бы все, попросту не существует. Есть лишь отдельные нарративы, наши личные представления о действительности, какой она видится нам [64].

Очевидно, что в каждой языковой игре и в каждом обществе существуют свои метанарративы. По правде говоря, любое общество «рассказывает свою историю» о том, почему в нем социальная, политическая, религиозная и прочие стороны жизни устроены тем или иным образом. Это нормально и вполне ожидаемо. Таким образом, постмодернисты не отрицают метанарративы в принципе. Скорее, они не приемлют любые гранд-нарративы — истории, которые пытаются объяснить всю действительность и доказать справедливость такого объяснения. Кроме того, они отвергают и любые метанарративы низшего уровня в том случае, если некий человек или некая группа людей считает их фундаментальными (а потому неоспоримыми) для того или иного аспекта жизни в конкретном обществе.

В свете всего сказанного об антиреализме, антиобъективности, понятии истины и т.д. отрицание гранд-нарративов и меньших нарративов, поставленных в привилегированное положение, не должно никого удивлять. Более того, оно замечательно сочетается с характерным для постмодернистского мышления перспективизмом. Иными словами, поскольку ни у кого из нас нет доступа к абсолютной истине (если она вообще существует), мы вынуждены следовать собственным представлениям о мире. И, конечно же, эти представления — лишь один из множества разных «взглядов» на действительность. Ни одна частная точка зрения не является «той самой», единственно правильной. В лучшем случае можно сказать, что отдельные представления в большей или меньшей степени согласуются с оптимальным способом существования в этом мире, к которому мы пришли опытным путем. Тогда они «истинны» для нас, но не истинны в абсолютном смысле! [65]

### *Релятивизм, герменевтика подозрения и деконструкция*

Из всего сказанного выше вы, вероятно, уже поняли, что постмодернизм предполагает приверженность релятивизму (или «плюрализму», как называет его Хенриксен). Хенриксен соглашается с мыслью немецкого философа Вольфганга Вельша, что релятивизм, или плюрализм, играет ключевую роль в постмодернистском мышлении. Такой вывод следует из признания того факта, что «нейтрального убедительного или приемлемого для всех описания мира не существует» [66]. Все эти идеи нам уже знакомы, и релятивизм действительно

логически вытекает из таких постмодернистских постулатов, как антиреализм; антифундаментализм; необузданная субъективность при невозможности существования объективной, абсолютной истины; а также убеждения, что каждый человек выстраивает собственное мировоззрение на основе своей понятийной сетки, сформированной его языковым сообществом, жизненным опытом и исходными предпосылками.

Развивая эту мысль, Хенриксен приводит два тезиса Вельша и добавляет к ним третий, свой собственный. Прежде всего, Вельш различает поверхностный плюрализм и «глубокий и основополагающий плюрализм, укорененный в том, что он называет „базовыми различиями“» [67]. Иначе говоря, некоторые вещи, которые на первый взгляд кажутся разными, при ближайшем рассмотрении оказываются вариациями одного и того же. В качестве примера можно сослаться на разные христианские деноминации и церкви, между которыми есть поверхностные различия, однако общего между ними гораздо больше. И напротив, между христианством, иудаизмом и исламом существует определенное сходство (все три религии исповедуют единобожие), но базовые различия (basic differences) не более глубоком уровне исключают возможность единства между ними в любых сочетаниях. Взгляды, на самом деле в корне отличающиеся друг от друга, и создают плюрализм, который Вельш называет «твердым» (hard pluralism). Как поясняет Хенриксен, это «плюрализм без надежды на примирение, и попытки его преодолеть приведут к поправанию своеобразия тех самых точек зрения, которые вы пытаетесь примирить» [68].

Второй тезис, который Вельш выдвигает, рассуждая о последствиях подобного релятивизма или плюрализма, заключается в том, что, поскольку существует много разных способов понимать наш мир и много разных точек зрения, из которых можно при этом исходить, каждый человек должен бороться с искушением ухватиться за какой-то один подход к объяснению реальности. Напротив, нам следует «постоянно пытаться преодолеть, подвергнуть критике, развить и превзойти то, что нам дано, двигаясь к чему-то новому. Прошлые и нынешняя данность не обладают никакой изначально присущей и окончательной нормативностью, в них нет ничего, что *гарантировало* бы их авторитетность в современной культурной ситуации» [69].

По мнению Хенриксена, предложенное Вельшем определение постмодернизма в общем и целом неплохо, но к нему следует кое-что добавить. У плюрализма есть еще одна сторона, на которую Хенриксен указывает с помощью такого тезиса:

Все формы культурного самовыражения вносят свой вклад в словесное определение — а значит, и в созидание — тех частей действительности, которые существуют лишь благодаря нашему пониманию, т. е. культурной сферы. Следовательно, словесное определение культуры (в широком смысле слова) составляет определяемую действительность. *Выходит, что культурная действительность — это творение человека* [70].

Как отмечает Хенриксен, из этого дополнительного тезиса вытекает мысль, что «никакие выражения того, как мы понимаем себя, не обязаны быть именно

такими и могли бы выглядеть иначе... До тех пор, пока мы в состоянии создать нечто иное, у нас будет плюрализм» [71]. Хенриксен считает, что понять некоторые идеи постмодернизма гораздо легче, если объединить все три тезиса. Он демонстрирует это на примере шести ключевых постулатов.

Во-первых, присущее постмодернизму отрицание единой рациональности, общей для всех людей, согласуется с утверждением, что «мы заново создаем разные формы рациональности в зависимости от конкретных интересов, потребностей и забот» [72]. Невозможно переступить через то обстоятельство, что каждый из нас живет в своей культуре и находится под ее влиянием, и что в каждой культуре есть собственный способ толкования и передачи информации о мире. Во-вторых, из предыдущего утверждения также следует, что «неизбежным результатом отсутствия общей для всех рациональности являются случайность и ситуативность» [73]. Никакая часть любой отдельно взятой культуры не обязана иметь именно такой вид; социальные нормы и условности могут свободно меняться в зависимости от места и времени. В-третьих, ситуативность нашего понимания действительности неизбежно подразумевает перспективизм. Хенриксен поясняет: «Поскольку у всех нас есть разные заботы, интересы и т. п., это тоже дает нам разные точки зрения, исходя из которых мы строим собственную картину мира и необходимые смысловые модели» [74].

Из первых трех постулатов следует вывод, что релятивизм справедлив даже в том случае, когда в результате мы оказываемся перед лицом несочетаемых, дезориентирующих и противоречивых представлений. Любые частные представления ситуативны и не могут охватить всего, поэтому каждое из них нужно дополнять за счет других подходов к пониманию действительности [75]. Далее Хенриксен добавляет пятый постулат: созидательный характер разума и понимания «приводит к рефлексивности, которая подтверждает, что никакие представления не следует принимать за чистую монету, но их необходимо рассматривать в контексте более широкого культурного слоя, частью которого они являются» [76]. Наконец, осознав, что мы сами создаем собственную культуру, мы также понимаем, что у нас есть и возможность по желанию «преобразовывать шаблоны, построения, рациональности в свете других представлений, тем самым не только увеличивая многообразие построений... но и расширяя собственное знакомство с плюрализмом и случайностью» [77]. Следовательно, релятивизма не следует бояться, не следует его отвергать. Напротив, его нужно принять. Учитывая ограниченность наших представлений о действительности, у нас попросту нет иного выбора. Однако нам следует встать на этот путь с радостью, а не сокрушаться о том, что в свете релятивизма никто, возможно, не знает, какое направление мысли или действия на самом деле правильно (если под «правильным» имеется в виду абсолютно истинное для всех, во все времена и повсюду) [78].

Если релятивизм вошел в моду, то любой общественный институт, любой документ, любая система взглядов, претендующие на то, что они являются абсолютной истиной или основаны на таковой, оказывается под подозрением. Например, постмодернисты феминистского толка часто напоминают нам о том, что в основу западных культур были положены иудео-христианские Писания. Эти

священные тексты описывают мироустройство, в котором всем руководят мужчины, а женщины отстранены от власти. Поскольку Библия претендует на богодухновенность, мыслители прошлого часто утверждали, что наделение мужчин властными полномочиями в семье, обществе и церкви — это воля Бога, отчетливо выраженная в Писании, а потому общественное устройство угодно Всевышнему лишь в том случае, если его стержнем является гегемония мужчин.

Однако если постмодернисты правы, и все культуры во все времена строили общество, исходя из собственных представлений о действительности, ни одно общество не может претендовать на обладание абсолютной истиной. Более того, разные библейские книги тоже следует считать не более чем отражением представлений их писателей и культур, которые этих писателей сформировали. Следовательно, библейская точка зрения имеет не больше прав на приоритет, чем взгляды любой другой культуры или эпохи.

Если все это так, то Писание не является богодухновенным Словом Божьим. Более того, его необходимо читать с долей здоровой подозрительности. Применяя так называемую «герменевтику подозрения», мы не можем принимать сказанное в Библии за чистую монету. Например, читая те или иные заповеди, мы должны каждый раз спрашивать себя, *cui bono* — ради чьего блага или ради чьей выгоды это было написано [79]. Применяя принципы герменевтики подозрения к чтению Священного Писания или любого другого документа, положенного в основу той или иной культуры (например, Конституции США или Декларации независимости), мы видим, что эти тексты далеко не так безобидны, как может показаться. Они были составлены с таким расчетом, чтобы наделить властью одних членов общества и лишить власти других. Именно так и следует их читать, а не относиться к ним, словно к божественному откровению или чему-то иному, не подлежащему критике и пересмотру. Подозрение, с которым нам следует подходить к чтению любого текста, необходимо распространить и на наше отношение к общественным институтам и структурам. Эти институты и структуры были созданы с целью узаконить положение вещей, при котором одни члены общества облечены властью, а другие подвергаются дискриминации и лишаются всякой власти и возможности повлиять на происходящее.

Ничему из сказанного не следует удивляться — тем более, что в своей борьбе против фундаментализма постмодернисты отрицают всякую возможность того, что какая-либо точка зрения обладает абсолютной авторитетностью и, соответственно, не подлежит критике. А если релятивизм и перспективизм — правильные и актуальные подходы к пониманию жизни, мы должны с подозрением относиться к любым письменным или устным заявлениям, а равно и к любым общественным институтам, претендующим на способность описать «правильное» устройство общества и культуры. Но по какой причине нам следует принять на вооружение герменевтику подозрения? Следует ли нам подвергать сомнению и отрицать все подряд, даже если то в конечном итоге приведет к нигилизму и анархии? Постмодернисты отвечают, что герменевтику подозрения следует использовать в рамках более широкого подхода, именуемого «деконструкцией».

С этим подходом чаще всего ассоциируется имя французского философа Жака Дерриды (1930-2004). На первый взгляд термин «деконструкция» может показаться странным, но лишь потому, что на самом деле в нем соединены два термина: «деструкция» и «конструкция». Деррида и его последователи призывают нас деконструировать все тексты, все нарративы и все институты. Иными словами, анализировать их, «разбирая на части», чтобы увидеть, какие мотивы скрываются за той конкретной формой, в которой они до нас дошли. В ходе анализа вы увидите, что тексты описывают определенное мироустройство, но одновременно скрывают нечто еще. Все таким образом скрытое изъято из текста. Поэтому упомянутый выше вопрос *cui bono* («кому на пользу») представляет собой полезный инструмент толкования текстов, нарративов и т. п. Он основан на предположении, что наряду с тем, о чем в тексте говорится более-менее ясно, есть еще нечто скрытое или изъятое.

Однако разобрать текст на части — лишь половина «задачи». Далее необходимо воссоздать текст и его смысл, приняв во внимание все изъятое и вернув его на положенное место. Таким образом, деконструкция предполагает как разрушение, так и созидание (деструкцию и конструкцию). А поскольку очевидная идея текста, лежащая на поверхности, — это лишь одна из потенциально бесчисленных точек зрения на затронутые в нем вопросы, будет правильно не возводить в абсолют какое-то одно прочтение текста, но искать иные способы его понять.

Возможно, к этому моменту вы уже задаете себе ключевой вопрос, который должны обсуждать (и обсуждают) специалисты по герменевтике. Как можно искать альтернативные способы прочтения текста, если его автор (кто бы это ни был) хотел высказать одну конкретную мысль? Разве мы не должны считаться с его желаниями? Одна из главных идей постмодернизма состоит в том, что авторов следует отделить от написанных ими текстов. Наша способность понять, что именно хотел сказать автор, вызывает сомнение. Даже если он описывает свои намерения в самом тексте, это его заявление, как часть текста, тоже нуждается в толковании и может быть понято по-разному. У нас попросту нет возможности узнать, что он хотел сказать. Может быть, даже сам автор не вполне понимал, что было у него на уме, когда он записывал, произносил и т. п. этот текст. Более того, любой текст неоднозначен и допускает разные толкования в зависимости от взаимодействия конкретного экзегета с текстом, причем это взаимодействие не может быть объективным, то есть экзегет не может видеть все в истинном свете [80]. Выдавать одно-единственное толкование за «единственно правильный» смысл текста значит не понимать его многозначности, а также следовать тем самым фундаменталистским, объективистским, абсолютистским представлениям о знании и истине, которые, по мнению постмодернистов, уже давно дискредитировали себя. Когда мы исходим из такого абсолютистского понимания текстов, общественных институтов и т. п., они наделяют властью одних и лишают власти других. Следовательно, даже в том, как мы относимся к тем или иным идеям, общественным институтам, текстам и т. п., присутствует своего рода насилие, исключаяющее «инаковость». Язык обладает властью; употребляя ее должным образом, можно стать более открытыми к изгоям, к другим, и тем самым создать более справедливое общество. Таким образом, все идеи, теории, тексты, общественные институты и т. п. должны быть деконструированы, а потом



реконструированы с учетом разных возможных способов восприятия действительности.

Джон Маккуарри удачно обобщает эти мысли, разбирая два ключевых термина Дерриды, «деконструкция» и *differance*. Он пишет:

По мнению Дерриды, описания, истории, теории и т. п. необходимо разобрать на части, поскольку язык пронизан неоднозначностями. Требование логического аналитика, чтобы у каждого слова было только одно значение, невозможно исполнить. Как неоднократно повторяет Деррида, мы живем после Вавилонской башни. Как только текст облечен в слова, у него появляется множество смыслов, и в дальнейшем он получает разные толкования. Но если это негативная сторона деконструкции, она указывает на позитивную задачу. Деконструкция не позволяет поставить точку, и остается простор для новых толкований. Наш язык никогда полностью не совпадает с тем, о чем идет речь. Язык слишком богат, в нем есть избыток смыслов и коннотаций. Для описания его несовпадения с тем, о чем идет речь, используется термин *differance* — неологизм, объединяющий в себе два самостоятельных значения французского глагола *differer*: «различать» и «откладывать». Каждый текст требует переписывания, всегда с *differance*... Деконструкция запрещает ставить точку, и новые отсрочки будут всегда [81].

Тщетны ли попытки убедить человека, который придерживается радикальных постмодернистских представлений об истине и знании, в правильности христианского мировоззрения? Те, кто учился в американских университетах, когда в них безраздельно властвовала модернистская эпистемология, наверное, помнят, как трудно было добиться, чтобы голос христиан был услышан. Неверующие просто отмахивались от нас, считая наши убеждения безнадежно наивными, и думая, что они не подкреплены достаточным количеством доказательств.

Сейчас, когда многие усвоили постмодернистский образ мышления, христианам стало немного проще привлечь внимание неверующих. В конце концов, если никому не дано знать абсолютную истину, и каждый способен лишь поделиться собственной историей о том, как те или иные взгляды помогли ему в жизни, даже христианская точка зрения вдруг да поможет какому-нибудь страдальцу найти свой путь в этом мире. Однако христианам не следует тешить себя иллюзиями. Стоит хотя бы намекнуть, что христианство — истина для всех, вас тут же объявят нетерпимыми и наивными — как и ваших предшественников, которые пытались убедить модернистов, что христианская вера опирается на достаточные доказательства.

Как же христианину разговаривать с нехристианином (модернистом или постмодернистом)? Неужели традиционная апологетика мертва? Неужели мы должны забыть про истину, воспринять какую-нибудь разновидность модернистского или постмодернистского скептицизма и ограничиться изложением своих личных нарративов в надежде, что наши слова найдут отклик в душе

слушателей? К сожалению, некоторые наши современники, судя по всему, считают такой подход единственной возможностью проповедовать безбожному миру.

Однако я с этим не согласен. В следующих главах мы поговорим о вопросах, которые ставят перед нами модернистская и постмодернистская разновидности скептицизма. Как увидят читатели, я убежден, что ответы есть и на те, и на другие. Кроме того, я верю, что истина существует, и что мы способны ее отыскать. Я не думаю, что сложить апологетическое оружие и ограничиться тем, чтобы развлекать неверующих своими историями, — это правильная реакция на скептицизм. Не все согласятся с предложенными мною ответами, но прежде чем их отвергнуть, позвольте мне, по крайней мере, сесть за «круглый стол» и выслушайте (так беспристрастно, как только сможете) мои аргументы!

### Глава 3. Ответы на постмодернистский скептицизм. Часть первая

В предыдущих главах мы говорили о двух разновидностях эпистемологического скептицизма. Вопросы о религиозных убеждениях можно по аналогии разделить на две категории. К первой относятся вопросы, связанные с истинностью религиозных (в частности христианских) убеждений — их Элвин Плантинга называет «вопросами *de facto*». Вторая включает в себя вопросы, связанные с рациональностью, оправданностью и обоснованностью религиозных убеждений вообще и христианских в частности, — их Плантинга называет «вопросами *de jure*».

Во второй части этой книги (посвященной способам защиты истинности христианства) мы увидим, что последние сто с небольшим лет основные направления христианской апологетики (пресуппозиционализм и христианский эвиденциализм) занимались исключительно вопросами *de facto*. Элвин Плантинга в своей книге *Reformed Epistemology*, напротив, интересуется, в основном, вопросами *de jure*. Точнее говоря, он вознамерился опровергнуть утверждение скептиков, будто никто не имеет права верить в Бога (в частности, в христианского Бога), поскольку оснований для такой веры недостаточно. Все это станет более понятно, когда мы рассмотрим разные подходы к защите христианской веры, а сейчас я упомянул о различии между *de jure* и *de facto* только потому, что с его помощью проще объяснить причины недовольства модернистов и постмодернистов, отвергающих христианство.

Из описания постмодернистских представлений об истине (см. главу 2) вам уже должно быть понятно, что, с точки зрения наиболее радикальных разновидностей постмодернизма, вопросы об истинности христианских убеждений лишены всякого смысла (а потому не представляют никакого интереса). С другой стороны, нигде в постмодернистской эпистемологии вы не встретите утверждения, будто человек вправе верить лишь в то, что подтверждается достаточным количеством доказательств. На этом настаивает исключительно *модернистская* эпистемология. Таким образом, и вопросы *de facto*, и вопросы *de jure* относительно религиозных убеждений представляют интерес только для *модернистов*.

Первые абзацы этой главы могут встревожить читателя. Очевидно, что основные христианские подходы к апологетике (во всяком случае, за последние сто лет) сложились под влиянием модернистского образа мышления и пытаются защищать христианство в соответствии с требованиями модернистской эпистемологии. При этом ни один из них не уделяет внимания вопросам совершенно иного рода, которые ставит перед нами постмодернизм. Кто-то скажет, что постмодернистская эпистемология — всего лишь кратковременное увлечение, и христианским апологетам не стоит из-за нее беспокоиться или пытаться с ней спорить. Я думаю, что подобное отношение — большая ошибка. Даже если эти идеи недолговечны и вот-вот утратят всякое влияние в академических кругах, немало умов все еще насквозь ими пропитано. Проповедуя таким людям Евангелие, мы неизбежно столкнемся с их постмодернистской эпистемологией.

Между тем, за пределами академического сообщества, в массовой культуре, сложилась еще более тревожная ситуация. Множество людей, сами того не подозревая, приняли внушительную дозу постмодернистской эпистемологии — причем в наиболее скептической форме. Никто не может убедительно доказать истинность тех или иных представлений о действительности (истинность в абсолютном смысле, для всех и во все времена), поэтому нынешняя культура плавно дрейфует в сторону терпимости к любым идеям и политической корректности. Большинство наших современников не смогли бы ни толком объяснить, что такое «постмодернистская эпистемология», ни привести сколь-нибудь серьезные аргументы в ее защиту, однако явно усвоили многие ее ключевые идеи. И даже если в будущем академическое сообщество начнет с большим оптимизмом относиться к знанию, массовая культура, скорее всего, этих изменений просто не заметит и тем более не поймет аргументы, побудившие ученых отказаться от постмодернистского скептицизма.

Я убежден, что в свете этих обстоятельств христианские апологеты просто обязаны обратить внимание на постмодернистскую эпистемологию и не только описать, но и опровергнуть ее! Но как это сделать, спросите вы, если основные направления апологетики, которых христиане в той или иной степени придерживались последние сто лет, ориентированы на борьбу с антирелигиозными доводами модернистской эпистемологии и совершенно не приспособлены для полемики с постмодернистами?

Я уверен, что у нас есть все необходимое, чтобы ответить на вызов постмодернизма. Нам нужно лишь разобраться в сути вопросов, которые он ставит перед нами, а потом проанализировать их один за другим. Именно этим мы и займемся в следующих главах.

### ***Постмодернизм и вопросы de jure и de facto***

Интересуется ли постмодернистская эпистемология вопросами *de jure* или *de facto*? Стремился ли я ответить на этот вопрос, когда заговорил о разнице между ними? Размышлять об этом очень интересно и, как мне кажется, очень важно — в результате мы еще раз убеждаемся, что постмодернистская эпистемология заметно выбивается из столетиями накатанной колеи основных идей западной философии. Я уже говорил, что постмодернисты, скорее всего, просто не станут искать ответы ни на вопросы *de jure*, ни на вопросы *de facto* о христианстве и любом другом мировоззрении или толковании действительности. Но нужно разобраться, почему. Без этого невозможно понять, какие трудности нам придется преодолеть, чтобы убедить постмодернистов присмотреться к христианству всерьез.

Основная причина, по которой постмодернисты не задаются ни вопросами *de jure*, ни вопросами *de facto*, состоит в том, что подобные вопросы, по их мнению, проистекают из модернистской эпистемологии. Сказанное в главе 2 должно было убедить вас, что любые попытки совместить модернистскую эпистемологию с постмодернистской приведут к чудовищным противоречиям во взглядах. Возможно, некоторых постмодернистов внутренние противоречия не беспокоят,

но это не значит, что они не замечают противоречий между модернистской и постмодернистской эпистемологией. Я не могу себе представить постмодерниста, который придерживается основных принципов модернистской эпистемологии, — ведь даже постмодернисты, столкнувшись с противоречием, способны его распознать!

И все-таки почему постмодернистов совершенно не интересуют вопросы *de jure* и *de facto*? Что касается первых, есть три возможных причины. Вопросы *de jure* связаны с рациональностью и оправданностью религиозных убеждений. Постмодернисты со свойственным им здоровым скептицизмом в отношении способности человеческого разума правильно понять действительность, не считают нужным тратить время на споры о том, во что рационально и во что нерационально верить. Даже для того, чтобы всерьез обсуждать эту тему, сначала нужно поверить, что рациональные убеждения возможны — какой бы смысл мы при этом ни вкладывали в понятие «рациональности». Многие постмодернисты не имеют ясного представления о том, что такое рациональность, и не знают, могут ли люди быть рациональными в каком-либо традиционном философском или ином значении этого слова, — понятно, почему они не хотят тратить время на вопросы о рациональности религиозных и любых других убеждений.

Постмодернисты, которые полагают, что рассуждать о рациональности убеждений все-таки можно, отвергают вопросы *de jure* по другой причине. В их понимании рациональность убеждений религиозного человека попросту означает, что он верит в то, что хорошо и полезно для него. Такая точка зрения не требует согласия с корреспондентной теорией истины и веры в абсолютную истину, однако дает возможность использовать термины «рациональный» и «рациональность» в повседневной (а возможно, и в научной, философской) речи. Она не противоречит ни одному основному принципу постмодернистской эпистемологии и позволяет ответить на вопросы *de jure*, не поступившись никакими значимыми эпистемологическими представлениями. Конечно, христианские апологеты добиваются большего, нежели признания полезности убеждений. Если бы апологетика сводилась к доказательству полезности христианских идей, не было бы нужды писать такие книги, как эта, которые утверждают истинность христианства, исходя из корреспондентной теории «истины». С точки зрения постмодернистской эпистемологии, невозможно доказать истинность (в смысле соответствия действительности) ни христианства, ни любой другой религии. Так зачем тратить время на попытки доказать его рациональность?

Наконец, некоторые постмодернисты отвергают вопросы *de jure* под тем предлогом, что на вопросы об основаниях, рациональности и тому подобных вещах нельзя ответить, поскольку этим понятиям невозможно дать приемлемые определения. В своей книге *Warrant: The Current Debate* Плантинга твердо и недвусмысленно заявил, что в процессе работы над трилогией [1] не нашел ни одного однозначного определения этих терминов. В конце третьей книги Плантинга все-таки приводит довольно четкие дефиниции, но не каждый человек, будь то верующий или неверующий, с ними согласится. Таким образом, постмодернист может сказать, что при всем желании ответить на вопросы *de jure*

невозможно, поскольку понятия, о которых идет речь, слишком расплывчаты, чтобы рассчитывать на однозначный ответ. И даже допуская возможность, что у терминов есть приемлемые определения, постмодернист может сказать, что наши интеллектуальные способности и когнитивные ограничения не позволяют удостовериться в рациональности тех или иных убеждений и точно понять, рациональны они или нет.

Что касается нежелания постмодернистов искать ответы на вопросы *de facto*, его причина вполне очевидна. С точки зрения постмодернистской эпистемологии, абсолютно истинного ответа на вопрос, существуют ли абсолютно истинные убеждения, быть не может. И даже если они все-таки *существуют*, мы не можем знать, что именно они собой представляют. Конечно, ценность имеют любые ответы на вопросы об истинности христианства, но однозначные ответы, подходящие для всех людей, найти нельзя.

### **Напоминание о постмодернистском скептицизме**

Итак, с учетом всего сказанного выше, что делать с вопросами, которые ставит перед нами постмодернистская эпистемология? Ведь ее поборники отказываются отвечать на вопросы, которыми традиционно занималась эпистемология, и предпочитают обсуждать совершенно другие темы. Сразу следует заметить, что постмодернисты, в отличие от модернистов, с гораздо большим скептицизмом относятся к способности разума и органов восприятия найти истину. Более того, с их точки зрения, отыскать абсолютную истину невозможно. Все люди обладают ограниченным интеллектом, а их мировоззрение формируется под влиянием базового опыта, предрассудков и языковых сообществ, поэтому в лучшем случае каждый может поделиться своими личными впечатлениями. У человека, живущего в другое время и в другом месте, впечатления будут иными. Никому из людей не под силу понять, что на самом деле представляет собой наша вселенная всегда и повсюду. Простым смертным не дано посмотреть на нее сверху, как бы «глазами Бога», и постичь абсолютную истину.

Кроме того, из сказанного выше следует, что постмодернисты отрицают возможность объективного приобретения знаний — как посредством чувственного восприятия, так и при помощи чистого разума. На все, что я, как мне кажется, вижу и слышу, влияют мои предрассудки, допущения и предубеждения. При чувственном восприятии разум не остается пассивным, чтобы мир мог отразиться в нем, словно моментальный снимок, изображающий действительность в точности такой, какая она есть. Более того, все мы знаем, насколько ход наших мыслей определяется и направляется исходными посылками. Религиозные люди считают доказательства существования Бога и решения разных проблем зла убедительными, а на неверующих подобные доводы не производят никакого впечатления. Субъективизм правит бал — особенно, если познающий не проявляет интереса и эмоционально привязан к тому, что изучал, и до чего самостоятельно додумался прежде.

Таким образом, самые радикальные разновидности постмодернистского скептицизма ставят под сомнение существование истины и объективности, но у

постмодернистов также есть претензии к традиционной философии и традиционному богословию (особенно западным), чей подход к разуму основан на определенных допущениях о том, как следует взаимодействовать с миром и думать о нем. Например, по их словам, представления христиан о Боге, мире и т. п. объясняются тем, что мы «купились» на соответствующий образ мышления. Наиболее скептически настроенные постмодернисты недовольны допущениями, положенными в основу нашего подхода. Западная философия и западное богословие исходят из того, что разум должен следовать правилам логики и аргументации, которые были известны, как минимум, еще в Древней Греции. Соответственно, западные христиане отдают предпочтение убеждениям и системам взглядов, которые не противоречат сами себе, не содержат логических ошибок и опираются на другие убеждения, поддающиеся проверке с помощью органов чувств и разума. Но зачем выбирать именно такой образ мышления? Разве мировоззрения и способы мышления, сложившиеся в других культурах, не так же состоятельны, как и те, что приняты на Западе?

Подведем итоги. Скептики-постмодернисты исповедуют перспективизм (никто из людей не обладает абсолютной истиной, справедливой для всех, всегда и повсюду), не признают за разумом роль судьи всех вещей, отрицают объективность познания и, что самое главное, спрашивают, почему мы должны подходить к миру с точки зрения логики (точнее, принципов и алгоритмов Западной логики). Ранее в этой главе мы уже отметили, что скептицизм такого рода отменяет любые дискуссии по вопросам *de jure* и *de facto* (если воспользоваться терминологией Плантинги) как бесполезные и бессмысленные.

Как же следует подходить к полемике с постмодернистским скептицизмом? Похоже, отправной точкой самых существенных претензий постмодернистов является радикальное отрицание разума, явно выражающееся в вопросе о том, почему нам нужно следовать логике. Как мы вскоре убедимся, за этим вопросом скрывается целый ряд других возражений, на которые необходимо дать ответ. После них мы переходим к проблеме объективности и субъективности процесса познания. Не отстояв объективность в любом значимом смысле этого слова, мы не сможем ни говорить об абсолютной истине, ни «доказать» правильность своих взглядов в любом традиционном понимании «доказательства». Иными словами, даже если всем действительно «нужно следовать логике», это не будет иметь особого значения, если никто не способен выйти за рамки своих частных представлений. Нет смысла подкреплять свою точку зрения доводами и фактами, если никакое мнение невозможно убедительно доказать. Если нельзя положиться на то, что разум и чувства «функционируют правильно» (что бы мы ни имели в виду под «правильным функционированием»), есть ли смысл в какой бы то ни было интеллектуальной деятельности, включая апологетику?

В оставшейся части этой главы я хочу рассмотреть важный вопрос: почему нам нужно придерживаться логики. В главе 4 мы поговорим о том, может ли познание быть достаточно объективным, чтобы познающие сумели отыскать истину и убедить в этом других.

Представим себе, что «логичными» быть нужно, и что объективность возможна. Что дальше? Именно здесь на передний план выступают возражения модернистов. Многие из них отрицают, что имеющихся в нашем распоряжении фактов достаточно для оправдания религиозной веры. Более того, если кому-то даже удастся доказать, что есть причины быть верующим, это еще не значит, что убеждения конкретного человека истинны. Конечно, отсюда вытекает вопрос, ответ на который придется найти в любом случае, о каких бы убеждениях — религиозных или иных — ни шла речь. Если у нас есть определенные исторические, научные, философские или религиозные убеждения, как доказать, что они истинны? А если можно говорить об их истинности, как насчет их бесспорности? Должны ли убеждения быть абсолютно бесспорными (и что вообще понимать под бесспорностью), чтобы у верующего были достаточные основания их придерживаться? Какое отношение факты имеют к истинности и бесспорности утверждения? Как определить, какие именно факты нужны, например, чтобы подтвердить истинность воскресения Христа, и как много нужно таких фактов? Вопросы об истине, бесспорности, фактах и доказательствах мы рассмотрим в следующих главах.

И еще одно пояснение перед тем, как мы сосредоточимся на разговоре о постмодернистском скептицизме. В этой и следующей главах мы рассмотрим вопросы о логике, объективности и абсолютной истине, но ответы на них важны не только для полемики с постмодернистами. Более того, если нам удастся поколебать скептическое отношение постмодернистов к логике и объективности, им придется обратить внимание на такие темы, как истина, бесспорность и факты. Таким образом, то, о чем пойдет речь в этой главе и в главе 4, представляет интерес и для модернистов, а вопросы, рассмотренные в главах, посвященных модернистскому скептицизму, имеют значение и для постмодернистов. Я распределил эти темы по соответствующим главам, исходя из того, что одни обусловлены, скорее, постмодернистским мышлением, а другие в большей степени родственны модернистскому складу ума. Сначала я рассмотрю вопросы постмодернистов — я убежден, что они логически предшествуют тем моментам, которые необходимо рассмотреть, отвечая на возражения модернистов. Иными словами, рассуждать о том, как доказать что-либо, и как узнать, что тебе удалось это сделать, не имеет смысла, если мы не обязаны соблюдать правила логики и аргументации, и если простой смертный не способен сохранять объективность при изучении любой проблемы.

### ***Почему мы должны быть логичными?***

Есть одно возражение, которое часто приходится слышать от постмодернистов по поводу христианства, других религиозных взглядов и — в более широком смысле — западных мировоззрений, не связанных с христианством, иудаизмом или мусульманством. В полемике с постмодернистской эпистемологией апологеты и философы часто высказывают здравую мысль: если утверждения постмодернистов об отсутствии абсолютной истины и об исключительно субъективном характере любых точек зрения (которые, таким образом, слишком узки, чтобы удовлетворить всех), соглашаться с постмодернистской эпистемологией нет никаких причин. Ведь ее положения, включая только что



упомянутые, тоже субъективны, а потому не могут быть абсолютно истинными. Таким образом, постмодернистская эпистемология опровергает сама себя; она логически сама себе противоречит.

Это возражение всегда казалось мне убедительным. К несчастью, оно слишком часто оказывается единственным. Но если других доводов нет, у противников постмодернистского скептицизма, серьезные проблемы. На то есть несколько причин, но одна из главных заключается в том, каким образом постмодернисты реагируют на возражение, что их взгляды сами себе противоречат, то есть нелогичны. Они могут сказать: да, наши взгляды нелогичны, ну и что? Почему мы должны быть логичными? Более того, постмодернистов до крайности возмущают утверждения, что любые убеждения должны быть логически непротиворечивыми, — по их мнению, все, кто так говорит, без исключения, считают, что западная логика вправе диктовать правила всем. «Разве не может существовать какая-нибудь другая логика? — спросят они. — Возможно, именно она обязательна для всех нас». Судя по всему, западные критики постмодернистской эпистемологии такой возможности не допускают, и постмодернистов это особенно шокирует.

Если в ответ на упрек, что их эпистемология противоречит сама себе, постмодернисты спрашивают, почему необходимо быть логичными, прежде всего следует понять точный смысл этого вопроса. Он может показаться простым и недвусмысленным, но я считаю, что на самом деле за ним скрывается целый ряд нюансов. Вдобавок, из каждого такого нюанса вытекает отдельное возражение, адресованное *всякому*, кто отвергает постмодернистский скептицизм, и думает, что существует познаваемая абсолютная истина. Ниже я хочу объяснить, как много разных вещей может иметь в виду постмодернист, когда спрашивает, почему нужно быть логичными (а если нужно, то почему логика должна быть именно западной). Но это еще не все; я хочу ответить на каждое из возражений. Я убежден, что таким образом можно опровергнуть многие идеи, лежащие в основе постмодернистского скептицизма и его неприятия христианства.

Конечно, постмодернисты могут выслушать наши ответы и сказать, что им все равно. Например, если христианин аргументированно объясняет, почему к закону противоречия следует относиться всерьез, постмодернист может возразить, что всерьез относиться к таким доводам станет лишь тот, на кого производят впечатление взгляды, основанные на предположении, что истина существует, и что мы способны ее познать. Те же, кто не согласен с такими допущениями, могут выслушать наши объяснения о том, почему не следует игнорировать закон противоречия, пожать плечами и сказать: «Ну и что?» или «Любопытный аргумент, но меня он ничуть не трогает».

Студенты часто спрашивают, что я скажу, если постмодернист ответит на мои аргументы таким образом. Я объясняю им, что убедить всех невозможно. Если наши доводы обоснованы и убедительны, собеседник может признать этот факт, но при этом сказать, что не понимает, почему убеждения непременно должны быть обоснованными и убедительными. Иначе говоря, наши рассуждения не произвели на него впечатления. Если мы благовествуем кому-то и приводим аргументы в защиту христианства, иногда наступает момент, когда нужно

остановиться и перейти к другому человеку, который с большим интересом отнесется к нашим словам. Я пишу об этом для того, чтобы вы поняли: нет гарантий, что вопросы, которые я намерен рассмотреть (и в особенности ответы на них, которые я намерен предложить), убедят и обратят в христианство всех. Но те, кто с уважением относится к логике и аргументам, смогут получить на свои вопросы убедительные ответы. Для начала позвольте мне перечислить некоторые конкретные моменты, которые, возможно, имеют в виду постмодернисты, когда спрашивают, почему все должно быть логичными.

Может быть, задавая такой вопрос, постмодернисты хотят узнать, почему мы должны следовать закону непротиворечия. Или почему мы должны избегать многочисленных ошибок, о которых рассказывают на занятиях по основам логики. Возможно, постмодернистам кажется, что приверженцы западных взглядов просто не хотят признать, что некоторые вещи в этом мире парадоксальны и даже противоречивы, и что именно поэтому они всегда пытаются найти очевидным несоответствиям какие-то объяснения. Разве нельзя предположить, что противоречия существуют в действительности? А может, наш собеседник просто хочет сказать, что познавать мир можно не только с помощью разума и чувственного восприятия? В таком случае знания, полученные обычным способом, неполны.

Однако за возражением по поводу логики может скрываться и такая мысль: проблема западного мышления состоит в том, что его сторонники, как правило, делят высказывания на истинные и ложные и исключают возможность сочетания того и другого. Речь не о том, что, когда нам не известно, истинно высказывание или ложно, оно кажется нам истинным и ложным одновременно. Постмодернисты утверждают, что некоторые вещи действительно представляют собой сочетание истинного и ложного (частично истинны), и что мы способны это определить. Наконец, вопрос о том, нужно ли быть логичными, может быть отражением сомнений в обоснованности тезиса, будто верить нужно лишь в то, что подтверждается фактами и аргументами.

Очевидно, что нюансов множество, и постмодернист, задавая такой вопрос, возможно, имеет в виду их все. Что нам сказать в ответ на каждое возражение?

*Почему мы должны следовать закону противоречия?* Что за беда, если в наших замыслах, сочинениях, выступлениях присутствуют логические нестыковки? Ответы на эти вопросы затрагивают одно фундаментальное онтологическое свойство нашего мира и две принципиальных особенности того, каким образом язык (любой, насколько я могу судить) связан с нашим миром. Следовательно, лингвистические доводы предполагают справедливость онтологического. Если я прав, вопрос о законе противоречия на самом деле не имеет отношения к разнице между западной логикой и прочими образами мышления. Позвольте мне пояснить.

На протяжении всей истории человечества у отдельных людей всегда было какое-то этническое и культурное прошлое, и они жили в конкретное время и в определенном месте. Тем не менее, все они жили на планете Земля в единственной известной нам вселенной. Но как устроен наш мир? Разве кому-

нибудь довелось встретиться с тем, кто был одновременно женат и холост? Разве на земном шаре встречаются предметы, имеющие одновременно полностью сферическую и полностью кубическую форму? Разве кому-либо в истории удавалось в один и тот же момент ехать на автомобиле по улицам Чикаго и нежиться под солнцем на пляже в Майами? Разве я могу 1 июня 2012 года ровно в 12:15 (по летнему поясному времени центральных штатов) одновременно обедать в двух разных ресторанах — в Милуоки и в Чикаго?

Наверное, вы думаете, что подобные предположения заведомо абсурдны. И вы правы. Но не потому, что это каким-то образом связано с западной или какой-либо иной логикой. Просто каждый из нас знает: невозможно одновременно физически присутствовать в двух разных местах, ничто не может одновременно быть полностью круглым и полностью квадратным, и ни в каком общеупотребительном буквальном значении слова «женатый» и «холостяк» не могут описывать одного и того же человека. Заданные мною вопросы абсурдны потому, что в нашем мире не существует внутренне противоречивых ситуаций и вещей.

Вы можете возразить, что некоторые вещи действительно друг другу противоречат — например, свобода и предопределение. Но это значит, что вы совершенно неверно поняли мой онтологический аргумент. Свобода (как и предопределение) не является объектом, действием, событием или положением вещей. Безусловно, иногда трудно объяснить, как некоторые представления согласуются друг с другом, и мы можем назвать их сочетание парадоксом или даже противоречием. Однако мой онтологический довод не имеет отношения ни к представлениям, ни к способности людей рассуждать и объяснять идеи. Речь идет о том, из чего состоит наш мир, — о людях, фауне и флоре, предметах, событиях, действиях и ситуациях, которые складываются из этих предметов, действий и событий. Проснувшись утром, я могу не сообразить, какой сегодня день недели, но точно знаю, что один и тот же 24-часовой период не может быть одновременно воскресеньем и понедельником. Если кто-нибудь попросит меня объяснить богословскую разницу между оправданием и освящением, возможно, я не сумею это сделать, но это не причина думать, что, будь мне известны точные определения этих терминов, я непременно увидел бы их тождество.

Мой онтологический аргумент сводится к тому, что в нашем мире, в нашей вселенной попросту не существует парадоксов, и мы ничего не можем сделать, чтобы их создать. Дело не в том, что я родился, вырос и живу на Западе, и что уроженец Востока сразу привел бы множество примеров обратного. В Азии тоже нет женатых холостяков, круглых квадратов и т. п. Это не «западная блажь», а условия человеческой жизни на планете Земля.

Итак, главная причина, по которой мы должны следовать закону противоречия, проистекает из природы реальности. Но это еще не все, и теперь в игру вступают два обстоятельства, имеющих отношение к языку. Первое касается того, каким образом обычные языки взаимодействуют с миром. Они описывают происходящее в нем — во всяком случае, так должно быть. Если я скажу, что некий товар высочайшего качества распродадут по очень низкой цене, что вы подумаете? Что

я всего лишь выплескиваю наружу чувства, что я все выдумал ради вашего развлечения, или что я пересказываю содержание своих фантазий? Да, мои интонации, мое настроение и выражение моего лица могут привести вас на подобные мысли. Но обычно человек, говорящий такие вещи, имеет в виду нечто реальное. Скорее всего, если вы придете в магазин, в котором продается этот товар, ценники окажутся такими, как я сказал. Обычный язык нам нужен, по большей части, именно для этого. Иначе говоря, его взаимодействие с реальностью заключается в том, что он соответствует происходящему в мире.

С учетом того, каким образом мы используем язык для связи с миром, противоречия в языке, описывающем мир, возможны *лишь* в том случае, если в мире действительно есть парадоксальные ситуации. Но как уже было сказано, таких ситуаций в мире не существует, поэтому, если мы не планируем использовать язык совершенно иначе (лишь для выражения эмоций и т. п.), не следует вносить противоречия в свои мысли и слова, поскольку тем самым мы представим окружающий мир в искаженном виде. Это не «западная блажь», а наблюдение относительно мира, в котором все мы живем, и об основной цели языков, на которых мы говорим.

Второе свойство человеческих языков вытекает как из предыдущего наблюдения, так и из нашего онтологического аргумента. Во всех языках существуют способы высказать утверждение, задать вопрос, отдать приказ и т. п. Задумайтесь на минуту о том, как делаются утверждения. Во всех языках, которые мне известны (и я спрашивал у тех, кто знает другие языки), это происходит следующим образом: человек объявляет, как обстоит или как не обстоит дело. Сделать утверждение означает сообщить нечто истинное о мире, исключив при этом любые другие возможности. Например, фраза: «Сегодня в час дня я буду в школе», — подразумевает, что нигде больше в тот момент меня не будет. Для того, чтобы меня правильно поняли, я должен интуитивно понимать закон противоречия, даже если не могу его сформулировать. Произнося приведенную выше фразу, я должен отдавать себе отчет в том, что, указав на свое конкретное местонахождение, я не могу одновременно находиться ни в каком другом месте. Если в своих объяснениях я не исхожу из этой предпосылки, то, обещая быть в каком-то одном месте, я в действительности могу иметь в виду, что буду одновременно находиться в нескольких местах.

Точно так же и слушатель, чтобы правильно понять мое обещание быть в конкретном месте в определенное время, должен интуитивно понимать и применять закон противоречия. В противном случае он может подумать, что я намерен оказаться в двух местах одновременно, или что я просто несу какую-то околесицу о своем будущем местонахождении. Таким образом, если я не исхожу из закона противоречия, когда говорю, а вы не исходите из него, когда понимаете мои слова, вам будет очень трудно мне что-либо ответить.

Задумайтесь над другой иллюстрацией. Представим себе, что я забыл о законе противоречия, когда задал вам какой-нибудь вопрос. Допустим, я спросил: «Завтра в полдвенадцатого утра я буду во Франции, в Ницце, и в Австралии, в Сиднее, — не хочешь присоединиться ко мне за обедом?» Конечно, в моем

вопросе скрыто косвенное утверждение, что я могу одновременно находиться в двух совершенно разных местах, и это логически невозможно. Однако мне надоело следовать правилам логики, я решил забыть о них и думать по-своему. Поэтому я пригласил вас на обед в двух разных местах в одно и то же время.

Что вы ответите на это приглашение? Вы хотя бы *поняли* его смысл? Если утверждение, переходящее в вопрос, содержит одно противоречие, разве в нем не может оказаться и второе? Что, если, пообещав в одно и то же время находиться в двух очень разных (с точки зрения географии) местах, я предлагаю вам в указанное время одновременно отобедать и воздержаться от обеда со мной? При этом я могу иметь в виду не два противоречия, а только одно — наиболее явное. Что, если в довершение ко всему я совершенно освободился от необходимости соблюдать закон противоречия и на самом деле завтра в 11:30 утра обедаю в Рио-де-Жанейро, но подумал, что вам не обязательно об этом знать, чтобы решить, где со мной встретиться? Как вам понять суть моего приглашения, и что на него ответить? С другой стороны, что делать мне? Ждать ли мне вас завтра к обеду? И где именно мы встретимся? Ответы на эти вопросы помогут мне (и вам) понять, в какую страну — во Францию, в Австралию или в Бразилию — заказывать билеты. Ведь никто в здравом уме не станет покупать билеты на три разных авиарейса в один и тот же день и примерно в одно и то же время! Но если я вправе закрывать глаза на закон противоречия, когда говорю, а вы — когда слушаете и отвечаете, как нам общаться друг с другом и как понять, что делать в связи с завтрашним обедом? Очевидно, что нормальное общение будет настолько затруднено, что мы не сможем предпринять никаких реальных действий — во всяком случае, по результатам этого разговора [2].

Очень важно, чтобы вы поняли: с помощью приведенных примеров я продемонстрировал не *уникальную* особенность *западных* языков, а принцип, на котором основан любой язык. В противном случае — например, если бы английский язык подразумевал соблюдение закона противоречия, а китайский нет, — чтобы понять, как говорить по-китайски, американцам приходилось бы усваивать не только правила грамматики, но и совершенно иные представления о логике и ее законах. Но даже если мы усвоим новую логику, а затем станем через переводчика общаться с друзьями-китайцами, каким образом мы поймем, что и как сказать, и каким образом переводчик поймет, как донести до китайцев смысл наших слов? Вот вам и «трудности перевода»! Как в такой ситуации вообще можно что-либо перевести?

Читатели наверняка знают, что для изучения нового языка — будь то китайского или английского — не нужно знакомиться с совершенной иной логикой (которая не требует соблюдения, например, закона противоречия). Поймите меня правильно. Я не хочу сказать, что представления о действительности в целом (или какие-то отдельные аспекты мировоззрения) в разных языках и культурах совершенно одинаковы. Речь идет о гораздо более фундаментальных моментах, нежели основные аспекты наших убеждений. Я говорю о самых основных правилах, которые определяют, как задать вопрос, как сделать утверждение, как отдать приказ и т. п. Таким правилам мы все по умолчанию следуем, когда

пользуемся языком, и это вовсе *не* означает, что наше конкретное мировоззрение описывает действительность точнее остальных. Речь идет об основополагающих принципах использования любого языка, на котором мы излагаем свое мировоззрение.

Если язык не следует закону противоречия, нам не обойтись без пояснений, как на нем делать утверждения, — в противном случае, даже изучая его, мы ни за что не догадаемся, что это происходит иначе, нежели в западных языках. Кстати, именно поэтому, пользуясь языком, все люди исходят из предположения, что закон противоречия действует, и соблюдают его. Иначе им пришлось бы объяснять, каким еще способом можно сделать утверждение на их языке. Но, пытаясь понять их объяснения, мы все равно будем опираться на закон противоречия! Неужели кто-нибудь всерьез считает, что изучать иностранные языки настолько трудно?

Наконец, возражение, что следовать закону противоречия нет необходимости, само по себе является утверждением, то есть имеет смысл лишь в том случае, если не нарушает закон противоречия. Иначе говоря, его невозможно понять, если не воспользоваться правилами, в соответствии с которыми делаются утверждения, и в число которых входит закон противоречия. Более того, если вы поняли суть моих рассуждений, то тем самым уже доказали, что я прав, — ведь, размышляя над своими тезисами и записывая их, я опирался на закон противоречия и пользовался им. И это вряд ли кого-нибудь удивит, ведь именно так устроены все языки. Это не просто западная блажь!

*Почему мы должны избегать любых логических ошибок, таких как предвосхищение основания?* Если вам когда-нибудь доводилось слушать лекции о принципах логического мышления и об ошибках, вероятно, вы тоже задавались этим вопросом. Многие согласятся с тем, что неверных суждений надо избегать, и что выводы, основанные на порочной логике, не могут быть верными.

К сожалению, некоторые относятся к возможностям разума очень скептически и полагают, что мы просто не в состоянии избежать ошибочных суждений. По их мнению, нужно смириться с этим фактом и жить дальше. Другие, возможно, согласятся, что мы можем определить ошибки в рассуждениях, но не находят в этом никакой пользы. Даже если в некоем суждении присутствует логическая ошибка, спрашивают они, разве не может оно быть полезным и даже в каком-то смысле правильным? Если кто-то видит пользу в тех или иных рассуждениях (в речи, книге, статье и т. п.), так ли важно, что в них есть недостатки? Ведь никому же не повредит, если человек допустит в своих размышлениях пару-тройку ошибок?

Да, возможно, ошибка в рассуждениях повредит лишь малой части убеждений человека и не скажется на достоинствах его мировоззрения в целом, но это еще не означает, что другие должны мириться с таким «неряшливым» мышлением. Если тот, кто допустил ошибку, считает свои слова истинными (в соответствии с корреспондентной теорией истины), он самым прискорбным образом ошибается, и любые выводы или поступки, основанные на ошибочном суждении, должны быть

пересмотрены. Даже если исходить из прагматической теории истины, какие есть основания с оптимизмом ожидать, что система взглядов, изобилующая логическими ошибками, «сработает»? В конечном счете, все сводится к вопросу, готов ли человек верить в то, что не соответствует реальному положению вещей (и поступать соответствующим образом). Можно жить и в *выдуманном* мире, но этот мир не всегда поможет нам преодолеть трудности и воспользоваться возможностями, которые предлагает нам мир реальный.

Итак, по этим причинам важно избегать логических ошибок. Но есть и другие причины. Возражение, над которым мы размышляем, основано на предположении, что ошибки в наших рассуждениях никому не причинят ущерба или вреда. Я категорически с этим не согласен и легко могу доказать свою правоту, сославшись на мнение людей, представляющих самые разные культуры, которые с готовностью подтвердят, что противоречащее логике мышление недопустимо и может быть опасным. Более того, я уверен, что они отвергли бы такие ошибочные рассуждения, даже если бы никогда не слышали ни общепринятых названий, ни определений различных логических ошибок. На мой взгляд, это объясняется (во всяком случае, отчасти) тем, что мы говорим не о каком-то специфически «западном» явлении, а об особенности, присущей всем людям. Иными словами, все мы, независимо от своего происхождения и воспитания, — человеческие существа, и все мы располагаем одними и теми же базовыми человеческими инструментами познания мира — разумом, способным рассуждать, и чувствами, с помощью которых мы воспринимаем окружающее. Благодаря обучению и практике некоторые из нас в большей степени развили в себе способность логически мыслить, но в той или иной мере это под силу каждому. Более того, даже если человек не беспокоится о том, чтобы избегать ошибочных суждений, в конкретной жизненной ситуации он все-таки поймет, что была допущена ошибка, даже если не сможет ее назвать или дать ей определение. Позвольте мне проиллюстрировать свою мысль.

Вообразите двух ученых — одного в Соединенных Штатах, второго в Китае. Китаец изобретает топливо, благодаря которому ракеты летают в десять раз быстрее, чем на любом другом. Кроме того, он перепроектирует кабину ракеты таким образом, что космонавты смогут выдерживать большее ускорение без вреда для здоровья. У себя на родине он защищает свои изобретения патентами, чтобы ему доставалась справедливая часть любых доходов, полученных от применения этих технологий. Вдобавок, он закрепляет за собой авторские права, поскольку его изобретениями будут пользоваться другие ученые и другие страны.

А теперь представьте, что в то же самое время аналогичные открытия и изобретения делает американец (совершенно независимо), но узнает, что китаец первым успел получить патент. Американец подает на китайского коллегу в суд, — поскольку их открытия одинаковы, он считает, что китаец наверняка скопировал результаты его трудов. Соответственно, все доходы должен получать американец. Начинаются судебные слушания, и оглашается исковое заявление, согласно которому, поскольку открытия похожи, исследования китайского ученого не оригинальны, а «позаимствованы» им у американского коллеги.

Как вы думаете, согласится ли с такой логикой китайский ученый (или его адвокат)? Согласится ли с ней судья или коллегия присяжных (если, конечно, речь идет о суде присяжных)? Если да, китайский ученый проиграет тяжбу, и это будет иметь для него финансовые и прочие последствия. Однако он (или его адвокат), без сомнения, сошлется на то обстоятельство, что сходство выводов, к которым пришли два человека, не означает, что один из них украл идеи другого. Кроме того, адвокат будет настаивать, что рассуждения американца не могут быть верны, поскольку ученые никогда не встречались и даже не слышали об исследованиях друг друга, пока их собственная работа не была завершена.

В действительности американский ученый допустил логическую ошибку, известную под названием *post hoc*, даже если ни он сам, ни его китайский коллега никогда не слышали о ней и не могли бы объяснить, в чем она заключается. Заблуждение, о которой идет речь, — *post hoc, ergo propter hoc* («после этого, значит вследствие этого») — представляет собой ошибочное предположение, что из двух похожих событий то, которое произошло последним, было обусловлено первым.

Столкнувшись со столь порочной логикой, китайский ученый, несомненно, догадается, что имеет место какой-то подвох, даже если не сможет точно назвать эту логическую ошибку или объяснить ее суть. Почему? Потому что здравый смысл присущ всем людям, а не только жителям Запада, китайцам и т. д. Даже если китаец не изучал так называемую «западную логику», это не означает, что, столкнувшись с подобными корявыми рассуждениями, он признает претензии соперника справедливыми и проиграет дело. Вот вам очевидный пример того, как логическая ошибка (и решение тех, кто видит ее, но предпочитает игнорировать) имеет серьезные практические последствия!

Представим себе другую ситуацию. У двух граждан Кении, интересующихся историей, обнаружены необыкновенные интеллектуальные способности. Они, безусловно, станут лидерами кенийского общества, если только смогут получить достойное образование. Некий американский филантроп, узнав об этом, соглашается оплатить их учебу вплоть до защиты докторской диссертации. Один из кенийцев решает, что лучше остаться поближе к дому, и поступает в местный университет. Второй отправляется на учебу в Соединенные Штаты. Оба успешно получают дипломы и собираются продолжить карьеру в Кении, но неожиданно узнают, что крупный американский университет ищет уроженца Африки на должность преподавателя истории. Возможность слишком хороша, чтобы ее упустить, поэтому оба отправляют свои резюме. Оба проходят собеседования; оба предоставляют рекомендации и выписки из зачетной ведомости. В конечном итоге университет отдает предпочтение тому, кто получил образование в США. Результаты учебы второго безупречны, поэтому он озадачен таким выбором. Не понимая причин решения, принятого отборочной комиссией, он обращается за пояснениями к ее председателю. Он спрашивает, почему пригласили не его. Председатель отвечает, что у обоих кандидатов были сопоставимые зачетные ведомости, и во время собеседования оба проявили себя одинаково хорошо, но предпочтение было отдано другому соискателю, поскольку он учился в Соединенных Штатах, и все знают, что американские университеты дают лучшее образование, чем кенийские. Собственно говоря, еще изучая полученные резюме,



комиссия задавалась вопросом, стоит ли приглашать на собеседование отвергнутого кандидата, поскольку всем известно, что американские ВУЗы вне конкуренции.

Разве наш герой скажет: «Знаете, я с вами согласен. Более того, мне нужно было отозвать свое заявление, как только я понял, что второй соискатель учился в США. Я должен был понимать, что мое образование хуже, и на работу меня не возьмут»? Сомневаюсь. Разве он, по крайней мере, не спросит, каким образом комиссия определила, что его образование недостаточно хорошо? И если председатель ответит, что превосходство американских университетов перед африканскими очевидно, разве он согласится? Разве он не скажет, что комиссия опирается на недоказанный факт? Разве он не подумает, что решение следовало принимать на основании собеседования — в особенности, если у нанимателей были сомнения в его способностях и образованности? Разве он не назовет решение комиссии несправедливым, поскольку его без всяких оснований сочли худшим кандидатом только потому, что он учился не в США?

Наверное, у него нашлись бы такие возражения. Кто же ошибается — он или комиссия? Очевидно, что неправы наниматели. Возможно, наш кандидат никогда не слышал термин «предвосхищение основания» (бездоказательное признание истинным того, что нуждается в доказательствах) и не смог бы объяснить, что оно означает, однако он определенно понял, что представители университета допустили именно такую оплошность. Он не счел бы подобную логику приемлемой и подумал бы, что произошла серьезная ошибка, которую необходимо исправить. И конечно же, замечать такие проблемы он научился не в западном университете, поскольку получил образование исключительно в африканских учебных заведениях.

Что же следует из этих примеров? Они показывают, что здоровое мышление присуще *всем людям*, а не только уроженцам Запада, европейцам, азиатам или африканцам. В конкретной ситуации любой человек (которому по природе присущи все те же интеллектуальные способности, что и всем остальным) бессознательно чувствует, что некоторые логические приемы ошибочны (даже если он не знает их названия и не может объяснить их суть). Если понять и признать важность ошибок в рассуждениях способны только некоторые народы (представители некоторых культур), это большая проблема. Однако многие из этих «правил аргументации» сформулировали еще древние греки. Всякий, кто думает, будто культура Древней Греции ничем или почти ничем не отличается от современной европейской или американской культуры, сильно заблуждается. Соответственно, если кто-то полагает, будто мыслить таким образом или следовать этим логическим принципам можно и нужно лишь в том случае, если ты принадлежишь к культуре, которая их «изобрела», то ни один человек, не воспитанный в древнегреческой культуре, не сможет понять и оценить необходимость избегать этих ошибок в рассуждениях, не говоря уже о том, чтобы согласиться с ней. Если это утверждение звучит как абсурд (так и должно быть), на мой взгляд, оно не более абсурдно, чем предположение, будто представители других культур не обязаны следовать тем же правилам мышления, что и жители Запада, поскольку эти правила действуют лишь в конкретной культуре. Это

предположение имело бы некоторый смысл, если бы правила были продуктом культуры, а не проистекали из человеческой природы. Но они не объясняются одними только культурными особенностями, и это возражение, исходит оно от постмодерниста или от кого-либо другого, неубедительно, что бы ни думали по этому поводу некоторые [3]. К сожалению, в наши дни слишком многие зачарованы этим возражением и считают, что оно лишает здравую логику всякой ценности. Но не позволяйте ввести себя в заблуждение — ошибки в суждениях имеют значение! Это не «западная блажь», это свойственно человеку!

*Почему вы не замечаете, что некоторые вещи в этом мире парадоксальны сами по себе или даже содержат внутренние противоречия? Ведь именно поэтому не всегда и не все можно объяснить таким образом, чтобы устранить видимые несоответствия.* В этом возражении есть доля правды, но присутствует и фундаментальная ошибка. Доля истины заключается в том, что мы действительно не всегда можем дать объяснение тем или иным идеям, понятиям, действиям или ситуациям, которые кажутся парадоксальными или противоречивыми. Но это не означает, что в нашем мире на самом деле существуют противоречия. Почему?

Я могу позволить себе краткий ответ, потому что уже высказал эти соображения, отвечая на возражение по поводу закона противоречия. Все дело в природе языка и природе нашего мира. Что касается языка, задача повседневной речи состоит в том, чтобы точно отражать положение вещей в нашей вселенной. Но в таком случае, как уже было сказано, допустить возможность подлинных противоречий в нашем языке можно лишь в том случае, если они существуют в нашем мире. А это, как я уже объяснил выше, совершенно не так.

Это не означает, что в нашем мире нет вещей и ситуаций, которые *кажутся* противоречивыми или парадоксальными. Например, очень трудно понять, как свобода и детерминизм могут проявляться одновременно в одном и том же месте. Настолько трудно, что в представлении многих свобода и детерминизм непременно противоречат друг другу. Есть и другие примеры *кажущихся* противоречий, разрешить которые очень сложно.

Подлинное противоречие — это очень серьезно. Оно исключает любую *возможность* того, что две вещи, о которых идет речь, истинны одновременно. Следовательно, противоречия нет, если вы сумеете предложить хотя бы *возможный* способ их согласования. Попытаться, конечно, стоит. Но даже если объяснить кажущееся противоречие *на словах* не получится, это еще не означает, что противоречие существует *в действительности*. Тем, кто считает, что в окружающем мире присутствуют реальные противоречия, придется это доказать, поскольку в обычной жизни мы ничего подобного не наблюдаем.

Все это подтверждает справедливость одного из основных моих тезисов, косвенно вытекающего из сказанного выше: когда кто-нибудь утверждает, что в нашем мире существует противоречие, нам нужно понимать разницу между миром и нашим пониманием мира. До сих пор еще никому не удалось доказать, что в нашем мире действительно существуют противоречивые ситуации, объекты, события. Но это не означает, что наши знания всегда позволяют нам объяснить,

как те или иные моменты согласуются друг с другом. Однако несовершенство нашего знания точно так же не доказывает, что в нашем мире существуют подлинные противоречия.

Подводя итог, нам необходимо со смирением подходить к оценке того, сколько нам известно о действительности, но не следует отказываться от логического мышления из страха, что все окружающее соткано из противоречий, и что любые рассуждения и попытки понять, как устроен мир, тщетны. Кто-то назовет «интеллектуальной наивностью» веру в отсутствие настоящих противоречий, но такому человеку тоже приходится жить в реальном мире, а не в вымышленном, в котором возможны круглые квадраты и т. п. И в этом реальном мире ему приходится принимать решения. По крайней мере, в момент принятия решения такой человек понимает, что не может выбрать несколько взаимоисключающих вариантов, оправдываясь тем, что «в конце концов, может быть, наш мир — просто парадоксальное место, а значит, можно закрыть глаза на парадоксы и явные противоречия».

*Есть способы получить информацию о нашем мире помимо разума и чувственного восприятия. Следовательно, то, что мы знаем благодаря этим способностям, — не единственное, что можно узнать. Мы, постмодернисты, используем не только разум и чувственное восприятие, а если так, почему мы должны соглашаться с выводами тех, кто не признает постмодернистскую эпистемологию? Ответ вполне очевиден. Теоретически другие способы познания возможны, но существуют ли они на самом деле? Предложите собеседнику рассказать, какими еще способностями получения информации о себе и о мире обладает человек. Одного лишь предположения о существовании иного пути познания мало — необходимо описать, что он собой представляет и как работает, доказать с помощью фактов и аргументов, что он действительно есть, и объяснить, как можно удостовериться в его надежности. Разумеется, для того, чтобы все остальные смогли понять сказанное, критику придется изложить свои доводы, опираясь на разум и чувственное восприятие. Вообразить, что это может быть за альтернативный способ познания, и чем можно доказать его существование, трудно. Но еще труднее представить себе причину воспользоваться этим способом — ведь критику придется объяснять и отстаивать его с помощью разума и чувственного восприятия, которым он стремится найти замену! Если обычные пути познания хорошо справляются с описанием этого «другого пути», зачем он вообще нужен? Так или иначе, если критик предложит объяснение и доказательства, мы сможем проверить его слова. В противном случае ему придется отказаться от возражений.*

*Как правило, жители Запада исходят из того, что утверждения могут быть лишь истинными или ложными, но никак не сочетанием того и другого. Но почему мы должны так думать? Речь не о той ситуации, когда нельзя понять, истинно утверждение или ложно, а потому оно кажется и тем, и другим. Скорее, постмодернисты имеют в виду, что некоторые вещи на самом деле сочетают в себе истину и ложь (отчасти истинны), и что мы способны об этом узнать. В ответ мы прежде всего должны провести черту между нашими идеями, представлениями и описаниями вещей с одной стороны и самими вещами и реальными ситуациями с другой. Вне всякого сомнения, у каждого из нас есть много представлений,*

которые частично верны, а частично ошибочны. Правда и то, что мы не всегда способны понять, какая часть наших представлений ошибочна, а какая верна. Но это вовсе не значит, что окружающий мир и действительное положение вещей представляют собой сочетание истинного и ложного. Более того, трудно даже понять смысл утверждения, что некое положение дел в мире отчасти истинно, а отчасти ложно. Моя мысль согласуется с тем, что уже было сказано ранее о видимых противоречиях и парадоксах. Не следует путать наши представления об окружающем с тем, как все обстоит на самом деле. Вдобавок, даже в тех случаях, когда наши взгляды отчасти истинны, а отчасти ложны, ошибки можно исправить путем дальнейших исследований, наблюдений и рассуждений, и тогда наши убеждения будут совершенно верны. Иначе непонятно, в чем смысл учебы и образования.

Конечно, все это хорошо в теории, но можем ли мы быть уверены в своей способности узнать истину о мире и исправить ошибочные представления? Это возражение поднимает по меньшей мере три разных проблемы. (1) Существует ли истина вообще, а если да, способны ли мы ее найти? (2) Настолько ли субъективны наши рассуждения и ощущения, чтобы у нас не было ни малейшей надежды узнать истину о мире, лежащем за пределами нашего разума? (3) Даже если мы способны понять, как на самом деле выглядит мир, насколько уверены мы можем быть в своих выводах? Пункты 1 и 3 мы рассмотрим в главах, посвященных модернистскому скептицизму. Пункт 2 я планирую обсудить в главе 4. Однако если исходить из того, что на каждый из этих вопросов есть удовлетворительный ответ, все сказанное в предыдущих абзацах этого раздела текущей главы не оставляет места для возражения, что некоторые вещи отчасти истинны, а отчасти ложны.

*Почему следует верить лишь в то, что подкреплено фактами и аргументами?* Ответ на этот вопрос включает в себя несколько моментов. Прежде всего я бы отметил, что мыслями и убеждениями человека, по всей видимости, определяются его поступки. Во-вторых, наверное, многое зависит от того, предпочитаете ли вы верить в то, что соответствует реальному положению дел в мире, или считаете возможным принимать на веру любые давние представления — пусть даже основанные на домыслах, а не на фактах. Да, можно с удовольствием размышлять о фантазиях, верить в них и даже пытаться привести свою жизнь в соответствие с ними, но рано или поздно нам придется спуститься с небес на землю. Таким образом, поскольку мысли влияют на наши поступки, и поскольку мы вынуждены жить и действовать в реальном мире, вполне естественно придерживаться тех убеждений, истинность которых подкреплена фактами.

Поймите меня правильно. Я не хочу сказать, что у каждого из нас есть наготове факты и аргументы, «доказывающие» истинность любых наших убеждений. Существует множество очевидных истин, с которыми все мы согласны, хотя никогда не пытались найти им подтверждения. Они не нуждаются в «доказательствах». Вот несколько примеров таких трезвых суждений: окружающий мир возник не пять минут назад; если отрезать мне голову, никто не сможет пришить ее обратно и вернуть меня к жизни; некоторые вещи существуют за пределами моего разума и т.п.

Если говорить о неочевидных истинах, многие из них мы не смогли бы «доказать» с помощью развернутой аргументации. Просто когда мы пытаемся им следовать, опыт показывает, что они верны (или по крайней мере приемлемы). С другой стороны, некоторые неочевидные представления мы не проверяем ежедневно на собственном опыте. Как правило, они вытекают из деталей повседневной жизни; их справедливость не всегда легко подтвердить или опровергнуть с помощью эмпирических исследований. Но это важные убеждения — представления о смысле жизни, существовании Бога, нравственности и т. п., — которые влияют на наши поступки и на наше мировоззрение. Если есть причины считать такого рода представления ошибочными (т. е. не соответствующими действительности), зачем их придерживаться? Ведь рано или поздно всем нам приходится жить в реальном мире! Конечно, в некоторых случаях убедительные доказательства надуманности убеждений найти не удастся, но ведь и доказательств их истинности тоже нет. Зачем же тогда пытаться им следовать? Поскольку мы живем в реальном мире и сталкиваемся с реальными ситуациями, рано или поздно придется проверить, есть ли причины верить в те или иные вещи помимо нашего желания, чтобы они оказались правдой.

Подводя итог, я полагаю, что все мы вправе верить, во что захотим. Если угодно, можно попытаться жить в полностью выдуманном мире. Проблема в том, что на самом деле мы живем не в нем. Пытаясь совместить домыслы с реальностью и видя тщетность таких попыток, со временем мы приходим к выводу, что будет мудрее следовать убеждениям, в основе которых лежат здравые суждения и фактические доказательства. Конечно, нерешенным остается вопрос о том, какие именно доказательства нужны и в каком количестве. К тому же, еще неизвестно, когда мы их получим. Об этом, а также об истине и уверенности речь пойдет в следующих главах.

## **Глава 4. Ответы на постмодернистский скептицизм. Часть вторая: объективность, субъективность и апологетика**

В предыдущей главе я объяснил, почему к убеждениям следует подходить с точки зрения логики. Не знаю, согласятся ли постмодернисты с моими рассуждениями. И дело не в том, что предложенные ответы неудовлетворительны. Постмодернист может ответить, что в моих словах есть смысл, но я по-прежнему не вправе называть никакую точку зрения абсолютно истинной и не способен доказать справедливость какого-либо мировоззрения или хотя бы подтвердить, что оно наиболее вероятно. Ведь присущая людям субъективность не позволяет им — как верующим, так и неверующим — видеть мир таким, каков он на самом деле, и однозначно доказать, во что следует верить. Было бы замечательно найти объективную истину, однако, по словам скептиков-постмодернистов, это попросту невозможно.

Соблазн сразу же объяснить, почему объективная истина существует, и почему люди способны ее познать, очень велик, но я все-таки предлагаю не торопиться. Дело в том, что проблема объективности и субъективности не вполне ясна. Иначе говоря, теоретически она может повлечь за собой самые разные философские вопросы, и прежде всего нужно отчетливо понять, что это за вопросы, и какие из них поднимают постмодернисты. Более того, как в повседневном общении, так и в философских дискуссиях понятия «объективный» («объективность») и «субъективный» («субъективность») используются в разном смысле. Поэтому для начала необходимо выяснить, что означают эти слова применительно к обсуждаемой проблеме. Давайте начнем с определений.

### ***Определения объективности и субъективности***

Слова «объективный» и «объективность» можно использовать по-разному. Кто-то говорит, что его учительница объективно ставит отметки. Другой отказывается от места в коллегии присяжных, поскольку знаком с ответчиком и неспособен объективно судить о его виновности. Третий утверждает, что верит в объективность истины, нравственных ценностей и норм, а также в существование объективного мира, независимого от нашего сознания. Четвертый полагает, что нам недоступно объективное представление о мире, поскольку для этого нужно знать мир таким, какой он есть, а к любым нашим знаниям о мире непременно примешивается то, каким он нам кажется. Наконец, преподаватель этики может сказать, что, пытаясь определить свои нравственные обязательства перед другими людьми, нужно относиться к ним как субъектам, а не как к объектам.

Многообразие способов употребления терминов «объективный», «объективность», «объект» (как и их антонимов «субъективный», «субъективность», «субъект») доказывает, что они не обладают неизменным смыслом. В зависимости от контекста с их помощью можно выразить самые разные мысли. Подозреваю, что многие из нас слышали, как эти слова использовались в значениях аналогичных перечисленным в предыдущем абзаце. Тем не менее, их точный смысл в каждом случае может быть по-прежнему нам непонятен, поэтому позвольте вам помочь.

Говоря, что учительница объективно ставит отметки, мы имеем в виду, что она оценивает ответы справедливо и непредвзято. При этом она руководствуется не своей эмоциональной реакцией на каждого ученика, а разумными критериями, и беспристрастна ко всем. Если школьник отстаивает какой-либо тезис, учительница оценит его успехи в зависимости от того, соответствуют ли его доводы критериям здравого суждения.

Далее, в объяснении причин выхода из состава присяжных слово «объективно» использовано в похожем, но все-таки ином значении. Человек, о котором идет речь, отказался участвовать в судебных слушаниях, зная, что присяжные должны быть справедливы, не предвзяты и открыты к любым доказательствам. Он опасается, что не сможет быть беспристрастным, поскольку «связан» с обвиняемым. Следовательно, он не сумеет выслушать аргументы сторон отстраненно и безучастно; у него есть личная заинтересованность в исходе дела, ведь они с обвиняемым хорошо знакомы.

Тот, кто убежден в существовании объективной истины и объективности нравственных ценностей и норм, тоже использует эти термины в ином значении. Вера в объективную истину — это вера в то, что некоторые вещи, лежащие за пределами нашего разума, являются частью реального мира. Их существование не зависит от того, известны ли они нам или кому-то другому. Вода в жидком состоянии смачивает поверхности, даже если говорящий об этом человек не имеет к ней доступа. Вера в объективность нравственных правил означает, что такие нравственные суждения, как «убийство — это плохо», истинны не потому, что мы лично или вместе со всем обществом сочли подобные поступки аморальными. Убийство плохо в силу самой природы вещей, как бы мы лично к нему ни относились.

Аналогичным образом, признать существование объективного мира за пределами нашего разума значит отвергнуть идеализм в любой форме и принять некую разновидность реализма. Реалист убежден, что, когда он видит дерево, озеро или других людей и их поступки, все это действительно существует вне его сознания. Следовательно, видит реалист эти вещи или нет, они существуют — и не только как образы в нашем разуме. Напротив, по мнению идеалиста, все, что мы видим и думаем, — лишь наши идеи о вещах. Некоторые идеалисты считают, что кроме идей ничего нет вовсе — то, что они описывают, не существует за пределами нашего сознания. Другие верят в существование «внешнего» мира — просто по любой из множества разных причин (у каждого мыслителя-идеалиста есть своя версия) мы не способны с ним соприкоснуться. Чувственное восприятие связано с миром, но даже в этом случае мы видим и слышим не мир как таковой, а образы, порожденные нашими ощущениями.

Фраза о познании мира как он есть близка к тому, что я писал выше об объективном мире, но заходит еще дальше. В этом случае говорящий не только допускает, что за пределами нашего разума существует реальный мир, но и считает необходимым различать мир каким он нам представляется и мир как он есть на самом деле. Эта классификация, конечно, восходит к кантианскому различию между вещью в себе и вещью как ее видим мы. Объектом познания является второе — иными словами, мы способны познавать лишь свои

впечатления об окружающем мире. Мир как таковой существует помимо познающего субъекта (человека). Очевидно, что такой мир познать нельзя. Тем не менее, это обстоятельство не лишает нас возможности рассуждать о вещах в себе.

В таком случае утверждение преподавателя этики, что с людьми следует обращаться как с субъектами, а не как с объектами, означает, что в людях нужно видеть личности, способные, как и мы, взаимодействовать с другими личностями в мире. К людям нельзя относиться как к неодушевленным вещам (объектам в этом значении). Объекты не думают, не совершают поступков и не взаимодействуют с другими. У них нет ни точки зрения, ни разума и воли, способных делать выбор и следовать ему. Это предметы, а не личности, и относиться к ним нужно иначе, нежели к личностям.

Итак, мы убедились, что слова «объективный» и «объективность» используются в следующих значениях: (1) справедливый, непредвзятый, опирающийся на логику, а не на чувства, беспристрастный; (2) отстраненный и незаинтересованный [1]; (3) истина о мире, находящемся за пределами нашего сознания и не зависящем от наших мыслей о нем [2]; (4) существующий отдельно от познающего субъекта; и (5) вещи, а не личности.

Наряду с этими многочисленными вариантами понимания объективности есть целый ряд других толкований, предложенных разными мыслителями. Большинство этих вариантов не предлагает совершенно иное осмысление термина, отличное от пяти приведенных выше, а акцентирует внимание на способе достижения объективности. Позвольте мне привести пять примеров.

Точку зрения Питера Коссо можно кратко сформулировать следующим образом: объективность как эпистемическая независимость. В качестве отправного пункта Коссо использует книгу Израэля Шеффлера «Наука и субъективность» [3]. Шеффлер утверждает, что фактические доказательства объективны в том случае, «если их сбор осуществляется независимо от того, что они доказывают» [4]. Как отмечает Коссо, ученые могут проявлять такого рода объективность на нескольких этапах исследования: (1) прямое наблюдение, поскольку любое утверждение, основанное на нем, может быть сопоставлено с полученными в результате эмпирическими данными; (2) независимость каналов сенсорного восприятия как своего рода физическая независимость, так что ощущения, полученные благодаря органам чувств, не обязательно влияют на то, что мы, как нам кажется, видим, слышим или обоняем; и (3) эпистемическая независимость разных теорий [5]. В своей статье Коссо подробно объясняет, как заниматься наукой, чтобы результаты научной деятельности считались эпистемически независимыми, а следовательно, объективными.

Хелен Лонгино также пишет об объективности в науке. Она различает объективность научного метода и объективность отдельных ученых. Первая относится к любым логическим и систематическим схемам, на которые полагается наука, когда признает новую теорию и встраивает ее в общий контекст научного знания. Как отмечает Лонгино, отдельные ученые не всегда объективны только



потому, что следуют общепринятым научным правилам; можно соблюдать эти правила и при этом позволить личным предпочтениям повлиять на исследование настолько, чтобы это исказило результаты наблюдений и выводов [6]. Несмотря на то, что субъективность всегда может сказаться на работе ученых, некоторые особенности того, как они занимаются наукой, способствуют объективности — они не обособлены от научного сообщества, и материалы их исследований открыты для всех. Иначе говоря, эмпирические данные, которые обрабатывают ученые, доступны всем — как и теории, которые они формулируют и проверяют. Это означает, что интерсубъективность, присущая научному методу, способствует объективности. Лонгино признает, что эти факторы не делают выводы ученых непогрешимыми. Тем не менее, интерсубъективность (intersubjectivity) научных изысканий существенно повышает вероятность того, что ученые не просто интерпретируют данные в свете собственных предпочтений [7].

Марк Бевир предлагает толкование объективности, очень похожее на вариант Лонгино, но гораздо подробнее останавливается на том, как достичь подобной объективности. Бевир пишет конкретно о работе историков. Отдельные исторические теории могут оказаться ошибочными по самым разным причинам — в том числе потому, что историк просто не имеет доступа к эмпирическим данным, способным подтвердить или опровергнуть теорию. В свете этого обстоятельства и того факта, что исходные предпосылки, которыми руководствуется ученый, способны повлиять на его понимание событий, может сложиться впечатление, будто объективность недостижима ни в каком смысле. Бевир не соглашается с таким выводом и поясняет, что объективное историческое толкование — «то, которое мы выбираем в ходе сравнения с другими толкованиями на основании рациональных критериев» [8]. Его версия довольно близка к пониманию объективности как интерсубъективности, предложенному Лонгино, но Бевир добавляет, что «объективность обеспечивается критикой и сравнением с конкурирующими толкованиями общепризнанных фактов» [9]. Что считать общепризнанными фактами? Бевир отвечает, что «факт — это свидетельство, которое практически каждый участник определенного сообщества может признать истинным... Факты подразумевают наблюдения, а поскольку наблюдения тесно связаны с миром, факты тоже должны оставаться в контакте с миром... Как правило, факты — это наблюдения, которые воплощают в себе категории, основанные на выявлении сходств и различий между конкретными ситуациями» [10].

Амартия Сен — сторонник четвертого варианта, именуемого «позиционной объективностью». По его словам, обычно считается, что наблюдения разных людей, рассматривающих один и тот же предмет, совпадают, где бы они ни находились. Их внешность, характер и географические координаты не играют никакой роли. Сен, напротив, утверждает, что физическое местоположение сказывается на многих наших наблюдениях. С расстояния в полкилометра приближающийся поезд кажется очень маленьким, а с расстояния в полтора десятка метров — очень большим [11].

Таким образом, результаты наблюдения материальных объектов могут расходиться, однако Сен считает относительными даже наши представления о нематериальных вещах. Например, убежденность Юлия Цезаря в том, что Брут не

замышлял его убить, была основана на знаниях императора о себе, о Бруте и о ситуации в Римском правительстве. Иначе говоря, *в свете информации, которой располагал Цезарь*, он не видел причин для недоверия. Конечно, он ошибался, но при этом руководствовался ситуацией. Он был неправ, но это еще не означает, что он не был объективен. Исходя из позиционно-зависимого (position-dependent) толкования слова «объективный», предложенного Сеном, можно быть объективным и верить в ложь [12].

Наверное, это звучит странно, потому что, как правило, мы отождествляем истинные убеждения с объективностью, а объективные убеждения — с истиной. Что же представляет собой эта позиционно-зависимая (позиционная) объективность, о которой говорит Сен? Он не дает точного определения, но это можем сделать мы. Наблюдения материального объекта позиционно объективны, если все, кто видел этот объект в одинаковых или сходных условиях, описывают его более или менее однообразно.

Что верно применительно к наблюдению материальных объектов, то справедливо и в отношении убеждений. Например, любой человек, если бы он оказался на месте Цезаря и располагал той же информацией, скорее всего, поверил бы, что Брут не замышляет его убить. Этот же принцип применим и к абстрактным понятиям. Любой вывод (например, о сущности свободы), сделанный человеком на основании определенных аргументов и фактов, является позиционно объективным убеждением, если другие люди, оказавшись в таких же или сходных условиях, приходят к такому же выводу [13].

Последнее толкование — объективность как трансцендентность — предложил Фред Д'Агостино. Он объясняет, что стремиться к объективности нас побуждают две главные особенности человеческого опыта. Все люди привязаны к конкретному времени, конкретному месту, конкретной культуре и конкретному языку. Если бы мы смогли найти точку зрения «сверху», которая охватывает все сущее, это решило бы проблему узости наших взглядов. Второй мотив заключается в стремлении найти надежное основание для повседневных поступков. Как бы ни было принято делать дела в той или иной культуре, вопрос, почему нужно действовать именно так, а не иначе, существует всегда. В свое время на Западе роль нравственного авторитета играла церковь — устройство и жизнь общества следовали ее предписаниям. Но в последние столетия высшей инстанцией, определяющей, что и как следует делать, стал разум. Конечно, использование разума не привело к единообразию общественных институтов и обычаев — отчасти потому, что каждое общество связано рамками собственных представлений, зависящих от времени и культуры [14].

Одним из решений проблемы — в целом преобладающее на Западе — является понимание объективности как трансцендентности. Это означает, что нужно подняться выше любых частных точек зрения и посмотреть на все «глазами Бога» — если воспользоваться выражением Томаса Нэйджела, «взглядом из ниоткуда» (т. е. таким образом, чтобы не привязываться ни к одной конкретной точке зрения, а следовательно, видеть и понимать все сразу). Д'Агостино пишет: «Объективность... представляет собой *трансцендентность*; наши убеждения или

ценности объективно верны, когда получают или могут получить одобрение с точки зрения... которая поднимается над особенностями, предубеждениями и непредвиденными последствиями наших собственных эгоцентрических взглядов» [15].

По словам Д'Агостино, на такое понимание объективности, судя по всему, опирается большая часть истории Западной цивилизации, однако простым смертным не под силу достичь таких высот. Поэтому Д'Агостино настаивает на необходимости диалога. Иными словами, чтобы достичь объективности, нужно не избегать всего непривычного, а искать другие точки зрения и общаться с их сторонниками. По существу, речь идет не столько об *определении* объективности, сколько о *методе* достижения «объективности» в таком ее понимании.

Из всего сказанного выше вы уже, наверное, поняли, что существует много разных определений объективности. Пяти описанным толкованиям этого понятия соответствуют пять представлений о смысле слова «субъективный». Вот они: (1) несправедливый, предвзятый, основанный на чувствах или мимолетных желаниях, а не на логике и фактах, пристрастный; (2) глубоко привязанный к какому-либо человеку или предмету; (3) верно описывающий мировоззрение, выстроенное в нашем сознании, но не существующий в мире за пределами нашего разума, а потому всецело зависящий от нас; (4) известный лишь в том виде, в котором его воспринимает познающий; не могущий быть познанным в отрыве от познающего субъекта; и (5) сосредоточенный на людях, а не на вещах. Читатель без труда определит значения термина «субъективность», соответствующие пяти другим определениям объективности.

### ***Так в чем же проблема?***

На предыдущих страницах я подробно рассказал о разных толкованиях объективности и субъективности. Читая о них, вы, наверное, спрашивали себя: «Так в чем же все-таки заключается проблема объективности и субъективности, которую имеет в виду автор?» Это справедливый вопрос, и сейчас я на него отвечаю.

Исходя из сказанного выше, можно выделить по меньшей мере три разных проблемы. Первая связана с противостоянием реализма и антиреализма (или, если предпочитаете, идеализма), которому отводится очень важная роль в метафизике. Лично я стою на позициях реализма, однако не планирую здесь отстаивать эту точку зрения. Я не уверен, что в интересах защиты христианства необходимо отстаивать истинность реализма, но даже если так, это слишком сложный вопрос, и его стоит рассмотреть отдельно.

Остаются еще две важные проблемы. Первая из них связана с двумя разными толкованиями объективности и субъективности. Познать что бы то ни было без участия нашего разума нельзя. Иначе говоря, знание, независимое от знающего, невозможно. Конечно, человек не приступает к познанию с девственно чистым разумом. Все мы привносим в процесс познания свой опыт, свои представления, свою культуру и т. п., и отсюда вытекает очень важный вопрос. Все мы неизбежно

субъективны в том смысле, что наш разум участвует в приобретении знаний, но означает ли это, что мы неизбежно субъективны и в том смысле, что предыдущие знания и опыт вынуждают нас воспринимать интеллектуальные задачи, а также сопутствующие им аргументы и факты, предвзято и пристрастно? Можем ли мы решать вопросы беспристрастно и непредвзято вопреки тому, что наша личность и наш разум участвуют в изучении любого предмета? Способны ли мы избавиться от предубеждений настолько, чтобы увидеть что-либо кроме того, во что уже верим? Если мы обречены видеть лишь то, с чем уже согласны, как человеку достоверно узнать, соответствует ли окружающему миру то, что он считает истиной? И как нам убедить в чем-либо того, кто заведомо не разделяет наши взгляды? Если на эти вопросы нет убедительных ответов, заниматься апологетикой, по всей видимости, бессмысленно — в особенности, если мы надеялись таким образом менять мышление людей и приводить их ко Христу.

Допустим, несмотря на личную вовлеченность, мы все-таки способны беспристрастно осмысливать вопросы, факты и аргументы. Однако тот, кто верит в абсолютную истину и в свою способность привести убедительные свидетельства истинности христианства, оказывается перед лицом другой серьезной проблемы. Эта проблема — перспективизм, о котором шла речь выше. С какой бы открытостью и непредвзятостью мы ни подходили к идеям и доказательствам, нам не вырваться из оков времени и культуры. Трудно верить в то, о чем никогда не слышал, и столь же трудно отказаться от представлений, свойственных твоей исторической эпохе. Как бы беспристрастно человек ни подходил к изучению аргументов и фактов, он все-таки не способен знать, «как все обстоит на самом деле». Никто из простых смертных не может видеть мир глазами Бога. Как же нам достоверно распознать абсолютную истину, и какой смысл спорить с тем, кто считает единственно правильными свои взгляды? Разумно ли в свете перспективизма называть христианство не только правильной, но и единственной истинной религией? Евангелические христиане считают Христа единственным путем к Богу, однако многие неверующие видят в этом подтверждение того, что христиане просто не понимают, что все мы являемся заложниками своих представлений, или, хуже того, все понимают, но высокомерно считают свою точку зрения единственно правильной. Как же выйти за границы своих представлений?

*Проблема теоретической нагруженности.* Долгое время западная философия считала, что разум играет, по существу, пассивную роль в приобретении знания. Прежде всего это относилось к знанию, полученному посредством чувственного восприятия. Философы знали, что иногда нашим органам чувств приходится действовать в не самых выгодных условиях, и что наша способность видеть, слышать и т. п. со временем может ослабевать. Поэтому иногда информация, которую мы, казалось бы, получаем, искажается. Тем не менее, было принято думать, что в большинстве случаев органы чувств работают правильно, и сведения, которые таким образом получает разум, точно отражаются в нем. Если воспользоваться метафорой Ричарда Рорти, разум рассматривали как зеркало природы [16]. Считалось, что главная задача человека — по мере необходимости вносить небольшие исправления в образ, запечатленный в этом зеркале. Затем

можно было «считать» результаты и точно узнать, что происходит в мире, лежащем за пределами человеческого разума.

Все это казалось правильным, пока, как мы уже говорили, Иммануил Кант не произвел в философии свою Коперниковскую революцию. Немецкий мыслитель утверждал, что не только объект познания воздействует на пассивный разум, но и сам разум принимает активное участие в процессе познания. Знания, полученные человеком (путем эмпирического наблюдения или как-то иначе), представляют собой результат взаимодействия разума и мира, субъекта и объекта. Одним из первых концептуальных следствий, выведенных из этого нового подхода к пониманию того, как люди обретают веру и знание, стало кантовское различие между так называемыми ноуменальными и феноменальными объектами. Поскольку окружающий мир не просто отражается в нашем пассивном, но восприимчивом разуме, и наше понимание его зависит от способности разума взаимодействовать с внешними данными и выносить суждения об информации, поступающей через органы чувств или найденной логическим путем, Кант считал, что знания о мире, которыми мы обладаем на самом деле, — это положение вещей, каким оно кажется нам (феномены). Однако природу вещей, какими они являются сами по себе (Кант называл их ноуменами), мы знать не можем. К числу ноуменов философ относил и то, что недоступно для чувственного восприятия, — например, этические, метафизические и богословские утверждения. Возможно, то, о чем говорится в этих утверждениях, существует на самом деле, но Кант рассудил, что подобные вещи не могут быть объектами познания.

При всем этом Кант в принципе положительно относился к способности разума приобретать знания и обладать ими. Он полагал, что разум и органы чувств большую часть времени функционируют достаточно хорошо, и мы способны получить в целом точное представление о многих сторонах окружающего мира. Конечно, находились и эпистемологические скептики. Однако массовым явлением отказ от оптимистического отношения к способности разума познать истину в пользу постмодернистского скептицизма стал лишь во второй половине XX столетия. В определенном смысле скептики просто довели до логического завершения учение Канта об активной, а не пассивной роли разума в процессе познания. В наши дни многие настаивают на том, что разум действительно очень активно участвует в приобретении знаний и никак не может быть чистой доской. В своих размышлениях о любой новой гипотезе, любом новом аргументе или факте мы руководствуемся разумом, который находится под сильным влиянием прежних и нынешних впечатлений, а также ранее усвоенных идей.

Простому говоря, каждый исходит из каких-то представлений о природе реальности. Эти допущения, справедливость которых мы, скорее всего, даже не пытались доказать, являются следствием наших убеждений, нашего жизненного опыта, эпохи и культуры, в которых мы живем, а также языкового сообщества, в котором мы выросли и частью которого остаемся. Когда человек изучает новый язык, его разум впитывает не только лексику и грамматику. Одновременно он усваивает совершенно новый взгляд на мир и совершенно новый образ жизни. Наша понятийная сетка, вся совокупность наших представлений о действительности, полученных вышеупомянутыми способами, влияет на то, как

мы понимаем и оцениваем новые идеи, аргументы и факты. Разум — вовсе не пассивное зеркало.

Теория, согласно которой понятийная сетка влияет на понимание того, что мы слышим, видим и думаем, касается не только знания. Она применима и к тому, во что мы верим. Возьмем, к примеру, убеждения, основанные на чувственном восприятии. Мы понимаем, что разум — не пассивное зеркало, на котором сведения о мире отпечатываются, словно моментальный снимок любых лежащих перед нами объектов. Дело не только в том, что наши органы чувств слишком немощны или искажают ощущения под влиянием обстоятельств, в которых они были получены (например, прямая палка, наполовину погруженная в воду, выглядит искривленной). Проблема в том, что наш разум активно участвует в процессе чувственного восприятия. Разум судит о размере, форме, запахе, вкусе и т. п. того, что мы ощущаем. Опираясь на предыдущий опыт и прежние убеждения, он решает, что именно мы видим, слышим и т. п. Если же наши взгляды, основанные на полученных впечатлениях, не формируются непосредственно чувственными данными, а вместо этого наши ощущения оценивает и осмысливает разум, насколько мы можем доверять своим представлениям об услышанном, увиденном и т. п.? Скептики говорят, что не можем вовсе. Нельзя, получая чувственные данные, просто взять и «отключить» понятийную сетку, а потому никто не может быть уверен в правильности своих представлений о наблюдаемом мире.

Если выводы из того, что мы считаем результатами наблюдения, определяются нашими предубеждениями, насколько хуже обстоит дело с представлениями о вещах, недоступных для чувственного восприятия! Истинность убеждений относительно любви, свободы, знания как такового, существования Бога и нематериальной души невозможно подтвердить с помощью чувственного опыта. Все это абстрактные понятия, не имеющие отношения к осязаемому миру. Безусловно, наша понятийная сетка повлияет на то, что мы думаем о них. А поскольку у каждого человека есть своя неповторимая понятийная сетка, можно ли надеяться, что мы воспринимаем все одинаково? Скептики полагают, что мы не способны отбросить свои предубеждения и увидеть реальность в истинном свете. Поэтому немислимо, чтобы мы смогли удостовериться в правильности какого-либо мировоззрения. Абсолютная истина о мире, возможно, и существует, однако никому из нас не дано знать, что она собой представляет, и включает ли она в себя какие-то наши взгляды.

Распространяется ли только что описанный скептицизм на все области знания? Многие полагали и по-прежнему полагают, что по крайней мере наука является оплотом объективности. Однако в последние 35-40 лет под вопросом оказалась даже объективность науки. Причина в том, что нельзя, занимаясь наукой, просто взять и «отключить» понятийную сетку. По мнению многих, своей объективностью наука обязана тому, что ученые следуют научному методу, однако философы науки объясняют, что такой подход не гарантирует объективности. В любой момент истории существовала господствующая парадигма (общее представление о некоей дисциплине, такой как физика), которая задавала направление научной мысли и работе. Эта фундаментальная особенность того, как мы видим окружающее, влияет даже на наблюдение новых данных. Нам говорят, что не

существует никаких нейтральных, свободных от теорий, простых фактов, которые ученые могли бы правильно и точно понять. Все, что думают ученые, и даже то, что они наблюдают, теоретически нагружено. Иначе говоря, господствующая научная парадигма диктует науке, как следует понимать физику, геологию, ботанику и т. п. Этот основополагающий образ мышления влияет на то, что ученые, по их собственным представлениям, видят, слышат и т. п., когда занимаются сбором новых данных. Например, эволюционисты и креационисты согласны в том, что существует множество ископаемых останков (иногда возникают споры по поводу того, что именно считать ископаемым, но обе стороны признают, что большинство объектов, которые считаются ископаемыми, таковыми и являются). Однако по поводу того, что говорит существование этих останков о происхождении жизни на земле, единства между ними нет. Сторонники эволюции полагают, что подобные находки свидетельствуют в пользу их теории, те же, кто руководствуется креационистской парадигмой, считают, что ископаемые не являются доказательством эволюции.

По словам философов науки, таких как Томас Кун, ученые обычно работают в русле конкретной парадигмы. Любые новые данные должны быть включены в признанную теорию. Зачастую полученные сведения удается совместить с господствующими представлениями, но иногда они просто не вписываются в схему. Чем больше несоответствий между фактами и теорией, тем меньше ученых устраивает преобладающая точка зрения. Если теория совсем слабо коррелирует с фактами, происходит научная революция. На место устаревшей парадигмы приходит новая. Примером такой научной революции может служить переход от физики Ньютона к физике Эйнштейна. Как объясняют Кун и другие философы науки, в том числе Пол Фейерабенд, отчасти это происходит потому, что физика Ньютона и физика Эйнштейна несопоставимы. Объединить две парадигмы и вывести из них нечто среднее невозможно. Они просто несовместимы; эти мировоззрения настолько различаются, что нередко кажется, будто речь идет о совершенно разных вещах.

Значит ли это, что новая парадигма, по мнению ученых, описывает реальность «как она есть *на самом деле*»? Вовсе нет! В науке случались и другие смены парадигм. Скорее всего, физика Эйнштейна — еще не последнее слово. Но на данный момент эта парадигма является основной. Если так дело обстоит не только в физике, но и в других науках, способны ли мы узнать, какие представления о мире абсолютно истинны с научной точки зрения? Вне всякого сомнения, наша субъективность и приверженность конкретной парадигме не позволяют говорить о научной *истине* в абсолютном смысле. Но разве в таком случае у нас есть что-либо кроме разных парадигм, конкурирующих друг с другом за наше внимание и за нашу верность. Действительно, Кун и Фейерабенд говорят именно так, но не видят в этом никакой проблемы. Что плохого, если множатся научные теории (разные взгляды на одно и то же), и в результате к обсуждению подключаются новые участники? Чем больше людей вовлечено в дискуссию, и чем больше в ней представлено точек зрения, тем ближе мы к истине — при этом никому из ученых *абсолютная* истина в сфере его научных интересов не известна. Но если увеличить число теорий и ученых, где-нибудь в хаосе мыслей непременно отыщется истина. Во всяком случае, так нам говорят. Очевидно, что

предубеждения, оказывающие влияние на другие академические дисциплины и на каждого специалиста, работающего в своей области, присутствуют даже в естественных науках. Избежать этого невозможно, даже если ученые постараются быть беспристрастными в своих исследованиях и рассуждениях и позволят друг другу оценивать и критиковать результаты своей работы.

Психология предоставляет дополнительные доказательства того, что всякое мышление субъективно (иначе говоря, ему свойственны предвзятость и предубеждения). По словам психологов, человек обладает сознательным и подсознательным разумом. Зачастую наше подсознательное управляет тем, что мы думаем и делаем осознанно. Конечно, мы об этом не догадываемся — ведь, в конце концов, всем заправляет *подсознательный* разум. Кроме того, психологи напоминают нам, что слова и мысли окружающих оказывают огромное влияние как на наш сознательный, так и на наш подсознательный разум. Наши мысли зависят от мнений и привычек других людей гораздо сильнее, чем нам кажется. Одним из примеров принято считать усвоенные нами нравственные принципы. Нам хотелось бы думать, что этические правила, которым мы следуем, основаны на объективном моральном законе (возможно, мы даже верим в это), но психологи не согласны. Многие из них считают, что нравственные принципы — следствие необходимости подстраиваться под требования и обычаи родственников, друзей и общества. Но в таком случае мораль — это всего лишь субъективные убеждения окружающих, с которыми мы в той или иной мере считаемся, поскольку жаждем одобрения и признания.

В дополнение к изложенным выше причинам сомневаться в объективности интеллектуальных поисков скептики напоминают нам, что способности разума ограничены, а чувственное восприятие ненадежно. Проблема не в том, что мы понимаем неполноту своих знаний, и нам просто не хватает ума, чтобы узнать остальное. Беда в том, что наши интеллектуальные способности настолько ограничены, что мы даже не понимаем, как много нам неизвестно. Более того, мы не способны определить, когда мы правы, а когда ошибаемся (или, во всяком случае, не используем эту способность так, как нужно). Как правило, мы уверены в своей правоте — но лишь потому (по крайней мере отчасти), что оцениваем новые идеи, принимая или отбрасывая их, под влиянием уже имеющихся у нас убеждений.

Есть и еще одна причина с подозрением относиться к претензиям на объективность знаний. Скептики-постмодернисты довольно редко прибегают к этому аргументу, однако он хорошо соответствует общему направлению их мысли. Суть его в следующем: в тех многочисленных случаях, когда проблема имеет несколько возможных решений, наш выбор не определяется доводами и доказательствами в пользу или в опровержение каждого из вариантов. Иначе говоря, у нас нет достаточных оснований, чтобы с полной уверенностью назвать правильной одну из противоположных точек зрения на предмет. Причина в том, что можно убедительно обосновать любое из решений. В подобных случаях, скорее всего, мы сочтем наиболее вероятным (по крайней мере с нашей точки зрения) тот вариант, на котором сами остановились. Возможна ситуация, когда, по мнению одного человека, 55% всех аргументов свидетельствуют в пользу его



точки зрения (назовем ее вариантом А), и только 45% — в пользу противоположной (варианта Б). Однако другой человек, соглашаясь с тем, что количество доводов в пользу того и другого решения соотносится как 55 и 45, может считать более обоснованным вариант Б.

Поскольку оба оппонента признают серьезность доводов в пользу точки зрения, с которой не согласны, сторонние наблюдатели начинают сомневаться в оценках вероятности того и другого объяснения. В ситуации, когда существуют весомые аргументы в пользу двух противоположных вариантов, наверное, попросту нет достаточных причин, чтобы безоговорочно принять один из них и отвергнуть другой. В подобных случаях напрашивается подозрение, что выбор того или иного варианта отчасти обусловлен иррациональными факторами. Например, иногда мы предпочитаем точку зрения, которой придерживался наш любимый учитель, родственник или друг. С учетом того, как психология объясняет мотивы, лежащие в основе человеческих убеждений и поступков, возможно, никто из нас полностью не отдает себе отчет в том, что именно побуждает нас верить в те или иные вещи. Но если так, разве не похоже, что оценка того, какой вариант подтверждается 55 процентами доказательств, а какой — 45 процентами, объясняется причинами, о которых шла речь выше? Иначе говоря, в подобных трудных ситуациях наши вероятностные суждения, скорее всего, будут складываться под влиянием субъективных факторов, а не «фактических обстоятельств». Конечно, этим можно было бы пренебречь, если бы недостаток доказательств ощущался лишь в малозначимых вопросах. Однако зачастую речь идет о самых важных проблемах (например, существует ли Бог; каким нравственным правилам следовать; какая из религий «истинна»), у которых есть противоположные решения, подкрепленные столь же весомыми аргументами. Если так, мудрее всего будет проявлять терпимость к чужим взглядам и избегать догматизма в собственных. Возводя в абсолют свои представления, мы демонстрируем либо ничем не оправданную самоуверенность, либо непонимание того, на чем в действительности основаны самые важные наши убеждения. В таких ситуациях лучше молчать или хотя бы сохранять неуверенность.

Последняя причина полагать, что на наши рассуждения и решения влияет теоретическая нагруженность, заключается в ограниченности человеческих представлений о любой стороне действительности. Выше я уже затрагивал проблему перспективизма и собираюсь рассмотреть ее отдельно, однако она имеет отношение и к теоретической нагруженности наших наблюдений и выводов о мире. Как напоминают нам те, кто не верит в способность людей мыслить объективно, никому из простых смертных не дано видеть реальность глазами Бога. Но в таком случае, наверное, мудрее всего будет признать, что с учетом ограниченности наших представлений самое лучшее (и самое «удобное») решение — придерживаться тех взглядов, которым мы уже отдали предпочтение. Критики, отрицающие способность человеческого разума выйти за рамки такой субъективности, утверждают, что у нас просто нет других вариантов. Думать, будто вопреки ограниченности своих представлений о мире мы абсолютно правильно рассуждаем о Боге, религии или морали, значит, как уже было сказано, демонстрировать чрезмерную самонадеянность или непонимание того, что нам в действительности по силам узнать.

*Ответы.* Все эти претензии к теоретической нагруженности любого мышления серьезны. Если они справедливы, надежды избежать субъективности, которая искажает наше понимание мира и наши рассуждения о нем, почти нет. Более того, если нам не удастся что-то противопоставить этой логике, нет особых причин заниматься ни апологетикой, ни другими интеллектуальными изысканиями с целью найти истину. Если предубеждения и предпочтения влияют на наше мышление настолько, что мы не можем прийти лишь к тем выводам, с которыми заведомо согласны, не следует тешить себя надеждой отыскать истину и жить в соответствии с ней.

Многие уверены, что люди в принципе не способны составить правильное представление о реальности, поскольку им мешают субъективные предпочтения, однако я не думаю, что ситуация так безнадежна, как говорят критики разума и объективности. Это требует пояснений, но сначала необходимо сделать несколько оговорок. Прежде всего, я не утверждаю, что к познанию мира и размышлениям о нем не примешивается никакая субъективность. Более того, на мой взгляд, невозможно настолько полно отделить понятийную сетку от собственных ощущений по поводу изучаемых предметов, чтобы рассуждать о мире вообще и об отдельных его аспектах с позиции совершенно отстраненного и непричастного наблюдателя. Дело не в том, способны ли мы беспристрастно подойти к процессу познания. Скорее, вопрос в другом: правда ли, что предвзятость и предрассудки, которые привносятся в процесс познания благодаря предубеждениям, прежнему и нынешнему опыту, а также культурной обусловленности, полностью исключают возможность отыскать истину или убедить в ней кого-нибудь другого.

Кроме того, я не утверждаю, что в чувственном восприятии человеческому разуму отведена роль пассивного зеркала, в котором отражается моментальный снимок действительности. Я понимаю, что наши органы чувств несовершенны и зачастую функционируют в далеко не оптимальных условиях, а значит, наши убеждения, основанные на впечатлениях, могут быть ошибочными. И я не думаю, что по мере того, как мы читаем, размышляем и общаемся с другими людьми, идеи отражаются на нашем пассивном разуме. Я согласен с мыслью Канта, что в процессе познания активно участвуют и познающий, и объект познания.

Я не утверждаю, что наша способность мыслить логически и наше чувственное восприятие никогда нас не подводят. Все мы обладаем несовершенным интеллектом и ограниченными способностями и время от времени ошибаемся. Более того, даже не будучи психологом, я понимаю, что человеческий разум имеет довольно сложное устройство и зачастую не сознает (или, во всяком случае, не полностью сознает) подлинные причины, по которым мы придерживаемся какой-либо точки зрения или находим убедительным тот или иной аргумент.

Я также не утверждаю, что у каждой проблемы есть однозначное решение. В некоторых ситуациях мы действительно не можем собрать достаточно доказательств, чтобы иметь хотя бы 50-процентную уверенность в правильности того или иного утверждения. Наш разум ограничен, и поскольку мы в принципе

не способны понять и узнать все, имеющиеся факты и аргументы не всегда позволяют отдать предпочтение какой-либо из известных нам точек зрения. В подобных случаях мы не можем убедительно доказать правильность одного из вариантов.

Наконец, я признаю, что иногда предубеждения и предрассудки путаются под ногами и вынуждают нас делать ошибки, как бы мы ни старались их избежать. Однако я убежден, что обстоятельства, которые препятствуют объективной (т. е. честной, беспристрастной, без предвзятости и скрытых мотивов) оценке фактов и аргументов, не настолько непреодолимы, чтобы в любых спорах и разногласиях верх одерживали наши субъективные предпочтения. Существуют способы уменьшить влияние, которое исходные представления оказывают на наше взаимодействие с миром и друг с другом. Следовательно, познать истину (в корреспондентном смысле) об окружающем мире можно. Процесс приобретения знаний человеческим разумом не так безоблачен, как иногда внушает нам модернистская эпистемология, но и не так безнадежен, как утверждают постмодернисты, скептически относящиеся к любой объективности.

Почему я так думаю? Для начала давайте отделим представления об эмпирической реальности от убеждений, которые не основаны на наблюдении материального мира. Сразу хочу заметить, что можно без предвзятости отнестись к обоим видам суждений и прийти к истинному пониманию окружающей действительности, но начну я с рассмотрения утверждений, основанных на наблюдении.

Много лет назад я прочел книгу [17] на эту тему, написанную Израэлем Шеффлером. Я не во всем согласен с этим автором, но мне всегда нравились его принципиальный подход к проблеме, его вера в возможность беспристрастной оценки идей и его основные аргументы в защиту своей точки зрения. Дальнейшие рассуждения во многом основаны на мыслях Шеффлера. Терминология и развитие основных мыслей — мои собственные, однако я многим обязан его исследованиям в этой области.

Как следует из названия книги Шеффлера (которое переводится на русский язык как «Наука и субъективность»), автора интересует конкретный вопрос о том, действительно ли в научных исследованиях так много субъективности, что научные данные, аргументы и выводы нельзя считать истинными в корреспондентном смысле. Однако поднятые им эпистемологические вопросы применимы к исследованиям в любой академической дисциплине, в том числе библеистике, богословии и апологетике. Таким образом, книга Шеффлера очень полезна для изучения нашей темы.

В самом начале своей монографии автор задается вопросом о том, может ли в принципе наблюдение мира быть объективным. Он рассматривает различные возражения против веры в объективность и приходит к выводу, что можно наблюдать мир если не с безупречной объективностью, то с достаточной беспристрастностью, чтобы утверждения, основанные на наблюдениях, можно было признать истинными. В основе его объяснений лежит разграничение,

которое представляется мне очень полезным. Шеффлер пишет о разнице между существованием категориальной схемы и ее применением к конкретным ситуациям [18]. Позвольте мне пояснить.

Категориальная схема представляет собой свод общих представлений — так сказать, систему учета, — который позволяет упорядочить отдельные идеи, объекты, поступки и т. д. Вспомните, например, как в вашей организации происходит сортировка писем. Возможно, для этого используется стеллаж с двадцатью шестью отделениями, каждому из которых соответствует буква английского алфавита. Когда приходит почта, письма, адресованные людям, чья фамилия начинается на букву «А», помещаются в отделение, обозначенное буквой «А», письма людям, чья фамилия начинается на букву «В», — в отделение, обозначенное буквой «В», и так далее, до конца алфавита. Поскольку сортировщик понимает категориальную схему и умеет читать, он знает, куда положить каждое письмо.

Конечно, это не единственная возможная система обработки корреспонденции. У меня на работе действует система, в соответствии с которой у каждого преподавателя есть собственный почтовый ящик. Поскольку имена многих преподавателей начинаются с одной и той же буквы алфавита, в нашей схеме на каждом ящике полностью указаны имя и фамилия адресата. Когда приходит почта, сортировщик смотрит на имя, указанное на конверте, находит соответствующий ящик и опускает в него письмо.

Конечно, есть и другие возможные варианты категориальной схемы сортировки почты. (Например, за каждым сотрудником можно закрепить нумерованный ящик — в таком случае у сортировщика должен быть список имен и соответствующих им номеров. Когда приходит письмо, сортировщик смотрит на имя адресата, находит его в списке, определяет присвоенный ему номер, находит ящик с этим номером и помещает туда почту.)

Как отмечает Шеффлер, можно придумать категориальную схему для классификации любого количества разных объектов, в том числе представлений о том или ином предмете. Судя по всему, в разуме каждого из нас есть категориальная схема, охватывающая известные нам понятия. Все эти понятия в совокупности составляют нашу понятийную сетку, нашу ноэтическую структуру. По мере того, как мы живем и приобретаем новые знания, эта категориальная схема растет. Когда мы появляемся на свет из материнского чрева, в нашем разуме не запечатлены такие понятия, как собака, кошка, кит, город, ферма и т. п., а равно и более абстрактные понятия — свобода, любовь, верность, дружба. Взрослея, мы знакомимся с этими понятиями и встраиваем их в свои фундаментальные представления о реальности. Некоторые из них мы узнаем с помощью явных определений. Мама показывает на домашнюю кошку и говорит: «Это кошка». Мы проезжаем мимо фермы, папа указывает на корову и говорит: «Это корова». Смысл других понятий открывается нам, когда мы неправильно их используем. Когда наш первый ребенок начал познавать мир, он увидел кошек, и мы объяснили ему, что это кошки. Мы рассказали о характерных чертах кошек, в том числе об их красивой, мягкой шерстке. Также наш сын видел, что люди носят

разного рода кепки и шапки, поэтому имел общее представление о головных уборах. И, конечно же, ему было известно, как обычно выглядят мама и папа, в том числе и в головных уборах. Но в первые годы жизни эти представления еще не были вполне сформированы. Помню, как однажды, в холодный и дождливый день, я собирался на работу. Я решил одеться потеплее и выбрал меховую шапку. Сын подошел, чтобы попрощаться, но увидел шапку и уже не мог оторвать от нее взгляд. Он показал на нее пальцем и сказал: «Киска!» Слова сына развеселили нас с женой, но также были хорошей иллюстрацией того, что люди должны приобретать знания, но прежде чем по-настоящему усвоить их, наверняка используют новые понятия ошибочно, и кому-то придется их поправлять.

Для усвоения абстрактных понятий, вероятно, потребуется больше времени и накопленного опыта. Уразуметь некоторые вещи — например, любовь или свободу — не получится, пока мы не услышим, как люди используют слова «любовь» и «свобода» в разных ситуациях. Постепенно мы улавливаем суть того, что означает слово (а также смысл понятия, которому оно соответствует), и начинаем им пользоваться. Первые несколько раз мы можем употребить его неправильно, но кто-нибудь, скорее всего, услышит нас и укажет на ошибки. Это лишь пример, а не исчерпывающее описание того, как мы усваиваем различные понятия.

Суть в том, что мы не появляемся на свет с понятиями, запечатленными в нашем разуме. От рождения нам всем даны основные инструменты (разум, способный рассуждать, и органы восприятия), необходимые для взаимодействия с окружающим миром. По мере того, как мы сталкиваемся с неизвестным, наша понятийная сетка расширяется. Она представляет собой своего рода категориальную схему или систему учета, которую наш разум использует для идентификации и классификации полученных впечатлений и усвоенных понятий. Всю жизнь мы непрерывно дополняем эту основную схему новыми понятиями и уточняем смысл уже знакомых понятий.

Мы взаимодействуем с миром посредством разума, органов чувств, а также собственной понятийной сетки, поэтому приступаем к познанию не как пустое зеркало с совершенно незанятым разумом. Таким образом, процесс познания субъективен в том смысле, что роль познающего субъекта в нем отведена нам и нашей понятийной сетке. Не обладай мы такой субъективностью, было бы очень трудно разобраться в смысле того, что мы наблюдаем. Вопрос в том, является ли неизбежным следствием такой субъективности (а равно и прочих присущих нам форм субъективности) пристрастная, предвзятая и предубежденная оценка новых впечатлений и новой информации. Многие постмодернисты считают именно так, но Шеффлер с ними не согласен, и я думаю, что он прав. Однако это возвращает меня ко второй части разграничения.

У всех нас есть собственная категориальная схема для взаимодействия с миром. У профессиональных ученых она содержит гораздо больше научных понятий, чем у других людей, и эти понятия очень помогают в осмыслении данных, полученных путем наблюдения, а также сделанных выводов. Но сформировать категориальную схему и применять ее в конкретных ситуациях — не одно и то же.

Ученый имеет представление о различных объектах (или даже о различных химических реакциях, которые сможет наблюдать в результате предстоящего эксперимента). Не исключено, что опыт приведет к совсем другим объектам и реакциям, нежели те, которые исследователь считает наиболее желательными. Неужели, завершив эксперимент и подведя его итоги, он не сможет понять, что результаты отличаются от искомым? Иначе говоря, когда он применяет свою категориальную схему (свою понятийную сетку) к конкретным данным, полученным в результате конкретного эксперимента, неужели он обречен неправильно понять и идентифицировать увиденное?

Очевидно, что это не так. Ученый вовсе не обязан толковать результаты превратно, если они не совпадают с искомыми. Как правило, перед началом научного эксперимента исследователь формулирует свои ожидания. Тем самым он напоминает самому себе, что, наблюдая за предстоящим опытом, необходимо внимательно отнестись к полученным данным, поскольку именно эта информация будет служить основанием для умозаключений. Зная о своих предпочтениях, ученый, скорее всего, несколько раз перепроверит выводы, желая удостовериться, насколько возможно, что не подгоняет их под собственные ожидания и не видит лишь то, что хочет увидеть. Конечно, иногда наблюдения соответствуют нашим излюбленным теориям, и в таком случае исследователь, скорее всего, тоже несколько раз перепроверит свои рассуждения, желая убедиться, что на самом деле получил подтверждение идей, которые ему близки.

Есть и другой способ позаботиться о том, чтобы ученый не воспринимал полученные данные исключительно через призму своих предпочтений. В тех случаях, когда явление можно наблюдать с помощью органов чувств, первичные материалы, с которыми работает исследователь, находятся в открытом доступе. Коллеги, работающие в той же области, могут воспроизвести эксперимент, самостоятельно получить результаты и проверить здравость сделанных выводов. Каждый ученый подходит к оценке результатов опыта со своей понятийной сеткой и с собственными предпочтениями, но если они обладают необходимыми познаниями в соответствующей научной области, и если нет причин думать, что они попытаются подставить первого исследователя или подделали отчет об итогах собственных экспериментов, все они способны отбросить предубеждения и увидеть то, что происходит в действительности. Тот факт, что информация общедоступна, и что другие ученые могут подтвердить или опровергнуть результаты, опубликованные первым исследователем, служит гарантией беспристрастного подхода к эксперименту. Ученые не только могут заранее определить свои предпочтения, но и в своих оценках должны опираться на полученные данные. Они не могут опубликовать выводы, не основанные на конкретных результатах эксперимента, потому что коллеги их не признают. Ни одна из этих мер предосторожности не исключает возможность добросовестного заблуждения, но такой подход позволяет выявить ошибки и устранить их.

Все сказанное о наблюдении в естественных науках в полной мере относится к основанным на наблюдениях утверждениям в других академических дисциплинах и в повседневной жизни. Данные, которые подтверждают или опровергают наши

суждения, доступны каждому, кто считает нужным их проверить. Все это не гарантирует нас от ошибок, но означает, что есть способы их предотвратить.

Кто-нибудь возразит, что это невозможно с точки зрения кантианского различия между вещами в себе и вещами, какими они кажутся нам. Подлинная природа некоторых осязаемых предметов может быть не очевидна, и это способно сбить нас с толку, однако смысл предложенного Кантом различия заключается в другом. Даже поняв, что истинная суть какого-либо объекта скрыта от нас, мы все равно не увидим его таким, как он есть, минуя призму нашего восприятия. Следовательно, мы не можем быть уверены, что понимаем истинную природу наблюдаемого.

Возможно, на кого-то этот довод и производит впечатление, но я никогда не считал его убедительным. Да и Кант, думаю, вряд ли использовал это различие для оправдания скептического отношения к возможности познания какой-либо части материального мира. Но больше всего меня интересует вопрос о том, почему мы должны думать, что вещи в себе значительно отличаются от вещей для нас. Позвольте мне проиллюстрировать свою мысль. Для начала вспомним эпизод из ветхозаветной 1-й Книги Царств, когда царь Саул вынимает меч и падает на него (1 Цар. 31:4). Все всякого сомнения, Саул был убежден, что меч изготовлен из твердого металла, что он остер, и что им можно пронзить человека. Если направить удар в определенную часть тела, он с большой вероятностью окажется смертельным. Но разве не было бы странно, если бы перед тем, как упасть на острие, Саул остановился и подумал: «Вероятно, мне не следует это делать, ведь я собираюсь покончить с собой, а меч может не справиться с задачей. Он выглядит твердым и острым, но это всего лишь мое впечатление. Что, если на самом деле он изготовлен из мармелада или зефира? [Пожалуйста, не хмурьте брови, я знаю, что ни мармелада, ни зефира во времена Саула не было.] Возможно, стоит выбрать другой способ самоубийства. Я буду иметь глупый вид, если упаду на меч, а он превратится в липкую текучую массу. Нужно скептически отнестись к предположению, что меч — действительно меч».

Следует ли Саулу всерьез рассмотреть такую возможность? Есть ли реальные причины сомневаться в том, что он знает правду о природе меча? Конечно, нет. Действительно, у меча как такового есть одно важное отличие от меча, каким его видит Саул; сам по себе он невидим. Однако эта разница никак не сказывается на том, что мы думаем о мече, и как мы его используем. Неужели наши представления о том, что представляет собой меч, каким мы его видим, настолько расходятся с его подлинной природой? Конечно, нет. Если Саул хочет покончить с собой, бросившись грудью на меч, ему не стоит мешкать, задумавшись о том, обладает ли это оружие на самом деле свойствами, которые обычно ему приписывают.

Рассмотрим другую иллюстрацию. Сколько себя помню, у меня всегда была левая рука. Я обнаружил, что она способна на многое. Я предположил, что ее можно использовать в этих целях и методом наблюдения понял, каким образом она производит некоторые действия. Конечно, я никогда не видел свою левую руку как таковую, потому что вещи в себе по определению не видимы ни для кого (я

не говорю о том, что скрыто под кожей; если доктор ампутирует мне левую руку, мы сможем увидеть, что находится внутри, но все равно не увидим руку как она есть). Но в таком случае я могу подумать: «Сегодня следует быть осторожнее. Мне нужно провести занятие, и я знаю, что раньше пользовался для этого левой рукой. Но поскольку я не вижу свою руку как она есть, во время лекции она может запеть хор „Аллилуйя“ из оратории „Мессия“ Генделя. Понимаю, что это звучит безумно, но ведь я не вижу свою руку такой, какая она есть, — может быть, у нее есть голосовой аппарат, и она может петь. Кто знает, на что способна моя левая рука?» Нужно ли мне всерьез об этом беспокоиться? Конечно, нет. Иначе вы всерьез задумаетесь о том, чтобы показать меня психиатру!

Надеюсь, что моя мысль достаточно понятна. Мы не способны знать вещи такими, какие они есть, но не следует думать, будто они настолько отличаются от наших представлений о них, что мы очень мало о них знаем.

Позвольте мне вернуться к разнице между наличием категориальной схемы и ее применением. Я согласен с мыслью Шеффлера, что наличие категориальной схемы не определяет, на какую полку я положу каждый сортируемый предмет. Хотя наш разум с присущей ему понятийной сеткой участвует в приобретении новых знаний, это не означает, что мы непременно будем воспринимать полученные сведения через призму личных пристрастий. Позвольте мне проиллюстрировать это утверждение.

Уже в очень раннем возрасте я узнал, что в мире существуют кошки и собаки. Узнав об этом я, конечно, сформировал определенные представления об этих животных. Если бы соответствующие *понятия* не закрепились в моей ноэтической структуре, и в комнату вошла кошка, я не имел бы ни малейшего представления, что это за движущаяся пушистая штука. Для того, чтобы понять, какое животное я вижу, мне нужна система учета, в которой есть «отделения» с надписью «кошка» и «собака».

Оказывается, я очень люблю собак. К кошкам я не испытываю неприязни, но могу сказать о них мало хорошего. У меня была собака, но никогда не было кошки. Я даже представить не могу, что когда-нибудь заведу кошку. Они слишком не приветливы и независимы, а их поступки, на мой взгляд, слишком непредсказуемы и загадочны, чтобы испытывать к ним большую симпатию. Допустим, я веду занятие, и в аудиторию входит кошка. Неужели тот факт, что я предпочитаю собак кошкам, *вынудит* меня назвать вошедшую кошку собакой? Это очень маловероятно, и даже если в первый момент я посчитаю, что увидел собаку, все окружающие могут удостовериться, что речь идет о кошке. Если я буду настаивать на том, что в аудиторию вошла именно собака, вы можете возразить, что у этого животного есть все признаки кошки. Если оно издает какие-то звуки, вы можете отметить, что оно не лает, а мяукает. Если я продолжу упорствовать в своем мнении, вы можете пригласить генетика, который объяснит мне разницу между ДНК кошки и собаки, а потом возьмет у животного образец тканей, исследует его и покажет мне, что результаты совпадают с кошачьей, а не с собачьей ДНК.



Конечно, всегда существует возможность, что я прав, и что это действительно была собака. Может быть, студенты договорились меня разыграть — запустили в аудиторию собаку и в один голос утверждали, что это была кошка. Но какова вероятность такого сценария? Развлекаясь, студенты не смогли бы скрыть общедоступные доказательства того, что в помещение вбежала собака. И очень скоро всем стало бы понятно, что меня разыгрывают. Я не утверждаю, что человеческая способность наблюдать непогрешима, или что в каждом случае природа наблюдаемого объекта будет совершенно очевидна. Иногда увиденное сбивает нас с толку. Я лишь хочу сказать, что чаще всего этого не случается, но если мы все же оказались в такой ситуации, как правило, не составляет особого труда найти свидетельства (открытые и доступные для всякого наблюдателя), которые помогут нам разобраться в том, что мы на самом деле видели. Если мы имеем дело с чем-то прежде невиданным, о чем не имеем ни малейшего представления, возможно, кто-нибудь знакомый с этим предметом или явлением расскажет о нем и объяснит, как понять, что увиденное нами — именно то, о чем он говорит.

Услышав все это, скептик может возразить, что готов признать мою правоту лишь относительно суждений, которые основаны на наблюдении. Однако чаще всего споры и разногласия вызывают не те вещи, которые поддаются наблюдению в любом общепринятом смысле слова. Как все сказанное выше поможет понять, насколько верны догматы христианского богословия или, например, этические суждения? Даже если не следует скептически относиться к возможности определения истинности или ложности утверждений, основанных на наблюдении, это не поможет оценить достоверность постулатов, не основанных на наблюдении.

Может показаться, что к вопросу об объективности суждений, не основанных на наблюдении, следует подходить совершенно иначе, чем к оценке выводов, основанных на наблюдении, но я так не думаю. Хотя суждения, справедливость которых мы пытаемся подтвердить, не носят эмпирический характер, это не означает, что истинность или ложность таких умозаключений невозможно доказать. Более того, о правильности подобных суждений могут свидетельствовать, пусть даже только косвенно, и выводы, сделанные на основе наблюдений. Например, общепризнано, что никто из людей не присутствовал при восстании Христа из могилы. Но даже если бы такой очевидец нашелся, еще не факт, что он смог бы понять, каким образом Господь был возвращен к жизни (ведь движущие силы и механизм воскресения человек увидеть не мог, даже если бы в тот момент оказался рядом с гробом). Однако существуют свидетельства очевидцев, которые стояли возле креста и убедились, что Иисус действительно умер. Также есть свидетельства людей, которые утверждали, что видели Его живым. Их слова, без сомнения, следует считать эмпирическим доказательством, основанным на наблюдении, — несмотря на то, что воспроизвести их опыт, конечно, нельзя, в отличие от естественнонаучных экспериментов, которые может повторить любой желающий. Но одно лишь то, что распятие, воскресение и явления ожившего Христа неповторимы, еще не означает, что люди не видели, как Он умер, или не встречались с Ним потом, после погребения.

Из этих замечаний по поводу воскресения Христа можно сделать вывод, что оно подкрепляется доказательствами, основанными на наблюдении. Без сомнения, факт воскресения можно подтвердить и другими весомыми аргументами, не основанными на наблюдении. Какое отношение все это имеет к проблеме объективности, которой посвящена эта глава? Точно такое же, как и мои пояснения относительно эмпирических суждений. Иначе говоря, человек не сможет понять, что мы имеем в виду, когда говорим о воскресении Христа, если в его понятийной сетке не присутствуют некоторые идеи. По крайней мере, он должен понимать, что такое физическая смерть и погребение, а также иметь некое представление о воскресении из мертвых (если в чьей-либо понятийной сетке информация об этом отсутствует, пробел будет нетрудно заполнить) и знать, что подобные вещи почти никогда не происходят. В шестидесяти шести книгах Библии есть истории о воскрешении мертвых, но их не так уж много. За пределами Писания найти сведения о подобных случаях тем более нелегко. Следовательно, у большинства людей в понятийной сетке (категориальной схеме) присутствует идея, что умерший человек остается мертвым; истории о возвращении к жизни носят исключительный характер и, скорее всего, недостоверны.

Я христианин, однако в моей понятийной сетке присутствуют вышеупомянутые представления о смерти и о том, что воскресения очень редки (если они вообще случаются). Но разве моя (или чья-либо еще) категориальная схема вынуждает меня отвергнуть свидетельства о воскресении Христа, даже не ознакомившись с фактами, — только потому, что люди, насколько мне известно, не возвращаются к жизни? Некоторые действительно оправдывают свое неверие в воскресение Христа, ссылаясь на общеизвестный факт, что мертвые, как правило, остаются мертвыми. Но того, кто услышит о воскресении Христа и ознакомится с доказательствами, ничто не вынуждает отрицать реальность этого события. Скептическое отношение к возможности воскресения мертвых заставляет человека отмахнуться от доказательств в пользу воскресения Христа не в большей степени, чем любовь к собакам может заставить человека считать кошку собакой вопреки всем доказательствам обратного. Некоторые люди, не верившие в воскресение Христа, ставили перед собой задачу раз и навсегда доказать лживость этой истории. Ознакомившись с фактами и убедившись в их неопровержимости, они, к немалой своей досаде, были вынуждены признать, что Христос все-таки воскрес из мертвых. В частности, я имею в виду Фрэнка Морисона, автора книги под названием «Кто отодвинул камень?» [19]

Иначе говоря, даже если рассматриваемое утверждение касается вещей, недоступных для наблюдения, объективность (в смысле беспристрастной оценки данных) обеспечивается теми же факторами, которые делают возможной объективность суждений, основанных на наблюдении. При этом доказательства могут носить не эмпирический, а чисто логический характер или сочетать в себе эмпирические аргументы и свидетельства с неэмпирическими. Для того, чтобы в истинности такого утверждения можно было убедиться, оно должно опираться на факты — сколько бы их ни было, и что именно они бы ни подтверждали [20]. Самый важный вывод из нашего разговора об объективности заключается в том, что понятийная сетка со всеми входящими в нее предпочтениями и

предубеждениями отнюдь не лишает нас способности изучить (как и всякого, кто заинтересуется этим вопросом) доказательства в пользу спорного утверждения и на основании фактов прийти к выводу, отличному от наших изначальных ожиданий и даже предпочтений.

Прежде чем подвести черту под разговором о субъективности как теоретической нагруженности, я бы хотел коснуться еще одной проблемы. Считается, что, верующие и неверующие, когда речь заходит о вере или неверии в Бога, придерживаются совершенно разных представлений о действительности и руководствуются совершенно несовместимыми парадигмами. Но в таком случае они просто говорят на разных языках. А значит, глупо надеяться с помощью логики и фактов убедить оппонента отказаться от своих взглядов и согласиться с нашими. И причина отчасти в том, что люди, мыслящие в разных плоскостях, не всегда способны понять друг друга.

Действительно, убеждения христиан и нехристиан во многом несовместимы. Но отнюдь не настолько, чтобы мы не могли обмениваться информацией. Если бы Ньютон дожил до наших дней, его можно было бы научить эйнштейновой физике. Аналогичным образом неверующий способен разъяснить свои взгляды верующему и наоборот, и каждая из сторон может привести доказательства своей правоты, понятные для сторонников противоположной точки зрения. Возможность убедить другого не исчезает только потому, что парадигмы верующего и неверующего различны. И дело не только в том, что Святой Дух поможет нам «достучаться» до неверующего. Сами атеисты вполне способны понять наши слова и непредвзято оценить наши доводы и доказательства. Это не означает, что они всегда будут так поступать, или что убедить их будет несложно. Но такая возможность существует. Следовательно, апологеты не заблуждаются и не тратят время попусту, когда пытаются отстоять истинность христианства перед неверующими, чье мировоззрение сильно отличается от их собственного [21].

*Перспективизм и объективность.* Допустим, вы согласились с тем, что я написал о возможности непредвзято (объективно) оценивать вопросы, факты и аргументы, а также убеждать других в своей правоте и признавать справедливость чужих взглядов. Это все равно не гарантирует, что мы отыщем истину, ведь у каждого человека есть лишь одна точка зрения на окружающую реальность. Мы не живем одновременно во все времена, во всех местах и культурах. В лучшем случае можно надеяться получить правильное представление об эпохе, в которой мы живем. Вне всякого сомнения, многие хотели бы увидеть все сущее «глазами Бога», но нам это не под силу. Таким образом, даже если мы объективны в том смысле, что непредвзято воспринимаем информацию, мы не можем быть объективными в том смысле, чтобы подняться выше частных представлений и увидеть всю картину в целом.

Фред Д'Агостино особенно хорошо объясняет, в чем заключается важность такого рода объективности. Начиная с эпохи Просвещения (в западной философии, вероятно, дольше), люди стремились к объективности, под которой понимали трансцендентность. Как пишет Д'Агостино, было принято считать, что «наши убеждения или ценности объективно верны, когда получают или могут получить

одобрение с точки зрения... которая поднимается над особенностями, предубеждениями и непредвиденными последствиями наших собственных эгоцентрических взглядов» [22]. Польза от овладения трансцендентным восприятием реальности была бы огромна: подобная точка зрения «гарантирует нас от *зашоренности* и придает *вес* нашим убеждениям и ценностям» [23]. Человек, способный взглянуть на все сверху, получил бы право выносить авторитетные суждения и выступать в роли арбитра в любых спорах и разногласиях [24]. Д'Агостино пишет, что «ключевую роль в трансцендентном понимании объективности играет идея *совершенно особой* точки зрения, которая не привязана к особенностям, предубеждениям и непредвиденным последствиям наших собственных будничных представлений, а следовательно, не искажается ими...» [25]

По словам Д'Агостино, можно выделить два принципиальных подхода к трансцендентному пониманию объективности: абсолютизм и эссенциализм. Абсолютистский вариант — это, по существу, претензия на способность видеть мир «глазами Бога». Соответственно, он всеохватен и претендует на высочайшую авторитетность. Есть две основные разновидности абсолютизма. Первую можно назвать *синтетическим абсолютизмом* (synthetic absolutism), поскольку ее сторонники пытаются прийти к абсолютной точке зрения путем объединения всех частных взглядов. Вторая — *элиминативный абсолютизм* (eliminative absolutism); смысл его в том, чтобы прийти к абсолютной точке зрения путем избавления от всех частных представлений, в том числе относительно нас самих (мы становимся как бы ничем) [26]. Конечно, трудно себе представить, как простые смертные могли бы осуществить любое из этих намерений. Совершенному синтезу отдельных точек зрения препятствует ограниченность нашего интеллекта — очевидно, что мы не в состоянии даже идентифицировать и сформулировать все взгляды, которые нужно свести в одно целое. Что касается элиминативного абсолютизма, исполнить его требования человеку не под силу. Как можно избавиться от всех человеческих черт, чтобы осталась лишь трансцендентная точка зрения? Избавляться от них придется *нашему* разуму, и уже одно это подсказывает, что мы не способны освободиться от самих себя и своих ограниченных представлений настолько, чтобы наше восприятие мира стало действительно абсолютным [27].

Второй принципиальный подход к обретению совершенно трансцендентной точки зрения — эссенциализм. Как объясняет Д'Агостино, суть его заключается в том, что нужно подняться лишь над теми человеческими чертами, который носят случайный, частный и предубежденный характер, «руководствуясь в суждениях оставшимся костяком необходимых, всеобщих и непредубежденных свойств» [28]. Иначе говоря, объективность достигается посредством выхода за рамки того, что обусловлено конкретными обстоятельствами. В результате мы выявим стержень, суть человеческой природы. Чтобы достичь объективности, не обязательно отказываться от всего, что соответствует нашим обстоятельствам (непосильная задача), поскольку «все, что нужно, — это низвести себя до своей сути» [29]. Для того, чтобы прийти к подлинной объективности таким способом, необходимо точно определить человеческую суть и суть всего, что мы видим, и о чем думаем. Но как удостовериться, что мы избавились именно от несущественного? Разве для

того, чтобы правильно распознать главное, не нужно смотреть на мир с трансцендентного ракурса?

Более того, как объясняет Д'Агостино, в границах эссенциалистского подхода можно придерживаться либо теистических, либо натуралистических взглядов. В первом случае мы исходили бы из предположения, что Бог изначально дал нам способность правильно воспринимать самих себя и других обитателей мира, а потому мы способны определить суть всех вещей. Но где доказательства (библейские или иные), что Он поступил именно так? А что, если взять за основу натуралистическое объяснение — например, дарвинизм? Возможно ли, что в результате эволюции мы осознали собственную суть и суть окружающего мира? Поверить в это еще труднее, чем в креационизм [30].

Теперь, когда мы отвергли основные варианты трансцендентного понимания объективности, какова участь самой объективности? Д'Агостино убежден, что не все потеряно, однако нам нужно признать несостоятельность трансцендентного подхода. Нам нужно перейти к диалогу. Диалог не устраняет узость наших частных точек зрения, но позволяет ее обойти и увидеть все в более широкой перспективе. Д'Агостино поясняет:

Как же... нам уберечься от (неуместно) ограниченных суждений? Как нам прийти к точке зрения, которая в силу своей авторитетности позволила бы разрешать споры и координировать общественную деятельность? Я полагаю, что сделать это нужно путем «диалога» — иными словами, когда каждый участник излагает основания своих суждений, слушает, как другие излагают основания своих суждений, предлагает возражения и отвечает на возражения в свой адрес и так далее; и этот процесс завершается, по крайней мере иногда, согласием в суждениях, которого достаточно для разрешения споров или координации общественной деятельности [31].

Читатели сразу заметят, что предложенный Д'Агостино подход не решает проблему перспективизма, если понимать ее как потребность в способе видеть все «глазами Бога». Безусловно, диалог подразумевает изучение нескольких точек зрения, однако он бесперспективен по той же причине, по которой неприемлем синтетический абсолютизм: невозможно собрать все представления, существовавшие во все времена и повсюду, чтобы их оценить и обобщить. Если в диалоге не будут учтены все возможные точки зрения, в лучшем случае сложившиеся в итоге взгляды будут лишь несколько шире, чем каждая из представленных точек зрения в отдельности.

Фундаментальную причину необъективности устранить не удалось: все мы связаны рамками конкретного времени, места, языка и конкретной культуры. Все, что представляется нам истинным, истинно лишь с нашей точки зрения, или в лучшем случае (с учетом диалога) — с нескольких точек зрения. Не поймите меня превратно — я вовсе не хочу сказать, что нужно держать мысли при себе и ни с кем ими не делиться. Как мы уже говорили, рассматривая проблему теоретической нагруженности, один из способов удостовериться, что мы не просто утверждаемся в собственных предпочтениях, состоит в том, чтобы

выложить аргументы и доказательства в открытый доступ. Поэтому я считаю, что различные академические дисциплины, в том числе богословие и философия религии, должны развиваться «коллективно». Кроме того, в таких условиях происходит именно тот диалог, о котором говорит Д'Агостино. Обмен мнениями поможет нам выйти за рамки собственных предпосылок и предпочтений. Однако он не исправит узость нашей точки зрения. Проблема перспективизма не исчезнет.

*Ответы.* Мы вновь столкнемся с проблемой перспективизма, когда будем говорить о религиозном плюрализме. Однако отложить поиск решения нельзя — ведь если нам не удастся доказать, что объективность во всех основных значениях этого слова возможна, рассуждать о защите христианства просто бессмысленно. Существуют ли достойные возражения на доводы перспективистов против объективности? Я в этом убежден, и думаю, что возможные ответы сводятся к трем основным тезисам — они охватывают все множество нюансов, речь о которых пойдет ниже.

Во-первых, перспективисты правы: простому смертному не под силу принять или хотя бы узнать все существующие точки зрения. Но каким образом это исключает возможность познания любой истины? Многие известные нам факты *никак не меняются в зависимости от того, чьими глазами мы на них смотрим* — своими собственными, или, скажем, французского революционера конца XVIII века, или еврея, жившего в Палестине в I веке. Я уверен, что таких истин много, но мое мнение еще нужно объяснить и обосновать.

Начнем с разницы между исходными допущениями относительно метода (*presuppositions of method*) и исходными допущениями относительно содержания (*presuppositions of content*), о которой мы поговорим более подробно в главе, посвященной пресуппозиционализму. Первые — это предположения относительно лучшего способа удостовериться в истинности того или иного утверждения. Последние представляют собой конкретные представления о мире (возможно, даже цельное мировоззрение), которые никогда не подвергались критике и не подкреплялись аргументами и фактами. Именно они вызывают у меня беспокойство. Когда мы считаем христианское мировоззрение истинным по умолчанию — так же, как неверующие считают его ложным, это порождает две проблемы. С одной стороны, неверующие не видят причин соглашаться с христианством — в особенности, если мы не приводим доводов в его защиту, а просто уговариваем их принять Иисуса. С другой стороны, существует множество аргументов и фактов, подтверждающих истинность христианства. Узнав об этом, неверующий может не согласиться с нашими убеждениями, но, по крайней мере, не упрекнет нас в том, что мы верим слепо и пытаемся склонить его к тому же. По-моему, если вы способны обосновать свои убеждения, а тем более доказать их истинность, всегда лучше рассказать об этом неверующему, не рассчитывая на то, что он признает вашу правоту просто так, без всяких подтверждений.

Одним словом, я не считаю, что, защищая христианство, нужно исходить из презумпции своей правоты (содержательных предпосылок). Доказать истинность всех своих взглядов мы, наверное, не сможем, но обосновать их мы, во всяком

случае, должны. Апологию христианства нужно с чего-то начать, и хорошей отправной точкой, я думаю, будут методологические предпосылки — иначе говоря, предположение о наилучшем способе определить истинность или ложность утверждений.

На мой взгляд, лучший способ найти истину — воспользоваться интеллектуальными способностями, которыми наделены люди: разумом, способным рассуждать, и органами чувств, благодаря которым возможно чувственное восприятие. Нет нужды говорить, что уровень интеллектуального развития у всех людей неодинаков, и даже при одинаковом IQ они в разной степени владеют навыками логического мышления. Кроме того, не у всех людей органы чувств работают одинаково хорошо. Однако абсолютное большинство людей обладает интеллектом и разумом, которые поддаются развитию, и чувствами, которые по большей части функционируют хорошо — особенно в оптимальных условиях (например, темная комната — не самое удачное место для чтения). Если кто-то не уверен в том, что мы обладаем такими способностями, или в том, что у нас нет лучшей возможности познакомиться с миром, пусть он предложит иной путь познания, основанный на других навыках и способностях. Трудно представить, что это могут быть за способности, — ведь даже для того, чтобы понять мою мысль и задуматься об альтернативах, нужно воспользоваться уже упомянутым интеллектуальным потенциалом.

Вне зависимости от того, насколько вы согласны с моим мнением о методологических предпосылках, вы, наверное, недоумеваете, какое отношение оно имеет к перспективизму. Я заговорил об этом потому, что хочу добавить важное уточнение: упомянутыми интеллектуальными способностями обладает каждый, безотносительно к времени и месту (в географическом и культурном смысле) проживания. Иными словами, они есть у всех людей, под каким бы углом они ни смотрели на мир. В 3-й главе мы уже говорили о некоторых особенностях нашего мира, о том, как работает любой язык, и о том, что это означает *для всех* в связи с определенными законами логики. Пытаясь объяснить свои убеждения, азиат или африканец, возможно, вспомнит подходящий пример из жизни, а европеец или североамериканец с той же целью, скорее всего, прибегнет к логическим выкладкам, но и те, и другие пользуются одними и теми же интеллектуальными способностями и следуют одним и тем же фундаментальным законам языка и логики. Более того, они должны мыслить достаточно похожим образом, чтобы им можно было объяснить (а они, в свою очередь, смогли понять), как рассуждают о мире и обосновывают свои убеждения люди из других стран и эпох. Задавая вопрос, делая утверждение, аргументируя точку зрения, мы используем интеллектуальные способности одними и теми же способами. Несмотря на различия в культуре, языке и мировоззрении, люди всегда и везде мыслили и познавали мир в целом одинаково.

Все сказанное выше означает, что разные люди, живущие в разное время, в разных местах и культурах, вполне способны общаться и понимать друг друга. И хотя они, возможно, не договорятся о том, какое мировоззрение правильно, маловероятно, что они разойдутся во взглядах на то, каким образом следует изучать подобные вопросы и демонстрировать, что одна сторона в споре

располагает весомыми аргументами, а другие точки зрения не подкреплены или почти не подкреплены фактическими доказательствами.

Причина, по которой я так подробно пишу о методах поиска истины, заключается в том, что мы, по мнению перспективистов, не способны оценить истинность разных представлений о действительности. Любые суждения отражают лишь нашу собственную точку зрения, а потому не могут быть лучше или хуже остальных. Если мы не располагаем ничем, кроме различающихся мировоззрений, и если каждый из нас рассуждает, исходя из содержательных предпосылок, я, пожалуй, соглашусь с таким мнением. Если же методика поиска истинного понимания реальности требует, чтобы все мы, независимо от убеждений, оценивали утверждения с помощью одних и тех же интеллектуальных способностей, и если все мы в целом одинаково понимаем (даже если не говорим об этом вслух), как пользоваться разумом для поиска истины, то у людей с самыми разными взглядами, по всей видимости, есть точки соприкосновения, благодаря которым они могут узнавать, критиковать и одобрять любые мировоззрения и их конкретные аспекты. Не поймите меня превратно. Я не хочу сказать, что интеллектуальные способности позволят нам достигнуть полного единодушия. Но какое бы понимание реальности мы ни считали правильным, мы пришли к этому выводу, рассказываем о нем и приводим фактические доказательства его истины точно так же и с помощью точно таких же интеллектуальных способностей, как и наши друзья, придерживающиеся иных представлений.

Таким образом, не следует думать, будто мы обязательно придем к разным выводам и не сумеем переубедить друг друга только потому, что смотрим на вещи по-разному. Интеллектуальные способности людей одинаковы, и мы одинаково успешно пользуемся ими для познания истины о мире — а значит, есть надежда, что нам удастся прийти к единому мнению по гораздо большему числу вопросов, нежели могло бы показаться.

Даже если вы согласны с моими рассуждениями, вы, наверное, думаете, что говорить об абсолютной истине все равно нельзя — ведь каждый человек видит лишь свою сторону правды. Но я не могу согласиться и с этим. Нам известно множество истин, которые не меняются в зависимости от времени и места нашего обитания. Например, я знаю, что мое имя — Джон. И даже если бы я был азиатом по имени Джон Файнберг, говорил на каком-нибудь азиатском языке и принадлежал к какой-нибудь азиатской культуре, это еще не означало бы, что все остальные азиаты должны думать, будто на самом деле меня зовут Дэвидом или Эрлом. Я вовсе не хочу сказать, что в любом месте и в любую эпоху меня могли звать только Джоном. Например, в Шотландии XVIII века меня называли бы Шоном или как-нибудь совсем иначе. Однако меня, конкретного человека, живущего здесь и сейчас, зовут Джоном — и этот факт не изменится, когда бы и где ни жили все остальные люди, и что бы они ни думали о моем имени, исходя из собственных представлений о реальности. Если мой современник-азиат заявит, что на самом деле меня зовут Эрлом, и что так думают все нынешние жители Азии, я отвечу, что его слова противоречат очевидным фактам. У меня есть свидетельство о рождении, и некоторые люди знают меня с детства — эти и другие подобные доказательства положат конец любым разногласиям. Если же



мое имя может меняться в зависимости от предпочтений окружающих, недоразумениям не будет конца!

Есть и другие вещи, в истинности которых можно не сомневаться, под каким бы углом мы на них ни смотрели. Например, трудно себе представить, что законы математики и логики меняются в зависимости от наших убеждений. Неужели пять столетий назад кто-нибудь подумал бы, что два плюс два не равно четырем? Мы знаем, что правильный ответ — четыре, но разве человек, живущий в другую эпоху или в другом месте, мог бы подумать, что это всего лишь наше частное мнение, и что сумма может быть любой другой? К такому предположению трудно отнестись всерьез.

Кроме того, я готов настаивать, что истинность утверждений, основанных на наблюдении, не зависит от наших взглядов. Я не хочу сказать, что все наши толкования увиденного — где бы и при каких бы условиях мы это ни видели — обязательно правильны. Например, я достаточно хорошо разбираюсь в теории относительности, чтобы знать: молния, ударившая в поезд, выглядит по-разному для пассажира и для того, кто наблюдал это явление со стороны. Моя мысль гораздо проще. Я говорю о констатации самых простых фактов. Сейчас, печатая это предложение, я смотрю на экран компьютера. Я вижу черные значки и быстро узнаю в них буквы, из которых состоят слова. Задуманное мной предложение постепенно появляется на экране. Кроме того, печатая, я нажимаю разные клавиши, и каждый раз при этом раздается щелчок. Зная, что такое компьютер, как он действует, как набирают текст и как пишут книги, я прихожу к выводу, что скорее всего работаю над новой книгой об апологетике.

Конечно, все это может быть и простой галлюцинацией. Но у меня есть достаточно способов быстро убедиться в обратном. Представим себе, что с помощью машины времени нам удалось перенести в мой рабочий кабинет какого-нибудь жителя XIV столетия. Вне всякого сомнения, он не имел бы ни малейшего представления о компьютере, печатной машинке, принтере и клавиатуре. Но даже он вряд ли подумал бы, что я стучу пальцами по собаке, которая при каждом нажатии лает, оставляя на стоящем передо мной предмете черные следы. Даже не умея читать, он, наверное, узнал бы в этих значках слова. Кроме того, он понял бы, что звуки, сопровождающие мои прикосновения к клавишам, не похожи ни на лай собаки, ни на голос какого-либо другого животного. Я объяснил бы ему (возможно, с трудом), что такое компьютер, и хотя увиденное наверняка потрясло бы моего гостя, думаю, со временем до него бы дошло, что я не играю с собакой, а пользуюсь каким-то инструментом для письма, — хотя, скорее всего, он так и не понял бы моих объяснений до конца.

А теперь представим, что в моем кабинете оказался наш современник из Саудовской Аравии. Вряд ли мой гость-мусульманин счел бы, что я сижу за пианино и наигрываю мелодию или разглядываю пасущихся на лужайке верблюдов. Но если бы ему в голову и пришла подобная мысль, разубедить его было бы нетрудно. Если я объясню, над чем работаю, он не скажет, что мне только кажется, будто я пишу книгу, в силу типичных для христианина представлений об этой деятельности, и что, будь я мусульманином, я осознал бы,

что на самом деле занимаюсь чем-то другим. Столь странное истолкование моих действий нельзя было бы считать доказательством того, что иностранцы, придерживающиеся другого мировоззрения, воспринимают все по-своему, и что никто, включая меня самого, не может понять, чем я занят на самом деле. Скорее, мы сочли бы это признаком душевного расстройства. Если гость неправильно объясняет мои действия потому, что приехал из отсталой страны, в которой слабо развиты современные технологии, и совсем нет компьютеров, это еще можно понять. Но если он знаком с вычислительной техникой и другими подобными вещами, вряд ли он примет монитор за божество, которому я поклоняюсь, нажимая на клавиши. Если мои пояснения не вполне избавят его от сомнений, я могу более подробно рассказать о компьютерах, чтобы он выкинул из головы мысль о поклонении идолу. Если у меня ничего не выйдет, значит, у человека, скорее всего, какие-то проблемы с головой. Психически нездоровые люди действительно видят мир по-своему, но когда перспективисты утверждают, что каждый человек — заложник собственных представлений о мире, они имеют в виду вовсе не это!

Итак, многие выводы, с которыми мы согласны, истинны на самом деле — независимо от культуры, от языка, от места жительства. Но как быть с предметами, недоступными для органов чувств? Неужели наши представления и об этом не подвержены влиянию места и времени? Если идея, лежащая в основе перспективизма, сколько-нибудь разумна (а это так), именно в таких случаях доводы его сторонников наиболее убедительны. Даже люди, которые одинаково смотрят на мир, могут разойтись во мнениях о том, испытывает ли некий человек влюбленность, является ли общество поистине свободным, существует ли Бог, провидению или удаче я обязан тем, что не попал в аварию, когда опаздывал на встречу и торопился. Безусловно, такие разногласия затрагивают многие важные стороны жизни. Следовательно, в словах перспективистов есть разумное зерно. Вопрос в том, есть ли у нас надежда удостовериться в истинности или ложности подобных суждений при любых обстоятельствах. Я убежден, что мы способны узнать правду, но должен пояснить, каким образом и почему.

Начнем с того, что в основе суждений такого рода, скорее всего, лежат факты. Иногда (но не всегда) их можно обнаружить, внимательно присмотревшись или прислушавшись к окружающему. Например, я верю, что Бог обильно благословил меня в некоторых отношениях, однако утверждение, что источником благословений является именно *Бог*, невозможно напрямую подтвердить или опровергнуть. Ведь никто, включая меня самого, не видел, как Бог посылает мне блага. С другой стороны, если некоторые из этих благ материальны, я могу пригласить вас домой и показать их. Что бы вы ни думали о существовании Бога, вы сможете убедиться, что эти вещи у меня есть. Конечно, остается вопрос, как именно они у меня оказались. Вы можете подумать, что я просто пошел и купил их на свою зарплату. Но если я приобрел их на деньги, которые подарил мне другой человек (в особенности, если он сказал, что действует по побуждению свыше), это в какой-то мере подтвердит мои слова. Я могу предоставить вам выписку из банковского счета с указанием суммы пожертвования. Я даже могу назвать имя жертвователя (если оно мне известно), и он покажет вам квитанцию.

Так что с помощью проверяемых фактов можно доказать, что я не заработал деньги, а получил их в дар.

Конечно, вопрос об участии Бога все еще открыт. В нашем случае, наверное, остается лишь попросить человека, пожертвовавшего деньги, объяснить, почему он так поступил. Если услышанное будет похоже на правду, вы сами решите, верить или не верить его словам. Быть может, вы захотите проверить еще какие-нибудь подробности — например, обстоятельства, в которых мы с этим человеком находились на момент дарения. Если мы с вами убедимся, что никаких разумных причин жертвовать мне деньги у дарителя в тот момент не было, я с тем большей уверенностью смогу утверждать, что Бог побудил его это сделать и таким образом благословил меня материально. Я вовсе не хочу сказать, что это служит *доказательством* Божьего участия. Однако моя уверенность в Его вмешательстве подкреплена фактами. Да, наверное, однозначных фактов не настолько много, чтобы говорить о «доказательствах» помощи свыше, но благодаря им моя вера в Провидение воспринимается более серьезно, чем без них.

Но достаточно ли этих фактов, чтобы признать правильным мое утверждение о Божьем вмешательстве? О таких вопросах мы поговорим более подробно, когда перейдем непосредственно к разговору об истине, уверенности и доказательствах. По правде говоря, фактов, стоящих за некоторыми историями, может быть недостаточно, чтобы убедить меня или кого-либо другого в истинности моих представлений о Божьем участии. Конечно, нам следует подумать о том, как истолкует эти события человек, например, с атеистическими воззрениями. Какое бы объяснение он ни предложил, в нем вряд ли найдется место вмешательству Бога. Возможно, он спишет все на везение, на счастливое расположение звезд или на что-то еще. Но в таком случае нужно спросить, почему я должен принять эти альтернативные объяснения на веру, и потребовать, чтобы он подкрепил свою версию фактами. В отсутствие фактических доказательств трудно понять, почему следует предпочесть именно атеистическое толкование. Могу сказать одно: если атеист считает, будто мне просто повезло, помимо прочего ему придется представить весомые доказательства того, что везение вообще существует, — не говоря уже о доказательствах того, что именно благодаря удаче я получил деньги. Кто-нибудь всерьез считает, что убедительно доказать это будет просто?

Таким образом, когда человек утверждает что-либо о предмете, недоступном для чувственного восприятия (и настаивает на своей правоте), любые альтернативные объяснения этого события, поступка и т. п. необходимо подтвердить аргументами и фактами. В ответ перспективисты могут возразить, что объяснения, основанные на определенной точке зрения, скорее всего, покажутся убедительными лишь в том случае, если их подкрепить «фактами» и доводами, основанными на этой же точке зрения. Поэтому никакие попытки доказать справедливость того или иного толкования проблему не решат. Я согласен, так и будет, если отталкиваться от содержательных предпосылок. Иначе говоря, если просто принять за истину, не утруждая себя поиском аргументов и фактов, некие представления, из которых следует определенное толкование событий, любые доказательства истинности

этого толкования, скорее всего, не будут расходиться с представлениями, на которых оно основано.

Поэтому разговор нужно начать с методологических предпосылок, то есть с наилучшего способа познания истины о нашем мире. Суть в том, что мы обладаем вполне определенными интеллектуальными способностями (в частности, разумом, который может рассуждать, и органами чувств, которые могут взаимодействовать с окружающим миром), и их действие основано на законах логики и аргументации. Таким образом, есть истина, с которой все мы можем согласиться, и которая не зависит от нашего мировоззрения. Воспользовавшись этими интеллектуальными способностями, мы должны привести доводы в пользу своего толкования того или иного события, и точно так же должны поступить сторонники иных толкований. Иногда имеющихся аргументов и фактов слишком мало, чтобы предпочесть одну версию всем прочим. В таких случаях нужно проявить смирение и терпеливо ждать новой информации. Но в некоторых ситуациях удастся найти достаточно аргументов и фактов, чтобы подтвердить истинность какого-либо утверждения. В следующих главах я хочу рассмотреть два вида ситуаций: когда необходимые доказательства есть, и когда доказательств не хватает, чтобы прийти к однозначному выводу. Пока же просто отметим, что, когда речь заходит об оценке истинности утверждений, в основе которых не лежат непосредственные наблюдения, мы *не всегда* оказываемся заложниками своих частных толкований.

Итак, суммируем первую основную мысль. Я не стану спорить с тем, что каждый человек смотрит на мир по-своему, не так, как другие. Но это не означает, что нам не известны никакие истины. Да, наши убеждения согласуются с нашей концептуальной сеткой, но из этого вовсе не следует, что никакие наши представления не истинны с точки зрения корреспондентной теории. Существуют истины, которые не зависят от мировоззрения человека. Другие суждения тоже могут быть истинными, только доказать их справедливость труднее. Это не означает, что они не вполне правильны и не вполне ложны — просто у нас нет возможности однозначно оценить, насколько они соответствуют действительности. Очевидно, что подобные мнения идеально вписываются в мировоззрение тех, кто с ними согласен, но окончательно подтвердить их или опровергнуть нам, возможно, никогда не удастся. Ничего страшного. Не все можно однозначно доказать, но из этого не следует, что неоспоримых доказательств не существует вовсе. И хотя наши суждения основаны на наших личных представлениях, само по себе это еще не значит, что они ошибочны. Пользуясь интеллектуальными способностями, которыми наделены все люди, и следуя правилам логики и аргументации, мы можем определить и продемонстрировать, что те или иные убеждения истинны в корреспондентном смысле — причем истинны для всех, а не только «для нас с вами».

Перейдем ко второму главному тезису о перспективизме. В каком-то смысле он естественным образом вытекает из всего сказанного выше. Действительно, каждый из нас живет в конкретном месте и в конкретный исторический момент, и каждый из нас воспитан в конкретных культурных и языковых традициях. Но это не значит, что в своих поисках истины мы не способны познакомиться со взглядами других людей и принять во внимание их представления о мире.

Например, никто из нас не живет в то время, когда Иисус ходил по земле, но это не значит, что нам ничего не известно о мышлении Его современников. Библия помогает нам понять, как думали и в каких условиях жили люди той эпохи. Однако нам не обязательно опираться только на Библию. Сохранились и другие исторические документы, а археологические находки помогают составить еще более подробную картину. Точно так же дело обстоит и с другими историческими периодами. И западная культура с присущими ей представлениями — не единственная, чье развитие можно проследить на протяжении многих столетий. У других культур, отличных от нашей, тоже есть своя история, и мы можем их изучить. Знание и понимание любой культуры — не исключительная привилегия тех, кто в ней родился. Конечно же, представитель другой культуры может рассказать нам о ее прошлом и настоящем.

Такого рода сведения могут существенно расширить наши представления о других культурах и народах. Но для того, чтобы понять ту или иную культуру наилучшим образом, нужно в нее окунуться. Жить в нескольких культурах одновременно нельзя, но все-таки мы можем узнать о них достаточно, чтобы выйти за узкие рамки собственного мировоззрения и учесть особенности мышления других людей в поисках лучшего и наиболее надежного способа понять окружающий нас мир.

Итак, мой второй основной тезис заключается в том, что, хотя мы не живем и не можем жить во всех культурах всех времен, нам вполне под силу понять, как и почему другие люди представляли себе мир. И нет никаких причин игнорировать эту информацию в наших собственных рассуждениях о самом правильном понимании реальности. Мы всегда можем остаться в русле привычных взглядов, но это не значит, что в поисках мировоззрения, которое лучше всего объясняет окружающий мир, мы не можем познакомиться и не знакомимся с представлениями других культур.

Как бы вы ни отреагировали на два первых главных тезиса — (1), несмотря на разнообразие представлений о мире, все-таки можно сказать, что многие истины нам известны, и (2) одно лишь то, что мы смотрим на вещи по-разному и выросли в разных культурах, не мешает нам познакомиться с образом мышления других людей и учесть его в собственных поисках истины, — критики теизма и христианства, конечно, не согласятся с моим третьим утверждением. Тем не менее, оно важно, и, на мой взгляд, справедливо. Противники трансцендентной объективности ссылаются на то, что никто не может смотреть на мир глазами Бога, без привязки к конкретной точке зрения. Соответственно, мы видим все лишь с одной стороны и рассуждаем о том, что истинно для нас, в рамках нашего мировоззрения.

Я думаю, что это заблуждение, хотя причины, по которым я так думаю, на первый взгляд могут быть не очевидны. Я соглашусь с тем, что смотреть на все глазами Бога способен только Он Сам. Однако Его представления о многих вещах в определенном смысле доступны и известны нам. Некоторые сведения о Боге и мире можно получить из естественного откровения. Поскольку вселенная сотворена Богом, разумно предположить, что заложенная в ней информация в конечном счете так или иначе исходит от Него. Таким образом, мы можем

посмотреть глазами Бога на сведения, получаемые с помощью естественного откровения. Кроме того, у нас есть Писание, в котором, помимо прочего, содержатся слова Самого Христа. Безусловно, Христос — это самое полное откровение свыше, доступное нам. Да, Писание не дает ответы на все вопросы, поставленные разными научными дисциплинами. Некоторые области знания не затронуты в нем совсем. Однако Библия рассказывает многое о метафизике, этике, антропологии и т. п. Если Писание — это Слово Божье, то в нем представлена точка зрения Бога на многие вещи. Мы не можем взглянуть на мир сразу со всех сторон, однако Ему это под силу. А потому все, что Он сообщает нам в Библии, свободно от ограничений, присущих человеческим представлениям.

Услышав об этом, критики тут же возразят, что все сказанное справедливо лишь в том случае, если Писание — Божье Слово. Но почему они должны так считать? Они также напомнят нам, что Библия — плод творчества земных авторов, чьи представления были ограничены определенным местом и конкретной эпохой. Я согласен: люди действительно принимали участие в написании Библии, и у этой книги двойное авторство. Однако человеческим трудом руководил Святой Дух (2 Пет. 1:19-21). Люди не были пассивными стенографистами, пишущими под Его диктовку, однако Его активное участие служит залогом того, что все содержание Библии соответствует Божьему намерению и истинно в корреспондентном смысле. Если бы автор захотел написать нечто неправильное с точки зрения Святого Духа, Он каким-либо образом (мы не знаем, как именно) удержал бы человека от ошибки. Следовательно, у нас есть достаточные причины полагать, что Библия доносит до нас точку зрения Бога.

Неверующие, конечно, спросят, с какой стати нужно соглашаться с рассуждениями о естественном и особом откровении и о Божьем Слове, — ведь эти идеи характерны лишь для евангелического христианского богословия. Соответственно, у атеистов нет причин считать их правильными, и даже евангелические христиане могут ожидать согласия только от своих единомыслителей. Но подобные возражения не решают проблему, а всего лишь отражают точку зрения тех, кто не разделяет христианские взгляды. И все-таки нам не следует на этом успокаиваться. Мы должны представить доводы в защиту достоверности Писания. А поскольку очень многое из того, что нам известно о христианстве, основано на Библии, необходимо, отстаивая истинность христианства, как можно раньше поднять вопрос о надежности Писания. Отчасти именно поэтому я включил в свою книгу главу о достоверности Евангелий. Другие религии должны поступить так же со своими священными книгами. Методы оценки достоверности источников не уникальны для буддизма или христианства. Речь идет об общепризнанных принципах, которыми пользуются все литературные критики, историки и т. п., применимых к любому литературному произведению.

Если библейские утверждения (в том числе утверждение, что Писание — это Слово Божье) соответствуют действительности, мы можем посмотреть на многие вещи глазами Бога. Но даже в отсутствие доказательств того, что Библия — это Божье Слово, возможность отыскать истину далеко не так призрачна, как полагают, утверждают и пытаются нам внушить перспективисты.

Итак, в этой главе мы подробно рассмотрели аргументы скептиков, по мнению которых на результаты научных исследований (в том числе в апологетике) отрицательно влияет разного рода субъективность. Я объяснил, почему не считаю подобные возражения против объективности состоятельными. Но даже если читатели согласятся, что мне удалось опровергнуть доводы постмодернистов, само по себе это еще не доказывает истинность христианства. Нам все еще необходимо задуматься о том, как выстроить свою апологию. Какой стратегии лучше придерживаться? Какого рода доказательства и в каком объеме нужны, чтобы наша апология оказалась успешной? Можно ли удостовериться в истинности христианства, а если да, то каким образом? Как бы мы ни ответили на такие вопросы, сразу возникнет еще одна проблема: как убедиться в правильности наших ответов? Об этом речь пойдет в следующих главах.

## Глава 5. Ответы на модернистский скептицизм. Часть первая

Скептики-постмодернисты сомневаются в необходимости мыслить логически. Больше того, они вообще скептически относятся к способности разума рассуждать правильно. В частности их заботит, что субъективность мешает поискам истины и практически исключит возможность убедить других в истинности наших убеждений. Сторонников модернистского мировоззрения эти соображения тоже беспокоят, однако они с гораздо большим оптимизмом относятся к разуму, чувственному восприятию и объективности. Тем не менее, многие модернисты сомневаются в истинности христианства.

Модернистам особенно трудно согласиться с тем, что христианская вера опирается на достаточные основания (эмпирические и прочие). Поэтому они, как правило, считают, что христиане просто игнорируют требования рассудка и верят слепо. Многие неверующие знают, что христиане уверены в своей способности отстоять истинность своих убеждений. Им также известно, что аргументы в пользу христианства существуют. Однако они не верят, что этих аргументов достаточно, чтобы считать христианское мировоззрение абсолютно правильным. Кроме того, неверующие полагают, что против христианства есть серьезные доводы, а значит, сомнения в его истинности оправданы. Более того, если даже христианам удастся выстроить убедительную апологию, этого будет недостаточно, чтобы признать христианство не просто истинным, но несомненно истинным учением. Если мы верим, что вечная участь человека в конечном счете зависит от правильности его представлений о мире, нельзя просто пропустить эти вопросы и возражения мимо ушей. Сомнения постмодернистов скорее всего будут носить такой же характер, только они отвергнут любую точку зрения, претендующую на абсолютную истинность, еще до того, как перейдут к обсуждению этих вопросов, — следуя логике, которую мы рассмотрели в предыдущих главах.

Что могут ответить христиане на возражения модернистов? Достаточно ли существующих аргументов в пользу христианства, чтобы считать его истиной? Можно ли быть уверенными в истинности христианства, или нам придется сдобрить скудные (по мнению некоторых) фактические доказательства изрядной порцией веры? И как верующие определяют, что представленных ими доводов достаточно? И каковы бы ни были ответы на эти вопросы, как убедиться в их правильности?

Поставленные вопросы требуют ответа. Некоторым, возможно, кажется, что нужно всего лишь продемонстрировать ошибочность (или, по крайней мере, неправдоподобие) противоположных убеждений. Но само по себе это еще не докажет, что христианство — истина. Если я могу показать, что нехристианские взгляды противоречат сами себе, или что аргументов в их пользу недостаточно, чтобы рекомендовать это мировоззрение кому-либо, мои возражения еще нельзя назвать *апологией* христианства. Защищая свои убеждения, рано или поздно мы должны представить доказательства их истинности — желательно убедительные. В противном случае неверующие, даже отказавшись от собственного мировоззрения под влиянием наших доводов, решат, что христианство внушает не больше доверия, чем их собственные взгляды. Но как нам выстроить свою



аргументацию, и как убедиться, что мы достигли цели? Что считать «успешной» апологией? Вопросам об истине, достоверности и доказательствах и будет посвящена очередная глава.

### **Что можно считать достаточным доказательством?**

Многие сторонники модернистского мышления отвергают христианство, полагая, что доказательств его истинности недостаточно. И вообще, по мнению многих модернистов, нельзя принимать на веру какую-либо идею (религиозную или иную), если для этого нет серьезных оснований. В главе о реформатской эпистемологии мы подробно рассмотрим два ответа на это возражение: классический фундаменталистский и предложенный реформатской эпистемологией Элвина Плантинги. Как мы убедимся, есть достаточно причин отвергнуть первый вариант и согласиться со вторым. Но мы также увидим, что Плантинга ищет подтверждение разумности одного конкретного убеждения: веры в Бога. И проблемы *de jure* (есть ли оправдания для веры в Бога) его интересуют больше, чем проблемы *de facto* (истинна ли вера в Бога, и как нам в этом убедиться).

В этой и следующей главах я хочу рассмотреть проблемы *de facto* и ответить на вопросы, связанные не только с верой в Бога, но и с религиозной верой вообще. В начале текущей главы я хочу конкретно поговорить о том, *какие* аргументы и факты и *в каком количестве* необходимы верующему, чтобы считать, что его убеждения основаны на достаточных доказательствах. Попутно я постараюсь объяснить, как выстроить аргументацию в пользу или в опровержение какой-либо идеи или системы идей.

Когда некое суждение (или даже целое мировоззрение, такое как христианство) становится объектом нападок, как следует реагировать его сторонникам? Чаще всего люди тут же начинают приводить аргументы и факты в обоснование своих взглядов, однако прежде следует ответить на один важный вопрос. Проще говоря, первый шаг к апологии любой точки зрения — понять, что именно нуждается в защите. А для этого вам придется либо выяснить, с чем конкретно не согласен ваш оппонент, либо обдумать, какие моменты нужно доказать, чтобы подтвердить истинность собственных утверждений, либо сделать и то, и другое. Определиться с тем, о чем идет речь, нужно по двум причинам: (1) необходимо продумать *последовательность* рассуждений (иначе говоря, чтобы обосновать какие-либо взгляды, следует решить, какой момент — фундаментальный тезис, из которого вытекают все остальные суждения, — вы будете доказывать первым, какой — вторым и т. д.), кроме того (2), если не продумать эту последовательность, вы потратите массу времени и сил на поиск аргументов и фактов, которые докажут истинность суждения, имеющего лишь косвенное отношение к тому, что действительно нуждается в защите.

К сожалению, многие мыслители пропускают этот первый шаг и сразу переходят к изложению огромного объема информации, зачастую несколько не приближающей их к тому, чтобы обосновать истинность убеждения, которое поставлено под сомнение. Позвольте мне проиллюстрировать свою мысль с

помощью примера. Предположим, некто признался вам, что верит в эволюцию, а божественное сотворение считает мифом. Предположим также, что вы не стали спрашивать, почему этот человек верит в эволюцию, а креационизм считает ложным учением. Ваш ум тут же переключился на факты и аргументы, которые «вертятся на кончике языка». Эти доводы кажутся уместными, и вы не тратите время на выяснение того, что именно требуется доказать, и насколько ваши доводы актуальны в данной ситуации. Предположим, вы начали с онтологического, космологического, телеологического и нравственного доказательств существования Бога. Покончив с этими аргументами, вы перешли к вопросу о литературном жанре 1-й и 2-й глав Книги Бытия и завершили свою апологию ссылкой на геологические находки, из которых следует, что в прошлом, возможно, произошел глобальный потоп, и вся поверхность земли была покрыта водой.

Подобная реакция вполне понятна. Вы считаете, что креационизм верен лишь в том случае, если Бог есть, и приводите доказательства Его существования. Возможно, вы даже думаете, что существование Бога исключает эволюцию, поскольку при наличии сверхъестественного существа натуралистические объяснения не нужны. Конечно, с вами не согласится ни один сторонник теистической эволюции. Но вас это ничуть не смущает — ведь если удастся доказать, что литературный жанр первых глав Книги Бытия имеет нечто общее с историей, то эти главы правдиво рассказывают о том, как возник мир, и их содержание не оставляет места для эволюции. Наконец, ваше обращение к геологическим находкам объясняется тем, что вера в Ноев потоп, как вам кажется, неотделима от веры в божественное сотворение, — таким образом, если существуют геологические подтверждения вселенского потопы, креационисты, скорее всего, правы, и для объяснения геологической истории планеты Земля не нужны ни теория эволюции, ни другие ей подобные.

Стратегия, которую мы себе представили, вполне понятна, но ошибочна. Даже если ваши доводы в пользу существования Бога достигнут своей цели, они не опровергнут теорию эволюции и не докажут справедливость креационизма. Ведь можно верить в теистическую эволюцию или просто придерживаться деистических представлений, в соответствии с которыми Бог существует, но не вмешивается или почти не вмешивается в окружающее мироздание. Свидетельства того, что Бог есть, нельзя назвать совершенно неуместными, но если вы ограничитесь ими, это будет означать, что вы не видите суть проблемы, которую порождает эволюция, и не понимаете, на чем следует сделать акцент, чтобы продемонстрировать *состоятельность* креационизма и *несостоятельность* теории эволюции.

Далее, ценность литературного анализа 1-й и 2-й глав Бытия тоже сомнительна. Даже если ваш оппонент признает, что повествование о происхождении мира носит исторический характер, само по себе это не докажет справедливость креационизма и может стать аргументом в пользу *теистической* эволюции. Вдобавок, даже если первые две главы не задумывались как точное изложение истории творения [1], креационизм все равно может быть верен. Ни справедливость креационизма, ни правота теории эволюции не зависят от того, в

каком литературном жанре написано начало Книги Бытия. Что же касается свидетельств всемирного потопа, многие евангелические креационисты не готовы однозначно высказаться в пользу вселенского или локального характера этого явления. Конечно, если рассуждать логически, потоп не обязательно должен был охватить всю землю, чтобы учение о сотворении *ex nihilo* оказалось верным. Более того, даже доказав, что во дни Ноя произошел всемирный потоп, вы не опровергнете теорию эволюции и не исключите возможность теистической эволюции.

Можно было бы продолжить разбор приведенного выше примера, но я уверен, что суть уже понятна. Фундаментальная ошибка стратегии, которую мы себе представили, заключается в непонимании того, какая конкретно идея подверглась нападкам, как ее нужно отстаивать, как формулировать доводы в пользу своих убеждений, и как эти доводы соотносятся с доводами *против* точки зрения, которую вы отрицаете. Если аргументы и доказательства из нашего примера звучат вполне убедительно, это еще не значит, что с их помощью можно обосновать креационизм и опровергнуть теорию эволюции.

Позвольте мне привести еще один пример, который покажет, что нужно правильно понять суть возражений, прежде чем на них отвечать. Допустим, вас попросили доказать, что рассказы о чудесах — правда. Как правильно подойти к этому вопросу? Есть несколько довольно разных вариантов. Например, можно предположить, что оппонент ставит под сомнение достоверность повествования об одном из чудес Иисуса. В таком случае есть смысл привести аргументы в пользу исторической надежности Евангелий — ведь если на их свидетельство можно положиться, подлинность описанного в них чуда очевидна.

Разберем другой вариант: неверующий признает историческую достоверность Евангелий, но считает, что представленных в них сведений недостаточно, чтобы поверить в такие чудеса, как превращение воды в вино или насыщение пяти тысяч человек. Евангельские повествования об этих событиях содержат слишком мало информации, чтобы можно было *доказать*, что они действительно имели место. К ответу на это возражение апологет, конечно же, будет подходить совсем иначе, чем к обоснованию исторической надежности Евангелий.

Есть и третий путь, который может избрать апологет, если ему предложат объяснить, почему он верит в чудеса. Здесь я воспользуюсь историей из моей собственной жизни. Несколько лет назад меня попросили написать главу для книги, в которой шла речь о реальности чудес. Была поставлена конкретная задача: привести аргументы в пользу воплощения Иисуса. Поскольку издание предназначалось в основном для неверующих, я не мог просто процитировать несколько библейских стихов и сказать, что это правда, поскольку так говорится в Писании. Размеры главы не позволяли изложить доказательства исторической надежности Евангелий, а затем написать, что воплощение, несомненно, произошло, поскольку повествования о нем достоверны и описывают это событие как исторический факт. С другой стороны, я бы недалеко ушел, попытавшись перечислить все существующие свидетельства о воплощении (из Писания и других источников). Дело в том, что за пределами Библии есть очень мало

упоминаний о воплощении, которые можно признать подтверждениями его реальности. А библейские тексты, в которых о нем говорится, по существу, просто сообщают, что это случилось; составить из них «доказательство» историчности воплощения очень трудно.

Так что же мне оставалось делать? Я вспомнил, что в учении о воплощении есть один момент, на который неверующие с ходу обрушиваются с критикой, даже не ознакомившись с аргументами христиан. Многие критики вообще не считают нужным спорить об исторической достоверности воплощения, поскольку в самой идее, по их мнению, присутствует внутреннее противоречие. Если они правы, нет смысла говорить ни об истинности учения, ни об историчности события как такового. Итак, я нашел тему, о которой мог написать, и которая представляла бы интерес и для неверующих, и для верующих. По мере того, как я знакомился с возражениями против учения о воплощении, становилось понятно, что многие критики плохо понимают суть христианских взглядов. Неудивительно, что они считают наши убеждения противоречивыми. Ни их месте я бы думал то же самое! Таким образом, для начала мне нужно было объяснить на основании Библии и богословия, что имеют в виду христиане, когда говорят, что Иисус, полноценный человек, был воплощенным Богом. Во второй части главы я продемонстрировал, что учение о Богочеловеке может быть логически последовательным. Конечно, само по себе это не доказывает, что Иисус — Богочеловек, но если мысль о личности, одновременно обладающей совершенной человеческой и совершенной божественной природой, противоречит сама себе (то есть немыслима в том же смысле, в каком невозможно вообразить круглый квадрат или женатого холостяка), мало надежды на то, что такая личность существовала на самом деле.

Мой подход к вопросу о воплощении существенно отличался от других возможных стратегий защиты этого учения. Но у критиков есть еще более принципиальное возражение против чудес, не учтенное ни в одном из описанных выше подходов. Главная причина, по которой атеисты не верят в чудеса, заключается в том, что чудеса невозможны. Всему можно найти натуралистическое объяснение, и в глазах критиков оно всегда будет более правдоподобным, чем сверхъестественное. Следовательно, когда неверующий просит нас доказать реальность чудес, по существу, он хочет знать, как чудо *может* произойти. Это просьба совсем иного рода, нежели просьба доказать историческую надежность Евангелий или предоставить библейские и внебиблейские свидетельства того, что конкретное чудо имело место.

Из приведенных выше примеров вы, наверное, уже поняли, что можно впустую потратить много времени, но можно и отстоять именно тот конкретный момент, который действительно важен для неверующих, — для этого нужно лишь в самом начале выяснить, что именно нуждается в доказательствах или защите. Если вы не знаете точно, что беспокоит вашего неверующего друга, просто спросите его об этом. В последующем разговоре вы с большой вероятностью поймете, на чем нужно сделать акцент. Кроме того, я уверен, что читатели понимают, как важно найти все возможные способы доказать правильность учения, о котором идет речь, и внимательно подумать о том, какой из этих подходов наиболее эффективен.

Допустим, мы определились с тем, что именно нуждается в доказательстве, и с лучшей стратегией защиты. Но какие аргументы и факты и в каком количестве необходимо представить? Мы часто думаем о том, сколько доводов требуется, чтобы обосновать ту или иную точку зрения, однако есть кое-что поважнее количества. Самый важный вопрос — не *сколько* требуется доказательств, а *какие* это должны быть доказательства. Оценивая качество необходимых аргументов, апологет должен руководствоваться тремя основными соображениями, ни одно из которых не имеет отношения к количеству фактов.

Какой бы аргумент или факт мы ни рассматривали, прежде всего нужно задаться вопросом, достоверен ли он. Если апологет попытается защищать христианство, обрушив на оппонента град фиктивных доводов и доказательств, поначалу неверующий, наверное, будет ошеломлен таким потоком информации. Но в дальнейшем у него, скорее всего, возникнут сомнения в достоверности услышанного. Даже если неверующий не задается подобными вопросами, это следует сделать нам, ведь мы хотим не только придерживаться правильных взглядов, но и руководствоваться правильными мотивами. С помощью надуманных аргументов и доказательств нельзя доказать истинность никакого догмата. Следовательно, с самого начала апологету следует задуматься о том, достоверны ли его факты, и почему он так считает. Трезво оцените ход своих рассуждений. Если вы считаете какой-либо довод верным, а впоследствии понимаете, что он ложен (или что вы не можете доказать его справедливость), откажитесь от него. Если ваши аргументы не убеждают даже вас, они наверняка не убедят тех, кто с вами не согласен.

Достоверность информации — лишь один фактор, влияющий на выбор оптимальной стратегии. Даже если аргументы и исходные данные правильны, нам следует спросить себя, имеют ли они отношение к точке зрения, которую мы пытаемся отстаивать. Если нет, это плохие аргументы, даже если они верны. Второй вопрос — всего лишь продолжение нашего первого тезиса о необходимости точно понять, против чего возражает атеист, и что именно нужно доказать, чтобы опровергнуть его доводы. Позвольте мне проиллюстрировать свою мысль с помощью нескольких примеров.

Предположим, вы хотите убедить кого-то, что Иисус Христос действительно воскрес. И для этого, на ваш взгляд, будет полезно доказать, что Он на самом деле умер. Если через несколько дней после погребения могила Иисуса оказалась пустой, но есть причины считать, что Он не умер на кресте, это дает нам готовое объяснение, не требующее никаких чудес. Таким образом, будет разумно доказать, что Христос умер.

Допустим, в качестве доказательства смерти Христа, вы упомянули, что ученики и несколько женщин видели, в какую могилу положили тело, и даже если они забыли точное место, его наверняка запомнил Иосиф Аримафейский, владелец гробницы. Насколько хорош такой аргумент? Во-первых, все сказанное об Иосифе, женщинах и учениках — чистая правда. Евангелия все это подтверждают. Однако не вполне понятно, каким образом отсюда следует, что

Иисус действительно умер. Довод верен, но неуместен. Значит, это неудачный аргумент и слабое основание для веры.

Рассмотрим другой пример. Скажем, вас попросили привести доводы в пользу исторической надежности Евангелий. Предположим, вы ответили, что Евангелия сообщают нам правду, поскольку, как свидетельствуют древние рукописи, их оригиналы (более древние, чем манускрипты, которыми мы располагаем) могли быть составлены очевидцами описываемых событий. Вы даже назвали несколько частично сохранившихся рукописей, показав тем самым, что они — не плод вашего воображения.

Возможно, вам казалось, будто вы привели весомое доказательство достоверности Евангелий, однако по здравом размышлении вы сами или ваши неверующие друзья заподозрили что-то неладное. В частности, они могут сказать: «Да, датировка рукописей действительно позволяет думать, что их авторы могли быть очевидцами описываемых событий. Но это еще не означает, что они рассказали правду. Что, если они видели все собственными глазами, но так ничего и не поняли? Или все прекрасно понимали (и знали, что правда не пойдет на пользу христианству), но сознательно лгали, чтобы придать истории Христа и Его учению правдоподобие».

Натолкнувшись на такое возражение, вы, надеюсь, осознаете, что воспользовались неудачным аргументом, ведь ваши друзья рассуждают вполне здраво. В чем же проблема? Ваши доводы были неверны? Вовсе нет! Древность имеющихся рукописей действительно позволяет утверждать, что нам известно содержание первоначального текста, и что его авторы, скорее всего, жили в то время, когда могли быть очевидцами описываемых событий, или расспросить других людей, которые видели все собственными глазами. Проблема вашего аргумента не в том, что он ошибочен, а в том, что он не имеет отношения к вопросу! Опираясь на рукописные свидетельства, можно определить дату написания и содержание оригинала. Но это не поможет нам понять, был ли автор честен. Между тем, чтобы доказать надежность Евангелий, необходимо доказать их правдивость. Однако предложенный выше аргумент, хоть он и верен сам по себе, не доказывает, что *евангелисты* пишут правду.

Что бы мы ни думали об уместности какого-либо довода или доказательства, нужно спросить себя, на каком основании мы так думаем. Повторюсь, лучше нам самим провести «аудит» своих аргументов и отказаться от неубедительных умозаключений, не дожидаясь, пока неверующие укажут нам на ошибки.

Задумавшись о том, насколько верны наши доводы, и какое отношение они имеют к обсуждаемому вопросу, важно также спросить себя, что именно мы таким образом докажем. При этом мы, конечно, исходим из предположения, что наши доводы состоятельны и уместны. В противном случае мы не сможем доказать ничего. Но даже если они состоятельны и уместны, нужно понять, что именно мы с их помощью доказали — *все*, что нуждалось в доказательстве, или *какую-то одну* сторону вопроса (может быть, некую главную мысль или, наоборот, нечто второстепенное по отношению к стоящей перед нами задаче), или вообще *какой-*

нибудь малозначимый нюанс, нисколько не влияющий на истинность идеи, которую вы отстаиваете. Но как бы мы ни ответили на вопрос о том, что именно нам удалось доказать, нам снова необходимо спросить себя, почему мы так думаем. Позвольте на конкретном примере показать, как важно понять, что именно мы доказали.

Вернемся к разговору о воскресении. Некоторые апологеты считают убедительным доказательством смерти Иисуса тот факт, что во время суда и перед распятием Его избили плетью-девятихвосткой (лат. *flagrum*). Этот римский метод наказания отличался особой жестокостью — иногда у жертвы даже вываливались внутренности. Значит, Иисус был несомненно мертв, когда Его тело положили в гробницу.

Этот довод может показаться убедительным, но прежде чем прибегнуть к нему и понять, в каких случаях это следует делать, необходимо проверить ряд допущений, на которых он основан. Первое заключается в том, что Иисуса избивали плетью-девятихвосткой. Между тем, Евангелия нигде не сообщают нам в точности, какое орудие использовалось для бичевания. Ни в одном из текстов, имеющих отношение к вопросу (Марка 15:15; Луки 23:16, 22 и Иоанна 19:1), не говорится ни о плети, ни о количестве ударов. Поэтому, прежде чем воспользоваться этим аргументом, необходимо представить внебиблейские свидетельства того, что римляне, как правило, использовали для бичевания плеть-девятихвостку. При этом следует говорить о *возможности*, что именно ею избивали Иисуса (хотя Писание, конечно, ничего подобного не сообщает). Если Спасителя подвергли наказанию в соответствии с распространенным римским обычаем, Он действительно, скорее всего, был доведен до предела человеческих сил. Но все это лишь предположения, справедливость которых однозначно доказать невозможно.

Давайте на время отвлечемся от вопроса о том, чем избивали Иисуса, и спросим себя, что именно мы хотим доказать с помощью этого аргумента. Он указывает на физическое состояние Христа во время мучительного суда и распятия. Но если апологет хочет доказать таким образом, что Иисус на самом деле умер, этот довод ему очевидно не поможет. Если бы Его забили до смерти плетьюми, распятие явно было бы излишним, и тело сразу отнесли бы в гробницу. Более того, если Он умер под плетьюми, значит, евангелисты выдумали слова, сказанные Им на кресте. Этот аргумент (если он справедлив) в лучшем случае может доказать, что к моменту распятия Иисус был крайне истощен физически. Бичевание не было причиной Его смерти, но отчасти объясняет, почему Он умер так быстро (настолько быстро, что римскому сотнику не пришлось ломать Ему ноги, чтобы Он не мог дышать, опираясь на них).

Итак, вот вам пример аргумента, истинность которого следует признать, в лучшем случае, вероятной. В целом он важен для понимания того, умер ли Иисус на самом деле. Но даже в этом случае он не способен подтвердить все, что апологет, наверное, хотел бы доказать с его помощью. Осознав этот факт, вам следует трезво задуматься, следует ли вообще к нему прибегать. Даже если собеседник терпеливо проследит за длинной цепочкой ваших рассуждений, вряд ли от них

будет много пользы. Есть другие убедительные доводы, более уместные в этом случае, которые действительно показывают, что Христос умер!

Давайте рассмотрим еще один пример. Предположим, некто пытается доказать надежность Писания, ссылаясь на исполнение библейских пророчеств. Многим апологетам нравится этот аргумент. Действительно, факт исполнения пророчеств подчеркивает, что Библия — необыкновенная книга. Однако я не думаю, что он достигает той цели, ради которой им пользуются. Уже для того, чтобы этот довод восприняли всерьез, апологету, возможно, сначала придется убедить неверующих в том, что он правильно понимает суть предсказанного в каждом конкретном пророчестве. Если неверующие не согласятся с его толкованием, они не признают пророчество исполненным.

Хорошо, допустим, оппоненты проявили снисходительность и согласились с вашим толкованием всех упомянутых пророчеств. Пусть они даже признали, что названные вами люди и события действительно были исполнением этих пророчеств. Остается еще одна проблема. Как вы думаете, сколько всего пророчеств содержится в Библии? Я не знаю точную цифру, но если сосчитать предсказания, связанные с первым и вторым пришествием, их наберется немало. Даже если мы убеждены, что все пророчества о событиях, предшествовавших рождению Христа, и Его первом пришествии исполнились, этого нельзя сказать о предсказаниях (весьма многочисленных) относительно второго пришествия и того, что будет дальше.

С этим аргументом связаны три проблемы. Во-первых, не факт, что собеседник согласится с моим толкованием пророчеств и с моим мнением о том, как они могли исполниться. Во-вторых, если я скажу, что с учетом всех исполненных пророчеств есть причины думать, что пока не сбывшиеся предсказания тоже воплотятся в жизнь, понадобится гораздо больше примеров сбывшихся пророчеств, чтобы неверующий признал мою правоту и поверил, что оставшиеся предсказания со временем исполнятся. В-третьих, даже если мой оппонент согласится с первыми двумя пунктами, значит, мне в лучшем случае удалось убедить его в необыкновенности библейских пророчеств о будущем (вопреки ожиданиям они сбываются); но таким образом я не доказал ему, что остальной текст Писания тоже говорит правду. Истинность пророчеств (если собеседник ее признает) не доказывает, что Библия в целом заслуживает доверия.

Значит ли это, что ссылаться на сбывшиеся пророчества бессмысленно? Вовсе нет. Правильное истолкование смысла предсказаний и того, как они исполнились, уже само по себе чего-то стоит. Просто это не доказывает, что оставшиеся пророчества сбудутся, или что другие библейские тексты тоже истинны.

Одним словом, ответ на вопрос о том, удалось ли вам адекватно или достаточно хорошо аргументировать свою правоту, не зависит от количества представленных доводов и фактов. Во-первых, определитесь с тем, о чем конкретно идет речь, и что необходимо доказать, чтобы подтвердить справедливость ваших убеждений. Далее, приступив к отбору аргументов, спросите себя, верны ли они и имеют ли отношение к теме. Потом задайте себе вопрос, что именно таким образом удастся



продемонстрировать. На каждом этапе также думайте также о том, откуда вам известно, что ваши доводы истинны, уместны и доказывают именно то, что вы хотите доказать. Двадцати аргументов, способных лишь отчасти подтвердить догмат, о котором идет речь, недостаточно! Напротив, одного-единственного аргумента, полностью исключающего возможность, что Иисус был еще жив, когда солдаты сняли Его с креста, хватит, чтобы доказать, что в могилу Его положили мертвым. В подтверждение можно привести и другие доводы, но и этот первый вполне убедителен.

Возможно, когда вы будете размышлять над тем, что только что прочли, у вас возникнут новые вопросы. Предположим, я привожу правильные и уместные доводы, которые подтверждают истинность основных идей и событий, требующих доказательства. Означает ли это, что я устранил все возможные сомнения? Будут ли обоснованные таким образом взгляды безусловно убедительными, или понадобятся дополнительные аргументы и факты? Иначе говоря, когда можно счесть, что представленные рассуждения отвечают критериям достаточного доказательства? Об этом и пойдет речь ниже.

### ***Истина, уверенность и доказательства***

В этой главе мы рассматриваем опасения модернистов по поводу недостатка доказательств. Как уже было сказано, чтобы привести достаточные доказательства истинности тех или иных убеждений, нужно представить аргументы и факты, которые как минимум верны и имеют отношение к теме, и при этом отчетливо понимать, что конкретно доказывает каждый использованный нами довод. Но даже если все условия соблюдены, в какой момент можно сказать, что цель достигнута, и пора остановиться? Должны ли доказательства быть абсолютно непроверяемыми, чтобы признать истинность убеждений, о которых идет речь? Если я не сомневаюсь в том, во что верю, и что отстаиваю, хватит ли этого, чтобы убедить самого себя и моих оппонентов, что предложенных доказательств достаточно?

На первый взгляд может показаться, что на подобные вопросы существуют простые и недвусмысленные ответы. Но видимость нередко обманчива, и в нашем случае все несколько сложнее. Для начала необходимо точно понять, что мы имеем в виду, называя что-то истинным. Потом нужно решить, является ли истинное утверждение автоматически бесспорным, — иначе говоря, как связаны между собой истина и достоверность. Но для этого необходимо выяснить, что представляет собой достоверность, и я расскажу о двух ее видах. Далее мы увидим, что вопрос о достоверности влечет за собой вопрос о сомнениях, и что не все сомнения одинаковы. Они бывают иррациональными, но зачастую для них есть причины. Наконец, мы поговорим о том, какое отношение все это имеет к истине и уверенности. И только рассмотрев все перечисленные вопросы, мы сможем понять, удалось ли нам выполнить требования модернистов и предоставить им достаточные доказательства.

## Что такое истина?

Есть несколько основных теорий о том, что представляет собой истина. Некоторые из них могут похвастаться более длинной философской «родословной» по сравнению с остальными, но у каждой сегодня есть свои приверженцы. Под «истиной» я имею в виду истинность утверждений. В Иоанна 14:6 Иисус сказал: «Я есмь путь и истина и жизнь». Иногда мы называем какого-нибудь знакомого «истинным джентльменом». Таким образом, в некотором смысле «истиной» или истинным можно назвать и человека, но это совсем не то же самое, что истинность утверждений, о которой пойдет речь этой главе. Какая именно особенность утверждения делает его истинным? И что вообще мы имеем в виду, когда называем то или иное утверждение истинным?

Из всех теорий истины самую давнюю историю имеет корреспондентная теория. В соответствии с ней высказывание истинно, если то, что в нем говорится о мире, отражает реальное положение вещей. Таким образом, истина — это связь между языком и миром, и суть ее — в соответствии. Конечно, доказать, что некое суждение верно описывает действительность, гораздо проще, если речь идет о материальных, а не о невидимых вещах. Но о чем бы ни говорилось в утверждении, оно истинно с точки зрения корреспондентной теории, если выраженные словами представления о мире соответствуют тому, что есть на самом деле [2].

Вне всякого сомнения, философы и богословы (а равно и обыкновенные люди) были бы рады следовать такой теории — ведь всем хочется знать, есть ли на самом деле соответствие между словами и миром. Долгое время в западной философии было принято думать, что мы способны выносить такие суждения о собственных высказываниях. Конечно, всегда находились скептики, но даже они не слишком сомневались в «правильности» корреспондентной теории истины. Их скептицизм был следствием уверенности, что в силу тех или иных причин мы не можем определить, соответствуют ли наши слова реальному положению вещей. Однако в наши дни многие философы, похоже, посчитали нужным отказаться от корреспондентной теории. Они по-прежнему убеждены в том, что идея истины и слово «истинный» имеют смысл, но отрицают, что мы способны понять истину, как ее описывает корреспондентная теория.

Почему же столь многие недовольны корреспондентной теорией? Дело не только в том, что чувственное восприятие в любой момент может нас подвести. Скорее, сомнения связаны с тем, о чем мы говорили, когда рассуждали об объективности и субъективности в главах, посвященных постмодернистскому скептицизму. Разум играет в процессе познания слишком активную роль, и наши исходные посылки и наш прежний опыт влияют на него слишком сильно, чтобы всерьез полагать, будто мы способны соприкоснуться с реальностью, лежащей «за пределами» нашего сознания. Я возразил на это, что предрассудки не обязательно приводят к ошибочным суждениям о мире. И хотя все мы исходим из каких-то конкретных убеждений, это не означает, что все наши знания неверны. Приняв мою точку зрения на объективность и субъективность, вы, скорее всего, согласитесь и с тем, что, хотя в любой конкретной ситуации многое может помешать нам признать то

или иное утверждение однозначно истинным или ложным в корреспондентном смысле, корреспондентная теория объясняет самые важные интересующие нас моменты относительно истинности суждений, и мы вполне способны определить, правильно ли описывают мир те или иные высказывания.

Вопреки всем возражениям многие упорно отрицают, что мы способны познать истину в корреспондентном смысле. Однако мы по-прежнему размышляем и рассуждаем об истине, а значит, само понятие истины все еще востребовано. Поэтому критики корреспондентной теории предлагают по-другому понимать истину. Точнее говоря, существуют две альтернативные теории, популярность которых постоянно растет из-за уверенности в том, что познание истины в корреспондентном смысле невозможно.

Первая из этих двух теорий называется «когерентной» (coherence theory). Когда она впервые получила широкое признание, считалось, что высказывания, основанные на наблюдении, в целом верны. Но соответствие слов миру — не основная идея когерентной теории. Под истиной в когерентном смысле понимается соответствие одних слов другим. Иначе говоря, наши утверждения либо согласуются с другими утверждениями, с которыми мы согласны, либо нет. Если они согласуются, это означает, что утверждения не противоречат друг другу; если нет, их сопоставление приводит к противоречию. Следовательно, оценивая истинность некоего круга высказываний, необходимо понять, создают ли они целостную и непротиворечивую картину или порождают противоречие. Например, если мы оцениваем истинность (в когерентном смысле) пяти утверждений, и четыре из них отлично согласуются между собой, а пятое каким-либо образом расходится с первыми четырьмя, согласующиеся утверждения признаются истинными, а противоречащее — ложным.

С помощью простого примера можно одновременно показать, как работает когерентная теория применительно к некоему кругу высказываний, и обозначить ее ограничения. Рассмотрим следующие четыре утверждения: (1) «Нынешний король Франции совершенно лыс»; (2) «Нынешний король Франции перед сном надевает ночной колпак, чтобы у него не мерзла лысина»; (3) «Нынешняя королева Франции каждый вечер перед сном целует нынешнего короля Франции в лысину»; (4) «Придворный цирюльник сделал нынешнему королю Франции новую стрижку и по-другому уложил его волосы, чтобы корона плотно сидела на голове короля и не соскальзывала».

Высказывания 1-3 согласуются друг с другом, и ни одно из них не противоречит двум остальным. С другой стороны, четвертое утверждение, по всей видимости, противоречит первым трем. Если мы рассматриваем истину как логическую согласованность, то предложения 1-3 должны быть истинными, а предложение 4 — ложным. Между тем, во всех четырех утверждениях есть один и тот же изъян. Поскольку в наше время (на момент написания книги) во Франции нет ни короля, ни королевы, но придворного цирюльника, ни одно из четырех высказываний не отражает реальное положение дел. Соответственно, недостаток когерентной теории заключается в том, что в лучшем случае мы можем признать взаимную непротиворечивость некоторого числа предложений. Однако при этом мы можем

получить логически связную, но ошибочную (в корреспондентном смысле) «систему» (из четырех утверждений). Когда-то такая опасность не беспокоила сторонников когерентной теории, поскольку они верили, что основанные на наблюдениях суждения, из которых состоит любой круг высказываний, в целом правильно описывают окружающий мир. Но сегодня лишь немногие их единомышленники разделяют эту уверенность. Следовательно, в какой бы степени наши утверждения ни опирались на результаты наблюдений, очень может быть, что в лучшем случае мы способны лишь констатировать внутреннюю непротиворечивость конкретного круга суждений. Это не означает, что они соответствуют действительности, но по крайней мере доказывает, что рассматриваемые высказывания не противоречат друг другу и прочим постулатам, которые мы считаем истинными, а потому не могут быть признаны ошибочными на таком основании.

Третья теория истины называется «прагматической» (pragmatic theory). Некоторые ее сторонники согласны и с когерентной теорией. В самом начале отдельные ее приверженцы еще признавали способность человека познать истину в корреспондентном смысле. Но они понимали, что, называя какое-либо утверждение «истинным», мы хотим не просто констатировать его соответствие действительности, а удостовериться, можно ли успешно жить, опираясь на это утверждение. В последнее время сторонники прагматической теории пришли к единодушному мнению, что истину в корреспондентном смысле найти нельзя. Поэтому самый важный вопрос — принесло ли утверждение какую-нибудь пользу тем, кто с ним согласен. Если это и есть критерий оценки истинности всякого убеждения или вероучения, я могу с уверенностью заявить, что с прагматической точки зрения христианство для меня истинно. Однако я уверен, что многие безбожники также извлекли для себя большую пользу из атеистических воззрений.

Но с одной мыслью, лежащей в основе прагматической теории, мы все-таки можем согласиться. Разумно предположить, что нас ждет успех, если мы живем в соответствии с неким постулатом, истинным в корреспондентном или когерентном смысле. С другой стороны, если не задумываться о том, соответствует ли это утверждение реальному положению вещей, в лучшем случае можно сказать, что оно оказалось для нас полезным в конкретной ситуации, и что в тот момент оно было истинным. Но если некое утверждение оказалось истинным в одном или даже во многих случаях, нет никаких гарантий, что будет истинным всегда. Даже когда речь идет о том, что «истинно» для меня одного, и уж тем более, если я заговорю об образе жизни, в полезности которого я убедился, хотя вы никогда не слышали о моих идеях, а если и слышали, то никогда не пытались применить их на практике.

Уверен, вы понимаете: если истина доступна нам лишь в том смысле, как ее понимает прагматическая история, ни о какой абсолютной истине не может быть и речи. Более того, в таком случае апологетика и благовестие — ненужные и тщетные занятия. В лучшем случае мы можем сказать другим людям, что до сих пор христианство приносило нам пользу. Как знать, будет ли от него польза в будущем, и особенно в вечности? Насколько нам известно, *истина* (в

корреспондентном смысле) такова, что смерть — это конец всего. Иначе говоря, в момент смерти мы исчезаем. С другой стороны, насколько нам известно, *истина* (в корреспондентном смысле) такова, что Христос вернется еще при нашей жизни, и очень скоро неверующие предстанут перед Ним во время суда Великого Белого Престола, после чего будут брошены в огненное озеро. Очевидно, что эти два варианта развития событий кардинально отличаются. К сожалению, прагматическое понимание истины не позволяет нам узнать, какой из них правилен. В лучшем случае можно выбрать из двух точек зрения (или еще каких-нибудь версий будущего) ту, которая, на наш взгляд, принесет больше пользы сейчас.

Если мы не способны узнать об «истине» больше, чем позволяют прагматическая или когерентная теории, необходимо с терпимостью относиться к людям, исповедующим иные убеждения, и быть открытым к диалогу с ними. Любая возможность апологетики, то есть опровержения чужих и защиты собственных взглядов (во всяком случае, в их обычном понимании — как демонстрации соответствия и несоответствия тех или иных утверждений действительности), исключена, а благовествовать с целью обратить другого человека в свою веру нет никакого смысла. Причины, по которым столь многие в наши дни отказываются говорить об истине в корреспондентном смысле, в значительной мере совпадают с доводами против объективности, которые мы рассмотрели в главах, посвященных ответам на постмодернистский скептицизм. Достаточно будет сказать, что, поскольку я не нахожу убедительными возражения против логики, рассудка и объективности, о которых шла речь в предыдущих главах (и вам, я уверен, следует со мной согласиться), я считаю достижимым идеалом истину в корреспондентном ее понимании и полагаю, что она в некотором смысле действительно позволяет нам соприкоснуться с окружающим миром [3]. Соответственно, когда в этой книге я пишу об истине и о ее поисках, речь идет (если не оговорено иное) об истинных высказываниях, соответствующих миру, который лежит за пределами нашего сознания. Очевидно, что в истинности подобных утверждений легче удостовериться, если они касаются вещей, так или иначе доступных эмпирическому наблюдению. Однако это не означает, что суждения, не основанные на наблюдении, совсем невозможно проверить, — просто мы не можем верифицировать их посредством прямого изучения положения дел в окружающем мире. Многие догматы христианства связаны с тем, что не доступно эмпирическому наблюдению, поэтому проверить их истинность будет труднее, чем удостовериться, например, в правильности убеждения, что, печатая этот текст, я вижу перед собой экран компьютера.

Итак, если мы вправе говорить об истине в корреспондентном смысле, следует вернуться к обозначенным в начале главы вопросам о том, что такое достоверность, и как она связана с истиной. О них и пойдет речь в следующем разделе.

*Что такое достоверность?*

Нам нужно будет коснуться нескольких моментов, но для начала, чтобы понять, о чем вообще идет речь, мы определим разницу между объективной и субъективной

достоверностью (objective and subjective certainty). Иногда ее еще называют разницей между уверенностью и определенностью [4]. Какие бы термины мы ни предпочли, они помогут нам упорядочить дальнейшие рассуждения.

*Объективная достоверность* связана с количеством и качеством аргументов и доказательств, представленных в подтверждение того, что некое суждение истинно, или что его истинность, по крайней мере, вероятна. Иначе говоря, она обусловлена фактическими свидетельствами в пользу того или иного утверждения. Здесь очень важно вернуться к тому, о чем шла речь в начале главы. Во-первых, как я уже говорил, необходимо точно установить предмет разногласий и выяснить, что именно следует доказать, чтобы показать справедливость той или иной точки зрения. Во-вторых, качество аргументов и фактов определяется тем, насколько они верны и уместны, и что конкретно с их помощью можно доказать. Иными словами, подтверждение или опровержение любых взглядов должно опираться на доказательства, основанные на аргументах и фактах, указывающих на истинность или ложность точки зрения, о которой идет речь. Любой человек, знакомый с правилами логики и аргументации, понимающий, каких ошибок в рассуждениях следует избегать, и знающий, что именно необходимо доказать, чтобы подтвердить истинность какого-либо догмата (например, о воскресении Христа), способен рассмотреть все аргументы за и против и оценить, насколько они достаточны в данной конкретной ситуации. Если приведенные доводы и факты верны и уместны, и если они подтверждают истинность основных аспектов догмата, можно сказать, что это утверждение объективно достоверно. По словам Роберта Хольера, такого рода достоверность «описывает взаимосвязь между утверждением и доказательствами, на которых оно основано. В этом смысле проблема достоверности заключается в том, чтобы определить, какого рода доказательства и в каком объеме нужны человеку, чтобы у него было право заявить о своей уверенности» [5].

Объективную достоверность высказывания можно выразить в процентах, обозначив таким образом вероятность того, что оно истинно. Если речь идет о суждении из области математики или логики, оно может быть либо на 100% достоверным, либо совершенно недостоверным. Например, утверждение «женатые холостяки существуют» не может быть ни в какой-то мере ложным, ни отчасти истинным. Оно совершенно ложно. Уравнение  $2+2=4$  достоверно не на 98 или 99 процентов. Можно быть на 100% уверенным, что оно правильно. А если кто-то усомнится в его истинности, его можно убедить на основании фактов.

С другой стороны, философы говорят, что любое высказывание о действительности может быть достоверно не более чем на 99%. Но ведь речь идет об объективной достоверности — почему же нельзя подкрепить подобные утверждения фактами, чтобы они были объективно достоверны на все 100%? Дело в том, что мы рассуждаем о реальности, лежащей за пределами нашего сознания. Трудно себе представить, с помощью какого аргумента можно опровергнуть утверждение, что сегодня утром взошло солнце, или что у меня есть две руки и две ноги, но в принципе можно вообразить ситуацию, в которой наши суждения о такого рода вещах будут ошибочными. На самом деле, не стоит беспокоиться о том, насколько верны подобные утверждения, — это всего лишь

способ напомнить нам о том, что мы способны ошибаться, и что наш разум ограничен, а потому всегда существует возможность (пусть даже отдаленная), что мы неправы.

*Субъективная достоверность*, напротив, определяется тем, насколько мы уверены или убеждены в истинности чего-либо. По существу, это психологическое понятие, и в ее основе могут лежать либо факты и наше знакомство с ними, либо эмоции, либо сочетание тех и других. Субъективную достоверность можно рассматривать как ощущение того, что некая реальность соответствует нашим представлениям о ней. По словам Хольера, такого рода достоверность «описывает характерное отношение к некоему высказыванию — возможно, чувства и поступки, из которых складывается ощущение уверенности в нем. В этом смысле проблема достоверности заключается в следующем: Можем ли мы дать более точное описание такого состояния ума? И каким образом его можно обрести, утратить или сохранить?» [6]

Кроме того, важно понять, каким образом объективная и субъективная достоверность соотносятся друг с другом. Ощущение или уверенность в истинности чего-либо могут быть следствием объективной достоверности, с которой это утверждение было доказано, но так бывает не всегда. Возможно, человек, услышавший доводы в пользу некоей точки зрения, слабо разбирается в правилах аргументации, а потому не знает, как оценить ваши доказательства. Или, может быть, он знаком с правилами логики и аргументации, но в силу каких-то психологических факторов ему трудно признать достаточными приведенные вами доводы. Так часто случается. Допустим, вы представили некоему человеку свидетельства воскресения Христа, которые в соответствии с правилами логики и аргументации доказывают, что это событие объективно достоверно на 95%. Но кто-то из родных или друзей вашего собеседника недавно пережил страшную трагедию, и теперь ему трудно поверить в Бога или во что-либо другое, имеющее отношение к религии. Умом он понимает все представленные вами аргументы и факты, но сердцем никогда не согласится, что вы доказали реальность воскресения Христа. Более того, движимый обидой на Бога, он не сможет заставить себя признать, что ваши доказательства в пользу воскресения объективно достоверны хотя бы на 70%.

Таким образом, объективная достоверность может влиять на субъективную. Объективная же достоверность убеждения, напротив, не определяется субъективной. Иначе говоря, степень объективной достоверности, с которой было преподнесено утверждение, зависит только от использованных аргументов и фактов. Насколько они верны и уместны? Подтверждают ли они справедливость основных моментов, которые необходимо доказать, чтобы объективно подтвердить истинность утверждения? Мнение конкретного человека о том, насколько убедительно нам удалось продемонстрировать объективную достоверность высказывания, может зависеть от субъективных факторов, но это никак не влияет на *объективную* достоверность объективных доказательств.

Следует отметить, что иногда люди верят утверждениям, не обладающим никакой или почти никакой объективной достоверностью. Такая вера не основана на

фактах. Наоборот, факты указывают на ложность этих убеждений. Но в силу каких-то психологических причин человек стоит на своем. Вспомните, во что многие из нас верили в детстве. Скорее всего, в Санта-Клауса и зубную фею. Мы верили не потому, что кто-то научил нас правилам логики и аргументации, а потом привел доводы, подтверждающие объективную достоверность этих убеждений. Вовсе нет. Более того, если бы кто-нибудь привел доказательства того, что ни Санта-Клауса, ни зубной феи не существует, это могло бы нас озадачить, но мысль о существовании Санта-Клауса или зубной феи казалась такой захватывающей, что мы ни за что не перестали бы в них верить. Таким образом, иногда люди убеждены в истинности (субъективной достоверности) какой-либо идеи, несмотря на скудость доказательств в ее пользу и вопреки множеству причин считать ее ошибочной.

К сожалению, многие полагают, что именно так дело обстоит с верующими в Бога и Христа. Дескать, мы испытываем необычайно сильную психологическую потребность в существовании Бога, надеясь на то, что Его правосудие исправит всякое зло, причиненное нам и другим людям (или на что-нибудь еще), а потому закрываем глаза на доказательства ошибочности наших убеждений и упорно продолжаем верить. Довольно известная иллюстрация, отражающая такое мнение о христианах, есть в сочинениях Энтони Флю. Чтобы объяснить, как поступают религиозные люди, столкнувшись с критикой своих взглядов, он рассказывает притчу о невидимом садовнике. Представим себе, что у некоего человека есть собственный сад, за которым, по его мнению, ухаживает совершенно необыкновенный садовник. Никто, включая самого хозяина, никогда с этим садовником не встречался, но герой притчи верит в его существование. Возможно, он работает только по ночам, пока все спят, — поэтому его никто и не видел. Если вы будете сторожить в саду до самого утра, и никто не придет, хозяин не откажется от своих убеждений. Он скажет, что садовник приходит не каждую ночь (возможно, лишь раз в неделю), но неизвестно, когда именно. Скептик две недели подряд бодрствует в саду по ночам, и снова тщетно. Однако верующий по-прежнему упорствует и объясняет, что садовник приходил, только его никто не видел, потому что он невидим. Таким образом, в ответ на любые возражения верующий вносит поправки в свои воззрения, и никакие доводы его не переубедят. По словам Флю, когда верующие прибегают к такому способу «защиты», то есть приспособляют свои убеждения к любым аргументам противников, их вера медленно и мучительно умирает. Флю спрашивает: «Чем конкретно этот невидимый, неосязаемый, вечно ускользающий садовник отличается от воображаемого садовника или даже от несуществующего садовника?» [7] По его мнению, эта ахиллесова пята есть у любого религиозного человека, который упорно держится за свои убеждения, какими бы многочисленными и убедительными ни были аргументы противников.

Из всего сказанного вы уже, наверное, поняли, что объективная и субъективная достоверность — не одно и то же. Субъективная уверенность может опираться на объективно достоверные факты, но так бывает не всегда. У каждого из нас есть дорогие сердцу убеждения, с которыми невозможно расстаться без серьезного ущерба для душевного спокойствия. Субъективная уверенность в их истинности иногда не позволяет нам по справедливости оценить возражения и доводы



оппонентов. Но объективная достоверность — совсем другое дело, поэтому, встретившись с утверждением о достоверности некоего суждения, прежде всего нужно выяснить, о какой именно достоверности идет речь — о субъективной, об объективной или о той и другой одновременно.

Данное разграничение полезно и в другом отношении — оно напоминает нам о том, что сила убеждения зависит не только от аргументов и доказательств, но и от психологических факторов, которыми мы не способны или почти не способны управлять. Но даже если мы не в силах повлиять на ум и волю собеседника, не стоит пренебрегать объективными аргументами в пользу догматов христианской веры. Действительно, одни лишь остроумные доказательства истинности христианства никого в царство Божье не приведут. И сила убеждения, которую мы имеем в виду, когда говорим о субъективной достоверности, — это воздействие, которое может оказать и оказывает на человека только Святой Дух. Но Святой Дух всегда может использовать наши доводы в пользу объективной достоверности как точку опоры (пусть даже не единственную), чтобы побудить неверующего обратиться ко Христу. Поэтому мы должны представить самые убедительные доказательства, какие только сможем найти.

Давайте отметим еще несколько моментов, связанных с достоверностью (в частности, с объективной достоверностью). Например, когда мы пытаемся продемонстрировать собеседнику объективную достоверность своих взглядов, важно понимать, по каким критериям можно определить, насколько нам это удалось. Позвольте мне пояснить свою мысль. Зачастую участники споров о достоверности упоминают о картезианском ее понимании. Речь идет о трудах Рене Декарта и прежде всего о трактате «Размышления о первой философии». В этом сочинении французский мыслитель задается вопросом о том, откуда ему известно, что он знает те или иные вещи. В конечном итоге он приходит к выводу, что большую часть его знаний можно подвергнуть оправданному сомнению. Декарт полагал, что претензии на знание чего бы то ни было должны быть неуязвимы для сомнений. Если есть разумные причины усомниться в каком-то убеждении, возможно, оно ошибочно. В таком случае человек не знает того, о чем говорит. Декарту было неприятно думать, что многие из его знаний можно подвергнуть оправданному сомнению, и он рассудил, что за основу знаний следует принять не подлежащие сомнению истины. Он проанализировал свои убеждения и пришел к выводу, что есть причины усомниться в правильности большинства из них.

Постепенно Декарт пришел к заключению, что одно из его убеждений — знаменитое *cogito, ergo sum* («Я мыслю, следовательно, я существую») — невозможно подвергнуть сомнению. Он не мог усомниться в том, что он, как мыслящее нечто, существует, поскольку несуществующее не способно что-либо делать, в том числе и сомневаться в собственном существовании. Таким образом, он нашел единственную бесспорную истину, на основании которой можно построить все остальные знания. Но это довольно маленькое основание, ведь если достоверно известно лишь то, что ты существуешь, значит, все остальные знания о тебе могут быть поставлены под сомнение — например, ты не можешь наверняка знать, что существую я, или что существуют другие люди. Ты уверен в нашем существовании, но что, если это какой-нибудь злой дух незаметно

воздействует на твои органы восприятия, на твой разум, или на то и другое сразу? Итак, если мы вправе принять на веру лишь в то, что не подлежит сомнению, как нам узнать что-либо еще кроме того, что мы как мыслящее нечто существуем?

По мысли Декарта, если у человека есть ясное и четкое представление о чем-либо, оно должно быть истинным. Этот подход приемлем, когда речь идет о каком-то материальном объекте, поддающемся наблюдению, однако Декарт полагал, что он применим и к объектам за пределами материального мира. Критерий, основанный на ясности и четкости взглядов, выглядел многообещающе, но одна мысль не давала французскому мыслителю покоя. Даже если ему кажется, что у него есть ясное и четкое представление о чем-либо, возможно, он ошибается, и это злой дух незаметно влияет на его чувства и рассудок. Наверное, Декарт мог бы сказать, что человек вправе считать свои взгляды о чем-либо ясными и четкими, если его утверждения на этот счет — основанные или не основанные на наблюдении — самоочевидны, очевидны для органов чувств или неисправимы. Конечно, он не пользовался такой терминологией, но совсем не трудно понять точку зрения, согласно которой единственный способ выполнить требование Декарта и иметь ясные и четкие представления о некоем предмете — знать, что речь идет о чем-то самоочевидном, очевидном для органов чувств или бесспорном.

Но как быть со злым духом — этой вечной ложкой дегтя в бочке эпистемологического меда? По мнению Декарта, есть способ убедиться в том, что твои представления о некоем предмете действительно так ясны и четки, как ты думаешь. Как уже было сказано в главе 2, французский философ рассуждал следующим образом: если Бог есть, Он позаботится о том, чтобы у человека, претендующего на ясное и четкое представление о чем-либо, такое представление действительно было. Иными словами, картезианское требование достоверных оснований знания означало, что Декарт должен доказать существование Бога.

Для чего же я, в таком случае, заговорил о картезианской достоверности? Я упомянул о ней по ряду причин. Во-первых, чтобы объяснить читателям смысл этого понятия. Иногда под «картезианской достоверностью» люди имеют в виду, что только при наличии ясных и четких представлений о предмете можно быть уверенным, что твое знание о нем объективно достоверно. Но чаще этот термин используется как синоним бесспорности, которую Декарт считал обязательным требованием для первоосновы знания. Кроме того, некоторые философы, рассуждая о «картезианской достоверности», имеют в виду, что требование несомненности распространяется не только на *cogito*, но и на все остальные знания, на которые претендует человек.

В следующей главе мы обсудим классический фундаментализм и его критерии истинной базовости (истинно базовое убеждение должно быть самоочевидным, очевидным для восприятия или неисправимым). Мы докажем, что эти условия невыполнимы — так же как невыполнимо требование ясных и четких представлений как условие объективной достоверности. И неоспоримость тоже

недостижима, что признавал и сам Декарт — он никогда не утверждал, что можно быть абсолютно уверенным в истинности какого-либо утверждения, кроме *cogito*.

Это позволяет нам сделать еще некоторые выводы относительно картезианской достоверности. После того, как вы поймете и разъясните своему неверующему другу, что вам нужно представить объективные доказательства (апологию) истинности христианства, а ему — объективные их опровержения, необходимо еще определить критерии, по которым вы будете оценивать справедливость тех или иных аргументов и их ценность для апологии в целом. Иначе говоря, каким требованиям должны соответствовать наши доводы, чтобы их можно было считать справедливыми, и чтобы нам удалось представить объективные подтверждения истинности христианства (или одного из его догматов)? Критериям картезианской достоверности? Критериям истинно базовых убеждений классического фундаментализма? Каким-то иным критериям? Все сказанное в этой и предыдущих главах книги наводит на мысль, что для подтверждения или опровержения истинности любых высказываний нужны какие-то правила, пусть даже не столь суровые, как требования Декарта и фундаменталистов. Но к этому вопросу мы еще вернемся. Пока же я достаточно написал о картезианской достоверности и о том, как она связана с доказательством объективной справедливости какого-либо суждения.

Второй дополнительный вывод касается связи между достоверностью и истинностью. Некоторые думают, что эти два понятия тождественны (или почти тождественны). Но между ними есть существенные различия. Самое очевидное заключается в том, что *субъективная* достоверность не равнозначна истинности. Как уже было сказано, иногда человек совершенно уверен в правильности своих представлений — но вовсе не потому, что располагает убедительными доказательствами. Более того, ошибочность его взглядов может быть общеизвестна (вспомните о зубной фее и Санта-Клаусе). Но в силу каких-то причин верующий не может отказаться от своих взглядов. В идеале единственное основание признать какое-либо убеждение истинным — существование очень серьезных объективных аргументов в его пользу. Но даже когда мы субъективно уверены в истинности чего-либо на основании очень убедительных объективных доказательств, объективные доводы (и объективная достоверность) — это одно, а субъективная уверенность, пусть даже опирающаяся на объективно доказанную истинность убеждения, — совсем другое.

Тождественна ли истинности *объективная* достоверность? Не обязательно. Если истинность какого-либо убеждения подкреплена аргументами и фактами, их наличие повышает вероятность того, что оно истинно. Но предположим, что в результате объективная достоверность этого убеждения достигает лишь 65%. В таком случае мы сказали бы, что оно скорее истинно, чем ложно, но с учетом обстоятельств мы не можем сделать однозначный вывод. Если же соотношение доказательств истинности ложности некоей точки зрения составляет 52 к 48, будет разумно не становиться решительно на ту или другую сторону. Однако случается и такое, что наши представления верны, а доказательств, чтобы убедительно это продемонстрировать, не хватает. Например, христиане наверняка скажут, что Иисус говорил правду, когда сказал ученикам: «В доме

Отца Моего обителей много. А если бы не так, Я сказал бы вам: „Я иду приготовить место вам.

И когда пойду и приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе, чтобы и вы были, где Я”» (Ин. 14:2-3). Возможно, мы даже скажем, что совершенно убеждены (субъективно уверены) в истинности этих слов Христа. Но будем честны: прямые объективные подтверждения, на которые мы могли бы сослаться, с учетом скудости имеющейся у нас информации, не слишком убедительны. Скорее всего, нам пришлось бы прибегнуть к косвенным доказательствам — например, привести доводы в пользу того, что Евангелия говорят правду. Поскольку рассматриваемый отрывок взят именно оттуда, если нам удастся объективно продемонстрировать достоверность Евангелий, истинность слов Спасителя будет доказана.

Итак, очевидно, что объективная достоверность суждения не тождественна его истинности. Конечно, иногда наши убеждения истинны, и мы знаем об этом потому, что собрали достаточно аргументов и фактов, доказывающих их объективную достоверность, а следовательно — их истинность. Но даже в этом случае истинность суждения не определяется тем, насколько убедительны доказательства в его пользу. Объективная достоверность и истинность высказывания в таких ситуациях тесно связаны между собой. Продемонстрировав, что некие убеждения объективно истинны, мы приходим к выводу (или утверждаемся в своем мнении) об их истинности — и все же истинность этих представлений не зависит от доказательств, которыми мы их подкрепляем. Они были бы истинными, даже если бы никто о них не знал и не спросил, на чем они основаны. Истинность и объективная достоверность каких-либо воззрений — не одно и то же.

Третий вывод связан конкретно с объективной достоверностью. Как я уже несколько раз объяснял, доказать справедливость тех или иных убеждений можно с разной степенью объективной достоверности. Поскольку объективная достоверность самых убедительных доказательств не превышает 99%, а в большинстве случаев она гораздо меньше, по существу, мы выносим вероятностное суждение, когда представляем аргументы и объясняем, как они влияют на истинность рассматриваемого высказывания. Иначе говоря, мы оцениваем, насколько вероятно, что это утверждение соответствует действительности. Чем убедительнее объективные доказательства, тем больший догматизм мы вправе себе позволить. Но как определить, какую именно степень объективной достоверности, а следовательно, и вероятной истинности, придают утверждению наши аргументы? За ответом следует вернуться к тому, о чем мы говорили в начале главы. Дело не в количестве, а в качестве доказательств. А качественная оценка зависит от того, насколько наши доводы верны, уместны в данной ситуации, и что именно они подтверждают. Если аргументы справедливы, но по большей части не имеют отношения к сути проблемы, или с их помощью можно обосновать лишь какую-то второстепенную мысль, вероятность того, что утверждение истинно, не слишком высока. Сколько процентов должна составлять объективная достоверность суждения, чтобы мы пришли к выводу, что оно наверняка истинно? Назвать точную цифру можно лишь после изучения конкретного вопроса и конкретных аргументов, приведенных в его пользу. А если

критик согласится с нами, что представленные доказательства повышают вероятность истинности убеждений до 80%, значит ли это, что мы стоим на твердом основании? Может быть. Но, опять же, ответ на вопрос о том, достаточно ли 80-процентной объективной достоверности, чтобы ощутить субъективную уверенность в истинности тех или иных представлений, будет зависеть от изучения проблемы, представленных доказательств и возражений, а также всевозможных психологических факторов, которые влияют на субъективное восприятие.

Наконец, с учетом всего сказанного об объективной и субъективной достоверности, необходимо вспомнить о влиянии сомнений на оценку объективных доказательств в пользу какого-либо убеждения. Возможно, есть причины усомниться в том, что объективные доказательства отвечают законам логики и правилам аргументации. Может быть, есть причины усомниться в том, что наша субъективная уверенность (убежденность) или неуверенность оправдана. Поэтому в следующей главе мы поговорим о сомнениях. Больше всего меня интересует вопрос о том, как сомнения связаны с объективной достоверностью утверждений, можно ли эти сомнения устранить, и как это сделать. Но главным образом я хочу поговорить о разных видах сомнений и их связи с тем видом достоверности (объективной или субъективной), о которой идет речь.

## **Глава 6. Ответы на модернистский скептицизм. Часть вторая: сомнения и уверенность**

Прежде всего следует признать, что я многим обязан поздней философии Людвиг Витгенштейна. Он посвятил этой теме отдельный труд («О достоверности»), но основы своего подхода изложил в «Философских исследованиях». Мои рассуждения во многом совпадают с тем, что писал немецкий философ, и, на мой взгляд, верно отражают его взгляды. Однако я не могу сказать, что все содержание этой главы заимствовано у Витгенштейна, или что он согласился бы с моей интерпретацией его мыслей о достоверности. Напротив, время от времени вы будете замечать, что я развиваю свои мысли в направлениях, с которыми он мог бы поспорить. Тем не менее, именно сочинения Витгенштейна, посвященные данной теме, подтолкнули меня к тому, чтобы заняться ею.

Прежде чем перейти непосредственно к размышлениям Витгенштейна о сомнениях и достоверности, нам следует познакомиться с понятием «языковой игры» (language-game), критически важным для понимания всей его поздней философии. В «Философских исследованиях» он отказался от привычных представлений о том, как функционирует язык: что каждое слово привязано к определенному объекту и что эта связь неизменна. В соответствии с прежней теорией, человек, знакомый со «словарным значением» слова, может понять любое высказывание, даже если многое в нем ему непонятно. Считалось, что слова обладают смыслом, который не меняется в зависимости от контекста и личности говорящего [1].

В своих поздних сочинениях Витгенштейн пришел к выводу, что слова не обладают сутью, благодаря которой у них есть один-единственный смысл, в каком бы контексте они ни были произнесены или написаны. Наоборот, есть множество способов вложить в слова разный смысл с помощью контекста и особенностей их употребления. Одним словом, Витгенштейн начал рассматривать язык как совокупность так называемых языковых игр или форм жизни (forms of life). Языковая игра — это целостный способ осуществления какой-либо человеческой деятельности. Она включает в себя как вербальные, так и невербальные проявления [2].

Витгенштейн считал, что языковые игры логически независимы друг от друга. В разных языковых играх могут встречаться общие термины и идеи, но их смысл определяется использованием в конкретной языковой игре, а не каким-то базовым значением каждого слова, которое оно имеет при всяком употреблении [3]. Более того, даже если какие-то идеи и слова используются в двух разных языковых играх одинаково, это не означает, что языковые игры, о которых идет речь, тождественны, то есть совпадают во всех деталях. Например, методы истории и естественных наук во многом совпадают, но это не означает, что соответствующие языковые игры тождественны. Не означает это и того, что существуют независимые критерии определения смысла, которые одинаковым образом используются в разных языковых играх, чтобы сделать очередной «ход».

Кроме того, поскольку Витгенштейн считал все языковые игры независимыми друг от друга и не видел критериев, независимых от всех языковых игр, которые устанавливали бы правила для каждой языковой игры или позволяли бы стороннему наблюдателю определить победителя среди нескольких разных, но конкурирующих между собой языковых игр (например, можно говорить о языковой игре христианства, языковой игре ислама и языковой игре буддизма — поскольку речь идет о трех разных религиях, утверждения которых зачастую противоречат утверждениям других религиозных языковых игр, было бы гораздо проще, будь у нас некий набор критериев, независимых от всех языковых игр, которые позволили бы нам сделать вывод о том, какая из этих языковых игр правильная), он полагал, что все правила и критерии, управляющие конкретной языковой игрой, присущи только ей. Следовательно, если языковая игра позволяет нам подтвердить или опровергнуть истинность некоторых утверждений, в любой языковой игре есть правила, позволяющие выносить подобные суждения. Но при этом необходимо помнить, что, принимая такое решение в рамках одной языковой игры, мы тем самым не подтверждаем и не опровергаем справедливость аналогичного решения, принятого в рамках другой языковой игры. Если аналогичный вердикт, вынесенный в другой языковой игре, справедлив, его правильность определяется правилами и нормами той языковой игры [4].

Разобравшись в основах языковых игр, вернемся к тому, что Витгенштейн говорит о сомнениях и достоверности. Одна из многих полезных особенностей его подхода к проблеме заключается в том, что он различает несколько видов сомнений и объясняет, какие из них оправданы, а какие нет.

Прежде всего Витгенштейн проводит границу между философскими сомнениями и сомнениями в обычной жизни. Под первыми он имеет в виду сомнения, которые посещают человека, сидящего в одиночестве в своем кабинете и размышляющего над каким-нибудь философским вопросом. Например, ему может показаться, что официантка, подавшая ему завтрак, или девушка на кассе, которой он отдал деньги, были не людьми, а роботами, — в конце концов, сегодня уже существуют очень сложные механизмы. Машины делают многое из того, на что способны люди, и андроид в роли официантки мог бы избавить настоящую официантку от тяжелой работы. Вдобавок, все заработанные роботом чаевые достались бы официантке-человеку.

В тиши кабинета подобные размышления вполне уместны. Это не признак умственного расстройства хозяина. Напротив, в реальной жизни нет причин испытывать подобные сомнения относительно окружающих нас людей. Как пишет Витгенштейн: «А попробуй-ка сосредоточиться на этом представлении в обычном людном месте, например на улице! Скажи, например, себе: „Вон те дети просто автоматы; вся их живость чисто механическая“. И эти слова либо вовсе ничего тебе не скажут, либо же у тебя возникнет какое-то тревожное чувство или что-то в этом роде» [5].

Еще одна ситуация, когда сомнения, которым человек может предаваться в тиши и уединении своего кабинета, неразумны в реальной жизни, связана с вопросом, действительно ли другие люди испытывают боль. Предположим, по дороге домой

вы оказались на месте автомобильной аварии. Столкнулись две машины, они сильно искорежены, водители и пассажиры тоже серьезно пострадали. Один человек корчится от боли на асфальте. Он сжимает руками правое колено и пытается остановить текущую из раны кровь. Философу может стать интересно, испытывает ли человек одни и те же ощущения всякий раз, когда получает такую травму. Он может даже усомниться в том, что стал очевидцем настоящей аварии, а не съемок какого-нибудь фильма. В голове обычного человека, ставшего свидетелем такой сцены, тоже может промелькнуть подобная мысль. Однако, осмотревшись, наблюдатели не увидят абсолютно никаких признаков того, что они оказались на съемочной площадке, или что некая группа людей решила сымитировать автокатастрофу. Все указывает на реальность трагедии. Но разве в таком случае человек, склонный к философии, подумает: «Все-таки мне интересно, больно ли на самом деле пострадавшему; ощущает ли он то же, что чувствую я после тяжелой травмы?» Конечно, нет! Как пишет Витгенштейн: «Видя кого-то, по очевидной для меня причине [курсив мой] корчащегося от боли, я не думаю при этом: то, что он чувствует, скрыто от меня» [6]. В реальной жизни при виде такой ситуации мы не останавливаемся, чтобы пофилософствовать. Мы звоним в службу спасения и делаем все возможное, чтобы помочь жертвам.

В «Философских исследованиях» и в работе «О достоверности» упоминается — хотя и в несколько разных контекстах — еще одна разновидность сомнений. Давайте назовем их невротическими — сам Витгенштейн такое название не использует, однако, на мой взгляд, оно вполне соответствует тому, что он имеет в виду. В «Исследованиях» речь об этом заходит в разделе, где немецкий философ рассуждает об использовании слов и о правилах, которым они подчиняются. Он отмечает, что употребление конкретного слова «не всецело определяется правилами». Далее он задается вопросом, как могла бы выглядеть игра, которую правила определяют настолько всецело, что места для сомнений не остается, пока участник следует этим правилам, как бы он ни поступал в остальном. Автор приходит к выводу, что в таком случае ради избавления от сомнений можно выстроить бесконечную регрессию сомнений и правил. Но все сказанное наводит Витгенштейна на другую мысль — именно тогда в его рассуждениях и появляется упоминание о «невротических» сомнениях. По его мнению, правила, которые устранили бы все сомнения, в свою очередь потребуют сформулировать правило применения этих правил, чтобы устранить новые сомнения, и так далее. Автор пишет:

Но это не говорит о том, что мы сомневаемся, потому что способны представить себе сомнение. Я вполне могу представить себе, что кто-то, отворяя дверь своего дома, всякий раз опасается, не развернется ли за нею пропасть и не свалится ли он в нее, переступив порог (и может статься, что когда-нибудь он окажется прав). Но из-за этого я ведь не стану сомневаться в подобных же случаях [7].

Если человек, о котором идет речь, родился и вырос на планете Земля, мы сочли бы признаком психического расстройства беспокойство о том, что он может провалиться в бездну, выйдя за порог своего дома. В то же время, если бы такие сомнения выразил пришелец, только что прилетевший с другой планеты, они все



равно были бы беспочвенными, но во всяком случае мы бы не увидели в его опасениях указания на того, что гость из космоса душевно болен.

Контекст рассуждений Витгенштейна в работе «О достоверности» совсем иной. Автор отмечает, что некоторые идеи и убеждения могут вызывать сомнения в их истинности. Для того, чтобы подтвердить их справедливость или ошибочность, необходимо привести аргументы и факты. Как поясняет Витгенштейн в соответствующем разделе своей работы (§§ 69-75), мы способны *познать* то, что подтверждается или опровергается фактическими доказательствами, но это означает также, что мы можем *допустить ошибку*. Было бы разумно объяснить, на каком основании мы отвергаем или признаем правильными те или иные представления. С другой стороны, многие убеждения играют настолько фундаментальную роль в нашем мировоззрении, что сомневаться в них просто бессмысленно. И в разговоре о таких фундаментальных убеждениях неуместно использовать слова «знаю», «доказательство», «основание», «сомнение» и «ошибка». Эти слова следует употреблять в рассуждениях о тех предметах, истинность или ложность которых определяется фактами. Фундаментальные убеждения к числу таковых не относятся, так что если кто-нибудь поставит под сомнение один из наших основополагающих постулатов, мы не сочтем себя обязанными переубеждать скептика с помощью аргументов и фактов. Витгенштейн пишет:

Если бы мой друг однажды вообразил, будто он долго жил там-то и т. д., то я назвал бы это не *ошибкой*, а, скорее, душевным расстройством, может быть временным [8].

Далее немецкий философ добавляет: «Не каждое ложное верование такого рода является ошибкой» [9]. Иначе говоря, в некоторых случаях такие сомнения не оправданы — например, их причиной может быть неверное истолкование фактов или непонимание того, что утверждение, о котором идет речь, невозможно ни опровергнуть, ни подтвердить с помощью доказательств. Подобную ошибку может, например, допустить маленький ребенок, чьи представления о мире еще только формируются. Но если мы исправили его ошибку (при условии, что малыш способен запомнить и на самом деле запомнил наши объяснения), а он снова возвращается к прежним сомнениям (тем более, если это повторяется несколько раз), мы задумаемся, не страдает ли ребенок каким-то психическим расстройством.

Итак, определенный вид сомнений я называю *невротическими*. Можно вообразить одну-две ситуации, когда подобные сомнения понятны, и когда к ним следует отнестись серьезно (гость с другой планеты или маленький ребенок, который многого еще не знает), но в большинстве случаев принимать их в расчет нелепо.

Вам уже, наверное, кажется, что рассуждения о двух видах сомнений увели нас далеко в сторону от разговора об апологетике. Ваша озабоченность понятна, но я думаю, что все сказанное имеет к апологетике прямое отношение. Чтобы разрешить сомнения скептиков, нужно представить достаточно убедительные аргументы. К сожалению, постмодернисты и некоторые модернисты не верят в

способность разума что-либо правильно познать, а потому держатся так, словно есть основания усомниться даже в тех разновидностях утверждений, о которых мы говорили. Я поднял эту тему с целью показать, что, вопреки устоявшемуся мнению, будто люди почти не способны узнать что-либо наверняка, на самом деле мы все многое знаем, и нам не следует стесняться своих знаний. Серьезное отношение к подобным сомнениям вызывает беспокойство, скорее, об умственном здоровье скептика, чем о том, насколько познаваемо рассматриваемое утверждение, и насколько можно быть уверенным в его истинности.

Замечания Витгенштейна о сомнениях, указывающих на расстройство психики, наводят на мысль о существовании еще одной категории сомнений. Кстати, он рассматривает их как отдельные частные случаи, но мне кажется, что между ними есть нечто общее. Все эти сомнения затрагивают самую основу наших представлений о мире. Они ставят под вопрос не отдельные утверждения в рамках той или иной языковой игры, а существование языковой игры или формы жизни в принципе. Некоторые из этих сомнений (но не все) касаются моментов, которые философы зачастую считали уделом здравого смысла. Позвольте мне начать именно с них.

Наблюдения, из которых состоит текст работы «О достоверности», Витгенштейн сформулировал в последние полтора года своей жизни. Он скончался, так и не успев «пригласить», отредактировать и упорядочить свои мысли, так что нынешний вид это сочинение приобрело благодаря редакторам, которые свели воедино заметки автора. Толчком к размышлениям Витгенштейна послужили труды Джорджа Эдварда Мура о здравом смысле, в которых британский философ писал, что некоторые вещи ему доподлинно *известны*. Самое непосредственное отношение к сочинению Витгенштейна имеют статьи Мура «Доказательство внешнего мира» и «В защиту здравого смысла». В этих работах англичанин приводит аргументы, опровергающие идеализм — веру в то, что мира за пределами разума не существует (а если он есть, то познать его невозможно).

В статье «В защиту здравого смысла» Мур настаивает на существовании трюизмов, основанных на здравом смысле, которые всем нам достоверно известны. К числу таких убеждений он относит следующие: «В настоящее время существует живое человеческое тело — *мое тело*»; «[Это тело] родилось в известный момент в прошлом и с тех пор непрерывно существовало, претерпевая некоторые изменения»; «С самого рождения мое тело либо касалось поверхности Земли, либо находилось на небольшом удалении от нее»; «В каждый момент времени [с момента рождения моего тела] существовали также многие другие предметы, имевшие определенную форму и размеры в трех измерениях... причем мое тело было удалено от этих предметов на различные расстояния»; «Земля тоже существовала задолго до рождения моего тела» и т. д. [10]

Значительная часть работы Витгенштейна «О достоверности» посвящена тому, что Мур называет «убеждениями здравого смысла». Мур утверждает, что они ему известны. Витгенштейн не настаивает на том, что мы должны поставить их под сомнение, — он не идеалист. Прежде всего, он недоволен терминами, которые мы используем для описания подобных убеждений. Витгенштейн пишет, что о знании

или сомнениях мы обычно говорим в связи с утверждениями, истинность которых опирается на аргументы и факты. Однако убеждения здравого смысла никто даже не пытался «доказать» эмпирически. Впрочем, это не означает, что мы сомневаемся в их справедливости. Наоборот, мы совершенно в них уверены, потому что они принципиально важны для нашего образа мышления и взаимодействия с миром. По существу, в них отражается наш образ действия, то есть наша форма жизни. Соответственно, они не опираются на фактические доказательства, и говорить о них в терминах знания и сомнений неуместно.

Эти суждения даже более достоверны, чем утверждения, подкрепленные прекрасной аргументацией. Поэтому слова «я знаю», произнесенные перед каким-либо из утверждений, основанных на здравом смысле, по существу, ничего к нему не добавляют и ничего от него не отнимают.

Витгенштейн облакает эти мысли в форму последовательности сентенций; позвольте мне процитировать наиболее показательные из них:

111. «Я *знаю*, что я никогда не был на Луне»... Я хочу сказать: то, что я не был на Луне, для меня столь же несомненно, как может быть несомненно любое обоснование этого.

112. И не это ли хочет сказать Мур, говоря, что *знает* все это? — Но разве дело действительно в том, что он знает это, а не в том, что некоторые из этих предложений должны быть для нас несомненными?

114. Кто не уверен ни в одном факте, тот не может быть уверен и в смысле своих слов [11].

115. Попытавшийся усомниться во всем не дошел бы до сомнения в чем-то. Игра в сомнение уже предполагает уверенность [12].

Как пишет Витгенштейн, ему не нужны аргументы и факты, чтобы убедиться, что он не был на Луне. Ему это известно и так, без каких-либо оснований (что не делает его точку зрения ошибочной). Некоторые вещи просто «должны быть для нас несомненными». Сомнения исключены. Говоря о том, что некоторые убеждения являются для нас фундаментальными, Витгенштейн не имел в виду взгляды, которые мы назвали бы «основанными на здравом смысле» (например, утверждение «мне больно» является для меня базовым, если это действительно так; мне не нужны доказательства, чтобы застонать), однако его мысль, без сомнения, применима и к ним. Не будь такие суждения несомненными, трудно представить, как бы мы смогли вообще что-либо делать или думать. По словам Витгенштейна, «сомнение предполагает уверенность». Иными словами, если воспользоваться примером из другой главы, сомневаться в том, не была ли кошка, вошедшая в аудиторию, на самом деле собакой, имеет смысл лишь в том случае, если я знаком с понятиями «собака», «кошка» и еще более общим понятием «животное». Декарт, который считал спорным все, за исключением *cogito*, явно зашел слишком далеко. И постмодернисты, убежденные сторонники перспективизма, тоже заходят слишком далеко, когда утверждают, будто все, что

известно человеку (в том числе и так называемые «убеждения, основанные на здравом смысле»), не является абсолютной истиной, но верно только для него одного.

Фундаментальным и несомненным является кое-что еще — языковые игры вообще, то есть завершённые формы жизни. Витгенштейн очень ясно говорит о том, что в рамках любой языковой игры язык используется по-разному. В некоторых языковых играх (например, в истории и естественных науках), пользователи высказывают суждения, которые считают истинными. Применяя в таком контексте правила подтверждения или опровержения высказываний (конечно, если в этой конкретной языковой игре имеет смысл говорить об истинности и ошибочности, о подтверждении или опровержении суждений), можно определить, справедливо или ошибочно то или иное высказывание. Но нельзя поставить под сомнение саму языковую игру, а потом, воспользовавшись независимыми критериями подтверждения и опровержения суждений, сделать вывод о том, следует ли ее прекратить. Сделать это попросту невозможно, поскольку таких правил определения истины, внешних по отношению ко всем языковым играм, не существует. Любые правила определения истины и заблуждения существуют в контексте конкретной языковой игры. Они позволяют участнику судить об истинности тех или иных утверждений в рамках языковой игры, но не позволяют ему судить об истинности или ложности самой языковой игры и принять решение о ее продолжении или прекращении.

Позвольте мне процитировать два отрывка, в которых Витгенштейн об этом пишет, а потом привести одну-две иллюстрации. Ближе к концу «Исследований» немецкий философ рассуждает о достоверности в математике. Он упоминает о разных утверждениях, которые могут быть подтверждены или опровергнуты в математической языковой игре. Однако он подчеркивает: это не означает, что можно отвергнуть или даже подвергнуть критике саму языковую игру. По его словам, «то, что следует принимать как данное нам, это, можно сказать, *формы жизни*» [13].

В работе «О достоверности» Витгенштейн рассматривает знание основополагающих фактов о мире — например, того факта, что при определенных условиях вода кипит и не замерзает. Далее он спрашивает себя, возможно ли, что эти представления ошибочны. Цепочку из нескольких риторических вопросов он завершает безоговорочным «нет», но для нас наибольший интерес представляют рассуждения, стоящие за его вердиктом:

Разве ошибка не опрокинула бы вообще всякое суждение? Более того: что могло бы устоять, если бы рухнуло это? Неужели кто-нибудь может открыть что-то такое, что мы тотчас сказали бы: «Это было ошибкой»? Что бы, может статься, ни случилось в будущем, как бы ни повела себя в будущем вода, — мы *знаем*, что доныне в бесчисленных случаях это обстояло *так*. Этот факт вкраплен в фундамент нашей языковой игры [14].

Сразу после этого мы читаем:

Ты должен задуматься над тем, что языковая игра есть, так сказать, нечто непредсказуемое. Я имею в виду: она не обоснована. Она не разумна (или неразумна). Она пребывает — как наша жизнь [15].

Последние две цитаты особенно важны. Они напоминают нам, что, по мнению Витгенштейна, использовать такие слова, как «знаю» и «сомневаюсь», уместно лишь в том случае, когда наша вера во что-либо или наше сомнение в чем-либо опирается на какие-то причины и факты. Но некоторые утверждения настолько фундаментальны, что их истинность или ложность очевидна для нас без всяких подтверждений или опровержений. Она никак не зависит от наличия разумных аргументов. И здесь Витгенштейн утверждает, что этот принцип справедлив в отношении языковых игр как таковых. Они не подлежат «доказательству» или «опровержению»; будучи формами нашей жизни, они просто существуют.

Проиллюстрировать эту мысль можно с помощью пары примеров. Представим себе, что однажды утром я читаю лекцию. Когда раздается звонок, я собираю свои конспекты и направляюсь к выходу из аудитории. И когда я уже подхожу к двери и протягиваю руку, чтобы ее открыть, один из студентов кричит: «Сомневаюсь!» Озадаченный, я оборачиваюсь и спрашиваю кричавшего, что он имел в виду. Он отвечает, что видел, как я прошел от кафедры к двери, а таким способом перемещаться из пункта А в пункт В не следует. Желая выразить свое несогласие, он закричал: «Сомневаюсь!»

Испытывая все большее недоумение, я отвечаю, что его мысль мне непонятна. Я шел слишком медленно или слишком быстро? Студент отвечает, что его сомнения связаны совсем не с этим. Он считает, что ходьба с любой скоростью — просто «неправильный» способ перемещения из одной точки в другую. Я возражаю: «Но ведь именно так поступают все люди. Мы идем или бежим. Иногда мы даже ползем на четвереньках, но все равно используем конечности, чтобы добраться от одного пункта к другому. Сомневаться в том, что такой способ передвижения „правилен“ для человека, невозможно; мы всегда так поступаем». По существу, воображаемый студент ставит под сомнение справедливость самой языковой игры, формы жизни, которой мы следуем, когда перемещаемся в пространстве. Но сомневаться в ней нелепо. Учитывая, что человеческая природа такая, какая она есть, никакой приемлемой альтернативы просто нет. По словам Витгенштейна, нужно принять формы жизни как данность.

Вот еще один пример бессмысленных сомнений: глядя на лицо грудного младенца, мы замечаем тень улыбки и думаем про себя, что малыш, должно быть, счастлив. Витгенштейн задает вопрос, а потом отвечает на него другим вопросом и замечанием в скобках: «Может быть, мы слишком поспешно заключаем, что улыбка грудного младенца не притворство? А на каком опыте основывается наше предположение? (Ложь это языковая игра, которой нужно обучаться, как и всякой другой.)» [16] Воображение Витгенштейна рисует человека, который, увидев улыбающегося младенца, думает про себя: наверное, ребенок чего-то хочет и знает, что, стоит ему улыбнуться, люди дадут ему желаемое. На самом деле малыш вовсе не радуется при виде окружающих — он просто притворяется, чтобы получить от них желаемое. Вопрос Витгенштейна заключается в следующем: вправе ли мы испытывать подобные сомнения в реальной ситуации, когда видим

улыбающегося новорожденного ребенка своих друзей. По его мнению, мы слишком торопимся с суждениями, если задаемся вопросом, не притворно ли улыбается малыш. Дело в том, что на столь раннем этапе развития ребенок еще не понимает, что значит лгать, и уж тем более не умеет это делать. Подозревать младенца в притворстве значило бы, по существу, отказаться от всего, что нам известно о развитии человека; отвергнуть форму жизни, которая верно отражает способности ребенка в таком возрасте.

Сразу после этого Витгенштейн спрашивает:

Почему собака не может симулировать боль? Что, она слишком честна? Мог бы человек приучить собаку симулировать боль? Пожалуй, ее можно было бы научить выть при определенных обстоятельствах так, словно у нее что-то болит, тогда как на самом деле никакой боли нет. Но чтобы быть подлинной симуляцией, этому поведению всякий раз не хватало бы подходящего сопровождения [17].

Идея понятна. Притворство — довольно сложная форма поведения, которая требует самых разных знаний и способностей. Форма жизни собаки попросту не дает оснований думать, будто животное притворяется. Аналогичным образом, грудной младенец должен кое-чему научиться, прежде чем сумеет хотя бы понять, что такое притворство, не говоря уже о том, чтобы так поступать [18]. Позволить себе вопросы и сомнения, о которых шла речь выше, значит подвергнуть сомнению языковую игру в целом; значит допустить, что языковая игра не такова, какая она есть (или, по крайней мере, что должна быть другой). Однако такие сомнения и возражения неуместны. Нельзя поставить под сомнение всю языковую игру, словно она неправомерна. Это было бы такой же ошибкой, как думать, что ребенок изображает счастливую улыбку, что собака умеет притворяться, и что ходьба — неправильный способ перемещения из пункта А в пункт В.

Итак, не имеет смысла сомневаться в убеждениях, которые основаны на здравом смысле, и в языковых играх в целом. Есть и другая причина этого не делать — Витгенштейн особенно отчетливо указывает на нее в работе «О достоверности». Проблема с подобными сомнениями заключается в том, что убеждения, о которых идет речь, составляют основу всего нашего мировоззрения, то есть всех наших представлений о мире. Поэтому усомниться в одном из них значит поставить под вопрос не одну-единственную идею, а всю концептуальную модель, с помощью которой мы, люди, взаимодействуем с окружающей действительностью. Витгенштейн повторяет эту мысль во многих разделах работы «О достоверности». Прочитать здесь их все невозможно, но позвольте мне, по крайней мере, привести несколько примеров [19]:

Поведай мне кто-то, что он сомневается, есть ли у него тело, — я счел бы его полоумным. Но я не знал бы, что значит убедить его в том, что тело у него есть. Если бы я и сказал что-то такое, что сняло бы его сомнение, — то и сам бы не знал, как это получилось и почему [20].

Но когда о чем-то говорят, что оно является несомненным? Ведь о том, является ли нечто несомненным, можно спорить; я имею в виду, является ли нечто объективно бесспорным. Имеется несметное число общих эмпирических предложений, которые мы считаем бесспорными. Если у человека ампутирована рука, она уже не вырастет — одно из таких предложений. Тот, кому отрубили голову, мертв и никогда не оживет — другое. Можно сказать, что опыт научил нас этим предложениям. Однако он научил нас не изолированным предложениям, но множеству взаимосвязанных предложений. Будь они разрознены, я мог бы в них сомневаться, поскольку не располагал бы подходящим для них опытом [21].

Проблема с «полоумным», который сомневается в существовании собственного тела, состоит в том, что его картина мира, вся его концептуальная модель очень отличается от нашей. Но в таком случае как убедить его в том, что тело у него есть? По словам Витгенштейна, отвергнуть такие убеждения трудно потому, что мы приобретаем их не по отдельности. Мы приобретаем их в контексте целостного представления о мире. Проблема с сомнениями, о которых мы говорили, не только в том, что они ставят под вопрос все наше понимание действительности. Мы просто не знаем, чем заменить эти убеждения и эту картину мира. Иначе говоря, возможно, все мы — просто мозги, плавающие в стеклянных банках, однако все «оборудование», с помощью которого мы познаем окружающее, подсказывает нам иное. Если мы — действительно мозги в банках, совершенно непонятно, как это доказать. Поэтому некоторые сомнения бессмысленны. Если кому-то очень хочется, он может выстроить систему доказательств, подтверждающих базовые представления о реальности, но в этом нет никакой необходимости. Нам не следует сомневаться в них ни объективно, ни субъективно. Неуверенность в таких вопросах, скорее всего, свидетельствует об умственном расстройстве.

До сих пор мы говорили об утверждениях, в которых, по словам Витгенштейна, бессмысленно сомневаться. Я полагаю, что он совершенно прав. И отсюда следует важный вывод: люди, которые думают, будто знать что-либо с какой бы то ни было достоверностью невозможно, ошибаются. Если они считают иначе, им придется аргументированно объяснить, почему сомневаться в таких утверждениях не является признаком умственного расстройства. Даже не представляю, какие доводы они могли бы привести.

Означает ли все сказанное выше, что не следует сомневаться ни в каких суждениях? Может быть, нужно просто верить всему — даже тому, что нельзя объективно доказать? Витгенштейн ничего подобного не пишет. Я тоже. Безусловно, мы считаем, что нам многое известно о других людях, предметах, событиях и понятиях. И сомневаться в таких представлениях несколько не бессмысленно. К этой категории мы отнесем многие утверждения, касающиеся материального мира, истории, естественных наук и, конечно же, философии, богословия и религии. Такого рода взгляды можно отстаивать и критиковать на основании аргументов и фактов, и те, кто их не разделяет, не страдают душевными расстройствами.

Необходимо понять, как разрешать подобные сомнения, и когда можно счесть, что нам это удалось. Мой ответ переключается с тем, что я говорил ранее об оценке качества аргументов и доказательств, но учитывает и некоторые идеи, которые я нашел у Витгенштейна. Я не хочу сказать, что он согласился бы с моей интерпретацией его мыслей. Однако немецкий философ действительно пишет о той разновидности сомнений, о которой мы сейчас рассуждаем, и, по-моему, приходит к весьма ценным выводам. Такого рода сомнения оправданы потому, что для признания объективной достоверности соответствующих утверждений нужны фактические доказательства, а их может и не быть. Возможно также, что доказательства существуют — просто скептик не знаком с аргументами и фактами, свидетельствующими об объективной достоверности суждения.

Предположим, некто выражает сомнения относительно воскресения Христа. Эти сомнения не бессмысленны, и я обязан представить своему любознательному собеседнику аргументы и доказательства, на которых основана моя вера в то, что Христос воскрес. Для этого прежде всего нужно выяснить, что именно вызывает вопросы у моего собеседника, и что конкретно я должен доказать, чтобы продемонстрировать высокую объективную достоверность воскресения Христова. Далее мне необходимо оценить каждый аргумент в соответствии с критериями, выведенными в главе 5: насколько он верен, насколько он уместен, и что именно он подтверждает. И во всех трех случаях ответить на вопрос, откуда мне это известно. Иными словами, качество доводов и доказательств должно интересовать меня даже больше, чем их количество.

Предположим, что я выстроил систему объективных доказательств в пользу воскресения, используя качественные аргументы. Однако мой собеседник по-прежнему недоволен. Если дело в том, что в своих рассуждениях я упустил какие-нибудь важные детали, его сомнения оправданы, и мне следует найти дополнительные факты и доводы, чтобы заполнить пробелы в аргументации. Но предположим, что он признает объективность представленных доказательств, однако не торопится со мной соглашаться. Иными словами, мне удалось с 95-процентной объективной достоверностью продемонстрировать, что Христос воскрес из мертвых, и мой собеседник это признает, но субъективно я его не убедил. Или, например, он просто не позволяет себе признать объективность моих доказательств, и сколько бы разных доводов я не выдвигал, ему все мало.

Прежде всего следует сказать, что человек, чья неуверенность объясняется субъективными причинами, никогда не признает вашу правоту, какими бы «железными» ни были ваши аргументы. К сожалению, убедить можно не всех. В подобных случаях мы должны сделать все, что в наших силах, но разрешение субъективных сомнений придется оставить Святому Духу.

Но, возможно, дело не в субъективной неуверенности. Просто наш собеседник по-прежнему не убежден, что представленных доказательств достаточно для объективной уверенности. Ему следовало бы согласиться, что мы справились с задачей, поскольку наши аргументы удовлетворяют всем трем названным критериям. Однако он все еще сопротивляется и хочет услышать окончательный довод, решающее доказательство, которое устранил все сомнения и объяснит все,



что, по его мнению, еще нуждается в объяснении. Предположим, например, что мы обсуждаем количество людей, видевших Иисуса живым после смерти. Мы принимаем в расчет 20 человек, которые называли себя очевидцами, или, быть может, признаем существование целых 100 свидетелей (апостол Павел пишет, что в одном случае воскресшего Христа видели 500 человек). Далее мы ссылаемся на данные психологии, которые позволяют с уверенностью утверждать, что все эти люди не были жертвами галлюцинации. Однако вопреки всем нашим доводам скептик отвечает, что этого мало. Если бы очевидцев было еще хотя бы на 5 человек больше, сомнений бы не осталось. Мы предлагаем еще пятерых, но запросы нашего собеседника только растут.

Именно в этот момент колебания теряют всякий смысл. Человек, продолжающий упорствовать, ждет окончательного доказательства, которое якобы устранил все сомнения. При этом он сам не знает, что это может быть за доказательство. Если его до сих пор не удовлетворили никакие аргументы и ссылки на факты, что вообще способно его убедить? Если он знает, чего хочет, то, возможно, поймет, что уже услышал то самое «окончательное» доказательство. Если не знает, то даже получив такое доказательство, он, скорее всего, этого не поймет [22].

Но разве доказательства и выводы, сделанные на их основе, не могут быть ошибочными? Да, могут. Но следует подчеркнуть, что аргументация в пользу многих утверждений общедоступна, открыта для всех. Люди вовсе не обязаны верить нам на слово. Они могут сами все проверить. Если, изучив факты, они согласятся с нашими выводами (при этом важно, чтобы они дали прямой и честный ответ, а не притворились, что соглашаются, из вежливости), упорствовать в сомнениях нет никакого смысла.

Поймите меня правильно. Я вовсе не утверждаю, что мы непогрешимы в своем толковании фактов, или что любое утверждение можно доказать с 99-процентной объективной достоверностью. Если сомнения оправданы, доказательств может оказаться недостаточно для субъективной уверенности. К подобным идеям следует относиться с большей осторожностью. Но если есть причины считать, что объективная достоверность утверждения высока, не нужно сопротивляться субъективной уверенности. Насколько велика должна быть объективная достоверность, чтобы мы получили право на субъективную уверенность? Как я уже писал выше, простого способа дать ей количественную оценку не существует. Можно лишь определиться с методом аргументации: сначала выясните, что именно нужно доказать, чтобы разрешить сомнения, потом предложите доводы и факты, которые соответствуют трем уже упомянутым критериям (верно ли это, уместно ли это, и что именно это доказывает). Если мы следуем такой схеме, и качество аргументов позволяет сказать, что объективная достоверность достаточно велика, чтобы говорить о субъективной уверенности, далее упорствовать в сомнениях бессмысленно.

Возможно, по прочтении всего сказанного выше о разных видах сомнения и достоверности, у вас остался еще один вопрос. Следует ли относиться к постулатам из области математики и логики с большей субъективной уверенностью, чем к утверждениям из области истории, богословия и тому

подобного. В «Исследованиях» Витгенштейн высказывает ряд соображений, которые, на мой взгляд, следует учесть при оценке степени достоверности суждений в разных языковых играх. В контексте, непосредственно предшествующем приведенной ниже цитате, немецкий философ рассуждает о том, может ли другой человек знать, что я собираюсь сделать. По его мнению, это возможно, хотя знание другого человека о моих намерениях имеет иное происхождение, нежели мое знание о собственных намерениях. Сразу после этого Витгенштейн задается вопросом, может ли человек с одинаковой уверенностью судить о нескольких разных вещах. Он пишет:

Я могу быть столь же уверен в переживании другого, как в каком-нибудь факте. Но это обстоятельство не делает предложения «Он очень удручен», « $25 \times 25 = 625$ » и «Мне 60 лет» одготипными инструментами. Здесь напрашивается объяснение: та уверенность другого рода. На первый взгляд такое объяснение указывает на психологическое различие. Но данное различие имеет логическую природу. «А не отвергаешь ли ты все сомнения, если ты уверен в чем-то?» Отвергаю. В том, что тот человек испытывает боль, я уверен меньше, чем в том, что  $2 \times 2 = 4$ , не так ли? И это потому, что второе положение математически достоверно? «Математическая достоверность» — это не психологическое понятие. Вид достоверности — это вид языковой игры [23].

В процитированном отрывке Витгенштейн не пользуется терминами «объективная достоверность» и «субъективная достоверность», но понять, о чем идет речь, как мне кажется, нетрудно. Позвольте мне изложить свою мысль в виде истолкования приведенной цитаты.

Замечания по поводу равной уверенности в своих ощущениях и в каком-нибудь математическом факте по крайней мере отчасти связаны с вопросом, которому Витгенштейн уделяет довольно много внимания в «Исследованиях». За отсутствием лучшего термина, позвольте мне назвать его «депсихологизацией» субъективных ментальных состояний. Как издавна утверждали философы, чтобы определить, что творится в голове у человека в тот или иной конкретный момент (например, узнать, что он чувствует боль или собирается совершить некий поступок, или даже понять, что именно автор хотел сказать своим текстом), необходимо каким-то образом проникнуть в тайны его разума. По мнению некоторых философов, поскольку прочитать чужие ощущения и мысли невозможно, нам никогда не понять, что думает и что чувствует другой человек, даже если он сам расскажет нам о своих мыслях и чувствах. Единственным способом составить точное представление о подобных вещах многие считают непосредственный доступ к ментальным процессам человека, однако такого доступа нет ни у кого, кроме него самого.

Витгенштейн предложил взглянуть на проблему иначе. Для того, чтобы понять, что творится в голове у человека, не нужен особый доступ к его скрытым ментальным процессам. Вся необходимая информация — поступки, выражения лица и слова, произносимые в той или иной ситуации, — общедоступна. И когда ближний жалуется, что у него болит зуб, мне незачем «влезать ему в голову»,

чтобы убедиться, что он говорит правду. Я вижу, как он держится за челюсть, морщится и стонет, — этого достаточно, чтобы ему поверить. Но разве нельзя симулировать боль? Конечно, можно. Но в любом случае есть видимые признаки того, притворяется человек или действительно страдает, и всякий, кто хочет узнать правду, может их разглядеть. Если человек притворяется, что-нибудь в его словах, поступках или в самой ситуации (например, если за ним по пятам ходят несколько человек с видеокамерами, это должно вызвать подозрения) наверняка выдаст обман. Если он действительно чувствует боль, ситуация подскажет нам и это. Поэтому, рассуждая о личных ощущениях и состояниях ума, нам следует оставить в покое сокровенные глубины рассудка и сосредоточиться на том, что явно для всех. Одним словом нам нужно «депсихологизировать» свои представления о внутренних состояниях ума.

Теперь, осознав это, мы готовы взглянуть на первый абзац приведенной выше цитаты. Полагаю, что под словами «я могу быть столь же уверен в переживании другого, как в каком-нибудь факте» Витгенштейн имел в виду субъективную уверенность. Объективная достоверность любого наблюдаемого факта в лучшем случае не может превышать 99%, а в постулатах математики и логики я могу быть объективно уверен на 100%. Степень достоверности явно не одинакова. С другой стороны, если мы говорим о субъективной достоверности, я действительно могу быть уверен в том, что вам больно, точно так же, как уверен, что  $2+2=4$ . Далее Витгенштейн предостерегает нас не считать «однотипными инструментами» несколько разных высказываний, которые в нашем понимании обладают равной субъективной достоверностью. Они не одинаковы. Очевидно, что при оценке объективной достоверности каждого из трех суждений, упомянутых автором, следует руководствоваться особыми правилами. Мои представления о ваших внутренних ощущениях отличаются от моих представлений о собственных внутренних ощущениях и о собственном возрасте. Мое мнение о том, что вы чувствуете, без сомнения, будет на чем-то основано (на упомянутых выше видимых признаках — например, на том, что вы говорите и как выглядите), тогда как мое мнение о собственном возрасте, скорее всего, не опирается на факты. Иначе говоря, я знаю, сколько мне лет, не потому, что сделал логический вывод из совокупности фактических доказательств. Так я мог бы понять, что вам больно, но понимание собственных субъективных ощущений и своего возраста происходит иначе. Кроме того, математическое уравнение — это суждение совсем иного рода, нежели первые два. Я убеждаюсь в его правильности не с помощью какого-то эмпирического исследования. Если я приду к выводу, что оно объективно достоверно, его объективная достоверность будет 100-процентной, в то время как степень объективной достоверности моих представлений о ваших внутренних ощущениях в лучшем случае не превышает 99%. Вдобавок, желая удостовериться в том, что квадрат 25 действительно равен 625, или что сумма двух двоек равна 4, я бы подошел к этим задачам по-разному. Во втором случае, скорее всего, я бы знал ответ интуитивно. В первом же случае мне, вероятно, пришлось бы проделать некоторые вычисления — если только я не принадлежу к числу людей, помнящих наизусть таблицу умножения.

Последние слова первого абзаца в приведенной цитате подтверждают правильность моего толкования. Витгенштейн пишет, что обычно мы считаем

разницу между тремя высказываниями психологической, тогда как на самом деле она носит логический характер. Если бы он назвал ее психологической, думаю, мне пришлось бы исправиться и признать, что речь идет о субъективной, а не об объективной достоверности этих трех утверждений. Но поскольку он называет разницу логической, значит, мое изначальное предположение верно. О какой же логической разнице идет речь? Суть в том, что эти высказывания относятся к трем разным языковым играм, а как Витгенштейн уже отмечал, в любой языковой игре действуют свои особые правила и критерии, и есть свои особые методы доказательства объективной достоверности или недостоверности того или иного утверждения. В предыдущем абзаце я уже отчасти объяснил, почему каждое из трех высказываний представляет собой «инструмент другого типа». Если бы в действительности речь шла о субъективной достоверности, не было бы смысла говорить о правилах и критериях каждой языковой игры.

Как бы то ни было, я предположил, что в первом предложении процитированного абзаца автор имеет в виду субъективную достоверность. Так и есть. И Витгенштейн в дальнейшем вновь возвращается к этой теме. Особенно интересен третий абзац. Если вопрос, с которого он начинается, относится к объективной достоверности, его смысл не вполне понятен. Дело в том, что — как мы уже отметили, и как прекрасно знает Витгенштейн, — основанное на наблюдении утверждение о чужой боли может быть объективно достоверно в лучшем случае на 99%, в то время как математический постулат, если он справедлив, объективно достоверен на 100%. Но это слишком очевидный факт, известный даже начинающим философам, — Витгенштейн явно имеет в виду что-то другое. Судя по всему, он возвращается к мысли, с которой мы начали: моя уверенность в суждении, основанном на наблюдаемых фактах, ничуть не уступает моей уверенности в математических и логических выкладках. В обоих случаях я одинаково уверен. Однако это возможно, лишь если речь идет о субъективной достоверности.

Таким образом, на мой взгляд, Витгенштейн ожидает, что мы ответим на первый вопрос третьего абзаца отрицательно: «Нет, я одинаково уверен». Давайте проверим, все ли мы поняли правильно. Сам Витгенштейн отвечает на свой вопрос еще одним вопросом: «И это потому, что второе положение математически достоверно?» Иначе говоря, если субъективная уверенность в обоих случаях одинакова, можно ли сказать, что достоверность суждения о чужой боли носит математический характер? Если автор на самом деле говорит об объективной достоверности, на второй вопрос можно было бы ответить утвердительно, хотя, конечно же, это будет абсурдом, поскольку, как мы знаем, в понимании Витгенштейна каждая языковая игра логически обособлена от всех остальных. Он знает, что правила, которым подчиняются математические и логические суждения, отличаются от правил, действующих, когда речь идет о наблюдаемых фактах. Он знает, что можно быть на 100% объективно уверенным в математических или логических выводах, но применительно к высказываниям, основанным на наблюдении, это не так.

Так что же Витгенштейн хочет сказать? Он ожидает от нас ответа, что одинаковая субъективная достоверность этих двух видов утверждений не указывает на их

принадлежность к одной и той же языковой игре. Иначе говоря, «нет, уверенность в справедливости своих суждений о других людях не следует принимать за математическую достоверность только потому, что наша субъективная уверенность в правильности каждого утверждения одинакова». Обратите внимание, что замечание Витгенштейна в последнем предложении третьего абзаца подтверждает справедливость моего толкования. Он пишет, что математическая достоверность — не психологическое понятие. Однако вопрос о *психологической* уверенности встает лишь в том случае, если речь идет о субъективной, а не об объективной достоверности. Иными словами, психологическая уверенность обусловлена не фактами, которые можно привести в доказательство или опровержение некоего постулата, а тем, насколько человек убежден в истинности утверждения вне зависимости от того, какими доказательствами оно подкреплено. Таким образом, в своем третьем абзаце Витгенштейн рассуждает о субъективной достоверности. И мысль его такова, что можно быть столь же субъективно уверенным в правильности суждения о некоем наблюдаемом факте, как и в справедливости математического или логического утверждения. И эта уверенность не зависит от языковой игры.

Последняя фраза: «Вид достоверности — это вид языковой игры», — относится к объективной достоверности. Поскольку субъективная уверенность и умонастроение человека могут быть одинаковыми, идет ли речь о каких-то математических или логических построениях или о наблюдаемых фактах, очевидно, что *субъективная* уверенность, которой обладает человек в рамках любой языковой игры, от самой этой языковой игры никак не зависит. Следовательно, замечание Витгенштейна, что вид достоверности *зависит* от вида языковой игры, может относиться лишь к объективной достоверности и к тому, как обрести ее в рамках каждой языковой игры. Иначе говоря, автор вновь возвращается к своей мысли о логических различиях между языковыми играми.

Теперь, когда я закончил с толкованием этого отрывка, какой вывод из всего сказанного можно сделать применительно к нашему разговору о сомнениях и уверенности? Я согласен с Витгенштейном, что вид достоверности — объективной достоверности — зависит от вида языковой игры. Языковая игра богословия — не то же самое, что языковая игра математики, логики или даже естественных наук. Тем не менее, всегда находились (и до сих пор находятся) люди, по мнению которых, поскольку богословские утверждения никогда не могут быть такими же достоверными (объективно), как математические или логические выводы, невозможно привести *достаточно* фактических доказательств, чтобы обосновать веру в какое-либо богословие или религиозное учение. 100-процентная объективная достоверность недостижима. Обычно она не превышает 99 или даже 95 процентов. Следовательно, говорят эти критики религии, если принять во внимание важность религиозных убеждений для вечной участи человека, не говоря уже о том, как человек живет на земле до того, как перейти в вечность, просто недопустимо принимать какую-либо теологию или религию, если степень ее объективной достоверности никогда не достигнет 100%, и даже на 95% объективной достоверности едва ли можно рассчитывать.

Я же, напротив, полагаю, что подобные возражения во многом неприемлемы. Почему? Дело в том, что, поставив под сомнение любое суждение, справедливость которого невозможно подтвердить со 100-процентной (или даже 99-процентной) объективной достоверностью, мы будем вынуждены признать, что на самом деле не знаем ничего об истории, естественных науках и даже о том, что подсказывает нам обыкновенный здравый смысл. Но это очевидная нелепость! Если наша объективная уверенность не дотягивает до 100% просто потому, что речь идет не о математике и логике, а о наблюдаемой действительности, это не причина думать, будто мы не вправе доверять своим представлениям. Конечно, если степень объективной достоверности таких суждений уменьшается, наша уверенность должна становиться более осторожной. И в какой-то момент (если доказательства, необходимые для подтверждения истинности некоего утверждения, уже не обладают нужным качеством) следует отказаться от нее совсем.

Я хотел бы остановиться еще на одной мысли, хотя в последнем предложении приведенной выше цитаты из книги Витгенштейна («Вид достоверности — это вид языковой игры») она не упоминается. Обратите внимание: автор говорит, что вид достоверности (объективной) зависит от вида языковой игры, но не утверждает, что от вида языковой игры зависит *степень субъективной* достоверности. Однако он уже писал об этом в предыдущих абзацах, и повторяться нет необходимости. Как мы уже говорили, именно этой цели служило упоминание о том, что о чужой боли можно говорить с такой же уверенностью, как и о том, что  $2+2=4$ .

Но почему я вновь возвращаюсь к этой мысли? Всегда найдутся люди, которые скажут, что, какой бы степени объективной уверенности вы не достигли в определенной языковой игре (такой, как религия или богословие), абсолютная *субъективная* уверенность в истинности религиозных и богословских утверждений никогда не будет оправдана. Однако Витгенштейн утверждает обратное: что вне зависимости от вида языковой игры можно быть столь же субъективно уверенным в богословских суждениях, как и в постулатах математики и логики. Как известно, иногда люди субъективно уверены в том, что не соответствует действительности (верят в Санта-Клауса или в зубную фею). Невозможно привести объективные аргументы в пользу существования сказочных существ, в то время как возражения против их существования весьма убедительны. Если мы просто принимаем христианство (или какую-нибудь другую религию) на веру, ощущая субъективную уверенность в том, что оно истинно, но не имея представления о доказательствах (любого качества и в любом количестве), которые существуют в его пользу, вполне может оказаться, что наша субъективная уверенность столь же безосновательна, как вера в зубную фею или в Санта-Клауса. Однако мне кажется, что именно по этой причине апологетика так важна. Христианская вера — не прыжок *во тьму*! Даже если поначалу мы приняли христианство не потому, что увидели объективные доказательства его истинности, это не означает, что таких доказательств нет. Они могут быть представлены, и в главах 5 и 6 я объясняю, как это сделать.

Подведем итоги. Нельзя отвергать христианство только потому, что достоверность объективных аргументов в его пользу никогда не превысит 99%, или потому, что

у вас нет «права» на такую же субъективную уверенность в его истинности, как на уверенность в истинности математических и логических утверждений. Христианские апологеты должны представить аргументы в защиту христианства. И то, что в лучшем случае эти доказательства будут объективно достоверны лишь на 99%, ничуть не мешает нам с ними согласиться — подобно тому, как невозможность 100-процентной объективной уверенности в суждениях, основанных на здравом смысле, не мешает нам принимать их на веру. Если же мы имеем право на субъективную уверенность в истинности христианства, мы вправе быть субъективно уверенными в его истинности настолько же, насколько мы субъективно уверены в истинности математических и логических выкладок. Вопросы, связанные с сомнениями и уверенностью, вовсе не делают христианство непригодным для употребления людьми!

### ***А что насчет фундаментализма?***

Основное внимание в главах 5 и 6 мы уделяли вопросам, которые модернистская эпистемология ставит, бросая вызов христианской вере. Я рассмотрел проблему «достаточности доказательств» с нескольких разных сторон. Для того, чтобы в полной мере познакомить вас моими представлениями о том, как ответить на утверждение критиков, будто христианство не имеет под собой достаточного фактического основания, необходимо рассмотреть еще два момента. И начнем мы с разговора о фундаментализме.

Ознакомившись с 5-й главой и началом 6-й, читатели, наверное, хотели бы узнать, какими критериями я руководствуюсь, оценивая справедливость конкретного аргумента и определяя, какую степень объективной достоверности дают те или иные доводы и доказательства. Попросту говоря, нужно ли оценивать подобные вещи с точки зрения того, насколько они соответствуют фундаменталистским критериям истинной базовости? Если нет, то каким условиям должны удовлетворять аргументы и факты, чтобы мы имели право считать их истинными?

В следующей главе речь пойдет о реформатской эпистемологии Элвина Плантинги. Здесь же я сошлюсь на его рассуждения о классическом фундаментализме. Как объясняет американский философ, критики теизма не оставляют человеку права верить в Бога, поскольку эти убеждения, по их мнению, не подкреплены достаточными доказательствами. Он также поясняет, что в основе такого аргумента против теизма лежит классический фундаментализм, в соответствии с которым убеждения делятся на базовые и небазовые. Небазовые убеждения опираются на другие убеждения, которые, в свою очередь, либо являются базовыми, либо в конечном итоге приводят нас к базовым убеждениям. Базовые убеждения характеризуются тем, что они либо самоочевидны, либо очевидны для восприятия, либо неисправимы.

Плантинга справедливо отвергает перечисленные выше критерии истинной базовости — в частности потому, что они сами не отвечают собственным требованиям. И отказ от классических фундаменталистских критериев истинной базовости открывает людям возможность верить в Бога, даже если они сами

никогда не искали и не слышали ни от кого другого аргументов в пользу Его существования.

Как читатели смогут убедиться в главе, посвященной реформатской эпистемологии, я разделяю отношение Плантинги к классическому фундаментализму и считаю, что мягкая форма фундаментализма, которую он предлагает взамен, успешно парирует возражения *de jure* против христианских убеждений. Однако это еще не все. Как быть с истинностью христианства? Какие критерии следует использовать, чтобы определить, являются ли достаточными доказательствами его истинности те аргументы и факты, на которые мы ссылаемся? Выше я упоминал о существовании надежных аргументов и фактов, настолько убедительно подтверждающих христианское учение, что мы можем быть и объективно, и субъективно уверены в его истинности. Однако я так и не сформулировал условия, которые должны быть выполнены, чтобы те или иные взгляды можно было считать правильными. Думаю, что косвенно я уже ответил на этот вопрос в главах, посвященных постмодернистскому и модернистскому скептицизму. Однако мне следует сформулировать свой ответ явным образом. Попутно я выскажу свое мнение по поводу того, как нам быть с фундаментализмом.

Прежде всего, следует отметить, что убедительные доказательства истинности христианства могут представить сторонники как фундаменталистской, так и когерентной теорий познания. В соответствии с последней, в рамках ноэтической структуры одни убеждения подкрепляются другими (как и с точки зрения фундаментализма), но ни одно из этих убеждений не является более или менее базовым по сравнению с остальными. Часто можно услышать мнение, что фундаменталистская теория изображает знания в виде пирамиды, в которой каждый новый уровень опирается на предыдущий, постепенно спускаясь к убеждениям, которые представляют собой основу всякого знания и не опираются ни на какие другие. Напротив, когерентная теория познания зачастую представляет знания в виде матрицы взаимосвязанных убеждений, ни одно из которых не является более или менее базовым по сравнению с остальными. Если мы говорим о той разновидности когерентной теории, которая признает способность человека взаимодействовать с миром за пределами его разума (фундаментализм ее обычно признает), нет причин думать, что христианин не может быть сторонником когерентной теории или не может представить убедительные доводы в пользу истинности своих взглядов.

Тем не менее, я все-таки отношу себя к сторонникам фундаментализма и думаю, что некоторые убеждения все-таки соответствуют критериям истинно базовых. Однако я отвергаю классический фундаментализм по тем же причинам, что и Плантинга (более подробно мы поговорим о них в следующей главе). Что же я могу предложить взамен? Важно напомнить, что я рассуждаю прежде всего о критериях, которые следует использовать для ответа на вопрос об истинности христианства (вопрос *de facto*). С моей точки зрения, начинать нужно не столько с некоего круга базовых убеждений, сколько с исходных представлений о том, какой метод определения истинного положения вещей следует считать лучшим. Как я уже писал выше, эти исходные представления в первую очередь



подразумевают признание интеллектуальных способностей, присущих каждому из нас. У нас есть органы чувств и разум, способный логически рассуждать. Конечно, некоторые люди владеют логикой лучше других — так же, как некоторые люди обладают более острым слухом или зрением. К счастью для тех, у кого есть проблемы со зрением или слухом, в наше время существуют слуховые аппараты, очки и контактные линзы, которые помогают исправить ситуацию.

Пользуясь разумом и органами чувств, мы способны взаимодействовать с окружающим миром и друг с другом. В ходе такого взаимодействия мы начинаем усваивать самые разные понятия. С течением времени формируется концептуальная схема, или ноэтическая структура. Как я писал в главе 4, без усвоения различных понятий было бы трудно разобраться в том, что происходит вокруг. Конечно, к одним идеям мы скорее всего будем относиться с восторгом, а другие — принимать в штыки. Однако наличие предпочтений и предубеждений не означает, что мы решительно неспособны что-либо правильно понять, изменить свое мнение под влиянием фактов и аргументов, или убедить в своей правоте других. В главе 4 я объяснил, почему это так, и повторять мои рассуждения здесь нет необходимости.

Итак, мы используем свои интеллектуальные способности, чтобы взаимодействовать с миром. В некоторых случаях информация, которую мы таким образом получаем, достоверна сама по себе и не требует доказательств. Как мы убедились, изучая размышления Витгенштейна о сомнениях и уверенности, упорствовать в некоторых сомнениях бессмысленно. Однако существуют и оправданные сомнения — их необходимо разрешить, прежде чем мы сможем с уверенностью (в данном случае субъективной) исповедовать спорные убеждения. Как я объяснил в начале этой главы, наша субъективная уверенность должна опираться на объективную уверенность в справедливости наших взглядов. Это означает, что некоторые убеждения нуждаются в объективных доказательствах. Иначе говоря, для их подтверждения требуются аргументы и факты. Но как узнать, удалось ли нам найти объективно достоверные доказательства? Пользуясь данными нам интеллектуальными способностями, мы взаимодействуем с окружающим миром. В первую очередь мы определяем, в чем суть проблемы, и что именно необходимо доказать, чтобы подтвердить истинность воззрений, о которых идет речь. Представляя оппонентам аргументы и факты, мы оцениваем, насколько они верны и уместны, и что именно они доказывают. Задавшись вопросом о том, насколько верны наши доводы, мы можем обнаружить, что часть из них соответствует требованиям, которые классический фундаментализм предъявляет к истинно базовым убеждениям. Но обратное не означает, что они не могут быть верными. Мы выстраиваем доказательства и оцениваем их. Удостовериться в том, что мы все делаем «как надо», в значительной мере помогает общедоступность многих фактов. Если кто-то испытывает сомнения по поводу наших аргументов, он всегда может ознакомиться с данными, которые мы изучили. Если речь идет о логических умозаключениях, окружающие могут проверить последовательность наших рассуждений. Если мы ссылаемся на наблюдаемые факты, другие могут пойти и собственными глазами взглянуть на то, что лежит в основе наших суждений об истине и лжи.

Итак, взамен я предлагаю более мягкую форму фундаментализма, и в главах 5 и 6 показываю, как, исходя из этой точки зрения, можно ответить на вопросы *de facto* по поводу истинности тех или иных взглядов. Как фундаменталист я считаю, что одни наши убеждения опираются на другие, более принципиальные для нашего мировоззрения. Но моя главная задача — вовсе не определить, какие убеждения более фундаментальны, а какие — менее. Я хочу описать, как следует подходить к доказательству истинности *любых* воззрений, независимо от «положения», которое они занимают в нашей ноэтической структуре.

Если говорить о некоторых богословских и религиозных учениях, представить объективные подтверждения их справедливости может быть непросто. Однако это не означает, что нам нужно совсем отказаться от таких убеждений. Просто к ним следует относиться с меньшим догматизмом — ведь нам известны все сильные и слабые стороны объективных аргументов в их пользу, а потому, хотя мы субъективно уверены в их истинности, эта субъективная уверенность не настолько велика, как если бы речь шла об утверждениях, объективно достоверных хотя бы на 95%.

Я также писал, что, если мы не уверены в достаточной убедительности имеющихся объективных доказательств, есть способ ее проверить. Аргументы и факты доступны для всех, кто готов доставить себе труд их проверить. У всех нас есть какие-то исходные представления, но это не означает, что мы не можем ничего понять правильно, не можем прийти к согласию друг с другом или не можем убедить других в своей правоте. Конечно, я не имею в виду, что наши выводы непогрешимы, или что мы всегда можем предложить объективно убедительные доказательства. Я также не хочу сказать, что всякий раз, когда мы представляем убедительные аргументы, неверующий с нами непременно согласится. Но если кто-то считает доказательства истинности христианства недостаточно убедительными, чтобы их принять, ему не следует думать, что представить убедительные доводы в пользу нехристианского мировоззрения сколько-нибудь легче.

Нам следует проявить благоразумие и не завышать критерии «успешного» доказательства настолько, чтобы ни у кого не нашлось достаточных оснований считать истинным хоть что-нибудь. Конечно, удостовериться в том, что аргументы в пользу христианства достаточно убедительны, чтобы оправдать субъективную уверенность в его истинности, можно лишь одним путем: представляя и оценивая доказательства различных аспектов вероучения. В последней части книги я собираюсь показать, как это делается, на примере нескольких ключевых положений христианской веры.

## **Заключение**

Итак, в главах, посвященных постмодернистскому и модернистскому скептицизму, я изложил свои возражения против этих идей. Объяснить, в чем проблема постмодернистской и модернистской эпистемологии, необходимо. Кроме того, необходимо предложить им какую-то замену. Наконец, необходимо объяснить, какие именно фактические доказательства необходимы в рамках этой

альтернативной эпистемологии, чтобы подтвердить истинность любого мировоззрения, включая христианское, и как нам определить, что представленных доказательств достаточно, чтобы оправдать веру в оспариваемые утверждения.

В первой части своей книги я привел доводы в пользу того, что истина существует, и ее можно познать. Более того, я объяснил, почему можно верить в истинность христианства, учитывая имеющиеся аргументы и факты. Но что конкретно следует сделать, чтобы отстаивать христианство в целом или какое-то отдельное его учение? Христианские апологеты не единодушны в этом вопросе, а потому предлагают разные методы и стратегии. В следующей части я предложу вам описание и оценку трех наиболее значимых подходов к апологии христианства.

## ЧАСТЬ ВТОРАЯ. СПОСОБЫ ЗАЩИТЫ ИСТИНЫ ХРИСТИАНСТВА

### Глава 7. Реформатская эпистемология

Теперь, убедившись, что вера в существование и познаваемость истины оправдана, мы переходим к разговору о том как продемонстрировать собеседнику истинность христианства. И начнем мы с реформатской эпистемологии (reformed epistemology).

Разве не безрассудно верить в Бога в ситуации, когда свидетельств в пользу Его существования мало или нет вовсе? Разве не безнравственно продолжать верить в Него без каких-либо оснований? Разве люди, верящие в Бога, невзирая на скудость фактических доказательств и вопреки веским доводам против Его существования (например, присутствию в мире зла), не принесли свой рассудок и интеллект в жертву на алтаре религии?

В последние несколько столетий подобные вопросы можно было услышать очень часто. Верующие, со своей стороны, готовы признать правомерность таких сомнений, но в ответ настаивают, что существование Бога подтверждается достаточным количеством фактов.

Между тем, постмодернисты любого толка однозначно отвергнут эти вопросы как бессмысленные. Если разум ненадежен, а способность человека вступать в непосредственное, а значит, объективное соприкосновение с миром за пределами сознания вызывает сомнения, сама мысль о возможности представить какие-либо доказательства существования Бога или попытаться «продемонстрировать» истинность представлений о Нем, выглядит чистым сумасбродством. В лучшем случае, можно говорить о том, что кажется правильным с нашей точки зрения. Конечно, наша неспособность представить убедительные свидетельства в пользу существования Бога не означает, что Его нет. Но даже если Он существует, никто не в силах это однозначно доказать. Таким образом, перечисленные выше вопросы неразумны, и задавать их не следует.

Все сказанное может показаться удачным обобщением истории дискуссий о вере в Бога, но это не так. В последние два-три десятка лет сложился новый подход к проблеме, известный под названием «реформатская эпистемология». Он привлек внимание как религиозных, так и светских философов, и сегодня принят на вооружение многими христианскими мыслителями. Сторонники этой школы ответили бы на вопросы, поставленные в начале главы, отрицательно. Иначе говоря, они убеждены, что верить в Бога разумно, даже если свидетельств в пользу Его существования нет или почти нет. Вера в Него не нарушает никакие эпистемологические правила (и другие нормы), даже если она не подкреплена доказательствами.

Такой ответ может показаться невероятно наивным, но на самом деле реформатская эпистемология представляет собой тщательно продуманный подход к религиозной вере. В ее основе лежат довольно изящные, хотя и не вполне очевидные на первый взгляд представления о том, как формируются убеждения

вообще и религиозные убеждения в частности. Самый яркий представитель реформатской эпистемологии — американский философ Элвин Плантинга — изложил свои взгляды в многочисленных публикациях. Наиболее подробное и доступное их описание можно найти, наверное, в работе «Разум и вера в Бога» [1] и в трилогии *Warrant: the Current Debate, Warrant and Proper Function* и *Warranted Christian Belief*. Эти тексты мы и возьмем за основу дальнейших рассуждений.

Реформатская эпистемология отвергает постмодернистскую, но это не означает, что ее сторонники полностью согласны с модернистским подходом, описанным во 2-й главе моей книги. Во что же они верят? Плантинга утверждает, что его работа «Разум и вера в Бога» представляет собой апологию христианства [2]. В каком смысле? В адрес реформатской эпистемологии звучит достаточно упреков, однако, судя по многим высказываниям критиков, они не вполне понимают, какие именно проблемы рассматривает этот подход, и каким образом он их решает. Поэтому для начала нам придется понять, какие вопросы находятся в центре его внимания [3].

### **Суть реформатской эпистемологии**

Начнем с нескольких определений и разграничений, предложенных Элвином Плантингой. Как он отмечает — прежде всего, в работе «Разум и вера в Бога» и в книге *Warranted Christian Belief*, — по мнению неверующих (атеистов, агностиков и даже теистов-нехристиан), в вере в Бога есть нечто неправильное. Есть много возможных причин так думать, но в чем конкретно состоит проблема?

#### *Возражения de jure и возражения de facto*

По словам Плантинги, понять суть претензий неверующих гораздо легче, если разделить причины недовольства христианской верой на две категории. Он называет их возражениями *de jure* и возражениями *de facto*. Первые связаны с одним из трех моментов: эпистемической оправданностью (epistemic justification), разумностью (rationality) или правомочностью (warrant). Их суть хорошо выражает вопрос о том, «разумно ли, логично ли, оправданно ли, обоснованно ли принимать христианские убеждения... Или же в таком поступке есть нечто эпистемологически неприемлемое, нечто безрассудное, или несуразное, или авантюрное, или глупое, или иррациональное, или в каком-либо ином смысле предосудительное с точки зрения эпистемологии?» [4]

Безусловно, для того, чтобы ответить на вопросы *de jure*, нужно понимать, что такое эпистемическая оправданность, разумность и правомочность. Как демонстрирует Плантинга, смысл этих терминов в эпистемологии размыт самым плачевным образом. Чуть ниже я приведу краткие определения, но сначала нужно пояснить, какие претензии к христианской вере Плантинга называет возражениями *de facto*. Их суть заключается в том, что теистические воззрения попросту ошибочны. Соответственно, даже если вера в христианское учение (например) *оправдана*, это еще не означает, что христианство истинно. Более того, против христианства есть множество возражений *de facto*. Одно из самых

серьезных — проблема зла. Присутствие зла в мире — а тем более его количество и многообразие — явно противоречит представлениям о существовании какого бы то ни было божества, не говоря уже о христианском Боге.

Хотя проблема зла — это, наверное, самый распространенный аргумент против истинности теизма, есть и другие возражения *de facto*. Например, многие верят, что такие христианские учения, как Троица, божественность Христа и ипостасное соединение двух природ, попросту неверны. Даже если вера христианина в Троицу не нарушает никакие эпистемологические правила, это еще не гарантирует, что тринитарное учение правильно описывает природу Бога [5].

Хотя возражения *de jure* и возражения *de facto* не тождественны, в некоторых случаях они могут совпадать. Например, как отмечает Плантинга, простой вывод о вероятной ошибочности теизма — не единственный, который можно сделать из проявлений зла в нашем мире. Присутствие зла может быть доказательством того, что продолжать верить в Бога неразумно [6].

Увидев разницу между возражениями *de jure* и *de facto*, легко заметить, что реформатская эпистемология Плантинги отвечает лишь на первые. Если читатель хочет в этом убедиться, в самом конце книги *Warranted Christian Belief* автор подытоживает свои рассуждения. Он перечисляет вопросы *de jure*, которые были рассмотрены выше, и приходит к выводу, что, вопреки утверждениям неверующих, решающих возражений такого рода против христианства нет. Но затем Плантинга задает последний вопрос: истинно ли христианство? По его словам, этот вопрос очень важен, но «выходит за пределы возможностей философии». Американский мыслитель считает христианство истинным, но не берется доказывать его истинность. Вопрос об истинности христианства явно его волнует, но не занимает центральное место в реформатской эпистемологии [7].

#### *Положительная и отрицательная апологетика*

Плантинга отмечает, что защищать христианские убеждения можно в русле либо положительной, либо отрицательной апологетики. Во втором случае речь идет о защите веры от нападков противников. Цель — не отстоять правильность своих взглядов, а опровергнуть доводы оппонентов. Отрицательная апологетика (*negative apologetics*) — это, по существу, оборона. Нередко лучшей защитой оказывается нападение, но Плантинга имеет в виду именно оборонительную тактику [8].

Многие возражения против христианства требуют исключительно отрицательной апологетики. Наиболее известное из них — наверное, проблема зла. Этот аргумент может быть сформулирован либо в логической, либо в эвиденциальной (вероятностной) форме. В первом случае теистов-христиан обвиняют в том, что их взгляды противоречат сами себе. Ведь они верят в существование вселюбящего, всемогущего Бога, однако признают, что в мире есть зло. По словам атеистов, эти три убеждения логически несовместимы, то есть не могут быть истинными одновременно. Чтобы ответить на этот упрек, незачем вспоминать все позитивные доводы в пользу теизма (доказательства существования Бога, свидетельства

надежности Писания и т. п.). Верующим нужно лишь показать, каким образом все три утверждения могут быть истинными одновременно. Тем самым они снимут с теизма обвинения во внутренних противоречиях.

Проблема зла может быть сформулирована и в эвиденциальной форме. При этом атеисты делают акцент не на внутренних противоречиях теизма, а на том, что существование Бога очень маловероятно с учетом реальности зла. В таком случае верующим тоже незачем излагать все аргументы в пользу своих убеждений, а нужно лишь объяснить, почему присутствие в мире зла не исключает возможность существования Бога. Сделать это можно несколькими способами [9], но теисту так или иначе придется объяснить, почему существование зла не ставит под сомнение любое вероучение, в центре которого находится фигура всемогущего и всеблагого Бога. Это объяснение и будет примером отрицательной, оборонительной апологетики [10].

В отличие от отрицательной, положительная апологетика (positive apologetics) сосредоточена на аргументах и фактах, подтверждающих истинность теизма. Поводом для нее может быть простой вопрос: «Почему ты веришь в Бога?» — или желание самого верующего рассказать другим о том, на чем основана его вера. Обсуждая тему позитивной апологетики в статье «Христианская философия в конце XX века», Плантинга останавливается на различных доводах в пользу существования Бога. Наряду с традиционными аргументами, такими как телеологический и нравственный, американский философ называет и другие [11]. Разумно предположить, что положительная апологетика возможна и в отношении любого другого аспекта христианского вероучения. Например, христианин может собрать воедино различные свидетельства в пользу воскресения Спасителя. Или сослаться на сохранившиеся рукописи новозаветных книг, на основании которых мы знаем, что в нашем распоряжении — тот же текст, который вышел из-под пера авторов, а потом привести доказательства того, что описанные в Новом Завете события действительно имели место.

С точки зрения разницы между положительной и отрицательной апологетикой, реформатская эпистемология Плантинги — образчик отрицательной апологетики. Когда неверующий утверждает, что вера в Бога иррациональна, ничем не оправдана и ни на чем не основана, положительная апологетика явно не сработает. Предположим, что в ответ на эти обвинения я перечислю все аргументы в пользу существования Бога. Вряд ли мой собеседник тут же воскликнет: «О, теперь я все понял; придерживаться взглядов, подкрепленных такими доказательствами, совершенно разумно!» Скорее всего, неверующий знаком со многими доводами христиан и попросту не считает, что их достаточно для оправдания веры в Бога. Именно поэтому он и говорит, что теист поступает иррационально и т. д., оставаясь при своих убеждениях.

### *Знания как оправданные истинные убеждения*

Долгое время в Западной философии знания рассматривались как оправданные истинные убеждения (justified true belief). В последние десятилетия это определение по разным причинам было подвергнуто сомнению, но по-прежнему

имеет широкое хождение, хотя и с оговорками, которые свидетельствуют о том, что философы, пользующиеся им, следят за последними достижениями эпистемологии. Моя цель — объяснить, (1) как следует понимать тезис «знания — это оправданные истинные убеждения», (2) почему его подвергают сомнению, и (3) какое отношение все это имеет к реформатской эпистемологии.

Классические представления о знаниях как оправданных истинных убеждениях включают в себя несколько моментов. Во-первых, это определение относится к пропозициональному знанию, т. е. к знанию некоего факта, выраженному в виде утверждения. Кроме того, претензия на *знание* чего-либо заведомо более серьезна, чем претензия на *веру* во что-либо. Ведь мы непременно верим в то, о чем знаем, но обратное справедливо не всегда. Вера — это мнение по какому-либо вопросу. Если наши убеждения слабо подкреплены аргументами и фактами, или если есть причины считать наши убеждения ошибочными (даже если эти причины нам неизвестны), их нельзя назвать знаниями.

Возможны три варианта: (1) убеждения истинны, и нам это известно, (2) убеждения истинны, но нам это неизвестно, (3) убеждения ложны, но нам это неизвестно. Думаю, что заведомо ошибочных взглядов мы все-таки придерживаться не станем. Об истине в этих дебатах чаще всего говорят в корреспондентном смысле.

Далее, о *знании* чего-либо можно говорить, только если наши убеждения истинны, однако у нас может и не быть фактов и аргументов, подтверждающих их истинность. Существование таких доказательств, скорее всего, укрепит нашу веру и позволит думать, будто истина нам известна. Так или иначе, претендовать на *знание* чего-либо можно лишь в том случае, когда наши представления верны, — даже если мы сами не нашли этому подтверждение.

Между тем, истинные убеждения и знания — не одно и то же. Убеждения должны быть чем-то подкреплены, но именно здесь ситуация становится особенно запутанной. И это, как отмечает Плантинга, очень плохо — многие критики теизма отвергают веру в Бога, полагая, что ни у кого нет достаточных причин в Него верить. Если для знания нужны какие-то основания, и если критики так уверены, что вера в Бога ничем не оправдана, нам необходимо разобраться в том, что представляет собой эпистемическая оправданность (*epistemic justification*). Сделать это не так просто, как может показаться на первый взгляд, поскольку в современной эпистемологии понятие эпистемической оправданности используется в самых разных значениях [12]. В книге *Warrant: The Current Debate* Плантинга выделяет пять возможных вариантов.

Наверное, чаще всего встречается толкование эпистемической оправданности как деонтологической (*deontological justification*). Иначе говоря, считается, что у каждого человека есть моральные обязательства, связанные с необходимостью формулировать убеждения и держаться их. В зависимости от того, о какой именно теории идет речь, представления о таких обязательствах могут отличаться, но суть такова, что мы должны исполнить определенные эпистемические обязанности, прежде чем принять на веру какое-либо утверждение [13].



Например, не следует верить (во всяком случае, истово) в то, чему нет или почти нет доказательств. Аналогичным образом, если разум и способности к восприятию были использованы для получения информации под воздействием алкоголя или наркотиков, нужно понимать, что такое состояние не способствует формированию правильных убеждений, а потому не следует верить в существование белых слонов и радужных жирафов, увиденных в пьяном бреду. Человек, который верит в это, проявляет эпистемическую безответственность и не исполняет свои обязанности.

Во-вторых, Плантинга отмечает, что в современной эпистемологии довольно распространено отождествление оправданности (justification) и правомочности (warrant) знания. В каждом случае представления о связи между этими понятиями зависят от того, что понимается под правомочностью (об этом мы поговорим, когда будем рассматривать взгляды Плантинги). Пока же мы просто отметим, что такая версия существует. Третье толкование связывает оправданность с эпистемическим интернализмом (epistemic internalism). Как пишет Плантинга, это философское понятие тоже используется в разных значениях, но суть интернализма сводится к следующему: «...правомочность убеждений для конкретного человека определяется факторами или состояниями, в каком-то смысле внутренне ему присущими; признаки, от которых зависит правомочность, в некотором роде свойственны познающему субъекту» [14]. Разъясняя, каким именно образом эти признаки присущи субъекту, Плантинга пишет, что «они представляют собой состояния или условия, о которых познающий субъект знает или может знать» [15]. Но речь идет не о любых состояниях, а только о тех, к которым у субъекта есть исключительный доступ. Например, у меня нет исключительного доступа к утверждению, что листья осенью меняют цвет, — всякий, у кого есть глаза, и кто живет в той части света, где листья осенью действительно меняют цвет, знает, происходит ли это в тот или иной конкретный момент. Плантинга имеет в виду состояния иного рода: взглядевшись в себя, человек может осознать, что некое убеждение для него правомочно; или способен с уверенностью сказать, обладает ли вера в тот или иной предмет свойствами, которые оправдывают ее или позволяют ее оправдать; или знает, что боль, о которой он рассказывает врачу, не приснилась ему прошлой ночью. Суммируя все сказанное выше, «интерналист уверен, что человек обладает неким особым эпистемическим доступом к правомочности и признакам, на которых она основана» [16].

Когда я написал, что третье толкование эпистемической оправданности связывает ее с интернализмом, я имел в виду именно такое общее понимание интернализма. Но в чем заключается эта связь? Плантинга предлагает несколько вариантов: «...у верующего может быть когнитивный доступ к чему-то важному, таящемуся поблизости, — например, к пониманию того, *оправданы* его взгляды или нет, или к пониманию *оснований* такого оправдания... или к пониманию связи между этими основаниями и оправданными убеждениями» [17].

Четвертое толкование связывает оправданность с наличием доказательств. В таком случае оправданность убеждений человека зависит от того, способен ли он обосновать свои воззрения, и нуждаются ли вообще его взгляды в подтверждении

[18]. Иначе говоря, убеждения оправданы, если они истинны, и если верующий знает о существовании доказательств их истинности. Конечно, всегда возможна ситуация, когда у нас есть причины верить во что-либо, а значит, наши убеждения оправданы, но в конечном итоге мы заблуждаемся. Ошибочные представления тоже зачастую можно подкрепить аргументами. Понятно, что такие доводы не бесспорны, но познающий субъект этого не понимает; у него просто есть доказательства собственной правоты, и он считает свои взгляды правильными.

Прежде чем перейти к следующему толкованию, следует отметить, что связь между оправданностью и доказательствами возможна, но это не означает, что оправданность и истина всегда идут рука об руку. Даже если основанные на аргументах убеждения верны, мы можем не знать об этом, потому что не знакомы с фактами и доводами, на которые они опираются. Более того, вполне может оказаться, что у нас есть аргументы в пользу неправильного утверждения (о ложности которого мы, конечно, даже не подозреваем), то есть наша вера в него оправдана, однако оно все равно ошибочно. Представим себе, к примеру, маленькую девочку, которая верит, что, положив вечером под подушку выпавшие зубы, на следующее утро она найдет на этом же месте деньги, оставленные зубной феей. Она никогда не пыталась это доказать, но все равно уверена. Почему? Потому что ее друзья и подруги, у которых уже выпадали молочные зубы, клали их под подушку и на следующее утро находили деньги. О зубной фее детям рассказывали родители, которые за прошедшие годы доказали, что им можно доверять. Папа и мама нашей маленькой девочки (столь же достоверный источник) тоже рассказали дочери эту историю. И она поверила. Может быть, раньше у нее уже выпадали зубы, и фея всегда «приходила» к ней, так что у девочки есть причины верить в существование зубной феи. Если оправданность убеждений связана с доказательствами, вера нашей маленькой героини вполне оправдана. Но она верит в то, чего нет, и рано или поздно поймет это. Поэтому утверждение, что оправданность связана с доказательствами, не означает, что оправданные таким образом убеждения непременно истинны. Более того, нельзя сказать, что маленькая девочка знает о существовании зубной феи. Ее вера, пусть даже оправданная (подкрепленная фактами), ошибочна, то есть на самом деле она ничего не знает, даже если сама думает иначе.

Пятый вид оправданности Плантинга называет «общей оправданностью» (broad justification). По его словам, дать определение этому термину трудно, но все-таки можно. По всей видимости, речь идет о некоем обобщенном понимании в деонтологическом смысле — когда с точки зрения познающего субъекта все идет как надо. Но вопрос о том, каким образом опыт субъекта связан с окружающим миром, выносится за скобки. Как объясняет Плантинга, субъект вполне может быть мозгом, плавающим в стеклянной банке, или находиться под таким сильным бесовским влиянием, что весь его так называемый «опыт» иллюзорен. «...Тем не менее, его вера оправдана, если с этого момента все, так сказать, идет хорошо — в частности, если с учетом своего опыта он рассуждает логично и формулирует приемлемые убеждения» [19]. Плантинга добавляет, что под «все идет хорошо» можно понимать разные вещи: «Речь может идти о том, чтобы сознательно подходить к формированию своих убеждений... или должным образом стремиться

к достижению своих эпистемических целей... речь может идти о некоем внутреннем ощущении уместности опыта и убеждений... а также речь может идти о том, что после полученного опыта интеллектуальные способности (скажем, логическое мышление и формирование убеждений) функционируют как надо, без каких-либо сбоев» [20].

Подытоживая сказанное, Плантинга отмечает, что существуют разные мнения о том, в каком случае убеждения следует считать оправданными:

...если они сформированы с должной сознательностью, если они правдоподобно сформулированы, если верующий располагает достаточными доказательствами, если они опираются на какие-то основания, доступные внутреннему ощущению и способствующие постижению истины, если они представляют собой оценку того, насколько хорошо верующий преследовал свои эпистемические цели, и так далее. И еще есть связь со знанием, с интернализмом и с доказательствами [21].

Что же делать, если существует столько разных толкований эпистемической оправданности? Выбрать одно из них? Не совсем. Скорее, нужно принять к сведению, что этот термин употребляется в разных смыслах, и когда кто-нибудь называет знание оправданным истинным убеждением, попробовать разобраться, о чем конкретно идет речь. Более того, необходимо определить, какой именно смысл вкладывает в понятие оправданности наш собеседник, — только тогда можно понять, действительно ли он *знает* нечто (или просто верит в это). Сам Плантинга (в книге *Warranted Christian Belief*) признает, что в своей работе «Разум и вера в Бога» (к разговору о которой мы вскоре перейдем), он пишет об оправданности в деонтологическом смысле [22].

Знакомство с этими разными толкованиями эпистемической оправданности также поможет нам увидеть, что, вероятно, именно этой терминологической неопределенностью отчасти объясняется неожиданно большое количество споров, идущих в последние десятилетия вокруг определения знаний как оправданных истинных убеждений. Но это еще не все. Другой причиной споров относительно того, что представляет собой знание, стала очень короткая, но необычайно важная работа Эдмунда Геттиера, озаглавленная «Is Justified True Belief Knowledge?» («Является ли знанием оправданное истинное убеждение?»). Как пишет автор, многие думают, что человек *знает*, о чем говорит, если его утверждение истинно, если сам человек верит этому утверждению, и если его вера в это утверждение оправдана [23]. Сам Геттиер с такой постановкой вопроса не согласен, поскольку вера в ложное утверждение тоже может быть оправдана (вспомните пример с маленькой девочкой и зубной феей). Он также отмечает, что можно верить в утверждение P, из которого вытекает утверждение Q. В таком случае вера в Q будет оправдана, если Q логически вывести из P [24].

Далее Геттиер в качестве примера описывает несколько ситуаций, в которых оправданные истинные убеждения не тождественны знаниям. Давайте рассмотрим первую из них. Представим себе, что Смит и Джонс пытаются получить одну и ту же работу. У Смита есть веские причины считать истинным утверждение: «Работа

достанется Джонсу, и у Джонса в кармане лежат десять монет» [25]. Веские причины заключаются в том, что президент фирмы сообщил Смиту, кто из соискателей получит работу, и сам Смит всего десять минут назад сосчитал количество монет в кармане Джонса. Из приведенного выше составного утверждения следует, что «работа достанется тому, у кого в кармане десять монет» [26].

Далее Геттиер сообщает читателю, что Смит видит прямую связь между двумя частями составного утверждения — между тем, кто будет принят на работу, и тем сколько монет у этого соискателя в кармане. Поэтому Смит верит в истинность обобщающего утверждения — а именно, что работу получит тот, у кого в кармане десять монет. По словам Геттиера, вера Смита, безусловно, оправдана.

Но далее Геттиер предлагает нам вообразить, что именно Смит, не подозревая об этом, был принят на работу, и что у Смита в кармане лежат десять монет, хотя он сам об этом не догадывается. В таком случае второе утверждение (E) оказывается верным. Смит верит в истинность E, и его вера в истинность E оправдана. Однако Смит вывел E из составного утверждения D, которое, как нам теперь известно, было ошибочным. Может быть, у Джонса в кармане и лежали десять монет, но, вопреки D, работу он не получит. Очевидно, пишет Геттиер, что Смит не *знает* об истинности E, ведь оно истинно из-за количества монет в его собственном кармане, о котором ему ничего не известно. К тому же, Смит считает E истинным по ошибке — он убежден, что работу получит Джонс (у которого в кармане тоже есть десять монет). Итак, мы видим пример ситуации, в которой оправданное истинное убеждение не тождественно знанию [27].

Но какое отношение эти рассуждения об оправданности и о знаниях как оправданных истинных убеждениях имеют к реформатской эпистемологии? Не забывайте: по словам самого Плантинга, его цель — ответить на возражения *de jure* против веры в существование Бога вообще и христианской веры в частности. Кроме того, Плантинга пишет, что возражение *de jure* может быть сформулировано в терминах оправданности, разумности или правомочности. Мы уже видели, какой смысл люди могут вкладывать в понятие оправданности. Плантинга объясняет, что также существует несколько разных толкований разумности (*rationality*). Понятие правомочности (*warrant*) тоже неоднозначно, но Плантинга определяет его как «достаточное качество — или, лучше, *количество*, — которое составляет разницу между знанием и простым истинным убеждением» [28]. Конечно, сегодня есть разные мнения о том, какое именно качество (или количество) имеется в виду. Что это за мнения, и какое из них разделяет Плантинга, станет понятно по мере того, как мы будем рассматривать его представления о правомочных убеждениях.

Таким образом, возражения *de jure* против теистических убеждений могут быть сформулированы с использованием одного из трех понятий: оправданности, разумности или правомочности. Неверующий может утверждать, что вера в Бога ничем не оправдана, или что она иррациональна, или что верить в Бога попросту нельзя. Как мы убедимся, Плантинга считает, что ни одно из этих возражений *de jure* не способно убедительно продемонстрировать безответственность,

иррациональность, глупость и т. п. веры в Бога. Но почему же неверующие думают иначе? Причину этого Плантинга видит в так называемом «эвиденциальном возражении против веры в Бога». О нем и пойдет речь в следующем разделе.

### ***Эвиденциалистское возражение против веры в Бога***

Не будет чрезмерным упрощением сказать, что реформатская эпистемология — это реакция на эвиденциализм и на возражения критиков-эвиденциалистов против теизма. Но что представляет собой эвиденциализм, и какое отношение он имеет к отрицанию веры в Бога? Об этом стоит поговорить, потому что термин «эвиденциализм» (evidentialism) в последнее время довольно часто встречается в *христианской* апологетике.

Многие из нас впервые услышали это слово из уст таких защитников христианства, как Джон Уорвик Монтгомери. По их словам, основные догматы христианства подкреплены убедительными свидетельствами (логическими, эмпирическими и в особенности осязаемыми историческими). Более того, подобные свидетельства имеются в достаточном количестве и обладают достаточным качеством (иначе говоря, верны, уместны и подтверждают именно то, что апологет отстаивает, а не какой-то второстепенный момент), чтобы с их помощью можно было успешно защитить истинность христианства. «Успехами» эвиденциалисты обычно считают те случаи, когда им удается показать, что представленные факты подтверждают справедливость учения, о котором идет речь. Иногда они добавляют, что доказательства достаточно убедительны, чтобы оправдать субъективную уверенность (основанную на объективных фактах) в истинности христианских убеждений.

Кроме того, эвиденциалисты утверждают, что с помощью доказательств можно убедить не только христиан. Факты говорят сами за себя, и всякий, кто с ними ознакомится, верующий или неверующий, согласится, что их достаточно для обоснования убеждений, о которых идет речь. Соответственно, эвиденциалисты полагают, что у них есть причины предлагать вниманию противников факты, подтверждающие те или иные аспекты христианского мировоззрения. Ведь если неверующие поймут суть аргументов и доказательств апологета, то примут его точку зрения. Конечно, христианские эвиденциалисты скажут, что без участия Святого Духа убедить кого-либо в истинности христианства невозможно, но даже если неверующий, услышав их доводы, не примет Христа, он все-таки сможет понять суть представленных рассуждений и доказательств и признать, что христианам удалось отстоять свою точку зрения.

Но когда Плантинга и другие сторонники реформатской эпистемологии говорят об эвиденциализме, они имеют в виду нечто совсем другое. Речь идет о довольно давнем течении в Западной философии, восходящем своими корнями по меньшей мере к Джону Локку и Дэвиду Юму. Его идеи не утратили актуальности в эпоху модерна со свойственным ей пониманием рациональности. В двух словах, эвиденциализм утверждает, что принимать на веру следует лишь в те утверждения, которые подкреплены достаточными доказательствами. Как

показывает Плантинга, Локк считал, что соглашаться с каким-либо утверждением следует лишь в том случае, если его истинность вероятна в свете того, о чем вам доподлинно известно [29]. Таким образом, определяя, во что следует верить, нельзя «относиться к какому-либо утверждению с большей уверенностью, чем позволяют доказательства, на которые оно опирается» [30].

Итак, Локк был эвиденциалистом и, как демонстрирует Плантинга, полагал, что *существует* достаточно доказательств, чтобы оправдать религиозную веру. В дальнейшем у эвиденциализма были и другие сторонники — например, Уильям Кингдон Клиффорд, который в своем знаменитом эссе «Этика веры» писал: «Подведем итог: верить во что бы то ни было на основании недостаточных фактов неправильно всегда, везде и для всех» [31].

Эвиденциализм в том смысле, в котором этот термин использует Плантинга, представляет собой точку зрения, что «религиозная вера приемлема с точки зрения разума, лишь если в ее пользу есть убедительные аргументы» [32]. Эвиденциалистское *возражение* против веры в Бога заключается в том, что для этого не хватает фактов и аргументов. За последние несколько сотен лет от веры в Бога часто отказывались под этим предлогом, и сегодня в мире нет недостатка в философах, которые поступают так же [33].

### ***Ответ Плантинги на эвиденциалистское возражение***

В своей работе «Разум и вера в Бога» Плантинга предлагает определенную стратегию ответа на эвиденциалистское возражение. В своих последующих трудах он следует той же общей стратегии, но описывает ее более подробно, разъясняя логику, лежащую в основе его утверждения, что вера в Бога является истинно базовой, а значит, вера теистов в Бога разумна, даже если не опирается на какие-либо факты. Таким образом, Плантинга не пытается обыграть эвиденциалистов на их собственном поле, доказывая, что для веры в Бога есть достаточно оснований. Он идет совсем другим путем и утверждает, что вера в Бога разумна, даже если не подкреплена доказательствами (любыми). Если он прав, то эвиденциалистское возражение, в соответствии с которым доказательств недостаточно для веры в Бога, ошибочно. А значит, ошибочны и попытки теистов продемонстрировать, что есть достаточно аргументов в пользу веры в Бога. Все это нуждается в объяснении, и для начала мы рассмотрим общую стратегию Плантинги и несколько ключевых определений.

#### *Стратегия Плантинги*

В работе «Разум и вера в Бога» Плантинга прежде всего утверждает, что и эвиденциализм, и соответствующее возражение против теизма в конечном счете опираются на теорию познания, именуемую фундаментализмом (foundationalism). Существует несколько ее разновидностей, и Плантинга объясняет, что в основе эвиденциализма лежит так называемый классический фундаментализм (classic foundationalism).

Далее Плантинга переходит к критике названной теории. Если классический фундаментализм ошибочен, то неправильно и эвиденциалистское возражение против религиозной веры. Если такой подход окажется успешным, это будет означать, что доводы противников опровергнуты. Вера в Бога не иррациональна.

Но Плантинга идет еще дальше и размышляет о том, чем в таком случае следует заменить классический фундаментализм, и как выглядит теизм в свете новой теории познания. В работе «Разум и вера в Бога» он лишь намекает на то, что это за теория, но в своей трилогии излагает ее во всех подробностях. Плантинга — сторонник более умеренной разновидности фундаментализма, в соответствии с которой убеждения, не соответствующие классическим критериями истинной базовости (*proper basicity*), тем не менее, являются истинно базовыми, и придерживаться их разумно.

Последний шаг стратегии Плантинги — утверждение, что вера в Бога является истинно базовой в свете новой теории знания и соответствующих критериев истинной базовости. Только его мысль нужно правильно понять. Он не имеет в виду, что вера в Бога *является* истинно базовой для всякого теиста, или что она *должна быть* таковой для всех. Но то, каким образом многие теисты приходят к вере в Бога, показывает, что для них эта вера является истинно базовой. При этом они подходят к вопросу вполне рационально, в полном соответствии со своими эпистемическими правами и обязанностями, и имеют все основания считать свои убеждения истинно базовыми. В книге *Warranted Christian Belief*, он утверждает, что для многих христиан истинно базовой является вера не только в Бога, но и во многие великие евангельские истины (Троица, воплощение, грех, заместительное искупление и т. п.). При этом их убеждения вполне разумны, оправданы и правомочны.

#### *Несколько ключевых определений*

Чтобы понять рассуждения Плантинги, нужно дать определение терминам, которые он использует. Первый из них — «ноэтическая структура» (*noetic structure*). Плантинга объясняет, что «ноэтическая структура личности — это набор пропозиций, в которые верит эта личность, вместе с определенными эпистемическими отношениями, имеющими место быть между ней и пропозициями» [34].

Ноэтическая структура человека состоит из базовых и небазовых убеждений. *Базовое убеждение* (*basic belief*) представляет собой то, во что человек верит, не опираясь при этом на другие убеждения [35]. Напротив, *небазовые убеждения* (*non-basic beliefs*) опираются на одно или несколько других убеждений. В соответствии с фундаменталистской моделью, любое небазовое убеждение в ноэтической структуре опирается на другие убеждения, которые в конечном счете опираются на базовые убеждения. *Истинно базовое убеждение* (*properly basic belief*) — это оправданное базовое убеждение, а *истинно небазовое убеждение* (*properly non-basic belief*) — это оправданное небазовое убеждение, основанное на других убеждениях [36].

Представить себе и описать ноэтическую структуру можно несколькими способами. С точки зрения фундаменталистов, ноэтическая структура человека опирается на некое основание, состоящее из базовых убеждений, которые соответствуют различным критериям базовости (см. объяснение далее). На этом основании возведена «надстройка» нашей ноэтической парадигмы, состоящая из небазовых убеждений. Некоторые из них более близки к основополагающим убеждениям — если воспользоваться терминологией Плантинги, имеют большую «глубину вхождения» (ingress) в ноэтическую структуру человека, нежели другие убеждения, более удаленные от основополагающих. Каждое небазовое убеждение выводится и других небазовых убеждений, которые в конечном счете выводятся из одного или нескольких базовых убеждений.

Среди эпистемологов есть и сторонники когерентной теории познания (coherentist theory of knowledge), в соответствии с которой одни убеждения опираются на другие, но ни одно не является более базовым, чем остальные. Соответственно, нельзя говорить о конечном основании, состоящем из наиболее достоверных убеждений. Когерентная теория представляет знания не в виде сооружения с фундаментом и надстройкой, а рассматривает нашу ноэтическую структуру как матрицу из взаимосвязанных убеждений, ни одно из которых не является более базовым, чем остальные.

#### *Ответ Плантинги на эвиденциалистское возражение*

Эвиденциалисты утверждают, что вера в Бога иррациональна или ничем не оправдана, поскольку не подкреплена достаточными доказательствами. Но почему они так считают? Почему их обвинения звучат убедительно? Не потому ли, что слушатели сознают легковесность фактов, свидетельствующих в пользу существования Бога? Или есть какая-то другая причина?

Это возражение действительно может казаться нам убедительным потому, что мы знакомы с аргументами в пользу существования Бога, и они представляются нам довольно скудными. Но настоящая причина, по которой мы относимся к критике эвиденциалистов всерьез, скрыта гораздо глубже. Все дело в нашей приверженности (явной или неявной) фундаменталистскому образу мышления. Если бы вы знали о шаткости доводов в пользу существования Бога, но не были сторонником фундаментализма или любой другой теории, согласно которой разумные убеждения должны быть подкреплены фактами, вы имели бы полное эпистемическое право верить в Него, несмотря на слабость доказательной базы.

Однако в свете фундаменталистских убеждений небазовые убеждения разумны лишь в том случае, если опираются на другие базовые или небазовые убеждения. Судя по всему, Плантинга прав: действенность эвиденциалистского возражения объясняется его связью с фундаментализмом, который много веков доминировал в философской мысли — во всяком случае, на Западе. Из всех разновидностей фундаментализма наибольший интерес у Плантинги вызывают классические. Но в любом случае ключевой момент заключается в том, чтобы определить критерии, соответствие которым делает убеждение истинно базовым.



Плантинга разграничивает древний и средневековый фундаментализм с одной стороны и фундаментализм нового времени — с другой. Древние фундаменталисты признавали базовыми убеждения, которые либо самоочевидны, либо очевидны для человеческого восприятия. Фундаменталисты нового времени (напр., Декарт, Локк, Лейбниц) называли базовыми убеждения, которые либо самоочевидны, либо неисправимы [37]. Соединив эти точки зрения, можно сказать, что убеждения следует считать базовыми (истинно базовыми), если они самоочевидны, очевидны для восприятия или неисправимы. По словам Плантинги, мало кто станет отрицать, что самоочевидные, или очевидные для восприятия, или неисправимые воззрения являются базовыми. Проблема возникает в том случае, если некто утверждает, что базовыми можно считать *только* те убеждения, которые соответствуют этим требованиям [38]. Но прежде чем объяснить, почему это проблема, нужно разобраться, что следует понимать под «самоочевидным», «очевидным для восприятия» и «неисправимым».

*Самоочевидным* (self-evident) мы называем убеждение, истинность которого понятна познающему субъекту с первого взгляда. Ему не нужно выстраивать систему доказательств, чтобы признать эту точку зрения правильной. Интеллектуальные усилия с его стороны нужны лишь затем, чтобы понять смысл утверждения. Примеры самоочевидных истин есть в математике и логике, к ним относятся утверждения о тождестве и т. п. Вот несколько примеров: « $3+2=5$ »; «женатых холостяков не бывает»; «красный и зеленый — разные цвета»; «утверждение, что *все люди смертны*, не тождественно утверждению, что *все смертные — люди*» [39].

Убеждения, *очевидные для восприятия* (evident to the senses), основаны на непосредственно полученной информации об окружающем мире. Определить, истинны они или ложны, можно с помощью одного или нескольких органов чувств. Вот несколько примеров: «ее духи пахнут лилиями»; «я только что слышал грохот вдалеке»; «у меня перед глазами дерево»; «по вкусу это мясо напоминает курятину». Мы приходим к таким убеждениям не в результате некоего мыслительного процесса. Мы узнаем, истинны они или ложны, благодаря чувственному восприятию, воспользовавшись своим зрением, слухом, обонянием или вкусом [40].

Некоторые убеждения *неисправимы* (incorrigible). Это означает, что неправильная оценка их ложности или истинности крайне маловероятна. Если я вижу слона на лужайке перед своим домом, я, конечно, могу ошибаться, но трудно себе представить, как я могу быть неправ, если *мне кажется*, что я вижу слона. Или я могу заблуждаться, считая, что небо сегодня голубое, но если так подсказывают мне мои глаза, трудно себе представить, что на самом деле я этого не вижу. Соответственно, как пишет Плантинга, подобные утверждения, по всей видимости, не могут быть ошибочными. Утверждение *P* является неисправимым для человека в том случае, если он верит в *P*, и *P* не может быть ложно, или если он не верит в *P*, и *P* не может быть истинно [41].

Итак, суть эвиденциалистского возражения против теизма заключается в том, что вера в Бога иррациональна, неправомочна, и ничем не оправдана, поскольку не

подкреплена достаточными доказательствами. Достаточность доказательств подразумевает, что убеждения, лежащие в основе веры в Бога, либо являются базовыми, либо опираются на другие убеждения, которые либо сами являются базовыми, либо, в свою очередь, выведены из базовых. А эти базовые убеждения являются истинно базовыми (и служат достаточным основанием для таких убеждений, как вера в Бога), если они либо самоочевидны, либо очевидны для восприятия, либо неисправимы. Таким образом, в соответствии с эвиденциалистским возражением, вера в Бога неправомерна потому, что она сама по себе не является базовым убеждением и не вытекает из других убеждений, которые соответствовали бы критериям истинной базовости.

Можно ответить на это возражение, показав, что есть достаточные доказательства существования Бога. На протяжении многих веков церковной истории апологеты христианства называли разные причины верить в Творца. Даже если сами по себе эти причины не являются базовыми убеждениями и не вытекают из других убеждений, соответствующих критериям истинной базовости, предложенных классическим фундаментализмом, христиане считали их достаточным оправданием для веры в Бога и в другие догматы христианства [42].

Некоторые христиане скажут, что, даже при наличии достаточных доказательств, удовлетворяющих требованиям классического фундаментализма, неверующие настолько прочно увязли в своем мировоззрении, что верующим их никогда не переубедить. Следовательно, единственный выход — без всяких доказательств предположить, что Бог существует, и продемонстрировать критику, что только при таком предположении реальные «факты» складываются в непротиворечивую картину.

Другие скажут, что верят в Бога, невзирая на отсутствие подобных ясных свидетельств, поскольку знают о Его существовании из источника, недостижимого для критики, — из собственного опыта. Основанием их веры являются переживания — но не рядовые, а столь сильные, что это могла быть только встреча с Богом.

Плантинга не идет ни тем, ни другим путем. Взамен он выдвигает два основных аргумента против классического фундаментализма. Ведь если доказать ошибочность этой теории, одновременно рухнет и построенное на ней эвиденциалистское возражение. Говоря конкретнее, классический фундаментализм ошибочен потому, что неприемлемы его критерии истинной базовости. Первый аргумент Плантинги заключается в следующем: если мы должны верить исключительно базовым утверждениям (т. е. самоочевидным, очевидным для восприятия или неисправимым) или тем небазовым утверждениям, которые могут быть выведены из базовых, то многие представления, которых все мы придерживаемся в повседневной жизни, окажутся иррациональными.

Например, я верю, что сегодня утром позавтракал. Я также уверен, что земля существует больше десяти минут. Я убежден в существовании других людей и в том, что меня зовут Джон Файнберг. Я не просто верю во все это. Для меня эти убеждения — базовые. Соответственно, ни к одному из них я не пришел

посредством логических рассуждений и доказательств. Тем не менее, ни одно из них я не могу назвать ни самоочевидным, ни очевидным для восприятия, ни неисправимым с моей точки зрения. Не опираются они и на другие утверждения, соответствующие критериям истинной базовости. У вас точно так же есть круг представлений, которые вы считаете базовыми, хотя они не соответствуют требованиям классического фундаментализма.

Означает ли это, мы с вами, придерживаясь этих убеждений, поступаем иррационально или пренебрегаем своим эпистемическим долгом? Вовсе нет! Должны ли мы отказаться от веры во все это только потому, что перечисленные утверждения не являются истинно базовыми с точки зрения классического фундаментализма? Конечно, нет! Как раз наоборот — нам следует считать ужасным заблуждением любую теорию, которая называет иррациональными и эпистемически безответными наши представления о прошлом, здравомысленные суждения об окружающей действительности и т. п. Как уже было сказано, отсюда не следует, что убеждения, соответствующие требованиям классического фундаментализма, нельзя считать базовыми. Но это означает, что подобные убеждения — не единственные, которые могут считаться базовыми и разумными. Если думать иначе, придется счесть иррациональными и отбросить слишком многие представления, которых придерживаемся (на вполне разумных основаниях) все мы, включая сторонников классического фундаментализма [43].

Второй аргумент Плантинги против критериев истинной базовости, предложенных классическим фундаментализмом, заключается в том, что эта теория не удовлетворяет собственным требованиям. Если истинно базовое убеждение должно быть самоочевидным, очевидным для восприятия или неисправимым, соответствует ли этим критериям сам классический фундаментализм? *Заявление*, что истинно базовое убеждение должно быть самоочевидным, очевидным для восприятия или неисправимым, *само* едва ли таковым является. Возможно, потому, что оно представляет собой небазовое убеждение. Но тогда возникает вопрос, опирается ли это заявление на другие убеждения, соответствующие критериям истинной базовости. И мы вновь вынуждены дать отрицательный ответ.

Выходит, если классический фундаментализм прав в отношении критериев истинной базовости, он не может быть верен, и от него следует отказаться, поскольку он не удовлетворяет собственным требованиям. Эта теория опровергает сама себя. Пользуясь терминологией Плантинги, он «непоследователен в отношении самого себя» (self-referentially incoherent). Можно сказать, что он противоречит сам себе, поскольку требует, чтобы любое убеждение было базовым или выводилось из базовых убеждений, в то время как само утверждение о критериях истинной базовости не является истинно базовым и не следует из других, истинно базовых утверждений [44].

Поскольку в основе эвиденциалистского возражения против веры в Бога лежит классический фундаментализм, и поскольку классический фундаментализм, как доказывают аргументы Плантинги, несостоятелен, от этого возражения следует отказаться. Американскому философу удалось опровергнуть утверждение неверующего, что вера в Бога иррациональна. Но должны ли мы ограничиться

этим? Плантинга так не считает. Ведь если некое возражение не доказывает иррациональность теизма, это еще не объясняет, каким образом и почему теизм рационален. Более того, нужно еще понять, каким именно — базовым или небазовым — убеждением следует считать веру в Бога. Плантинга рассуждает об этом довольно подробно, и мы рассмотрим поставленные вопросы в следующем разделе.

### **Модифицированный фундаментализм Плантинги**

Способ, которым Плантинга опровергает эвиденциалистское возражение против теизма, может навести читателя на мысль, что американский философ отвергает фундаментализм как таковой. Однако остальной текст работы «Разум и вера в Бога» свидетельствует о том, что автор по-прежнему следует фундаменталистской парадигме. В этой ранней публикации он набрасывает лишь общие контуры своих взглядов, а в более поздней трилогии излагает их в мельчайших подробностях. Он не только называет себя фундаменталистом, но и тщательно разъясняет собственные критерии истинной базовости, одновременно доказывая, что в глазах многих верующих этим критериям могут соответствовать и действительно соответствуют самые разные религиозные представления.

На самом деле, в этом заключается самая суть предложенного им ответа на эвиденциалистское возражение против веры в Бога. Вместо того, чтобы признать, что вера в Бога оправдана лишь при наличии достаточно убедительных доказательств, и попытаться продемонстрировать, что такие доказательства действительно есть, Плантинга полностью отказывается от подобного образа мышления. Многие представления о мире, о самих себе и т. п., присущие всем людям, являются для нас истинно базовыми. Соответственно, мы придерживаемся этих взглядов не на основании какой-то системы доказательств, и никто из нас не считает свою веру иррациональной. Но если так, почему вера в Бога не может быть истинно базовым убеждением для тех, у кого она есть? Если верить в нечто не подкрепленное никакими доказательствами позволительно, когда речь идет о том, что доступно моим органам чувств или хранится в моей памяти, почему это недопустимо, когда речь идет о моей вере в Бога?

Плантинга вовсе не требует, чтобы все верующие признавали существование Бога истинно базовым образом без всяких доказательств. По всей видимости, эвиденциальные аргументы помогли многим уверовать в Него. Он всего лишь утверждает, что люди, уже верящие в Бога истинно базовым образом, имеют на это полное эпистемическое право, и ничего иррационального в их убеждениях нет. Но если вера в Бога может быть истинно базовой, каким критериям она должна удовлетворять? Она, безусловно, не самоочевидна, не очевидна для восприятия, не неисправима и не основана на других убеждениях, обладающих такими качествами. Как же, в таком случае, вера в Бога может быть истинно базовой?

Исходя из требований *классического* фундаментализма, вера в Бога истинно базовой быть, конечно, не может, однако Плантинга предлагает свою модифицированную версию фундаментализма и критериев истинной базовости.

Причем критерии он формулирует не только для религиозных убеждений, но для истинно базовых представлений вообще. Сначала он излагает их в принципе, а потом применяет к религиозным убеждениям. По мнению Плантинги, лучший способ найти приемлемые критерии истинной базовости заключается в том, чтобы подойти к вопросу индуктивно. Иначе говоря, составить перечень утверждений, которые мы считаем истинно базовыми, и спросить себя, какая именно особенность, присущая каждому утверждению, делает его истинно базовым. А затем, анализируя все эти утверждения по очереди, вывести из них критерии истинной базовости.

### *Критерии истинной базовости Плантинги*

Какие же критерии истинной базовости предлагает Плантинга? Он называет три таких критерия, но каждый из них нуждается в объяснении.

*Убеждения, сформированные благодаря исправно действующим когнитивным способностям.* Принципиально важным для представлений Плантинги о правомочности убеждений (и для его критериев истинной базовости) является понятие «исправного действия» (*proper function*). Как он объясняет, в теле у каждого из нас есть много разных органов, и все они выполняют какие-то конкретные функции. Например, сердце снабжает кровью весь организм. Пищеварительная система обрабатывает пищу, чтобы обеспечить нас необходимыми для жизни веществами, и выводит наружу отходы. У репродуктивных органов тоже есть свое назначение.

Благодарение Богу, большую часть времени органы нашего тела функционируют как положено, однако они могут давать сбои. Если сердечные артерии перекрыты тромбами, результатом могут быть инфаркты и инсульты. Грипп иногда вызывает расстройство пищеварения. Болезнь заставляет кишечник извергать пищу вместо того, чтобы усваивать ее. Из-за язвы желудок плохо переносит некоторые продукты, а раковая опухоль в кишечнике препятствует выведению отходов. Репродуктивная система может доставить нам много разных проблем (например, непроходимость маточных труб у жены или низкое количество сперматозоидов у мужа). Чаще всего наш организм функционирует настолько исправно, что мы не обращаем внимания на возможные проблемы. Однако поломки случаются.

Что верно применительно к нашим телам, то справедливо и в отношении наших когнитивных способностей (*cognitive faculties*). У нас есть глаза, уши, нос, язык, который чувствует вкус, и разум, способный рассуждать. Эти органы можно и нужно использовать для получения знаний. Умственные способности включают в себя, наряду с логическим мышлением, эмоции и волю. Хотя все перечисленное в большинстве случаев прекрасно функционирует, иногда возможны нарушения. Катаракта и близорукость ограничивают зрение. Если наш слух поврежден, можно упустить какую-то важную информацию. Страдающий болезнью Альцгеймера с трудом вспоминает недавнее прошлое. Алкогольное опьянение сказывается не только на умственных способностях, но и работе органов чувств.

Все мы когда-то сталкивались с когнитивными нарушениями. Помимо прочего наши познавательные способности отвечают за формирование убеждений. С учетом всего сказанного о возможных проблемах понятно, что убеждение, сформированное неправильно функционирующими когнитивными способностями, вряд ли окажется истинным, и такая вера едва ли будет оправдана. Но когнитивные способности человека обычно функционируют нормально (у большинства из нас почти всегда), и вполне разумно сделать вывод, что разумная вера в любое утверждение — базовое или небазовое — должна быть порождена исправно действующими когнитивными способностями. Если это условие нарушается, трудно представить, как такое убеждение можно считать правомочным [45].

*Убеждения, сформированные в условиях, способствующих исправной работе когнитивных способностей.* Надлежащее функционирование когнитивных способностей — не единственный критерий правомочности убеждений (базовых или небазовых), поскольку когнитивные способности могут функционировать как надо, но в неподходящих условиях. Это верно и в отношении других вещей, не только наших когнитивных способностей. Представьте себе автомобиль, недавно прошедший техосмотр, а потому вполне исправный. Допустим, мы доставляем его вертолетом к подножию горы Пайкс-Пик и надеемся благополучно подняться на нем до самой вершины и спуститься обратно. Машина находится в прекрасном состоянии, но она не была создана для езды по такой местности, а потому не справится с задачей. Или вообразите себе человека, который решил заняться скайдайвингом. Допустим, он решил не надевать парашют — ведь для того, чтобы перемещаться в пространстве, у него есть руки и ноги. Ему кажется, что он сумеет медленно и плавно опуститься на землю, если будет достаточно энергично махать конечностями. Конечно, если он попытается воплотить свой замысел в жизнь, результат будет трагическим.

В обоих случаях проблема заключается в том, что машина и человек пользуются способностями, которые функционируют нормально, но не подходят для условий, которые мы себе вообразили. С нашими когнитивными способностями все обстоит так же, как с машиной и человеческими конечностями. Допустим, у меня идеальное зрение, и однажды темной ночью (звезды и луна скрыты облаками) я вижу, как в полутора кварталах от меня дерутся двое. Вскоре выясняется, что один из них ограбил второго и отнял у него бумажник. Полицейские задерживают нескольких подозреваемых, привозят их в участок, ставят в одну шеренгу и дают мне на них взглянуть. Они просят меня опознать грабителя, но я не могу это сделать с уверенностью. Я хорошо вижу, но из-за темноты и расстояния, отделявшего меня от места преступления, мои показания ненадежны. Таким образом, у меня нет оснований быть уверенным, что я смогу правильно опознать нападавшего [46].

Итак, для того, чтобы мои убеждения были оправданы, я должен сформировать их с помощью когнитивных способностей, исправно функционирующих в обстоятельствах, для которых они предназначены. Убеждение, не соответствующее хотя бы одному из этих требований, не может быть для меня базовым, и принимать сформированное таким образом небазовое убеждение мне

тоже не следует. Нормальное функционирование и подходящая ситуация являются необходимыми условиями правомочности убеждений, но, как отмечает Плантинга, этих двух критериев недостаточно. Нужен третий.

*Убеждения, сознательно сформированные с целью найти истину.* Все, что делается, преследует некую цель или задачу. Часы должны отмерять время минута за минутой, час за часом и т. п. Глаза и уши даны людям и животным для того, чтобы видеть и слышать. Замысел подобен чертежам, которыми строители пользуются при возведении здания. У каждой части этого здания в рамках общего замысла (чертежа) есть свое конкретное предназначение. Например, если речь идет о многоэтажном жилом доме, в нем, скорее всего, будет предусмотрен лифт. Его задача — двигаться вверх и вниз между этажами, чтобы жильцы могли легко перемещаться, не затрачивая на это много времени и сил. Если строительство ведется там, где часто бывают землетрясения, архитектор и строители наверняка позаботятся о том, чтобы здание не рухнуло во время катаклизма.

Итак, здания и прочие артефакты соответствуют некоему замыслу. Точно так же дело обстоит и с людьми. Я уже упоминал разные органы и системы тела — все они были созданы с определенной целью. Это касается не только наших физических, но и наших когнитивных способностей. Как объясняет Плантинга, эти способности были дарованы человеку с таким расчетом, чтобы в зависимости от ситуации он мог выполнять те или иные действия. Допустим, у кого-то обнаружили рак на поздней стадии. Но больной по натуре оптимист и в прошлом уже переносил тяжелые болезни. Кроме того, ему известно, что позитивный настрой повышает шансы на выздоровление. Врач приглашает его на беседу, чтобы обсудить последние результаты анализов. Согласно полученным данным, больному стало хуже, но сам он видит в них признак того, что ему стало лучше. Ухудшение не так заметно, как в прошлом месяце, и пациент уверен, что развитие болезни замедлилось или даже перешло в ремиссию. Он уходит от врача, испытывая прилив сил и уверенности в будущем.

Его убеждения неправомочны — но не потому, что когнитивные способности функционируют неправильно или в обстоятельствах, для которых не были созданы. Скорее, объясняет Плантинга, некоторые когнитивные способности, возможно, предназначены для того, чтобы помочь нам выжить и справиться с трудными ситуациями. В нашем случае воображаемый пациент пользуется исправно действующими когнитивными способностями в подходящих для этого обстоятельствах; просто они нацелены не на поиск истины, а на выживание. Поскольку оптимизм мобилизует внутренние резервы организма, способности, нацеленные на выживание, заставляют нашего героя поверить, что ему становится лучше. Правомочные убеждения формируются способностями, нацеленными на поиск истины, — значит, его убеждения неправомочны. Даже если его вера в то, что он выживет, к счастью, окажется правдой [47].

Несмотря на то, что время от времени наши убеждения формируются с помощью когнитивных способностей, нацеленных на выживание, избавление от боли и страданий и т. п. у каждого из нас также есть когнитивные способности, предназначенные для формирования истинных убеждений. По всей видимости,

человеческие органы чувств были созданы с расчетом на то, чтобы участвовать в формировании истинных убеждений об окружающем нас материальном, осязаемом мире. Когда они функционируют должным образом в обстоятельствах, способствующих формированию истинных убеждений, есть причины думать, что они выполняют свое предназначение. О каких бы убеждениях, базовых или небазовых, ни шла речь [48].

Как же нам понимать фундаментализм Плантинги? Американский философ полагает, что существуют базовые и небазовые убеждения. Более того, он с готовностью признал бы самоочевидные, очевидные для восприятия и неисправимые убеждения истинно базовыми. Но в отличие от сторонников классического фундаментализма он отвергает постулат, что все убеждения, претендующие на истинную базовость, должны соответствовать требованиям, которые предъявляет классический фундаментализм. Напротив, убеждение может не соответствовать ни одному из этих требований и при этом быть для верующего истинно базовым. Если оно сформировано с помощью когнитивных способностей, исправно действующих в обстоятельствах, которые способствуют их надлежащему функционированию, и если эти когнитивные способности нацелены на поиски истины, то верующий имеет полное эпистемическое право придерживаться своих взглядов. Более того, если утверждение, в которое он верит, окажется правильным, и если его вера тверда, можно сказать, что он знает то, о чем идет речь. Иногда мы приходим к тем или иным убеждениям, просто оказавшись в ситуации, в которой они возникают сами собой. С другой стороны, если наши когнитивные способности функционируют как надо, можно обзавестись убеждениями, размышляя над разными мнениями и доказательствами в их пользу. Благодаря тому, что некое убеждение возникло в надлежащей ситуации (например, когда меня спрашивают, что я ел на завтрак, я просто вспоминаю, что это были мюсли и фрукты), если я воспользовался своими когнитивными способностями описанным выше способом, это убеждение является для меня базовым. Я пришел к нему не путем логических рассуждений. По существу, как отмечает Плантинга, мы часто не имеем власти над тем, во что верим. Оказавшись в правильных обстоятельствах, мы просто обнаруживаем в себе веру во что-то — без всяких доказательств и аргументов [49]. Таким образом, правомочными следует считать убеждения, которые сформированы исправно действующими когнитивными способностями, нацеленными на поиск истины, в обстоятельствах, способствующих их правильному функционированию.

### ***Фундаментализм Плантинги и религиозные убеждения***

До сих пор наш анализ фундаментализма Плантинги был сосредоточен на убеждениях в целом. Что произойдет, если применить эту теорию к религиозным убеждениям вообще и к христианским верованиям в частности? Могут ли эти убеждения быть правомочными, разумными, оправданными? Можно ли сказать, что к нерелигиозным взглядам человек приходит, пользуясь одними только описанными выше когнитивными способностями, а процесс формирования религиозных убеждений требует более интеллектуального подхода? К какой категории следует отнести религиозные убеждения — к базовым или небазовым?



На что они должны опираться — на доказательства или на что-то другое? Об этом и пойдет речь в следующем разделе.

### *Способности, имеющие отношение к религиозным убеждениям*

Плантинга полагает, что базовые когнитивные способности, которые мы используем для формирования других видов убеждений, играют роль и в религиозных убеждениях. Но у каждого человека есть еще одна способность, имеющая конкретное отношение к вере в Бога, а у людей, имеющих личные взаимоотношения с Богом через Спасителя Иисуса Христа, есть еще один источник когнитивной информации. При этом Плантинга руководствуется не эпистемологией как таковой, а богословскими соображениями.

Во-первых, Плантинга апеллирует ко мнению реформатора Жана Кальвина. Он отмечает, что и Фома Аквинский, и Кальвин верили в существование у каждого человека своего рода естественного знания о Боге. Речь не идет о сложных и цельных представлениях, однако они укоренены во всех нас. Основное внимание Плантинга уделяет тому, как эту идею излагает Кальвин. В своем «Наставлении в христианской вере» реформатор из Женевы рассуждает о том, что знание о существовании Бога присутствует в нас от рождения. Он называет его *sensus divinitatis* («чувством божественного»). По словам Плантинги, *sensus divinitatis* — это способность или механизм, «посредством которого мы приобретаем истинные убеждения о Боге» [50].

Плантинга связывает идею *sensus divinitatis* с отрывком Римлянам 1:18-20, а потом делает следующий вывод: «по сути, Кальвин утверждает, что существует некий инстинкт, природная человеческая склонность, предрасположенность, стремление формировать убеждения о Боге в разных условиях и в разных ситуациях» [51]. Так ли Кальвин считал на самом деле, — вопрос спорный, но Плантинга, безусловно, думает именно так [52]. Он рассматривает *sensus divinitatis* как своего рода способность, некий встроенный в нас механизм, «который в самых разных обстоятельствах производит в нас убеждения о Боге. Эти обстоятельства, можно сказать, включают предрасположенность к формированию таких убеждений; они создают условия, при которых такие убеждения возникают» [53]. Плантинга прибавляет, что мы, как правило, не формируем подобные убеждения по собственной инициативе; скорее, они формируются в нас, и мы обнаруживаем их в себе таким же образом, как различные представления, основанные на восприятии и воспоминаниях [54].

Обстоятельства, которые имеет в виду Плантинга, многочисленны и многообразны. Кальвин в связи с этим упоминает о влиянии природы. Иначе говоря, при виде великолепия Швейцарских Альп, Большого каньона, Ниагарского водопада и т. п. человек преисполняется трепета, и в нем рождается вера в величие и силу Бога, сотворившего такую красоту. Помимо лицезрения природных красот есть и другие факторы, способные дать толчок вере в Бога. Однако Плантинга подчеркивает, что подобные убеждения не возникают как логический вывод из каких-нибудь многоступенчатых рассуждений. Он пишет:

Они обусловлены обстоятельствами, а не являются логическими выводами из них. Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь: но не тем, что они служат посылками доказательства. Сознание вины может привести меня к Богу; но это сознание не позволяет мне воспользоваться быстрым аргументом в пользу Его существования: я виноват, значит, Бог должен существовать. Этот довод не настолько глуп, как может показаться на первый взгляд; но когда сознание вины приводит в действие *sensus divinitatis*, это происходит не путем логических рассуждений. Я не воспринимаю свою вину как *подтверждение* существования Бога или Его недовольства мною. Скорее, в таких обстоятельствах — когда я отчетливо сознаю свою вину, — я просто обнаруживаю в себе веру в то, что Бог недоволен или разочарован [55].

Плантинга прибавляет, что формирование веры в Бога посредством *sensus divinitatis* очень похоже на восприятие, память и убеждения *a priori*. Допустим, к примеру, что прохладным и солнечным осенним днем я вышел погулять. Яркие разноцветные листья обстреливают мои глаза сенсорной информацией. Как сказал бы Плантинга, я не замечаю, как окружающий мир являет мне себя с помощью изумительных осенних красок, и не прихожу потом на этом основании к заключению, что передо мной — деревья в осенней листве. И я не продолжаю свои рассуждения и не прихожу к выводу, что красные и желтые листья отчетливо указывают на наступление осени. Скорее, когда «мир являет мне себя», во мне спонтанно возникает убеждение, что листья на деревьях удивительно разноцветны. А такого рода убеждение, прибавляет Плантинга, «как правило, является базовым в том смысле, что мы принимаем его не на эвиденциальной основе других представлений» [56]. То же самое справедливо в отношении убеждений, основанных на воспоминаниях. Когда врач спрашивает меня, что я ел на завтрак, воспоминание об этом формируется во мне точно так же, как вера в существование Бога формируется во мне, когда моя предрасположенность к вере приводится в действие определенными обстоятельствами. Я не выстраиваю аргументацию, чтобы доказать себе, что я ел мясли и фрукты. Ответ сам собой возникает в голове, когда меня об этом спрашивают [57].

Далее, этим *sensus divinitatis*, этой склонностью или предрасположенностью веровать в Бога в определенных обстоятельствах, одинаково обладают и верующие и неверующие. Конечно, Плантинга, соглашаясь с Кальвином и Писанием, допускает, что многие люди по причине своей греховности подавляют в себе это знание о Боге. Более того, предоставленный самому себе никто из нас не стал бы хранить знание о Боге и не стремился бы узнать больше о Нем и Его взаимоотношениях с людьми.

Однако, как утверждает христианское учение, существует еще один источник информации. Плантинга называет его внутренним побуждением Святого Духа и уделяет ему довольно много внимания. Что же представляет собой это внутреннее свидетельство или побуждение Святого Духа, о котором говорят Библия, христианское богословие и Плантинга? Как отмечает Плантинга, одна из ключевых функций Святого Духа заключается в том, чтобы производить в нас

веру. Однако вера не возникает в интеллектуальной среде, в которой мы ничего или почти ничего не знаем о Боге, но все равно бросаемся в Его объятия. Скорее, вера рождается и вырастает из нашего знания великих истин Евангелия. Но как мы приходим к убеждению, что главные догматы христианства действительно истинны? Плантинга отвечает, что это происходит благодаря внутреннему воздействию Святого Духа. Таким образом, Его свидетельство в нас и является тем «источником убеждений, когнитивным процессом, который производит в нас веру в основные моменты христианской истории» [58].

Теория Плантинги о внутреннем свидетельстве Святого Духа означает, что знания, полученные в результате Его служения, представляют собой разновидность знаний, основанных на чужом свидетельстве. Это особый случай подобного свидетельства, но именно так, веря на слово людям, чье мнение в какой-то конкретной области кажется нам авторитетным, мы обретаем большую часть своих познаний в истории, науке, литературе и т. п. Чаще всего мы не требуем логических и фактических доказательств истинности того, что нам рассказывают на занятиях по математике, истории или физике; мы считаем информацию, которую доносят до нас преподаватели, правильной. С точки зрения Плантинги, духовные истины, которые мы усваиваем, благодаря внутреннему побуждению Святого Духа, на самом деле представляют собой лишь очередной пример (пусть даже особый, сверхъестественный) познания, основанного на авторитетном, божественном свидетельстве [59].

Итак, Плантинга считает, что помимо «обычных» когнитивных способностей, присущих каждому из нас от рождения, и позволяющих нам с большим или меньшим успехом функционировать в мире, существуют и другие инструменты, предназначенные для познания именно духовных или религиозных истин. С одной стороны, все люди обладают *sensus divinitatis*, врожденной склонностью верить в Бога в определенных обстоятельствах. С другой стороны, имеет место особое служение Святого Духа, который свидетельствует о достоверности великих евангельских истин. Когда речь идет о неверующих, Он свидетельствует им, главным образом, об их греховности и нужде в Спасителе, а также побуждает их обратиться за искуплением ко Христу. Что же касается верующих, Святой Дух внутренне свидетельствует их сердцу и уму об истинности благой вести и постоянно побуждает их возрастать в вере и познании Иисуса Христа. Конечно, вследствие греха люди — как верующие, так и неверующие — способны отвергнуть и заглушить оба этих источника духовных и религиозных знаний и убеждений. Наконец, знания, полученные с помощью этих дополнительных «инструментов», имеют много общего с убеждениями, сформированными на основании непосредственного восприятия мира и воспоминаний. Мы не подкрепляем подобные представления доказательствами — скорее, они просто возникают в нас, когда мы оказываемся в благоприятных для этого обстоятельствах.

### **Истинная базовость веры в Бога**

Если убеждения, основанные на воспоминаниях и на данных, полученных от органов чувств, формируются в отсутствие фактических доказательств и логических доводов, и если религиозные убеждения возникают аналогичным

образом, то вера в Бога и даже в великие евангельские истины тоже должна быть истинно базовой, не требующей ни подтверждений, ни аргументов. Похоже, этот аспект реформатской эпистемологии становится предметом споров чаще других. К несчастью, эту сторону рассуждений Плантинги также чаще всего понимают превратно, поэтому нам необходимо выяснить, что на самом деле имеют в виду американский философ и его коллеги. Начнем мы с одной из самых серьезных ошибок, которые допускают критики. По их мнению, Плантинга хочет сказать, что каждый человек формирует и поддерживает (или, во всяком случае, должен это делать) свою веру в Бога истинно базовым образом.

Можно только догадываться, в какое замешательство приводит критиков, убежденных в неспособности верующих выполнить требования эвиденциалистского возражения против веры в Бога, заявление о том, что вера в Бога является истинно базовой. Сторонники реформатской эпистемологии явно не намерены опровергнуть эвиденциалистское возражение с помощью убедительных доказательств существования Бога — они отвергают сам образ мышления, лежащий в основе этого возражения. По существу, единомышленники Плантинги утверждают, что вопрос о наличии или отсутствии достаточных (в соответствии с критериями фундаментализма) оснований для веры в Бога, не имеет отношение к сути проблемы, поскольку вера в Его существование может быть истинно базовой, а потому ее можно исповедовать в отсутствие каких-либо аргументов и свидетельств. Если же вера в Бога является для какого-то человека базовой, его убеждения вполне разумны, он исполнил все свои эпистемические обязанности, а значит, его вера оправдана и правомочна.

Скептически к подобным заявлениям относятся не только неверующие, но и многие верующие. Но прежде чем спорить с ними, нам следует правильно понять, о чем идет речь. Для начала следует заметить, что Плантинга пишет о представлениях отдельного человека. Иначе говоря, он последовательно рассуждает о том, что является или не является базовым для него самого и для других конкретных людей. Соответственно, вера в Бога может не быть базовой для вас, даже если я ее таковой считаю, — например, потому, что вы совершенно не верите в Бога или уверовали в Него, ознакомившись с аргументами в пользу существования Творца и придя к заключению, что оно лучше всего объясняет известные вам факты.

Таким образом, не следует отвергать рассуждения Плантинги о вере в отсутствие фактических и логических доказательств, исходя из ошибочного предположения, что (1) он пишет о вере, присущей всем без исключения людям, или что (2) в его представлении все теисты считают веру в Бога истинно базовой, или что (3) он формулирует некое обязательное условие обретения веры в Бога. Делая эти три предположения, мы неправильно понимаем мысль Плантинги и игнорируем тот факт, что ноэтическая структура каждого человека уникальна (хотя некоторое сходство между нами существует).

Более того, размышляя над утверждением Плантинги, что вера в Бога является истинно базовой или может быть таковой для разных верующих, нельзя забывать о возражении, на которое таким образом отвечает американский философ. Он не

предлагает читателям позитивные аргументы в пользу теизма или христианства. Скорее, он оспаривает мнение эвиденциалистов, что вера в Бога иррациональна, поскольку имеющихся фактов недостаточно, чтобы подтвердить Его существование. Плантинга отвергает допущение, лежащее в основе таких представлений: что убеждения могут быть рациональными лишь в том случае, если они опираются на факты. Он подчеркивает, что у всех нас есть множество взглядов, подтверждений которым мы не искали и не видели, однако мы совершенно разумно, оправданно и правомочно считаем эти убеждения истинно базовыми (т. е. справедливыми не в силу доказательств). Более того, с точки зрения многих теистов, вера в Бога относится к таким базовым убеждениям, и эти теисты, вопреки мнению критиков-эвиденциалистов, вполне рациональны и имеют полное эпистемическое право придерживаться таких взглядов.

Итак, Плантинга говорит не о всяких религиозных верованиях и не о всяком религиозном верующем. В более поздней монографии *Warranted Christian Belief* он распространяет свой тезис на великие христианские истины — учения о Троице, воплощении, грехе, заместительном искуплении и т. п. Но даже в этом случае Плантинга не настаивает на том, что каждый христианин считает или должен считать перечисленные убеждения истинно базовыми. Он лишь утверждает, что многие христиане считают их истинно базовыми, и что их мнение разумно, оправдано и правомочно.

Некоторые назовут такой подход к проблеме многообещающим, но идущим вразрез со здравым смыслом. Как может быть оправданной вера в Бога и великие учения христианства в отсутствие фактических и логических аргументов? Здесь необходимо вспомнить о фундаментализме Плантинги с его критериями или условиями истинной базовости. Именно в этом заключается главная ценность всех его рассуждений о когнитивных способностях, надлежащем функционировании и правомочности применительно к религиозным убеждениям. У нас есть разные когнитивные способности, которые дают нам возможность взаимодействовать с окружающим миром. Таким образом, когда мы оглядываемся по сторонам в лесу, если наши глаза функционируют должным образом в подходящих для этого условиях (например, нам не мешают темнота и бесовское обольщение) и выполняют задачу, ради которой они нам даны (формирование истинных убеждений, основанных на восприятии), мы приходим к выводу, что видим деревья. Это убеждение основано не на фактах и логических доводах — просто мы оказались в обстоятельствах, в которых, полагаясь на то, что наши глаза функционируют как надо, поверили, что видим деревья.

Аналогичным образом, для формирования веры в Бога и других религиозных убеждений у верующего есть все те же когнитивные способности, что и у неверующего, включая и *sensus divinitatis*, а сверх того — еще и просвещающее действие Святого Духа. Когда верующий оказывается в подходящих условиях, когнитивные способности, функционирующие именно так, как и было задумано, производят в нем веру в существование Бога или в истинность любых других догматов христианства. Само по себе наличие такой веры не является гарантией непогрешимости. К слову, Плантинга довольно много говорит об аргументах и фактах, способных поставить под сомнение веру в Бога и прочие религиозные

убеждения. Если вера в Бога возникла так, как описано выше, но есть какой-то сокрушительный довод, которому верующий ничего не может противопоставить, ему следует признать, что эта вера, скорее всего, ошибочна, и отвергнуть ее. Тем не менее, как подчеркивает Плантинга, слишком торопиться с подобным выводом не следует, поскольку могут найтись очень убедительные контрдоводы (Плантинга называет их «ниспровергателями ниспровергателя» [defeater defeaters]). Примером потенциального ниспровергателя веры в Бога может служить проблема зла. В таком случае, в роли ниспровергателя ниспровергателя выступит аргумент Плантинги, основанный на свободе воли, или любой другой ответ на проблему зла [60].

Какие же обстоятельства и переживания способны включить в человеке веру в существование Бога или в другие христианские учения? Я уже упоминал о тех, кто обрел веру в Бога, осознав великолепие природы. Эти же убеждения могут возникнуть, когда мы читаем библейский отрывок, словно написанный специально для нас, а также в церкви — под влиянием прекрасного гимна или какой-то мысли, высказанной проповедником. Многие, подобно мне, выросли в христианской семье. Мои родители вечно говорили о Боге, Христе и Святом Духе, но никогда не приводили никаких доказательств того, что Высшее Существо действительно есть. Каждый день о Нем упоминали в молитвах перед едой и на сон грядущий. Когда кто-нибудь из родственников рассказывал о том, как избежал опасности или добился успеха, это избавление или благословение привычно объясняли заботой, любовью и милосердием Небесного Отца. Вполне естественно, что, пользуясь своими когнитивными способностями, которые функционировали как положено (во всяком случае, в те годы я не замечал в их работе никаких изъянов) в благоприятных условиях, я верил в Бога, хотя очень долго не имел ни малейшего понятия о таких аргументах в пользу Его существования, как онтологическое или космологическое доказательство. Реформатская эпистемология Плантинги утверждает, что вера в Бога является для меня базовым убеждением, и что я (как и всякий, кто приходит к этой вере таким же образом) поступаю вполне рационально, придерживаясь ее на описанных выше основаниях. Со временем я узнал о логических и фактических доказательствах существования Бога, но это никак не перечеркивает того факта, что моя вера в Бога (как и во многие другие христианские учения, которые я впервые принял, услышав с церковной кафедры или от преподавателя в семинарии) является базовой для моей ноэтической структуры, и у меня есть полное эпистемическое право придерживаться таких убеждений (и многих других религиозных верований) на основаниях, упомянутых в настоящем абзаце.

Возможно, некоторые читатели не удовлетворятся таким ответом и скажут, что с помощью такой же истории можно оправдать веру практически в любую идею, как бы разумно или нелепо она ни выглядела. Плантинга предвидел, что такая проблема может возникнуть в связи с верой в нелепые вещи, и впервые затронул ее еще в своей работе «Разум и вера в Бога». В качестве примера он использовал веру в Великую Тыкву (Great Pumpkin, «Великого Пампкина» в русском переводе) [61]. Отвечая на это возражение, американский философ проводит очень важное разграничение между основаниями убеждения и доказательствами его

истинности. Позвольте мне объяснить, в чем разница, на примере веры в Великую Тыкву или какую-нибудь иную воображаемую личность.

Яснее всего различие между основаниями и доказательствами сформулировано в работе «Разум и вера в Бога», хотя в последующих работах Плантинга также на него опирается. Он пишет, что верить во что-либо, опираясь на *доказательства*, значит верить в одно утверждение, опираясь на другое. Доказательство может иметь форму простого суждения, но в некоторых случаях воспоминания и информация от органов чувств также служат фактическими подтверждениями правоты верующего. Напротив, *основаниями* веры являются обстоятельства, в которых она возникла. Во время прогулки по лесу я оказался в окружении деревьев, и во мне возникло убеждение, что я вижу деревья. Ощущение близости деревьев не является доказательством правильности моих взглядов; скорее, это обстоятельства, в которых возникает моя вера. Таким образом, мои убеждения не подкреплены доказательствами, и для меня они являются базовыми, однако они не лишены основания — они не появились из ниоткуда. Аналогичным образом, если вы спросите об обстоятельствах моего рождения, я тут же вспомню, что дело было в Южной Калифорнии, и у меня в сознании тут же всплывут радостные воспоминания детских лет. Они не являются доказательством того, где я появился на свет. Скорее, ваш вопрос создал ситуацию, в которой у меня возникли определенные убеждения о моем прошлом. В этом случае Плантинга опять сказал бы, что ни ваш вопрос, ни мои воспоминания не являются доказательствами справедливости моих представлений о своем детстве. Но вопрос и вызванные им воспоминания являются основанием моих представлений о своем прошлом.

Аналогичным образом, религиозные воззрения человека, возможно, являются базовыми, если в *благоприятных обстоятельствах* его когнитивные способности (включая те из них, которые имеют отношение к религиозным взглядам), предназначенные для поиска истины, функционируют как нужно и приводят его к вере в существование Бога, в воплощение Иисуса и т. п. Подобные убеждения могут возникнуть во многих разных ситуациях. Поскольку я вырос в христианской семье, в которой часто говорилось о Христе, многие видят в этом основание моей веры в Бога и другие христианские учения. Однако тот факт, что мои родители читали Библию, говорили о Боге и молились Ему, и что мой отец был известным специалистом по Ветхому Завету и проповедником, и его авторитет в таких вопросах признавали многие, а также мой собственный опыт, когда я ощущал, как Бог говорит ко мне через проповедь или со страниц Писания, несколько не доказывали существование Бога и справедливость прочих моих религиозных убеждений. Мои религиозные воззрения сложились на основании этих переживаний и обстоятельств, но если бы меня попросили доказать истинность своих взглядов, я бы не сказал: «Мама и папа всегда молились Богу перед едой и перед сном; это достаточное доказательство Его существования». Подобные рассуждения означали бы, что я ничего не понимаю в аргументации и доказательствах. Итак, многие мои религиозные представления сложились описанным выше путем. Для меня они являются базовыми, но не бесосновательными. Я пришел к ним не в результате самовнушения или чрезмерно развитого воображения [62].

Кроме того, по словам Плантинга, сформированные таким образом убеждения правомочны. Самое время вернуться к образу Великой Тыквы. Если христиане вправе считать свою веру в Бога истинно базовой, может показаться, что другие вправе считать истинно базовой веру в самые разные нелепости. Один сочтет для себя базовой веру в Великую Тыкву; другой — веру в положения религии вуду.

В своих работах «Разум и вера в Бога» и *Warranted Christian Belief* Плантинга предлагает несколько вариантов ответа на это возражение. Прежде всего, вера в Бога возникает не в любых ситуациях. Ее пробуждают лишь определенные обстоятельства [63]. Кроме того, каждый человек обладает врожденной способностью (*sensus divinitatis*), которая, при определенных обстоятельствах, дает толчок к появлению веры в существование Бога. Кроме того, есть еще внутреннее свидетельство Святого Духа. Эти обстоятельства и когнитивные способности, с которыми мы в них оказываемся, многие люди считают основанием для базовой веры в Бога [64].

Так как же быть с Великой Тыквой? Применимы ли основания истинно базовой веры в Бога к ситуации, когда кто-то верит в Великую Тыкву и считает свои убеждения истинно базовыми? никоим образом. Более того, ожидать возникновения таких убеждений нельзя ни при каких обстоятельствах. В этом нет ничего удивительного — ведь, насколько нам известно, ни один человек в реальности никогда в Великую Тыкву не верил. Этот образ упоминается лишь в одном комиксе, автором которого был одаренный художник с очень богатым воображением. И нет такой когнитивной способности, как *sensus pumpkin* — природной склонности верить в Великую Тыкву в определенных обстоятельствах. Никаких других когнитивных инструментов, предназначенных для формирования истинной веры в Великую Тыкву, тоже не существует.

Затем Плантинга утверждает, что верующий в Великую Тыкву не мог бы с полным правом считать свою веру базовой, поскольку она не истинна. Любые убеждения, претендующие на истинную базовость, в том числе и вера в Великую Тыкву, должны выдерживать попытки опровержения. И если доводам, способным ниспровергнуть веру в Бога (например, проблеме зла), как пишет Плантинга в книге *Warranted Christian Belief*, можно противопоставить весомые контраргументы, то с верой в Великую Тыкву, учение вуду и т. п. все обстоит иначе. Похоже, что убедительных ответов на доводы, способные сокрушить эти убеждения, не существует. Кроме того, чтобы какие-то убеждения можно было считать базовыми, они должны быть сформированы посредством исправно функционирующих когнитивных способностей. Если приверженцы вуду или веры в Великую Тыкву уверовали под воздействием галлюциногенов или вследствие психического расстройства, их убеждения неправомочны. Когнитивные нарушения — серьезный аргумент против любых представлений, поскольку вероятность того, что такие взгляды ложны, очень высока.

Но предположим, что никаких когнитивных нарушений не было, и что существуют некие объективные условия, при которых может возникнуть вера, например, в учение вуду [65]. Тем не менее, против подобных воззрений есть убедительные возражения, а следовательно, они не могут быть не истинно базовыми, ни



правомочными, если правомочность предполагает истинность убеждений. Вспомним историю о маленькой девочке, верящей в зубную фею. Никаких признаков когнитивных нарушений нет, и ее представления возникли в обстоятельствах, которые многим из нас хорошо знакомы. Можно сказать, что ее вера оправдана (в том понимании, о котором шла речь выше), но нельзя сказать, что девочка знает о существовании зубной феи, поскольку есть множество фактов, которые опровергают ее веру в это сказочное существо, и опровержений этих фактов не предвидится.

Как отмечает Плантинга, некоторые скажут, что вера в учение вуду или в божества каких-либо иных религий тоже может возникать в соответствующих обстоятельствах. Более того, они скажут, что *sensus divinitatis* — это врожденная склонность любого человека верить в некое божественное начало. Просто христиане неверно понимают это начало, а индуисты, или мусульмане, или кто-либо еще правы. И что возражения против любой из этих религий могут быть опровергнуты. Плантинга готов признать, что все это возможно, и пишет, что в таком случае вопрос о том, можно ли считать базовой веру в бога той или иной религии, сводится к тому, является ли эта вера истинной. По словам Плантинги, мы переходим от вопроса *de jure* о том, можно ли считать те или иные убеждения разумными, оправданным и т. п., к вопросам *de facto*. Американский философ считает, что в споре *de facto* христиане одержат верх, но доказательство истинности христианства выходит за рамки задач, которые он перед собой поставил [66].

Некоторые все равно сочтут теорию Плантинги совершенно неприемлемой, поскольку может показаться, что в соответствии с ней религиозные убеждения правомочны, даже если не опираются ни на какие факты, в то время как все остальные убеждения либо должны подкрепляться фактами (т. е. не являются базовыми), либо соответствовать критериям базовости классического фундаментализма. Но такая оценка неправильна во всех важных смыслах. Плантинга считает, что его мнение об истинной базовости религиозных убеждений распространяется и на многие другие наши представления. Просто в большинстве случаев мы придерживаемся каких-то взглядов вовсе не потому, что нашли им подтверждение и знаем, что в их пользу есть достаточно аргументов. Многие убеждения являются базовыми для всех нас, и никто не считает их иррациональными.

На мой взгляд, это очень важный момент. По сути, Плантинга полагает, что веру в Бога и другие великие истины христианства мы обретаем аналогично тому, как приходим ко многим другим взглядам. Однако он не ограничивается простой констатацией того, что, признавая религиозные верования истинно базовыми, мы поступаем точно так же в отношении остальных своих убеждений. В своей книге *Warrant and Proper Function* он очень подробно (читатель может найти соответствующие подробности на страницах, указанных в сносках) рассматривает разные категории убеждений и демонстрирует, что все они разумны, оправданы и правомочны с точки зрения людей, которые их придерживаются, если эти убеждения возникли в благоприятных обстоятельствах посредством исправно функционирующих когнитивных способностей, предназначенных для поиска

истины. Это касается и наших представлений о себе — например, о том, болит ли у меня нога, вижу ли я компьютерный экран и печатаю ли я текст на клавиатуре, и о том, какие эмоции вызывают у меня мысли о своем самочувствии [67]. Подобно тому, как для религиозного человека истинно базовыми и правомочными являются религиозные верования, истинно базовыми могут быть убеждения, основанные на воспоминаниях [68] или на информации от органов чувств [69], убеждения о многих вещах *a priori* [70], а также убеждения, основанные на свидетельстве [71] учителя, родителя или другого авторитетного источника.

У некоторых эти рассуждения об истинной базовости веры в Бога вызывают недоумение. Эти люди знакомы с предложенным Плантингой блестящим решением проблемы зла с помощью свободы воли. Кроме того, они знают о его внимательных и глубоких размышлениях над доказательствами существования Бога, в том числе онтологическим. Они не понимают, как все эти исследования, нацеленные на обоснование тех или иных положений теизма, согласуются с утверждением, что вера в Бога является истинно базовой. К счастью, мы можем показать, что между реформатской эпистемологией Плантинги и прочими его трудами нет никаких противоречий.

Здесь необходимо вернуться к утверждению Плантинги, что представления о базовости тех или иных верований зависят от конкретного человека. Иначе говоря, с точки зрения одних людей вера в Бога и великие истины Евангелия является базовой, а с точки зрения других — нет. Таким образом, нам следует понять, какой логикой и какими фактами руководствуются те, кто считает веру в Бога истинно базовой, и какой логикой и какими фактами руководствуются те, кто так не считает. К счастью, Плантинга рассмотрел этот вопрос в своей работе «Разум и вера в Бога», а потому нам не приходится гадать, что бы сказал он.

Начнем с тех, кто считает веру в Бога истинно базовой. На какие логические и фактические аргументы они опираются? Как объясняет Плантинга, базовые убеждения, к которым мы пришли описанным выше способом, оправданы при отсутствии очевидных возражений (*prima facie*). Однако нам хотелось бы знать, останутся ли эти убеждения оправданными, несмотря на любые возможные возражения (*ultima facie*). Есть смысл говорить об этих двух видах оправданности, поскольку многие взгляды, в том числе наша вера в Бога и прочие религиозные верования, потенциально могут быть опровергнуты. Даже если мы считаем их базовыми в соответствии с критериями Плантинги. Такие убеждения можно назвать оправданными *ultima facie* лишь после того, как все возражения против них будут опровергнуты. И здесь очень важная роль отводится логике, аргументам и фактам.

Выстраивая аргументацию, необходимую для того, чтобы справиться с такими затруднениями, как проблема зла, те, для кого вера в Бога является истинно базовой, могут найти подтверждение своим религиозным взглядам. Некоторые теисты верят в Бога с самого детства, не услышав ни одного довода в пользу Его существования. В какой-то момент — возможно, в университете, — они скорее всего столкнутся с возражениями против существования Бога и задумаются о том, есть ли Он на самом деле. Не найдя ответа, они могут отречься от веры.

Очевидно, что в подобной ситуации нельзя просто сказать: «Я не знаю, что ответить критикам, но знаю, что должен верить». Критики теизма не позволят нам отделаться так легко. Скорее всего, они будут требовать, чтобы мы обосновали свои убеждения. Поэтому нам следует держать наготове какие-нибудь аргументы и свидетельства — как ради собственной веры, так и ради наших неверующих друзей.

Кроме того, логические и фактические доводы помогут верующим лучше понять, во что и почему они верят. Например, интеллектуальные усилия, которые придется приложить, чтобы разобраться в традиционных доказательствах существования Бога и понять, как ответить на многочисленные вопросы, связанные с проблемой зла, помогут нам не только избавиться от сомнений, но и яснее увидеть, каков Бог по природе, и как Он проявляет Себя в мире. Скажем, изучая роль свободной воли в решении проблемы зла, я узнал нечто новое о божественном всемогуществе. Бог действительно всемогущ, но, как объясняет Плантинга, Он не может наделить людей свободной волей и при этом ограничить ее использование таким образом, чтобы люди не обратили ее во зло. Благодаря этому я на конкретном примере понял смысл утверждения, что всемогущий Бог не может творить что попало. Кроме того, я отчетливо увидел, что между нашими поступками и Божьими действиями должно быть определенное соотношение. Таким образом, я сделал несколько практических выводов о взаимосвязи между всевластием Бога и свободной волей человека, о которой я прежде имел лишь теоретическое представление.

Логика и факты имеют ценность и для тех верующих, которые не считают веру в Бога базовой. Многие из них уверовали в Бога, опираясь на другие убеждения и на какие-то рациональные аргументы. Те, кто уверовал в Бога таким образом, тоже мыслят рационально. Логические и фактические доказательства укрепят их веру в момент сомнения и помогут им лучше понять, во что они уверовали.

А как быть с теми, кто не верит в Бога? Некоторые из них решили, что Бога нет, поскольку выросли в окружении, где о Нем упоминали редко (если не принимать в расчет богохульство), и где Его существование и участие в жизни людей не воспринималось как нечто само собой разумеющееся. Можно сказать, что безбожие для них является базовым убеждением. Другие стали атеистами под влиянием логических и фактических аргументов против существования Бога. Что таким людям может дать реформатская эпистемология Плантинги? Думаю, она может быть им полезна в нескольких отношениях.

Во-первых, подобно тому, как есть убедительные аргументы против веры в Бога, существуют убедительные доводы и против атеизма. Атеистам придется прибегнуть к логике и фактам, чтобы их опровергнуть, — противном случае разумность их взглядов окажется под сомнением.

Во-вторых, логические и фактические доводы в пользу существования Бога могут сыграть важную роль в решении отказаться от атеизма и принять теизм. Я вовсе не отрицаю, что к такому решению человека подталкивает Святой Дух, но не

следует недооценивать важность логики и доказательств — инструментов, с помощью которых Он сокрушает препятствия на пути веры в Бога.

Наконец, даже если логика и факты не побудят неверующих уверовать в Бога, они, возможно, позволят им взглянуть на теизм под другим углом. Иначе говоря, прежде чем атеист столкнется с разумными аргументами, ему может казаться, что убедительные доказательства существования Бога представить нельзя, а значит, чтобы стать теистом, нужно пожертвовать интеллектом. Однако, выслушав доводы оппонента, он, возможно, осознает, что мыслящий человек может верить в Бога, и проникнется уважением к теизму и тем его приверженцам, которые способны аргументированно обосновать свои убеждения. А дальше — кто знает? Вдруг это станет для него первым шагом на пути к вере?

Таким образом, даже если соглашаться со всем, что Плантинга говорит об истинной базовости, а следовательно, и правомочности веры в Бога, для разумных доводов остается еще много места. Не забывайте: Плантинга рассматривает главным образом возражения *de jure*, но есть еще вопросы, связанные с истинностью теистических убеждений. Логика и факты очень важны, когда речь заходит о возражениях *de facto* [72].

Остается еще один нюанс, который нужно обсудить. Принимая во внимание все сказанное Плантингой о вере в Бога и другие великие истины Евангелия, удалось ли ему опровергнуть мнение, что вера в Бога и религиозные убеждения в целом иррациональны? Ответ во многом зависит от того, что вы понимаете под рациональностью (*rationality*). В своих сочинениях, посвященных реформатской этимологии, Плантинга утверждает, что рассматривать разумность убеждений можно с шести разных точек зрения. Позвольте мне кратко изложить их суть — если вас заинтересуют подробности, лучше обратиться к первоисточнику.

Прежде всего, можно говорить о разумности с точки зрения цели и средств. «Разумность в этом смысле связана с пониманием того, как достичь желаемого; это изворотливость ума» [73].

Во-вторых, существует разумность, которую Плантинга называет «Аристотелевой». По мнению Аристотеля, человек — разумное животное. Это означает, что человек представляет собой тварное существо, способное «формулировать идеи, понимать смысл утверждений, видеть связь между ними, размышлять как о близких, так и о далеких предметах» [74]. Иначе говоря, в этом смысле тварное существо разумно, если обладает способностью мыслить.

Третий вид разумности относится к разумным суждениям. Точнее говоря, речь идет о разуме как источнике знаний *a priori* и о разных видах таких знаний. Среди разумных суждений наиболее значимы самоочевидные убеждения и те убеждения, которые, не будучи самоочевидными, логически вытекают из самоочевидных. У самоочевидных убеждений есть характерная особенность: поняв их смысл, вы сразу видите, что они не могут быть ложными [75]. В монографии *Warrant and Proper Function* Плантинга подробно перечисляет, какие именно виды убеждений можно отнести к разумным суждениям. Разумность в

таким понимании играет важную роль в апологетике, ведь задача апологета — представить наиболее весомые доводы в пользу христианства. Выстраивая такую аргументацию, апологет, по существу, утверждает, что верить в христианское учение разумно, поскольку в свете имеющихся фактов истинность этого мировоззрения наиболее вероятна. Следует верить тому, что согласуется с разумными суждениями, а разум подсказывает, что убеждения должны признавать превосходство фактов, — иначе говоря, верить нужно в то, что наиболее вероятно.

В-четвертых, можно говорить о деонтологическом понимании разумности. В этом случае разумность имеет отношение к эпистемическому долгу. Придерживаться убеждений, сформированных посредством неисправно функционирующих когнитивных способностей, — а тем более делать это сознательно — было бы существенным нарушением эпистемического долга. Большинство людей считает неразумным поступаться своим долгом, в том числе эпистемическим, — значит, упорствовать в убеждениях, возникших таким образом, тоже неразумно [76].

В-пятых, разумность можно понимать как здравость рассудка. Иногда, называя чье-либо поведение иррациональным, мы хотим сказать, что этот человек страдает каким-то психическим расстройством [77].

Наконец, Плантинга предлагает считать разумным человека, чьи когнитивные способности, нацеленные на познание истины, исправно функционируют в благоприятных обстоятельствах. Таким образом, речь идет об исправном функционировании. Как уже было сказано выше, Плантинга считает убеждения, сформированные таким образом, правомочными. Следовательно, разумность (rationality) в таком понимании тождественна правомочности (warrant) [78].

Принимая во внимание эти разные толкования разумности, я считаю, что теория Плантинги об истинной базовости религиозных убеждений разумна во всех шести смыслах. Вера в Бога и великие истины Евангелия не обязательно лишена разумности с точки зрения целей и средств. Она может вовсе не затрагивать этот вопрос. С другой стороны, можно считать христианскую веру базовой на том основании, что быть христианином — лучшая гарантия того, что в вечности тебя ждет не наказание, а блаженство. В таком случае убеждения христианина весьма разумны с точки зрения его желания обрести вечную жизнь.

Вера в Бога и христианство не лишена и Аристотелевой разумности. Теперь, когда вы познакомились со взглядами Плантинги (или с моим их изложением), вам должно быть очевидно, что его рассуждения замечательно логичны и убедительны.

Не расходятся его взгляды и с разумными суждениями. Если, как полагает Плантинга, вера в Бога и христианство формируется базовым образом, вероятность того, что эти убеждения истинны, выше вероятности того, что они ошибочны, — в особенности, если возражения против теизма могут быть опровергнуты. Следовательно, такие верования разумны и в третьем смысле.

В-четвертых, тот факт, что вера в Бога и христианство является базовой с точки зрения верующего, никак не идет вразрез с его эпистемическим долгом. Конечно, если не подходить к вопросу с позиций классического фундаментализма и его критериев истинной базовости. Если же отталкиваться от фундаментализма (или чего-то похожего на фундаментализм) Плантинги, те, кто придерживается веры в Бога и христианство, считая ее истинно базовой, вовсе не поступают своим эпистемическим долгом.

Далее, подобные религиозные убеждения разумны еще и потому, что нет причин считать их проявлениями безумия. Возможно, некоторые люди на самом деле уверовали в Бога и христианство вследствие расстройства психики, но доказать, что именно так случилось с большинством или даже со многими верующими, будет непросто.

Наконец, вера в Бога и христианства очевидно совместима с разумностью в смысле исправного функционирования, как его описывает фундаментализм Плантинги. Если эти религиозные убеждения сформированы посредством исправно функционирующих когнитивных способностей, они, конечно же, разумны с точки зрения такого понимания разумности.

Реформатская эпистемология — обширная и многосторонняя теория. Плантинга не подкрепляет свою «историю» в целом логическими и фактическими доказательствами, но это не означает, что такие доказательства невозможно представить. Но какова практическая значимость реформатской эпистемологии? Можно ли считать ее эффективным средством защиты истинности христианства? Если да, то как ей пользоваться? Именно об этом и пойдет речь ниже.

### ***Оценка реформатской эпистемологии***

Впервые прочитав работу Элвина Плантинги «Разум и вера в Бога», я нашел в ней много созвучного собственным мыслям. В частности, я был согласен с тем, что от классического фундаментализма необходимо отказаться. Однако я понял, что в каком-то смысле автор все-таки остается фундаменталистом. Кроме того, без дополнительных объяснений я не был готов согласиться с тем, что вера в Бога для кого-то может быть базовой. Конечно, многие (в том числе и я сам) уверовали в Господа в целом именно так, как описывает Плантинга, однако я не был уверен, что в какой-то момент мне не пришлось выстроить систему разумных аргументов, чтобы избавиться от сомнений, что я действительно вправе верить в Бога. Более того, я отчетливо сознавал, что мало кто из неверующих готов признать допустимой веру в Бога, не основанную на доказательствах. Соответственно, я не видел, какую апологетическую пользу может принести эта теория в конкретной ситуации, когда я пытаюсь убедить атеиста уверовать в Бога или хотя бы возразить человеку, который считает иррациональной мыслью о том, что можно верить в Бога, не имея доказательств Его существования.

Знакомясь с замечаниями критиков в адрес реформатской эпистемологии Плантинги, я понял, что вопросы к ней появились не только у меня, и что возражения звучат не только со стороны атеистов. Однако я был знаком с

работами Плантинги в других областях и решил повременить с недоверием, пока не увижу всю картину в целом. К моменту, когда я закончил читать книгу *Warrant and Proper Function*, суть и логика рассуждений автора уже были мне совершенно понятны, и я нашел ответы на большинство вопросов. В монографии *Warranted Christian Belief* Плантинга применяет свою теорию к религиозным убеждениям. Выше я более-менее подробно пересказал содержание этой книги, поскольку считаю мысли автора важными, и поскольку без ясного понимания некоторых наиболее значимых моментов его объяснения могут показаться недостаточно убедительными. В основном я согласен с выводами Плантинги — только необходимо четко понимать, какие задачи он перед собой поставил.

В последней части этой главы я хочу рассмотреть наиболее серьезные возражения, высказанные критиками до того, как была опубликована книга *Warranted Christian Belief*. Думаю, имеет смысл ознакомиться с ответами Плантинги, поскольку некоторые читатели и сейчас задают те же вопросы. Затем я хотел бы объяснить, как соотносится реформатская эпистемология с модернистской и постмодернистской эпистемологиями, о которых шла речь в первых главах моей книги. Наконец, в завершение главы я сделаю окончательный вывод о том, насколько полезна реформатская эпистемология с точки зрения защиты истинности христианства.

### *Возражения*

Не все возражения против реформатской эпистемологии одинаково серьезны, и я хочу рассмотреть лишь два из них, которые представляются наиболее весомыми. Самым существенным, наверное, следует считать первое. Обосновывая свой тезис, что считать веру в основные христианские догматы истинно базовой правомочно, оправданно и разумно, Плантинга опирается, главным образом, на рассуждения по аналогии. Иначе говоря, он настаивает на том, что его выводы относительно религиозных верований аналогичны тому, что любой человек сказал бы о самых разных убеждениях, которые мы считаем базовыми, основанных на воспоминаниях, на знаниях *a priori*, на информации из авторитетных источников или на здравом смысле. По словам Плантинги, даже если мы никогда не подкрепляли эти представления фактами и аргументами, мы все равно поступаем разумно, принимая их на веру. К этому побуждают нас когнитивные способности, исправно функционирующие в благоприятных обстоятельствах.

Плантинга подробно описывает природу этих убеждений, полагая, что многие люди пришли к ним таким же образом, как и к религиозным верованиям. Другие философы возражают, что между религиозными взглядами и прочими воззрениями есть существенные различия, и это исключает возможность рассуждений по аналогии [79]. Я склонен согласиться с Плантингой, но думаю, что выводы нужно делать с осторожностью. Между религиозными и прочими убеждениями всегда можно найти различия — ведь они похожи, а не тождественны. Вопрос в том, насколько значимы эти различия с точки зрения тезиса, который мы пытаемся обосновать с помощью рассуждений по аналогии. Особенно важно понимать разницу между содержанием всех этих верований и

тем, каким образом некоторые верующие к ним приходят. Плантинга вовсе не имеет в виду, что религиозные убеждения разумны даже в отсутствие логических и фактических доказательств, поскольку по своему содержанию они аналогичны, скажем, убеждениям, основанным на здравом смысле. Речь о том, что люди приходят ко всем этим верованиям аналогичным образом. А если так, и если разумно придерживаться взглядов, сформированных описанным выше способом на основании здравого смысла, придерживаться религиозных убеждений, сформированных таким же образом, должно быть столь же разумно. Проиллюстрируем эту мысль с помощью примера.

Я убежден, что меня зовут Джоном. Это убеждение является для меня базовым, я никогда не подкреплял его логическими или фактическими аргументами, и сделать это мне придется лишь в двух возможных ситуациях: если я настолько утрачу память, что забуду собственное имя, или если какой-нибудь скептик усомнится в том, что меня зовут именно так. Я даже не представляю, по какой еще причине мне могла бы прийти в голову мысль заняться поиском доказательств. Моя уверенность возникла в результате естественного хода событий — я начал усваивать английский язык, услышал слово «Джон» и увидел, как люди смотрят или показывают на меня, произнося это имя. Поэтому, когда другие спрашивали, как меня зовут, я всегда отвечал: «Джон». Когда я произносил свое имя, мне никогда не приходило в голову, что мои когнитивные способности могут быть не в порядке, и никто никогда не утверждал, что на самом деле меня зовут как-либо иначе.

По словам Плантинги, вера в Бога для таких людей, как я, точно так же является базовой. Она зародилась во мне в ситуации и обстоятельствах, описанных в начале главы. И подобно тому, как я вправе называть себя Джоном, хотя никогда не пытался это доказать, я вправе верить в Бога, даже не располагая фактическими и логическими подтверждениями Его существования. В обоих случаях мои верования правомочны, поскольку они возникли в благоприятных обстоятельствах посредством исправно функционирующих когнитивных способностей, предназначенных для формирования истинных представлений. Их содержание, конечно, разное, но речь сейчас не об этом. Когнитивные способности, с помощью которых я уверовал, в обоих случаях были, по существу одинаковыми (за исключением того, что для веры в Бога понадобилось еще и *sensus divinitatis*), и пришел я к этим убеждениям аналогичным образом. Следовательно, если я вправе верить в одно, я вправе верить и в другое.

Достаточно ли двух этих примеров аналогичного формирования убеждений, чтобы признать доводы Плантинги состоятельными? В чем может быть проблема с такой аналогией? Явно не в том, что одно убеждение касается меня, а второе — кого-то другого, ведь это означало бы, что я не вправе верить ни в кого, кроме самого себя. Возможно, подвох в том, что ситуация, в которой мне пришлось бы доказывать, что меня зовут Джоном, почти невообразима, а представить, что рано или поздно мне придется представить аргументы в пользу, совсем нетрудно? Но это возражение связано с содержанием моих убеждений, а не с тем, каким образом я их приобрел! Да, действительно, мое имя предметом сомнений становится редко, а существование Бога — часто. Плантинга этого и не отрицает,



однако его тезис связан не с содержанием убеждений, а с тем, как верующий к ним пришел, и с тем, насколько разумно придерживаться взглядов, сформированных таким образом. И не забывайте: Плантинга вовсе не утверждает, что все приходят или даже должны придти к вере в Бога именно так. Он всего лишь говорит, что некоторые люди верят в Бога не на основании аргументов и фактов, и что эта вера возникает таким же образом, например, как моя уверенность в том, что меня зовут Джоном.

Предположим, разница между верой в Бога и моей уверенностью в собственном имени заключается в том, что в первом случае возражений теоретически может быть гораздо больше, чем во втором. Очень хорошо, но разве отсюда непременно следует, что к этим двум убеждениям я пришел по-разному? Если же в обоих случаях процесс был аналогичным, правомочность одного убеждения, по всей видимости, означает правомочность второго. Если опровергнуть возражения против веры в Бога нельзя, конечно, было бы глупо утверждать, что я вправе верить в Его существование. Но на критику в адрес веры в Бога есть вполне адекватные ответы.

В свете всего сказанного я считаю, что доводы Плантинги вполне состоятельны, если сравнивать не содержание убеждений, а то, каким образом они возникли. Конечно, это не означает, что скептикам (многочисленным), которые не верят в Бога, нечего нам возразить, или что мы не должны попытаться предложить им доказательства существования Бога. И, конечно, правильность моего имени никто не оспаривает, а вера в Бога является предметом постоянных пререканий. Ничто из этого Плантинга не отрицает. Он говорит не о скептиках, а о верующих, которые считают те или иные убеждения базовыми. Если те, кто придерживается одной разновидности базовых верований, имеют на это право, другие, пришедшие к вере в Бога аналогичным образом, тоже должны иметь право на свои взгляды.

Второе возражение связано с аргументами противников. Некоторым критикам реформатской эпистемологии кажется, что Плантинга чересчур благодушно относится к способности религиозных убеждений устоять против доводов неверующих. Американский философ признает, что убеждения, сформированные тем истинно базовым образом, который он описывает, не избавлены от нападков противников. Более того, последние полтораста страниц книги *Warranted Christian Belief* Плантинга посвящает рассмотрению самых распространенных аргументов против теизма. И это правильно, поскольку критики приводят серьезные доводы, на которые, по их мнению, не существует достойных ответов. В разных своих сочинениях Плантинга проанализировал наиболее существенные опровержения, в том числе проблему зла. Этот вопрос подробно рассматривали и другие авторы [80]. Конечно, апологеты защищают и прочие христианские учения, такие как надежность Писания, возможность чудес, воскресение Иисуса Христа и т. п. Поскольку они приводят убедительные логические и фактические доказательства, я не думаю, что доводы критиков неопровержимы. Если вы считаете иначе, ознакомьтесь, пожалуйста, с последней частью моей книги.

Некоторые читатели, изучив существующие доказательства истинности христианства, не сочтут их достойным ответом на аргументы противников. Конечно, всегда есть возможность, что нужны более убедительные доводы, но прежде чем присудить победу неверующим, следует договориться о требованиях, которым такие доводы должны соответствовать. Соблазн вернуться к критериям, предложенным классическим фундаментализмом, велик, но если руководствоваться ими, я не уверен, сможет ли христианство или любое другое конкурирующее мировоззрение устоять перед доводами критиков. Однако с учетом недостатков классического фундаментализма, о которых пишет Плантинга, нет убедительных причин думать, что мы обязаны придерживаться критериев, сформулированных в рамках этой теории познания.

С другой стороны, по мнению многих неверующих, христианские представления не выдерживают критики потому, что признают реальность сверхъестественного вмешательства в земную жизнь. Все мы хорошо знаем, насколько распространено в наши дни отрицание всего сверхъестественного, причем основано оно почти исключительно на предвзятом мнении, что объяснение, предполагающее существование чудес, заведомо менее достоверно, нежели любое другое. Конечно, такая точка зрения ни на чем не основана, но это, к сожалению, не мешает критикам на нее опираться. Тем не менее, если такие возражения — лучшее, на что способны противники, христианам можно не слишком беспокоиться за свои верования. Натуралистов едва ли удастся убедить стать теистами, но само по себе это еще не означает, что попытки опровергнуть христианское учение увенчались успехом.

#### *Связь реформатской эпистемологии Плантинги с модернизмом и постмодернизмом*

С учетом представлений Плантинги об истинной базовости веры в Бога и великие истины Евангелия, что сказал бы американский философ, беседуя с модернистом или постмодернистом? Можно с уверенностью утверждать, что реформатская эпистемология в большей степени отвечает на вопросы модернистов. В конце концов, эвиденциалистское возражение против веры в Бога опирается именно на модернистское понимание разумности, так что ничего удивительного в этом нет. Прежде всего, критика Плантинги в адрес классического фундаментализма и его критериев истинно базовых верований имеет непосредственное отношение к модернистской эпистемологии, которая в значительной мере основана на идеях классического фундаментализма. Если же эпистемология, лежащая в основе модернистских возражений против веры в Бога, ошибочна, то и сами эти возражения можно считать опровергнутыми.

Во-вторых, очень важно отметить, что Плантинга не просто критикует классический фундаментализм, но и предлагает ему замену. В отсутствие правдоподобной альтернативной теории, объясняющей, в каком случае религиозные убеждения правомочны, разумны и оправданы, мы по-прежнему не знали бы, правомочна ли вера в Бога как базовое или небазовое убеждение. Фундаментализм Плантинги представляет собой альтернативу классическому фундаментализму, и в соответствии с его принципами вера в Бога как базовое или небазовое убеждение может быть разумной и правомочной. Это означает, что

теистам есть что ответить на возражения *de jure* против теизма, из-за которых неверующие так долго не принимали верующих всерьез. Возможно, существуют и другие теории разумности, которые также отвечают на возражения *de jure* против веры в Бога, но фундаментализм Плантинги справляется с этой задачей очень успешно.

Конечно, сторонники модернистских взглядов, скорее всего, ответят, что это лишь часть картины. Хотя Плантинга продемонстрировал, каким образом могут быть правомочны религиозные убеждения теистов целом и христиан в частности, он не доказал ни того, что его эпистемология правильна, ни того, что христианство истинно. Однако это важно для всех нас, включая Плантингу. В отсутствие доказательств работы предстоит еще много. Однако упрекать Плантингу за то, что он не рассказал нам всего, нельзя. В своих сочинениях он исследует совершенно конкретную проблему, и вопросами, которые он поднимает в рамках реформатской эпистемологии, задавались — а тем более отвечали на них, — лишь немногие философы. И за это мы должны быть ему очень благодарны!

Что касается постмодернистской эпистемологии, ситуация выглядит совсем иначе. Сомнительно, что постмодернисты вообще станут задаваться вопросами *de jure*, на которые отвечает Плантинга. Они в принципе не считают рациональный подход правильным и полезным, и даже если вера, в том числе вера в Бога, иррациональна, в их представлении это еще не означает, что от нее необходимо отказаться. Более того, я сомневаюсь, что постмодернисты прибегнут к эвиденциалистскому возражению, поскольку оно опирается на эпистемологию, с которой они заведомо не согласны. Но из этого не следует, что постмодернисты с готовностью согласятся с фундаментализмом Плантинги. Скорее всего, нет, поскольку американский философ тоже рассуждает о разумности, об обмене аргументами, и убежден в существовании и познаваемости истины. Иначе говоря, сторонники постмодернистской эпистемологии не согласятся с самой постановкой вопросов, поднятых возражениями *de jure* и *de facto* против теизма и любых других убеждений.

Основные темы, над которыми размышляет Плантинга, не представляют большого интереса для постмодернистов, однако в его монографии *Warranted Christian Belief* есть раздел, посвященный именно этой философии. Автор составляет список постмодернистских идей и рассуждает о том, как они соотносятся с христианскими убеждениями. По словам Плантинги, некоторые из этих тезисов на самом деле даже подтверждают христианское учение, а другие никак с христианством не соприкасаются. Но как минимум один постмодернистский тезис — что истины не существует, а если даже она есть, ни один человек не способен ее познать — принципиально важен. Христианство претендует на истинность, а потому точка зрения постмодернистов, если она правильна, будет иметь катастрофические последствия для христианской веры [81].

Как отмечает Плантинга, в общении с постмодернистами особенно огорчает то обстоятельство, что они неохотно аргументируют свои представления и зачастую не проявляют ни малейшего интереса к образу мышления, который считает факты и аргументы важными для понимания того, что в действительности представляет

собой окружающий мир. Тем не менее, есть по крайней мере два довода, которыми постмодернисты подтверждают точку зрения, что абсолютной истины быть не может, и Плантинга рассматривает оба. Именно они объясняют, почему постмодернисты попросту не воспринимают всерьез вопросы, которые затрагивает реформатская эпистемология (не говоря уже об ответах, которые она предлагает). Это аргумент от исторической обусловленности человека и тезис, что истина конструируется человеком. Если хотя бы один из двух доводов верен, христианские убеждения, не говоря уже об эпистемологии Плантинги, столкнутся с серьезными проблемами.

Аргумент от исторической обусловленности сводится к тому, что наша личность и наши убеждения в значительной мере определяются тем, когда и где мы родились и жили. Я вырос в благочестивой христианской семье, но если бы меня воспитывали атеисты или агностики, возможно, я никогда бы не поверил в Бога, и моя жизнь, скорее всего, была бы совершенно иной. Соответственно, постмодернисты утверждают, что богословские и философские представления человека слишком сильно зависят от конкретных обстоятельств его жизни, чтобы их можно было считать достоверными и правомочными [82].

Плантинга сразу отмечает, что в этом аргументе присутствует внутреннее противоречие. Если все наши представления являются следствиями нашего положения во времени, пространстве и культуре, а потому не могут быть абсолютно истинными, то утверждение, что мы неспособны познать абсолютную истину, поскольку ограничены временными, географическими и культурными рамками, тоже ограничено этими рамками и не может быть истинным. Таким образом, аргумент от исторической обусловленности не должен нас беспокоить, потому что он сам себя опровергает [83].

Далее Плантинга спрашивает, почему мы не можем в разное время обладать разным объемом знаний. Если бы Эйнштейн жил в XVIII столетии, он, вероятно, не создал бы специальную теорию относительности, но разве это доказывает или опровергает истинность самой теории? Более того, сейчас я уверен, что сижу в своем рабочем кабинете и печатаю на компьютере. Я мог бы на всю эту неделю уехать из города и в таком случае не считал бы, что сегодня сижу у себя в кабинете. Но каким образом, спросил бы Плантинга, тот факт, где еще я мог бы провести эту неделю, доказывает неправомочность моей нынешней уверенности в том, что я сижу за компьютером у себя в кабинете? [84]

Затем Плантинга переходит к тезису постмодернистов о невозможности существования абсолютной истины, поскольку истина представляет собой то, что мы конструируем, а не действительность, которую мы просто видим вокруг. Главным образом он апеллирует к точке зрения Ричарда Рорти, однажды сказавшего, что истина — это любое утверждение, которому ваши коллеги позволят сойти вам с рук. Плантинга объясняет, что, если Рорти всерьез так думает, из его слов можно сделать неприятный вывод, что самые разные события, имевшие место на самом деле (Холокост, биржевой крах 1929 года и т. п.), никогда не происходили. Ведь если истина — это утверждения, которые коллеги спускают нам с рук, и если мы заявим, что перечисленных событий не было, это

будет означать, что их действительно не было. Это очевидный абсурд, и с теорией, которая порождает подобную бессмыслицу, явно что-то не так. Однако Рорти высказал свои взгляды и в более сдержанной форме. Плантинга цитирует отрывок из его книги «Случайность, ирония и солидарность»:

Заявить, что истина не там, вовне, значит просто сказать, что там, где нет предложений, нет и истины, что предложения — это элементы че-ловеческих языков, и что человеческие языки являются челове-скими творениями.

Истина не может находиться там, вовне, не может существовать независимо от человеческого духа (*mind*), поскольку так сущест-вовать или находиться по ту сторону предложения не могут [85].

Как пишет Плантинга, понять смысл этого высказывания не так просто, но, судя по всему, Рорти хочет сказать, что истины творят люди. Истины — это предложения, части языков, а языки — творение человека. Но в таком случае никакой истины не существовало бы, если бы не было людей [86].

Плантинга считает возражение, выдвинутое им против такого образа мышления, неопровержимым. Он просит нас представить, будто единственное, что является истинным в буквальном смысле слова, — это предложения. Предложения из разных слов, букв и соответствующих звуков (если их произносят вслух) составляют люди, и тем самым они в каком-то смысле творят истину. Однако составить предложения, которые могут быть истинными или ложными, еще не значит сделать истинными или ложными утверждения о мире, которые в них содержатся. Плантинга великолепно иллюстрирует эту мысль, указывая на изъяны в предположении о том, что истина — человеческое творение. Он пишет:

Благодаря нам, последовательность знаков «некогда существовали динозавры» представляет собой предложение, которое может быть либо истинным, либо ложным. Из этого не следует, что мы делаем истиной существование динозавров. Пользуясь своими языковыми способностями, мы утверждаем, что некий набор знаков — «некогда существовали динозавры» — является истинным в том и только в том случае, если динозавры существовали на самом деле. Но от этого наше предложение еще не становится истинным. Для того, чтобы оно было истинным, динозавры должны были некогда существовать; а к их существованию мы, надо полагать, не причастны никак — ни посредством своих языковых способностей, ни каким-либо иным образом [87].

Разделавшись с основными доводами, которые постмодернисты приводят в доказательство того, что абсолютной истины не существует, Плантинга дает общую оценку этому мировоззрению. Он отмечает, что, начиная по крайней мере с Декарта, люди искали надежные, неопровержимые знания. Всем нам хотелось бы иметь ту самую картезианскую уверенность, к которой стремились многие, но нам слишком хорошо известно, что всем людям свойственно ошибаться — даже в тех вещах, в которых мы совершенно уверены, опираясь на весомые аргументы и

факты. Отреагировать на такое положение вещей мы можем одним из двух способов. С одной стороны, мы можем верить, что истина (то, как все обстоит на самом деле) действительно существует, но признать, что время от времени мы ошибаемся в своих представлениях об этой истине. Для того, чтобы придерживаться этой точки зрения, нужны крепкие нервы, поскольку с ней сопряжен немалый риск — например, если я ошибаюсь насчет самых важных вещей (существования Бога, моих взаимоотношений с Ним, моей вечной участи и т. п.), последствия такой ошибки будут катастрофическими.

С другой стороны, можно пойти путем, который избрали многие постмодернисты, и исключить какой-либо риск, заявив, что абсолютной истины попросту не существует (у каждого есть своя, личная истина), а потому не стоит опасаться «ошибки». Худшее, что грозит человеку в таком случае, — беспорядочный, петляющий жизненный путь. Однако ни о каких вечных последствиях можно не беспокоиться. Даже когда мы заходим в тупик и не знаем, куда двигаться дальше, волноваться не о чем.

Разница очевидна и важна: либо верить в существование абсолютной истины, но признать, что зачастую ее понимают неправильно, либо отбросить мысль об абсолютной истине и расслабиться, признав, что никому точно не известно, как нужно жить, и что никакие неправильные решения (если мы вообще способны оценить их правильность) не повлекут за собой вечные неприятности. Если посмотреть на ситуацию под таким углом, пишет Плантинга, получается, что постмодернисты выбирают второй вариант просто потому, что им не хватает эпистемической смелости. Но что еще важнее, постмодернисты ошибочно полагают, что никакой истины на самом деле не существует, лишь потому, что убеждения, в которые я искренне и горячо верю, и которые упорно защищаю от нападок, могут оказаться неправильными. Такое умозаключение совершенно не оправдано — его нелогичность очевидна. Думаю, что подобная оценка постмодернизма справедлива. Разобравшись в сути утверждений Плантинги, мы поймем, почему он относительно мало полемизирует с постмодернистами и основное внимание уделяет ответам на вопросы, вытекающие из фундаментальных положений модернистской эпистемологии, которая опирается на классический фундаментализм и эвиденциализм.

### ***Итоговая оценка***

В этой главе я уделил много внимания изложению, объяснению и защите реформатской эпистемологии Плантинги — и не только потому, что он, на мой взгляд, в основном прав, но и потому, что он, как мне кажется, рассматривает очень серьезные возражения против теистических убеждений вообще и христианских убеждений в частности. Думаю, по большей ему удалось выполнить поставленные задачи и показать, что религиозные взгляды, не подкрепленные аргументами и фактами, могут быть разумными и правомочными. Многие критики полагают, что теизм не заслуживает серьезного отношения, поскольку верующие не приводят и даже не способны привести достаточных доказательств своей правоты, и ответ, который дает Плантинга, представляется мне убедительным и верным.

Но у теории Плантинги есть свои ограничения. Похоже, доводы в пользу того, что веру в христианского Бога можно считать истинно базовой, вполне применимы к вере в богов других религий. Более того, как мы убедились, на этом же основании можно сделать вывод, что убеждения атеистов и агностиков тоже правомочны. Плантинга сказал бы, что разница все-таки есть, поскольку когнитивные способности христиан включают в себя *sensus divinitatis* и внутреннее свидетельство Святого Духа. Нехристиане могут не согласиться по двум причинам. Во-первых, если заведомо считать христианство истиной, человек, использующий когнитивные способности, на которые указывает Плантинга, скорее всего, действительно придет к христианским убеждениям. Но почему мы должны принимать на веру утверждения Плантинги о когнитивных способностях христиан? Во-вторых, представители других религий могут сказать, что у них тоже есть *sensus divinitatis* и сверхъестественное просвещение от Бога, однако эти способности в сочетании с жизненным опытом и обстоятельствами сделали их мусульманами, буддистами и т. п., а в соответствии с логикой Плантинги, подобные представления с их стороны вполне правомочны и разумны. Непонятно, каким образом реформатская эпистемология сама по себе способна ответить на такие возражения. Если не исходить из того, что верующие обладают только что упомянутыми когнитивными способностями, похоже, нет никаких причин считать, что убеждения атеистов и агностиков, воспитанных в нерелигиозной среде, не могут быть совершенно разумными.

Очевидно, для того, чтобы ответить на подобные вопросы, необходимы фактические и логические доказательства истинности христианского теизма. Если бы Плантинга привел такие доказательства, это означало бы, что христианские убеждения одновременно разумны и истинны, а верования других религий, не подкрепленные доказательствами, могут быть разумными, но не могут быть истинными, поскольку опровергаются фактами и логикой. Однако такого рода доказательства — это уже вопросы *de facto*, а Плантинга сразу пояснил, что его интересуют лишь вопросы *de jure*.

На мой взгляд, Плантинга убедительно показывает, что христиане, пришедшие к вере в Бога тем путем, который он описал, вправе придерживаться своих убеждений, однако его точку зрения важно правильно понять. Он вовсе не имеет в виду, что таким верующим никогда не придется искать доказательства истинности христианства. К этому их могут принудить жизненные обстоятельства (например, работа в интеллектуальном окружении, когда многие коллеги не верят, что факты свидетельствуют о существовании Бога). Более того, если люди, пришедшие к вере тем истинно базовым путем, который описывает Плантинга, впоследствии усомнятся в Боге, возможно, им будет необходимо и полезно найти доказательства истинности своих религиозных взглядов. Обе описанные ситуации вполне реальны, поскольку неверующим (и даже самим верующим) хочется не только понимать, почему религиозные убеждения в глазах их сторонников разумны и правомочны даже в отсутствие фактов и доказательств, но и удостовериться в справедливости этих убеждений. Если верующие не могут или не хотят подкрепить свою веру доказательствами, неверующие скажут, что христианские убеждения столь же оправданы и правомочны, как вера маленькой девочки в зубную фею, и что этого точно так же недостаточно.

Людам нужно знать о том, истинны ли христианские убеждения. Для того, чтобы это доказать, необходимо удовлетворительно ответить на вопросы *de facto*.

Итак, я считаю, что Плантинге удалось выполнить основные задачи, которые он поставил перед своей реформатской эпистемологией. То, чего он достиг, достойно восхищения и благодарности. Из его слов не следует делать вывод, что убеждения христиан, не имеющих или почти не имеющих представления о том, как выстроить логичную систему аргументов в пользу веры в Бога и христианского теизма, в любом случае разумны и правомочны. Реформатская эпистемология, по существу, представляет собой образчик отрицательной апологетики — ответ на утверждение, что со стороны христиан неразумно продолжать верить в Бога и Христа. Она не ставит перед собой задачу доказать истинность теизма или христианства в целом. Таким образом, реформатская эпистемология утверждает нечто очень важное, но не является апологией истинности христианского мировоззрения. В следующих двух главах мы рассмотрим другие подходы к апологии христианства, которые рассматривают возражения *de facto* и предлагают способы защиты христианского мировоззрения в целом и конкретных догматов, которые оно в себя включает.



## Глава 8. Пресуппозиционализм

В XX столетии сложился новый подход к интеллектуальной защите христианства, отличающийся от традиционной апологетики взглядами на то, каким образом христиане должны вести себя в споре, и пониманием того, почему им необходимо действовать именно так. Этот подход принято называть «пресуппозиционализмом» (presuppositionalism), хотя некоторые его сторонники не в восторге от такого ярлыка [1]. Чаще всего его связывают с именем Корнелиуса Ван Тила, хотя другие апологеты, такие как Фрэнсис Шэйфер, тоже придерживались сходных взглядов.

Когда XX век подошел к концу, и началось XXI столетие, популярность пресуппозиционализма среди христиан тоже стремительно пошла на убыль. Вдобавок, многие современные приверженцы этого подхода настолько видоизменили его основные принципы, что временами трудно увидеть существенную разницу между их пониманием пресуппозиционализма и некоторыми разновидностями христианского эвиденциализма [2]. Однако в определенных кругах — прежде всего, среди убежденных сторонников реформатского учения — пресуппозиционализм сохраняет свои позиции, и было бы несправедливо закрыть глаза на этот подход только потому, что его популярность среди христиан сегодня не так велика, как прежде. Более того, некоторые богословские и философские наблюдения Ван Тила и его последователей важны для христианских апологетов во все времена [3].

Наверное, многие считают пресуппозиционализм упрощенной версией реформатской эпистемологии и не видят нужды относиться к нему всерьез. Однако такой вывод ошибочен, поскольку, несмотря на ряд общих понятий и идей, эти два подхода отвечают на довольно разные апологетические вопросы и применяют для защиты вероучения довольно разные методы. Нас не должно ввести в заблуждение то обстоятельство, что оба они используют термин «реформатский/реформатская» и упоминают о «ноэтических последствиях грехопадения». Ниже в этой главе я остановлюсь на существенных различиях между этими подходами.

Также важно отметить, что в период, когда возникла пресуппозиционалистская апологетика, господствующие позиции занимала эпистемология модернизма. Постмодернистская эпистемология тогда еще не вышла на сцену. Когда же это случилось, пресуппозиционалисты не стали менять свои методы и акценты, чтобы дать ответ постмодернизму. Собственно говоря, как мы еще убедимся, у постмодернистов и пресуппозиционалистов есть ряд общих представлений, хотя они придерживаются этих взглядов по разным причинам. Так или иначе, пресуппозиционализм возник в полемике с модернистской эпистемологией и до сих пор остается, по большому счету, ответом на вопросы, которые поднимает модернизм.

Для начала мы поговорим о пресуппозиционализме Корнелиуса Ван Тила. Последователи этого нидерландского теолога нередко модифицируют ключевые идеи его теории, но зачастую исходят из тех же богословских соображений,

которые в свое время побудили Ван Тила предложить именно такой подход к апологетике. Далее я хотел бы рассмотреть еще один вариант пресуппозиционализма, предложенный Фрэнсисом Шэйфером. Эта часть главы будет короче, поскольку Шэйфер разделяет многие взгляды Ван Тила. Однако есть различия, на которых я хочу остановиться [4].

Что касается пресуппозиционализма как такового, предлагаемый им метод проповеди неверующим, на мой взгляд, весьма полезен с точки зрения христианской апологетики. Наибольшую ценность он имеет как инструмент критики и опровержения нехристианских взглядов. Но даже если нам удастся доказать несостоятельность нехристианских убеждений, христианство нельзя считать истинным по умолчанию. Нужны положительные доказательства истинности христианства, и именно здесь пресуппозиционализм не слишком полезен. Но об этом мы поговорим позже. Сначала необходимо понять, в чем суть такого подхода к христианской апологетике.

### ***Пресуппозиционализм Корнелиуса Ван Тила***

Корнелиус Ван Тил много лет преподавал апологетику и богословие в Вестминстерской богословской семинарии. Он был очень благочестивым человеком и всем сердцем верил, что люди сотворены по образу Божьему, и что главное их предназначение — прославлять Господа. Ван Тил также считал, что христианам следует почитать и прославлять Бога и Его Слово всеми своими поступками, в том числе защитой христианских убеждений. Он полагал, что апологетическая стратегия, как и все остальные стороны человеческой жизни, должна опираться на Библию. Поэтому исходные посылки апологетического метода Ван Тила носят, по большей части, богословский характер. Следовательно, можно поставить под сомнение его богословские соображения и практические выводы из них, и это означает всего лишь, что споры вокруг пресуппозиционализма Ван Тила требуют понимания Библии, христианского богословия и того, каким образом те или иные ключевые догматы влияют на наш подход к защите своей веры перед неверующими.

Краеугольный камень апологетики Ван Тила — мысль о том, что у каждого человека есть исходные допущения (presuppositions), которые определяют его мировоззрение и, в конечном счете, его образ жизни. Под исходными допущениями он имеет в виду убеждения, которых мы придерживаемся даже в отсутствие доказательств, и которые служат нам главной и окончательной точкой отсчета [5]. Теоретически такие представления можно подкрепить аргументами, но, как правило, их принимают на веру, не ища никаких подтверждений. Они чем-то похожи на базовые убеждения Плантинги, но сходство это неполно. Истинно базовое верование возникает в определенных обстоятельствах, и познающему попросту не приходится искать ему подтверждения. Его появление зависит исключительно от исправного функционирования когнитивных способностей, предназначенных для формирования истинных убеждений. Базовому верованию можно противопоставить возражения, контраргументы и факты, прямо указывающие на его ошибочность. Для того, чтобы сохранить веру, необходимо найти аргументы и факты, опровергающие возражения. И, конечно,

Плантинга, рассуждая о базовых представлениях, стремится ответить на вопросы о правомочности, оправданности и разумности любого конкретного убеждения.

Исходное допущение может возникнуть как базовое убеждение, но базовым является не всегда. Главное отличие базового убеждения — не столько содержание, сколько способ формирования, а то, каким образом человек приходит к исходным допущениям, не имеет большого значения. Он просто выбирает некую идею и без доказательств принимает ее за истину, поскольку считает ее краеугольным камнем своей системы взглядов. Соответственно, ключевой признак исходного допущения не имеет отношения к тому, каким образом, по словам Плантинги, человек обретает свои базовые убеждения, а связан с содержанием конкретных убеждений и с тем, какое место им отводится в пресуппозиционалистской апологии христианства. Помимо того, что исходные допущения принимаются как фундаментальные представления без какой-либо опоры на аргументы, их сторонников не беспокоят возможные возражения и прямые доказательства ошибочности этих допущений. Как мы еще убедимся, главную роль в опровержении иного мировоззрения играют противоречия между его постулатами. Соответственно, основная задача пресуппозиционалистов — продемонстрировать внутреннюю согласованность христианства. А возражения в виде аргументов и фактов, выходящих за пределы христианского вероучения, на внутренней согласованности христианских взглядов не отражаются никак. Поэтому, если пресуппозиционализм и уделяет внимание возражениям, то лишь косвенным образом — показывая, что мировоззрения, в которых присутствуют такие доводы, противоречат сами себе, а христианство, в котором они отсутствуют, обладает логическим единством. Можно также отметить, что Плантинга рассуждает об истинно базовых убеждениях и о том, как они возникают у некоторых людей, стремясь дать ответ на вопросы *de jure* относительно христианских верований. Выбор исходных допущений и их роль в качестве основы вероучения, напротив, имеет своей целью продемонстрировать истинность христианства, то есть является частью пресуппозиционалистского ответа на связанные с ним вопросы *de facto*.

Как мы уже отметили, исходное допущение, как правило, представляет собой некое убеждение, лежащее в основе мировоззрения человека, и все остальные представления логически вытекают из него. По мнению Ван Тила, никто не отвечает на вопросы о высшем смысле жизни и о том, как связаны друг с другом части нашей вселенной, совершенно беспристрастно [6]. Неверующие часто считают себя беспристрастными, поскольку принимают за отправную точку непредвзятую, объективную логику, тогда как христиане неизменно отталкиваются от веры во что-то. Но это неправда. На самом деле отличие верующего от неверующего обусловлено не разницей между верованиями и логическими рассуждениями (где первые считаются субъективными и предвзятыми, а последние — объективными и беспристрастными), а конфликтом двух разных верований. Вера теиста в Бога и Его Слово вступает в противоречие с верой атеиста в разум и его способность правильно и беспристрастно постичь истину об окружающем мире.

Ван Тил, напротив, утверждает, что у всех людей, даже у тех, кто громче других кричит о своей непредубежденности, есть те или иные исходные допущения, которые накладывают отпечаток на их представления о мире и поступки. По мнению Ван Тила, неверующие отнюдь не беспристрастны, а их приверженность логике означает, что они считают ее и самих себя независимым и высшим арбитром в вопросах истины [7]. Однако тот факт, что исходные допущения есть у всех людей, позволяет верующим избавиться от ложного стыда и открыто, без стеснения говорить о своих исходных допущениях.

Ван Тил выделяет несколько исходных допущений, принципиально важных для христианства. Христианское мировоззрение начинается с веры в существование Бога, т. е. с веры в Троицу. Кроме того, христиане исходят из представления, что Бог, как Творец и Господь всего сущего, обладает абсолютной властью над всеми и над всем в истории мироздания и за его пределами. Это означает, что Он является высшей точкой отсчета для всего во вселенной, и что события нашей жизни и особенности нашего мира обретают смысл, только если рассматривать их во взаимосвязи с нашим Создателем и Владыкой.

Существование Бога не следует доказывать, используя традиционные аргументы. Эта истина принимается на веру. «Доказательство» существования Бога (если пользоваться такой терминологией) заключается в том, что факты в нашем мире могут быть фактами и имеют смысл, только если Он есть. Еще одно христианское исходное допущение заключается в том, что Бог открылся как в природном мире, в том числе в самом естестве человека, так и в Библии, Своем Слове. Христиане исходят из того, что Писание — это Божье Слово, а потому целиком истинно. Следовательно, мировоззрение, которое в нем представлено, позволяет нам увидеть всю действительность глазами Бога. Библию следует признавать истинной на основании ее собственного авторитета, а не в результате каких-либо доказательств надежности Писания. Из нее мы узнаем, что человеческие существа созданы по образу Божьему, и что именно отношение к Богу придает их жизни значимость и смысл. Таковы исходные допущения христианина, не подлежащие пересмотру [8].

Неверующие, напротив, исходят из совершенно иных предположений о мире. В частности, атеисты принимают за данность, что в нашем мире Бога нет. И речь не о том, что когда-то Он был, сотворил эту вселенную, а потом удалился или прекратил существование каким-то иным образом, — как правило, они считают, что Бога никогда не было и никогда не будет. Если Его нет, Он не может быть окончательным объяснением того, как возникло все сущее. Мир был «создан» и с тех пор управляется слепой случайностью. Это, само собой, означает, что человеческие существа не обладают никаким особым достоинством, а в их жизни нет никакого высшего смысла. Они не сотворены по образу Божьему, но появились в результате простого совпадения случайных обстоятельств.

Соответственно, атеисты также полагают, что каждый человек самодостаточен и является для себя последней инстанцией. В частности, человеческий разум самодостаточен и представляет собой единственное средство различения истины и лжи. Хотя разум не обладает непогрешимостью, он способен установить и

рассудить, что истинно, а что ложно. Как и христиане, атеисты исходят из предположения, что их постулаты верны, не пытаясь это доказать [9]. В принципе, все эти допущения можно аргументировать, однако атеисты, как правило, просто принимают их за отправную точку без всяких подтверждений.

Очевидно, что невозможно принимать на веру одновременно христианские и нехристианские исходные допущения, не вступив тем самым в противоречие с самим собой. Конфликт между мировоззрениями, основанными на столь разных предположениях, неизбежен. Столь же очевидно, что не существует никакой нейтральной точки соприкосновения между верующими и неверующими, отталкиваясь от которой они могли бы вести диалог и дискутировать друг с другом. Однако ничто из сказанного не должно быть для христиан поводом избегать разговоров с атеистами. Они погибают, и им необходимо услышать Евангелие. Неверующие без всякого смущения рассуждают, опираясь на свои допущения, и христианам тоже не следует смущаться, отталкиваясь в беседе от своих догматов.

По мнению Ван Тила, рассуждения на основании исходных допущений — оптимальный подход. Эта точка зрения объясняется рядом причин, восходящих к его богословским взглядам. Прежде всего, Ван Тил с большим уважением относится к реформатской вере в абсолютную порочность человека и ноэтические последствия грехопадения. В соответствии с учением об абсолютной порочности, грех затронул все стороны человеческой природы. Это не лишает человека таких способностей, как рассудок, телесные движения и тому подобное, но отрицательно сказывается на качестве и полноте их проявления.

Понимание того, как грех воздействует на разум неверующего (т. е. ноэтических последствий грехопадения), очень важно с точки зрения апологетики и благовестия. Опираясь на такие библейские тексты, как 1 Коринфянам 2:14, Ван Тил утверждает, что люди, не знающие Христа, не могут смотреть на вещи теми же глазами, что и христиане, когда речь заходит о духовных вещах. В соответствии с христианским мировоззрением, атеисты относятся к таким вопросам не безразлично, а отрицательно. Рассуждая о воздействии греха на разум неверующего, Ван Тил использует для описания когнитивного состояния невозрожденного человека очень яркий образ. По его словам, грех и антитеистические и антихристианские предубеждения подобны цветным очкам, намертво приклеенным к лицу неверующего [10]. Цветные стекла искажают все, что видит и думает человек, и он в принципе не способен смотреть на вещи теми же глазами, что и христианин.

Конечно, единственно правильный способ осмысления чего-либо в нашем мире — познавать окружающий мир, ориентируясь на высшую точку отсчета, нашего божественного Владыку и Творца. По словам Ван Тила, это означает, что никакое познание в принципе не было бы возможно, если бы в основе человеческих когнитивных способностей людей (присущих и неверующим) не лежали божественное творение и божественное провидение [11]. Но можно ли доказать нечто подобное? Ван Тил отвечает, что «единственное „доказательство“

христианской точки зрения состоит в том, что, если заведомо не исходить из ее истинности, невозможно доказать вообще ничего» [12].

Иногда его слова неверно истолковывали в том смысле, будто одни лишь христиане способны что-либо знать. Неверующие же неспособны знать и понимать даже такие вещи, как « $2+2=4$ », «в мире есть камни, деревья и люди» или «мне больно». Утверждать нечто подобное, конечно, было бы самонадеянно и абсурдно, однако представления Ван Тила и его последователей выглядят совершенно иначе. Более того, Ван Тил подчеркивает, что в определенном смысле неверующие, безусловно, способны знать такие вещи — только не понимают, что эти утверждения истинны в мире, который сотворил и которым управляет Бог. Соответственно, их убеждения, подобные перечисленным выше, в какой-то мере правильны — но не совсем, поскольку не учитывают факт существования Бога как высшей точки отсчета [13].

Ван Тил действительно думает, что многие духовные истины неверующим совершенно не известны. И даже те духовные истины, которые они способны уразуметь, понятны им не во всей полноте, поскольку постичь их можно лишь благодаря просвещению и возрождению Святого Духа. Посредством же одного природного рассудка, каким бы умственно одаренным ни был неверующий, он никогда не сможет принять христианскую точку зрения. Можно представить ему все имеющиеся доказательства и привести самые логичные аргументы, на какие мы только способны, но если он руководствуется одним лишь автономным разумом и предположением, что Бога не существует, убедить его не удастся. Нехристианские исходные допущения не могут привести к согласию с христианской точкой зрения [14].

Из всего сказанного выше о нозтических последствиях грехопадения человечества вытекает вторая главная причина, по которой рассуждения, основанные на исходных допущениях, по мнению Ван Тила, являются предпочтительным методом. Возможно, кому-то кажется, что, поскольку Бог не отнял у людей разум, и поскольку все мы живем в одном мире, между верующими и неверующими должны существовать какие-то точки соприкосновения, от которых можно оттолкнуться в разговоре, и к которым можно апеллировать в подтверждение истинности христианства. Однако с таким предположением Ван Тил по ряду причин не согласен. Во-первых, из-за духовной слепоты, которая вызвана грехом, неверующий видит все, имеющее отношение к духовным истинам, в ином свете, нежели верующий. Иначе говоря, между верующим и неверующим на самом деле нет точек соприкосновения, опираясь на которые верующий мог бы привести неверующего ко Христу.

Чаще всего христианские апологеты доказывают истинность своей веры, ссылаясь на объективные факты, которые свидетельствуют в пользу христианства. Конечно, при этом они исходят из предположения, что христиане и нехристиане имеют в виду одно и то же, когда говорят о духовных вещах, и признают существование одних и тех же фактов. Также они исходят из того, что человеческий разум даже без помощи свыше способен взвесить все факты и прийти к заключению об истинности христианства. Ван Тил отвечает, что

сторонники такого подхода не принимают в расчет воздействие, которое грех оказывает на рассудок неверующего. Более того, они признают за человеческим разумом способность самостоятельно определить, что истинно, а что ложно. Но поскольку неверующие, руководствуясь собственным автономным разумом, исходят из предположения, будто Бога нет, и будто миром правит случай, как могут они без посторонней помощи могут прийти к выводу, что Бог есть и управляет всем сущим? Если неверующие выносят Творца за скобки своего понимания реальности, с какой стати верующие думают, что апелляция к фактам и общепринятым представлениям убедит неверующего признать истину теизма в любой форме, не говоря уже о христианском теизме? Если бы человек мог прийти к Богу посредством одного лишь автономного разума, неверующие, наверное, уже давно перешли бы на теистические позиции. Но неверующие неспособны принять христианство путем исключительно логических рассуждений, и христианам не удастся привести их к вере, апеллируя к общепризнанным фактам, представлениям и аргументам. Убеждений, которые были бы точками соприкосновения между верующими и неверующими, попросту не существует.

Мысль о невозможности общих взглядов между верующим и неверующим выглядит неприемлемой, но Ван Тил не делает безоговорочных утверждений. Он проводит грань между метафизическими и эпистемологическими общими взглядами [15]. С метафизической точки зрения, все мироздание является точкой соприкосновения между верующими и неверующими, поскольку и у тех, и у других есть доступ к одной и той же информации. Реалии вселенной, сотворенной Богом, свидетельствуют о Нем, так что в распоряжении неверующих есть все те же сведения, что и в распоряжении верующих. Кроме того, верующих роднит с неверующими одно обстоятельство: и те, и другие созданы по образу Божьему и являются Его творениями [16].

Эпистемологическая ситуация выглядит совершенно иначе. Разве существуют факты и взгляды, общие для верующих и неверующих? Ван Тил, следуя идеям Кальвина и Писанию, настаивает на том, что всем людям известна только одна духовная истина: Бог существует. О ней свидетельствует все мироздание, в том числе и сама природа человека. Однако душевный человек сознательно подавляет в себе знание о существовании Бога, а рожденный свыше его принимает и усваивает [17]. Если не считать факта существования Бога, других общих духовных представлений у верующих и неверующих нет. А отвергнув знание о том, что мы живем в теистической вселенной, атеисты неправильно понимают и все остальные духовные истины. В результате то, что теоретически могло бы стать точкой соприкосновения между верующими и неверующими, становится предметом разногласий между ними. Причина в том, что неверующий истолковывает истину о существовании Бога и все остальные духовные истины в свете натуралистических представлений, приемлемых для его автономного разума [18].

В свете этих обстоятельств попытки привести неверующих ко Христу, опираясь на пресловутые «точки соприкосновения», явно не могут увенчаться успехом. Реалии мироздания не могут быть такими точками, поскольку речь идет вовсе не о примитивных, не обремененных никакими теориями фактах. Во взаимодействии с

миром никто из нас не выступает в роли пассивного зеркала, подобно мгновенному снимку отражающего все увиденное, услышанное и т. д. Наш разум принимает активное участие в процессе познания, поэтому о реалиях мира нам известно лишь то, что он способен понять. По словам Ван Тила, необходимо самым серьезным образом отнестись к тому обстоятельству, что греховность крайне отрицательно сказывается на способности нашего разума познавать мир. Неверующий не способен освободиться от влияния греха на его рассудок, а значит, его рассудок ни в коем случае не может согласиться с истинностью Божьего Слова. Верующие по-прежнему отягощены ветхой греховной природой, под влиянием которой они могут неправильно понимать Божье откровение в мире и в Его Слове, но у нас есть и новая природа, над которой грех не властен. Оставаясь в общении с Господом и следуя велениям своей новой природы, мы способны видеть реальность такой, какая она есть в соответствии с Божьим Словом. Но поскольку разум играет активную роль в процессе познания, и грех на него воздействует, необходимо отчетливо понимать, что не существует нейтральных фактов, не зависящих ни от каких теорий, с которыми мог бы и захотел бы согласиться каждый [19].

Если Ван Тил не ошибается насчет точек соприкосновения и простых фактов, пользоваться традиционным эвиденциальным подходом к апологетике мы не можем. Напрашивается даже мысль, что нет смысла искать *хоть какой-то* способ убедить неверующего в истинности христианства. Однако Ван Тил рекомендует нам воздержаться от столь пессимистического заключения. Существует метод, с помощью которого можно достучаться до заблудших, — рассуждения на основании исходных допущений (*method of reasoning by presupposition*). Но в чем его суть?

Остается только желать, чтобы объяснения Ван Тила были гораздо понятнее. Но несмотря на все соображения (богословские и не только), которыми нидерландский богослов обосновывает необходимость метода исходных допущений, он очень мало пишет о том, что этот метод собой представляет, и как им пользоваться. В его сочинениях нет практически ни одного примера, показывающего, как следует опираться на исходные допущения, доказывая истинность христианства вообще и какого-либо догмата в частности. Тем не менее, он сообщает кое-какие подробности о своем методе. Я процитирую его слова, а потом, опираясь на это описание, постараюсь объяснить, что, скорее всего, представляет собой метод Ван Тила, и как он работает.

Можно сказать, что метод рассуждения на основе исходных допущений носит не прямой, а косвенный характер. Разногласия между теми, кто верит, и теми, кто не верит в христианский теизм, невозможно устранить путем прямой ссылки на «факты» и «законы», относительно природы и значимости которых обе стороны в споре заведомо согласны друг с другом. Скорее, вопрос в том, какая высшая точка отсчета необходима, чтобы эти «факты» и «законы» стали доступны для понимания. Вопрос в том, что эти «факты» и «законы» на самом деле собой представляют. Соответствует ли их природа допущениям, из которых исходит нехристианская методология?



Соответствует ли их природа допущениям, из которых исходит христианская теистическая методология?

Однозначный ответ на этот вопрос нельзя получить путем прямого рассмотрения «фактов». В конечном счете, его приходится искать косвенным путем. Христианский апологет должен поставить себя на место оппонента и на минуту предположить, будто метод, которым тот пользуется, правилен, а затем продемонстрировать, что в свете такого предположения «факты» не являются фактами, а «законы» — законами. Он также должен предложить, чтобы собеседник поставил себя на место христианина и убедился, что только с этой точки зрения «факты» и «законы» выглядят вразумительно.

Таким образом, признавать собственную предубежденность и указывать на предубежденность других значит исходить из того, что рассуждения неизбежно образуют *замкнутый логический круг*. Отправная точка, метод и вывод всегда взаимозависимы [20].

В этой цитате необходимо отметить и пояснить несколько моментов. Но основная идея Ван Тила заключается в том, что метод, основанный на исходных допущениях (*presuppositional method*), одновременно является косвенным и носит характер логического круга. Что касается второго момента, в нем нет ничего удивительного, поскольку, как с самого начала утверждал Ван Тил, неверующие исходят из предположения об истинности своего мировоззрения и строят на нем все свои аргументы, а значит, христианам следует поступать так же. Но если ты принимаешь на веру содержание некоего мировоззрения в отсутствие фактических и логических доказательств, потом создаешь методологию поиска истины, основанную на главных положениях этого мировоззрения, а затем с помощью этой методологии приходишь к выводу о том, что есть истина, твои рассуждения, безусловно, образуют логический круг. Конечная цель христианского апологета — продемонстрировать, что христианские убеждения представляют собой правильное понимание реальности. Однако подобные рассуждения замкнуты сами на себя — они исходят из предположения об истинности того, истинность чего пытаются доказать.

Предвосхищение основания, порочный круг, *principia petitio* — как бы вы ни называли подобные рассуждения, они представляют собой софизм, логическую ошибку. В обычной ситуации все участники дискуссии понимают, что взгляды, основанные на такой логике, не могут быть правильными. Но Ван Тил не видит проблемы в том, что его апологетика носит характер логического круга, поскольку это же самое можно сказать о любых рассуждениях — христианских, агностических, атеистических, буддистских и т. п. [21] Ведь отталкиваться от чего-то приходится всем, а доказывать правильность своей отправной точки находят нужным лишь немногие. Почему же христиане не вправе поступать как все? Ведь иного пути, по всей видимости, просто нет.

Далее Ван Тил пишет, что его метод носит косвенный, а не прямой характер. Как это понимать? Автор дает небольшую подсказку — по его словам, человек

использует прямой подход, когда ссылается непосредственно на реалии окружающего мира, опровергающие услышанное возражение. Например, христианин, желая доказать, что Христос действительно воскрес, обращается непосредственно к библейским и внебиблейским данным, на основании которых утверждает, что воскресение Христа — исторический факт.

Ван Тил убежден, что подобный подход неверен. Но почему? Разве не таким образом апологеты на протяжении истории Церкви чаще всего отстаивали правоту христианства? По правде говоря, Ван Тил уже ответил на этот вопрос, когда разъяснял богословскую подоплеку своего метода. Прямой подход неприемлем по нескольким причинам. Во-первых, прибегая к нему, мы отчасти соглашаемся с неверующими, которые считают, что автономный рассудок без посторонней помощи способен прийти и придет к христианским выводам. Ван Тил отвергает такое мнение — полагаясь на способности автономного разума, мы признаем его высшей точкой отсчета, которая придает смысл всему сущему, а это невозможно, поскольку наш мир сотворен и управляется Богом. Возлагая надежду на рассудок неверующего, мы косвенно соглашаемся с исходным допущением атеистов, что люди одиноки в мире, в котором всем управляет случай, — но подобное предположение явно противоречит христианским взглядам. Таким образом, нам не следует опираться непосредственно на факты и доказательства, чтобы опровергнуть атеистическую критику христианства или продемонстрировать состоятельность собственных убеждений.

Прямой подход ошибочен еще и потому, что исходит из предположения о способности душевного человека собственным разумом и без посторонней помощи понять и принять истины христианства. Следовательно, он не принимает всерьез влияние, которое грех оказывает на ум невозрожденного человека. Неверующий способен лишь узнать о существовании Бога (истина, которую он отвергает), но не может ни понять, ни признать правильными никакие другие христианские представления. Он ослеплен грехом — не забывайте, что к его лицу намертво приклеены цветные очки, не позволяющие видеть реальность в истинном свете!

В таком случае единственной альтернативой остается косвенный подход, но что он собой представляет, и как им пользоваться? Ван Тил оказал бы нам огромную услугу, если бы дал более обстоятельные разъяснения или в качестве примера воспроизвел бы несколько реальных или вымышленных бесед, иллюстрирующих применение косвенного подхода. К сожалению, он не сделал ни того, ни другого, однако, опираясь на высказанные им соображения, можно попытаться предположить, как эта методика должна выглядеть в теории и на практике.

Ключ к разгадке — в следующем утверждении: *«Христианский апологет должен поставить себя на место оппонента и на минуту предположить, будто метод, которым тот пользуется, правилен, а затем продемонстрировать, что в свете такого предположения „факты“ не являются фактами, а „законы“ — законами»* [22] (курсив мой). Но как «поставить себя на место оппонента»? Допустить, что неверующий прав, а затем проверить это предположение и убедиться, прав ли он на самом деле. Конечно, мы не разделяем взгляды неверующего, но если нельзя

опровергнуть его убеждения на основании фактов, остается опровергать их на основании его собственных слов. Следовательно, нужно посмотреть на ситуацию его глазами и показать, какие проблемы неизбежны, если эта точка зрения верна.

Итак, мы должны предположить, что неверующий прав, а затем показать, что «факты» и «законы», о которых он говорит, на самом деле таковыми не являются. Но как это сделать? Только *не* с помощью данных, которые считаем фактами мы сами, и которые полностью или частично опровергают убеждения нашего собеседника. Такой прямой подход бесполезен, поскольку неверующий заведомо не согласен с нашими фактами (во всяком случае, с нашим их толкованием). Вероятно, Ван Тил предлагает посмотреть на вещи глазами нашего собеседника и найти логический изъян в его представлениях. Иначе говоря, непрямой подход выглядит так: сначала мы допускаем, что все убеждения неверующего верны, а затем демонстрируем, что они противоречат друг другу. Если в его взглядах присутствует внутреннее противоречие, они по определению не могут быть истинными.

Применять этот подход следует с учетом всех рассуждений Ван Тила, а значит, нужно помнить, что между верующими и неверующими, по мнению нидерландского богослова, есть только одна точка соприкосновения — неверующие знают о существовании Бога (но и этот факт они отказываются признать). Мы должны показать неверующему, что он противоречит сам себе, но на этом этапе опереться можно лишь на то, во что он действительно верит. Нам придется исходить из *его* фактов, идей, предположений и определений. Если я буду рассматривать его убеждения в свете своих собственных фактов и допущений, неизбежно возникнет противоречие. В результате я приду к одному-единственному выводу: мои взгляды противоречат его взглядам, — но это мне и без того известно, ведь я верю в Бога, а он — нет. Выявить в убеждениях моего оппонента внутреннее противоречие (то есть показать, что они противоречат *сами себе*), можно только одним способом: продемонстрировать, что одни его взгляды — так, как он сам их понимает, — противоречат другим его взглядам.

Если предложенный Ван Тилом метод, основанный на исходных допущениях, действительно выглядит так, как описано выше, возникает естественный вопрос: моя задача — показать оппоненту, что он противоречит сам себе, но могу ли я быть уверен, что противоречие, на которое я указываю, на самом деле существует, и что я не принял за внутреннее противоречие в его взглядах какой-то конфликт между его и моими убеждениями? Не следует думать, будто мы знаем, как наш собеседник представляет себе факты, как он их понимает, и какие выводы он из них делает, только потому, что мы с ним пользуемся одной и той же терминологией и ссылаемся на одни и те же данные. Возможно, нам кажется, что мы признаем одни и те же факты и вкладываем в слова одинаковый смысл, но в отсутствие точек соприкосновения между верующим и неверующим исходить из такого предположения не следует. В противном случае, если мы все-таки используем эти идеи и факты для опровержения взглядов оппонента, а на самом деле он опирается на совсем другие представления, факты и определения, нам не удастся указать на внутренние противоречия в его взглядах. Мы всего лишь

продемонстрируем, что его убеждения несовместимы с нашими, а это нам и без того известно. Таким образом нам его неправоту не доказать.

Итак, если я обвиняю неверующего в том, что он противоречит *сам себе*, единственный способ убедиться, придерживается ли он на самом деле всех тех взглядов, которые я считаю противоречащими друг другу, — в самом начале разговора спросить собеседника, во что он верит. Иначе говоря, из каких допущений он исходит, какими фактами оперирует, какие выводы делает из этих фактов, на какие предположения опирается и какой смысл вкладывает в термины, которыми пользуется? (Например, если он употребил слово «чудо» или «воскресение», мне нужно понять, что именно он хотел этим сказать.) Я спрашиваю и слушаю, и только после того, как я обдумаю полученные ответы, можно приступить к поиску противоречий в убеждениях, которых мой собеседник, по его собственному признанию, придерживается.

Когда я укажу собеседнику на противоречия в его взглядах, будет справедливо дать ему такую же возможность. Я предлагаю собеседнику на минуту допустить, что я прав, — тогда я смогу показать ему, что в моих убеждениях нет противоречий, а значит, они предпочтительнее его собственных представлений, которые противоречат сами себе.

Исходя из такого объяснения, понятно, почему Ван Тил называет свой метод косвенным, а не прямым. Вместо того, чтобы опереться на факты и доказательства, которые неверующий не признает, и пытаться с их помощью прямо опровергнуть те или иные атеистические догмы, он предлагает не идти в лобовую атаку на взгляды оппонента. Мы изучаем его мировоззрение изнутри и указываем на убеждения, которые противоречат друг другу. Придерживаясь несовместимых представлений, он воюет сам с собой.

В процессе размышлений над таким подходом у вас может возникнуть один непростой вопрос. Если для верующих и неверующих не существует общих представлений и методов, и если неверующие слепы к духовной истине, можно ли надеяться, что, даже если я последую рекомендациям Ван Тила, грех моего собеседника не помешает ему признать противоречиями те несообразности в его убеждениях, на которые я укажу? Ван Тил отвечает, что шанс достучаться до неверующего всегда есть — ведь он сотворен по образу Божьему и знает, что Бог есть, а Дух Святой готов в любой момент вмешаться и убедить его в истинности наших объяснений. После того, как я покажу неверующему противоречия в его взглядах и непротиворечивость христианских представлений, мне, без сомнения, представится возможность поделиться с ним благой вестью. Возможно, мой собеседник будет психологически раздавлен осознанием того, что всю жизнь следовал убеждениям, которые противоречат сами себе. Теперь, когда его разум вновь открыт для новых идей, — самый подходящий момент, чтобы услышать Евангелие. И верующим отлично известно, как хорошо Святой Дух умеет обличать грешников и привлекать их ко Христу через благою весть [23].

### *Пример диалога*

В предыдущих абзацах я изложил суть апологетического метода Ван Тила и разъяснил его богословские основания. Однако вы, наверное, все еще не понимаете, как применять этот подход в конкретной ситуации. Приведенный ниже вымышленный диалог показывает, как это можно сделать. В разговоре принимают участие два студента, Питер (христианин, убежденный сторонник подхода Ван Тила) и Стив (неверующий). Предмет дискуссии — историческая достоверность Евангелий, которую Питер признает, а Стив отвергает. На дворе 1968 год, поэтому Питер и Стив исходят из модернистского понимания эпистемологии [24]. Давайте прислушаемся к их беседе:

ПИТЕР: Как дела, Стив? Я очень ждал нашей сегодняшней встречи!

СТИВ: Я тоже. Мне очень хочется услышать, как ты объяснишь, почему можно доверять евангельским историям о деяниях Иисуса.

ПИТЕР: Что ж, Стив, в общем и целом я доверяю евангельским повествованиям потому, что они — часть Божьего Слова.

СТИВ: Откуда ты это знаешь, и как можешь это доказать?

ПИТЕР: Я верю в христианского Бога — Отца, Сына и Святого Духа — и верю, что Писание представляет собой Божье откровение нам. Кроме того, Библия говорит мне, что она истинна, и я в это верю.

СТИВ: Но как можно верить в подобные вещи? Есть ли какие-то доказательства, что все это правда?

ПИТЕР: Стив, единственное доказательство заключается в том, что, если христианство не является истиной, фактов не существует вовсе, и ничего истинного нет. Я верю, что Бог сотворил все и всем управляет, — в противном случае не было бы никакой вселенной, и некому было бы обсуждать то, о чем мы с тобой разговариваем!

СТИВ: Смелое заявление! Но мы уклонились от темы. Я хотел поговорить об исторической достоверности Евангелий — в особенности повествований о чудесах, якобы сотворенных Иисусом.

ПИТЕР: Да, Стив, давай поговорим об этом. Для начала расскажи мне, что ты думаешь о Евангелиях и об истории, которая в них изложена.

СТИВ: Именно об этом я и говорю, Питер. Я не считаю Евангелия исторически достоверными. Да, это шедевры литературы, но и литературный шедевр может быть художественным вымыслом.

ПИТЕР: Ты думаешь, что это всего лишь художественные произведения?

СТИВ: Наверное, в Евангелиях есть какие-то достоверные исторические сведения — но не там, где авторы или редакторы (кто бы ни составил окончательный вариант текста) рассказывают о сверхъестественных событиях. Всем известно, что в нашем естественном мире чудес быть не может. Как и многие другие люди, я всегда предпочитаю наиболее вероятное объяснение, а чудо наиболее вероятным объяснением не бывает никогда.

Значит, авторы либо лгали, либо попросту ошибались, рассказывая о чудесах. Кроме того, у всякого события обязательно есть естественное объяснение и эмпирические доказательства. Если естественного объяснения нет, или его нельзя подтвердить или опровергнуть с помощью фактов, этого события просто не могло быть.

ПИТЕР: Да, Стив, в этом вопросе мы с тобой принципиально расходимся. Я опираюсь на предположение, что христианский Бог существует и управляет всем сущим. Я верю, что Библия истинна, поскольку она сама так утверждает. У тебя тоже есть исходные допущения. Утверждения о том, что в нашем мире не может быть ничего сверхъестественного, о вероятности и о том, что у любого события есть эмпирические доказательства, — все это твои предположения. Чем ты докажешь, что они правильны?

СТИВ: О каких доказательствах ты говоришь, Питер? Так уж устроен мир. Все мы обладаем интеллектуальными способностями и пользуемся ими для поиска осязаемых подтверждений своим представлениям об окружающем мире.

ПИТЕР: Стив, ты так и не привел мне доказательств. Ты всего лишь подтвердил, что исходишь из предпосылок, которые я перечислил. Это нормально. Все мы от чего-то отталкиваемся. Но давай вернемся к тому, что ты сказал чуть раньше. Ты говорил, что все на свете происходит по естественным причинам. Значит, библейские повествования о чудесах не нуждаются в сверхъестественных объяснениях. Но как иначе объяснить, например, историю о хождении Иисуса по воде?

СТИВ: Честно говоря, я никогда не задумывался об этой истории, но ее можно было бы объяснить, например, так: Иисус, великий нравственный учитель и лидер, осознал, что утратил былую популярность, и что последователи в нем разуверились. Тогда он решил вернуть их доверие, сотворив нечто похожее на чудо. Все ученики были рыбаками, и Иисус задумал сделать то, что эти наивные люди наверняка сочли бы по-человечески невозможным. Нужно было убедить их, что он может ходить по воде.

Иисус и апостолы много раз плавали по Галилейскому морю на лодке и хорошо его изучили. Иисус знал, где находится песчаная отмель, и немного походил по ней. Его ученики были простыми рыбаками (а рыбаки, как известно, довольно легковерны) и купились на обман. Все двенадцать вообразили, будто он на самом деле ходил по воде, — им очень хотелось в это верить. Более того, они не только поверили сами, но и рассказали об увиденном другим людям, а некоторые даже записали эту историю и включили ее в свои Евангелия.

Это прекрасный пример описания неверно истолкованной ситуации. Иисус, со своей стороны, всегда называл такие происшествия божественными чудесами, и некоторые считали его слова богохульством, однако многие, в том числе неграмотные, невежественные ученики, верили ему. Движение росло и библейские документы оставались без изменений. Я понимаю, что мои рассуждения звучат странно, но уверяю тебя: я всего лишь следую законам логики и выбираю наиболее вероятный вариант. А объяснение, которое я предложил, и есть наиболее вероятная гипотеза. Прочие «чудеса» объясняются таким же естественным образом, как и «хождение по водам». Поэтому я не считаю Евангелия надежными историческими источниками.

ПИТЕР: Стив, одно мне совершенно ясно: либо ты прав, и все произошло именно так, либо у тебя слишком богатая фантазия. Поскольку я верю в Бога и доверяю Библии, мне ближе второе объяснение. Нужен какой-то способ определить, кто из нас прав, а кто ошибается. Насколько я понял, ссылаться на какие-либо библейские тексты в подтверждение того, что Библия истинна, и что Иисус ходил по воде, бесполезно.

СТИВ: Ты прав, Питер. Я знаком с этими текстами, и я уже объяснил, как их, по моему мнению, следует понимать. Как же нам быть?

ПИТЕР: Я бы хотел кое-что предложить. Давай — просто ради интереса — предположим, что твои исходные допущения и мысли о том, как все было на самом деле, правильны. Думаю, мне удастся показать, что в твоих рассуждениях есть логические противоречия. Будет справедливо, если ты, в свою очередь, поступишь так же. Закончив разговор о твоих взглядах, мы допустим (опять же, ради интереса), что мои представления правильны. И тогда я покажу тебе, что мое объяснение того, как все было на самом деле, никоим образом не противоречит другим моим убеждениям. Как ты думаешь, можно ли таким способом выяснить, кто из нас прав?

СТИВ: Да, так будет честно. Думаю, что легко с этим справлюсь, ведь я очень внимательно слежу за тем, чтобы в моих убеждениях не было противоречий. А вот в твоих убеждениях я, кажется, вижу некоторые противоречия. В конце концов мы просто убедимся, что я прав — мое приземленное объяснение вызывает больше доверия, чем любые истории о чудесах.

ПИТЕР: Поживем-увидим. Давай начнем с твоих взглядов. Ты, кажется, говорил, что всегда предпочитаешь самое вероятное объяснение, не так ли?

СТИВ: Да, верно.

ПИТЕР: Как ты думаешь, Стив, способны ли неграмотные и невежественные люди создать литературный шедевр? Кстати, о какой неграмотности ты говоришь? Они не умели писать или читать? Поясни, пожалуйста, — я бы не хотел додумывать за тебя.

СТИВ: Да, «неграмотные» люди не умеют читать или писать. В лучшем случае, их навыки чтения и письма очень слабы.

ПИТЕР: Что ж, тогда я повторю свой вопрос: способны ли невежественные и неграмотные люди создать литературный шедевр?

СТИВ: Это возможно, но не слишком вероятно.

ПИТЕР: Ну вот, Стив, я и нашел противоречие в твоих словах. Сначала ты сказал, что всегда веришь наиболее вероятному объяснению. Потом ты сказал, что считаешь Евангелия литературными шедеврами. А теперь ты признаешь маловероятным, что невежественные и неграмотные люди могли создать литературный шедевр. И ты назвал учеников невежественными и неграмотными, хотя согласился с тем, что Евангелия написали они.

Ты уже наверняка заметил проблему, Стив. Сначала ты сказал, что веришь лишь в наиболее достоверные предположения, а потом признал, что твои представления об авторах Евангелий и ценности этих текстов не слишком достоверны. Ты сам себе противоречишь, Стив!

СТИВ: М-м-м... как-то не обращал на это внимания... что ж, наверное, ты прав. Но ручаюсь, что больше никаких слабых мест ты в моих убеждениях не найдешь.

ПИТЕР: Вообще-то, я их уже нашел. Давай вернемся к твоему утверждению, что ты принимаешь лишь самые вероятные объяснения. Ты назвал Иисуса великим учителем нравственности, но при этом сказал, что Он хитростью внушил Своим ученикам, будто может ходить по воде, а затем еще и лгал о произошедшем. Ты действительно так думаешь, Стив?

СТИВ: Да, Пит.

ПИТЕР: Стив, ты назвал Иисуса великим учителем нравственности. Что ты имел в виду? Что ты понимаешь под нравственностью?

СТИВ: Быть нравственным значит понимать разницу между добром и злом и поступать правильно. Требования морали в разных культурах не вполне одинаковы, но есть фундаментальные правила, с которыми согласны все. Убийство, воровство, ложь — такого рода поступки считаются недостойными в большинстве культур. Все это и составляет понятие нравственности.

ПИТЕР: Спасибо, что пояснил свои слова, Стив. Позволь задать тебе один вопрос. Насколько вероятно, что великий учитель нравственности намеренно введет людей в заблуждение относительно своих способностей, а потом будет непрерывно лгать об этом?

СТИВ: Бывает и такое. Если человек учит других нравственным правилам, это еще не значит, что он всегда следует собственным словам!

ПИТЕР: Да, бывает и такое. Но насколько это вероятно, Стив?



СТИВ: Если мы говорим об однократном нарушении правил, конечно, такое возможно.

ПИТЕР: Но разве Иисус солгал только один раз? Ведь стоило Ему начать говорить правду, как обман тут же раскрылся бы. И разве ученики не догадались бы рассказать в Евангелиях все как было на самом деле? Как ты думаешь, Стив?

СТИВ: Ну хорошо, Пит. Ты меня подловил. Действительно, мое объяснение может быть правильным, лишь если Иисус постоянно лгал.

ПИТЕР: Тогда я снова спрошу: насколько вероятно, что великий учитель нравственности будет постоянно лгать?

СТИВ: Если подумать, то, наверное, не слишком вероятно.

ПИТЕР: В таком случае, Стив, в твоих объяснениях есть противоречие. Ты считаешь маловероятным, что великий учитель нравственности может постоянно лгать о чем-либо, но при этом называешь Иисуса великим учителем нравственности, который неоднократно лгал о своей способности ходить по воде. К тому же, ты сказал, что принимаешь только самые достоверные объяснения, но потом признал, что твои собственные объяснения не слишком убедительны. Ты противоречишь сам себе, Стив!

СТИВ: Что ж, ты опять меня подловил, Питер.

ПИТЕР: И это еще не все. Но давай я укажу еще на одну проблему, а потом мы обсудим мою точку зрения.

СТИВ: Ладно, я признаю, что в моих взглядах есть недостатки, но ручаюсь, что в твоих убеждениях их куда больше.

ПИТЕР: Посмотрим. Но сначала давай обсудим еще один момент. Стив, ты сказал, что рыбаки легковверны. Как это понимать?

СТИВ: Их легко обмануть или обхитрить.

ПИТЕР: Я так и думал, просто хотел убедиться. Не хочу приписывать тебе свои мысли — ведь, в конце концов, мы пытаемся понять, не противоречишь ли ты сам себе! Давай вернемся к твоему объяснению. По твоим словам, все двенадцать учеников Иисуса поверили, что Он ходил по воде, хотя все они были хорошо знакомы с Галилейским морем. Ты хочешь сказать, что все двенадцать видели, как Он ходил по воде?

СТИВ: Нет, я думаю, что это видели от силы трое или четверо. Они рассказали остальным, где это произошло, и те, как люди хорошо знакомые с Галилейским морем, тоже поверили, что Иисус ходил по воде.

ПИТЕР: Я понял тебя, Стив. Но ты также сказал, что предпочитаешь наиболее вероятное объяснение. И еще ты сказал, что необходимо придерживаться законов

логики — например, избегать предвосхищения основания. Что ты имеешь в виду под предвосхищением основания, Стив?

СТИВ: Я имею в виду всего лишь известную логическую ошибку — суть ее в том, что человек считает истинным некое утверждение, истинность которого еще не доказана, и которое должно быть истинным, чтобы его аргументы или объяснения оказались правильными.

ПИТЕР: Прекрасно. Тогда представь мне, пожалуйста, доказательства того, что рыбаки легковерны. Не помню, чтобы ты обосновал свое утверждение. Может быть, я просто не обратил внимания?

СТИВ: Нет, ты прав. Я просто решил, что это общеизвестный факт.

ПИТЕР: Хорошо, Стив, считаешь ли ты мнение о легковерности рыбаков важным для своего предположения о том, каким образом Иисус обманул учеников?

СТИВ: Да, конечно. Учитывая их знание Галилейского моря, не будь ученики столь легковерными, они, скорее всего, догадались бы, что Иисус водит их за нос.

ПИТЕР: Замечательно. Это вполне логично. Я имею в виду не твое объяснение чуда хождения по воде, а твою оценку легковерности рыбаков. Ведь мы сейчас пытаемся понять, насколько здравы и последовательны *твои* рассуждения. Стив, я вижу два противоречия в твоих словах.

СТИВ: Неужели? О чем ты говоришь?

ПИТЕР: Сейчас объясню. Ты выразил уверенность в том, что в рассуждениях необходимо избегать предвосхищения основания. Суть этой логической ошибки ты объяснил как признание истинным утверждения, истинность которого требует доказательства. Кроме того, ты признал, что тезис о легковерности рыбаков нуждается в доказательствах, и его нельзя просто принять на веру.

Судя по всему, ты счел достаточным сказать, что учеников обманули, и что они все были рыбаками. Однако ты сам признал, что утверждение о легковерности рыбаков нуждается в доказательствах, и при этом согласился, что никаких доказательств с твоей стороны представлено не было.

Таким образом, ты говоришь, что стараешься избегать логических ошибок (таких, как предвосхищение основания), но при этом, по сути, признаешь, что твое объяснение чуда хождения Иисуса по воде основано на бездоказательном утверждении. Считать логические ошибки недопустимыми и позволять себе совершить одну из них — непоследовательно, Стив.

СТИВ: Мне уже становится не по себе!

ПИТЕР: Потерпи немного, Стив. Самое худшее еще впереди. Как по-твоему, можно ли поверить в то, что люди, хорошо знакомые с Галилейским морем, не знали, где

находятся песчаные отмели? Насколько вероятно, что все двенадцать учеников, хорошо изучившие это озеро, решили, будто Иисус действительно ходил по воде, а не по мелководью?

СТИВ: Да, но все происходило ночью, в темноте!

ПИТЕР: Ты прав, но разве днем они не отправились бы на берег озера и не осмотрели бы место, где все произошло? Разве Иисус, скорее всего, не пошел бы с ними? И разве Он, в таком случае, не попытался бы схитрить и указать на другой участок берега?

СТИВ: Да, они наверняка попытались бы взглянуть на это место при дневном свете.

ПИТЕР: В таком случае я повторяю свой вопрос: как могли двенадцать человек, хорошо знакомых с Галилейским морем, поверить, будто Иисус ходил по воде, если на самом деле Он ходил по песчаной отмели?

СТИВ: Это маловероятно.

ПИТЕР: Что ж, тогда я вижу еще одно противоречие в твоих словах, Стив. С одной стороны, ты говоришь, что веришь только самым правдоподобным объяснениям. С другой стороны, ты признаешь маловероятным, что людям, хорошо знакомым с Галилейским морем, можно было обманом внушить, будто песчаной отмели нет на том месте, где она в действительности есть. Нестыковочка получается. Ты согласился с тем, что всех учеников едва ли можно было одурачить, но сам же настаивал на обратном, утверждая при этом, что ты готов принять лишь самое достоверное объяснение. Ты противоречишь сам себе, Стив!

СТИВ: Даже не знаю, что сказать, Питер. Похоже, в моих объяснениях есть недостатки. Но давай посмотрим, есть ли они в твоих взглядах.

ПИТЕР: Разумно. Я верю в Бога иудеев и христиан, о Котором рассказывает Библия. Я считаю, что Он — сверхъестественное существо, а потому способен творить сверхъестественные вещи. Я также убежден, что Библия представляет собой дарованное нам откровение Божье, и что все ее утверждения истинны. Что касается чуда хождения Иисуса по воде, я полагаю, что никакой песчаной отмели там не было. Он действительно чудесным образом ходил по поверхности воды. Так говорит Писание, и я в это верю! Кроме того, я верю, что Иисус — Сын Божий, Второе Лицо Троицы. Так что по воде ходил не просто человек, а Богочеловек.

Надеюсь, Стив, ты понимаешь, что мои представления согласуются друг с другом. Я верю, что Бог существует, и что Он сверхъестественен. Я также верю, что Иисус — Бог, и что Он сверхъестественен. Сверхъестественные существа способны делать сверхъестественные вещи, а хождение по воде, на мой взгляд, — сверхъестественное событие. Таким образом, в моих исходных допущениях и в моем объяснении этого происшествия нет противоречий. Для сверхъестественного существа (Иисуса) совершенно нормально делать нечто сверхъестественное

(ходить по воде). Писание говорит, что Христос именно так и поступил, а поскольку я верю, что Писание абсолютно истинно, с моей стороны вполне разумно поверить словам евангелистов, рассказывающих о том, как Иисус ходил по воде.

СТИВ: Да, тут есть о чем подумать, Пит. Я бы с радостью задержался и побеседовал с тобой еще, но пора бежать на занятия. Может, продолжим разговор завтра? Пока!

ПИТЕР: Пока, Стив! Подумай о том, что я сказал. Увидимся завтра.

Из представленного здесь вымышленного диалога становится понятно, почему такой метод аргументации называется косвенным. Питер не ссылается непосредственно на какие-либо реалии окружающего мира, которые он считает несомненными. Напротив, он рассматривает представления и факты, о которых говорит Стив, и именно так, как Стив их понимает. Далее, опираясь на слова собеседника, Питер показывает, что одни убеждения Стива противоречат другим его убеждениям.

Что касается круга в рассуждениях, этот момент не столь очевиден. Однако ни Стив, ни Питер не пытаются доказать правильность своих исходных допущений. Они просто предполагают, что эти допущения верны, а затем, опираясь на них, излагают суть своих взглядов и отстаивают их правильность. Иначе говоря, все их аргументы действительно образуют логический круг, просто эта особенность косвенного подхода не так бросается в глаза, как другие.

Обратите внимание, как настойчиво Питер стремится удостовериться, что он правильно понял объяснения Стива, прежде чем упрекнуть собеседника в непоследовательности. Если мы полагаем (как полагает Ван Тил), что между верующими и неверующими не может быть никаких иных точек соприкосновения, за исключением того, что каждый человек сотворен по образу Божьему и знает о существовании Бога, нам следует быть очень осторожными и, указывая на противоречия в словах *оппонента*, отталкиваться лишь от тех утверждений, которые сделал он сам. Тщательное выяснение того, что на самом деле думает ваш собеседник, отнимает много времени, но это единственный способ удостовериться в том, что противоречия, которые мы находим в его словах, реальны, а не выдуманы нами.

И последнее. Перейдя к изложению собственной точки зрения, Питер сказал совсем мало. Именно этого и следовало ожидать в рамках подхода, предложенного Ван Тилом. Нидерландский богослов писал, что нужно предложить собеседнику ради спора встать на нашу точку зрения, а потом продемонстрировать, что факты складываются в осмысленную картину только в свете наших исходных допущений. Но как это продемонстрировать? Конечно, не с помощью прямой ссылки на факты, доказывающие существование Бога или подтверждающие историческую достоверность Писания в целом или Евангелий в частности. Нам следует просто изложить суть своих представлений, а потом объяснить, каким образом отдельные их элементы согласуются друг с другом, не

создавая противоречий. Поскольку неверующий противоречит сам себе, а верующий — нет, неверующий должен увидеть, что точка зрения верующего более убедительна.

### **Пресуппозиционализм Фрэнсиса Шэйфера**

Помимо Ван Тила идеи пресуппозициональной апологетики развивали и другие богословы — например, Грег Бансен и Джон Фрэйм, — но ни один из них не пользовался такой известностью, как Фрэнсис Шэйфер. Взгляды последнего не во всем совпадают с подходом Ван Тила и могут служить прекрасным образчиком более «мягкой» разновидности этого апологетического метода.

Для начала я остановлюсь на том, что роднит Шэйфера и Ван Тила друг с другом. Прежде всего, оба были приверженцами реформатской богословской традиции и считали свои апологетические наработки ее продолжением. Соответственно, Шэйфер безоговорочно верил в абсолютную испорченность человеческой природы и полагал, что грех крайне отрицательно сказался на человеческом мышлении. Далее, оба полагали, что невозможно достучаться до сердца и ума неверующих, какие бы аргументы мы ни использовали, без участия в нашем благовествовании и в нашей апологетике Святого Духа. Кроме того, Шэйфер признавал, что у каждого человека есть свои исходные допущения, которыми обусловлены его представления об окружающем мире. Шэйфер пишет об этом не так откровенно, как Ван Тил, но несомненно придерживается такой точки зрения [25]. Он подчеркивает, что в наши времена пресуппозициональная апологетика крайне необходима и поясняет, что в XX столетии многие отчаялись найти способ свести воедино все существующие знания. Многие живут за пределами того, что Шэйфер называет чертой отчаяния (*line of despair*). Прежде, чем это произошло, в обществе модерна, люди придерживались, по существу, одних и тех же представлений об истине и реальности. Не было никаких причин подвергать сомнению исходные допущения неверующих, а защищать христианство, опираясь на аргументы и факты, как это делали сторонники классической апологетики, было нетрудно. Однако с тех пор, как многие скатились за черту отчаяния (по мнению Шэйфера, это началось в 1890 году в Европе и примерно в 1935 году в Соединенных Штатах), уже нельзя полагаться на то, что неверующие и верующие исходят из одинаковых допущений относительно истины и реальности. Таким образом, как пишет Шэйфер, *«сейчас пресуппозициональная апологетика является для нас обязательной больше, чем когда-либо прежде»* [26]. Только такая апологетика может повлиять на исходные допущения неверующего, и нам необходимо показать несостоятельность его взглядов.

В полном соответствии с пресуппозициональным подходом, Шэйфер утверждает, что неверующие со своими атеистическими взглядами не могут жить в реальном мире, не вступая в противоречие сами с собой. Но если человек верит в Бога, все остальные факты последовательно встают на свои места, и христианин способен жить в реальном мире, не идя на компромисс со своими убеждениями. Шэйфер явно разделяет точку зрения Ван Тила, что проблемы неверующих во многом объясняются тем, что они возносят автономный разум на пьедестал и превращают его в высшего арбитра истины. Шэйфер называет это упование на человеческий

рассудок рационализмом или гуманизмом (он отождествляет эти два понятия). И вот к каким выводам он в результате приходит:

Гуманизм в инклюзивном смысле этого слова представляет собой систему, посредством которой человек, начиная в абсолютном одиночестве, пытается рациональным путем вывести мировоззрение из самого себя, используя в качестве связующего звена только человека, и обрести все знание, весь смысл и всю ценность. Опять-таки, слово «рационализм» (rationalism), тождественное слову «гуманизм» в его широком значении, не следует путать со словом «разумность» (rationality). Разумность означает, что наши представления о себе не противоречат здравому смыслу — иначе говоря, что надежда человека на разум имеет под собой основание. Таким образом, иудеохристианские воззрения разумны, но представляют собой прямую противоположность рационализму [27].

Шэйфер, как и Ван Тил, считает нецелесообразным начинать защиту христианства с попытки доказать существование Бога. Эти два богослова сходятся во мнении, что такие мыслители, как Фома Аквинский и Ансельм Кентерберийский, сбили христианских апологетов с правильного пути, хотя руководствовались при этом, без сомнения, благими намерениями. Ван Тил и Шэйфер не вполне единодушны в том, почему так произошло, но оба считают, что подход, предложенный Фомой или Ансельмом, — не лучший способ защиты христианских убеждений. Итак, некоторые выводы Шэйфера определенно созвучны рассуждениям Ван Тила, и это сходство достаточно велико, чтобы обоих богословов можно было считать пресуппозиционалистами.

С другой стороны, по крайней мере в нескольких важных моментах Шэйфер придерживается иных взглядов, нежели Ван Тил. Эти различия можно заметить в нескольких его трудах, но я для простоты буду ссылаться на книгу *The God Who Is There* (в русском переводе «Бог сущий» или «Сущий — имя Божье»). В этой работе автор стремится объяснить, каким образом современная философия, и в особенности современное богословие отклонились и от традиционного христианства, и от классического либерализма. Например, он подробно рассматривает экзистенциализм и его богословскую «родственницу» неоортодоксию. Основной тезис Шэйфера заключается в том, что в XX столетии люди потеряли надежду понять мир и составить о нем целостное и связанное представление. Но вместо того, чтобы предаваться отчаянию, многие сделали экзистенциальный прыжок веры, поднялись над разумом и в момент кризиса пережили некую личную встречу (предположительно с Богом), которую невозможно описать словами, но которая, тем не менее, придает их жизни смысл. Результатом этого стало то, что Шэйфер называет разделенным пространством знания [28]. Одни истины познаются с помощью разума, а другие — минуя разум. Самое главное — разумом невозможно понять подлинный смысл жизни. И если существует какой-то способ свести воедино все имеющиеся знания, для этого, по мнению современников Шэйфера, понадобится нечто большее, чем разум [29]. Шэйфер исследует эту экзистенциальную философию и ее богословские эквиваленты и утверждает, что допущения, лежащие в ее основе (как и сам экзистенциализм), не позволяют человеку жить в реальном мире, не вступая в

противоречие с самим собой. По его словам, только христианство дает возможность жить в гармонии с истинным положением вещей в мире [30].

Так в чем конкретно заключается разница между взглядами Ван Тила и Шэйфера? Самое значительное отличие состоит в том, что Шэйфер верит в существование точек соприкосновения между верующими и неверующими. Во всех своих сочинениях он упоминает те или иные реалии нашего мира, но ни разу даже не намекает на то, что неверующим эти реалии неизвестны только потому, что они неверующие. Он апеллирует к этим фактам, когда обращается к неверующим, а значит, считает, что те способны уразуметь его слова. Более того, как мы убедимся ниже, предложенный Шэйфером метод аргументации основан на представлении, что неверующие способны понять как свои собственные взгляды, так и реалии мира, в котором все мы живем. Но даже с учетом этого подход Шэйфера можно назвать косвенным, хотя, как мы увидим, он отличается от подхода Ван Тила.

По мнению Шэйфера, неверующие в какой-то мере способны понять наш мир, но, конечно, им присущ недостаток, о котором говорит Ван Тил, — ослепленные своей высшей точкой отсчета, они не видят фактов. Рассуждая о задачах науки, американский богослов отмечает, что свыше нам дано как естественное, так и особое откровение. Все сведения, которые Бог сообщает нам таким образом, истинны, но эта информация — лишь часть того, что знает Он Сам, и что мы можем узнать о мире в рамках тех или иных академических дисциплин. Ученые способны изучать окружающую действительность, поскольку Бог Сущий сотворил ее и открылся людям. Не будь Его, не было бы ни мира, ни людей, способных что-либо изучать. Но Бог сотворил мир и открылся людям. И хотя душевный человек не видит всех указаний на существование всевышнего Создателя, это не означает, что он не способен познать и усвоить никакие истины о мире. Свою точку зрения Шэйфер излагает следующим образом:

Если конечный человек, живущий в конечном внешнем мире, считает себя абсолютным и автономным наблюдателем, у него нет достаточной точки опоры, а потому он нуждается в определенных знаниях. Их Бог сообщает нам в Писаниях. Помня об этом, ученый способен понять истины, которые видит, и все их взаимные связи. Таким образом, научные исследования сами по себе могут послужить к славе Божьей, поскольку в этой сфере человек должным образом действует во вселенной, в которую его поместил Бог. Ученый сообщает нам о том, как все обстоит на самом деле, и пополняет знания, которыми обладают другие люди [31].

Обратите внимание: проблема неверующего не в том, что он ничего не может постичь разумом, а в том, что он не ничего не может постичь полностью, поскольку отказывается видеть реальность в свете высшей точки отсчета — сотворившего ее Бога. Все сказанное Шэйфером о науке, по-видимому, вполне применимо и к другим областям познания, включая богословие. Иными словами, он не отрицает принципиальную способность неверующего понять основное информативное содержание благой вести. Конечно, осознать, что эта истина

имеет к нему непосредственное отношение, и последовать ей, неверующий может лишь после того, как Дух Святой произведет в нем веру.

Поскольку Шэйфер признает существование точек соприкосновения между верующими и неверующими и тот факт, что все мы сотворены по образу Божьему и знаем о Его существовании, ему не приходится постоянно останавливаться и уточнять, что именно думает оппонент. Он исходит из предположения, что неверующий, если сообщить ему некий факт об окружающем мире, способен понять его на интеллектуальном уровне и удостовериться в его истинности. Такой подход, конечно же, оказывает значительное влияние на отношение Шэйфера к фактам. Вне всякого сомнения, он разделяет мнение Ван Тила, что необходимо воспользоваться фактами, чтобы поколебать мировоззрение оппонента. Неверующий полагает, что известные ему факты истинны в мире, которым управляет слепой случай; для того, чтобы оспорить эти представления, верующему следует указать на то, что без божественного Творца и Вседержителя никаких фактов не существовало бы вовсе.

Однако Шэйфер идет еще дальше. Он не отрицает, что мы воспринимаем факты опосредованно, пропуская их через свои индивидуальные ноэтические структуры. Он также не считает, что каждый человек способен интерпретировать данные и разумные аргументы с безупречной объективностью. Не отрицает он и того, что грех негативно влияет на мышление. Тем не менее, он полагает, что с помощью разума и верующий, и неверующий могут прийти к одинаковым выводам относительно тех или иных реалий нашего мира. Природа этих реалий (во всяком случае, эмпирических данных) такова, что они дают всем людям, как верующим, так и неверующим, достаточно информации, чтобы и те, и другие могли прийти к единому принципиальному пониманию того, что представляет собой мир, и как он устроен. Иначе говоря, интерпретация фактов не настолько зависит от выбора теории, чтобы любые два человека не смогли прийти к единому мнению о том, что собой представляет мир. Если воспользоваться терминологией Шэйфера, люди не обладают *исчерпывающими* познаниями, но то, что им известно, они *действительно* знают [32]. Поскольку неверующий смотрит на дерево и не воспринимает его как часть Божьего творения, факт существования дерева не известен ему в полной мере. Однако ему известно, что дерево, которое он видит, существует, и об этом он на самом деле знает.

В-третьих, апологетика Ван Тила не настаивает на необходимости некоторых действий, которые, по-видимому, предполагает апологетика Шэйфера. Это не означает, что Ван Тил полностью исключает их из своего метода — просто, с его точки зрения, пресуппозиционалист не обязан действовать так всякий раз, когда отстаивает свои убеждения. Попросту говоря, и Ван Тил, и Шэйфер считают важным указать на противоречия во взглядах неверующего. Однако Шэйфер, говоря о взглядах неверующего, похоже, всегда имеет в виду все его мировоззрение, а не какие-то отдельные его части. Напротив, подход Ван Тила позволяет апологету оспорить не только мировоззрение оппонента в целом, но и какие-то конкретные его убеждения (а также соответствующие исходные допущения). Наверное, подход Шэйфера тоже можно приспособить к более узким



задачам, но сам автор, по всей видимости, использует его, чтобы полностью опровергнуть мировоззрение неверующего [33].

Последний момент, о котором мы поговорим, демонстрирует как сходство, так и различие между апологетикой Ван Тила и Шэйфера. Оба автора хотят вскрыть противоречия во взглядах неверующего. Соответственно, ни тот, ни другой не придает большого значения тому, чтобы выстроить основанную на фактах систему аргументов, которая доказывала бы истинность христианских убеждений или оспаривала мировоззрение неверующего. Конечно, поскольку Шэйфер признает существование точек соприкосновения между верующими и неверующими, он без труда может ввести в свою апологетику фактические аргументы. Однако он намекает на то, что важнее всего для его метода, когда рассуждает о природе доказательств и о том, как следует действовать, чтобы выяснить, какая из точек зрения правильна. Сформулировав интересующую нас проблему, мы требуем от проверяемого мировоззрения двух вещей: (1) оно не должно противоречить *само себе* и должно объяснять феномен, о котором идет речь; и (2) жить в соответствии с ним должно быть возможно [34].

Этот тезис интересен не только тем, что он побуждает нас делать, но и тем, о чем он *умалчивает!* Любой философ, приступая к проверке мировоззрения или какого-либо сочетания идей, непременно заинтересуется, не противоречит ли оно само себе. И он обязательно спросит себя, можно ли жить в реальном мире, следуя постулатам этого мировоззрения. Что бросается в глаза, так это отсутствие каких-либо упоминаний о соответствии мировоззрения фактам. Система взглядов может быть логически непротиворечивой, но при этом не стыковаться с окружающим реальным миром. Скорее всего, ни Ван Тила, ни Шэйфера не устроило бы мировоззрение, неспособное пройти проверку на соответствие фактам. Однако ни тот, ни другой не писали о важности такой проверки, поскольку оба использовали не столь прямой метод поиска противоречий в представлениях неверующих. Следовательно, вера Шэйфера в существование точек соприкосновения между верующими и неверующими не означает, что он отказывается от пресуппозиционализма в пользу эвиденциализма.

Тождественны ли в таком случае методы Ван Тила и Шэйфера? Не совсем. Шэйфер оценивает все мировоззрение неверующего сразу, как единое целое. Он утверждает, что эту систему убеждений, в том числе и ее исходные допущения, необходимо сопоставить с имеющимися у нас знаниями о действительности. Он убежден, что между воззрениями неверующего и реалиями мира всегда есть какое-то противоречие. И оно заключается не просто в несоответствии одних его утверждений другим. Проблема еще и в том, что неверующий не сможет жить в реальном мире, следуя своим взглядам [35]. Как отмечает Шэйфер, у каждого из нас есть собственные исходные допущения, но из них вытекают логические выводы. Именно последние вступают в наиболее явное противоречие с реальными миром. Благодаря этому в мировоззрении неверующего возникает несогласованность, и, вдобавок, он лишается возможности жить в соответствии со своими воззрениями [36].

Подумайте над таким примером. Неверующий считает, что Бога нет, а если Он и существует, то не вмешивается в дела нашего мира. Всем управляет слепая случайность. Логическим следствием таких исходных допущений является то, что неверующий принимает эволюцию в качестве объяснения того, откуда появилась и как развивалась человеческая раса (а равно и все остальные живые существа). Но, как демонстрирует Шэйфер, стоит сопоставить эти допущения и вытекающие из них логические следствия с реальным миром, тут же возникают проблемы. Какой бы теории происхождения видов мы ни придерживались, она должна адекватно объяснять существование людей как личностей. Шэйфер перечисляет четыре теории, которые исключают участие личностного Бога и опираются на то или иное натуралистическое объяснение. Он последовательно показывает, что каждая из этих теорий либо прямо противоречит реалиям окружающего мира, либо не позволяет жить в соответствии с ней в реальном мире — а некоторые из предложенных вариантов неприемлемы по обеим причинам. Напротив, христианское объяснение, согласно которому человеческие личности были созданы личностным Творцом (по Его образу), подтверждает соответствие христианского мировоззрения реалиям мира, и жить в реальном мире, следуя ему, можно [37].

В свете такого толкования, как именно следует применять пресуппозиционализм Шэйфера в конкретных ситуациях? [38] Он сам пишет, что в мировоззрении любого неверующего присутствует некое расхождение (возможно, даже не одно) с реальным миром. Задача апологета — выявить эти противоречия и привлечь к ним внимание собеседника. Проблема может быть в исходных допущениях, в логических следствиях, которые из них вытекают, или же и в том, и в другом. Люди неизменно выстраивают свою аргументацию вокруг таких слабых мест. При этом непоследовательные утверждения могут быть спрятаны за множеством других утверждений — безобидных, но служащих маскировкой для настоящих противоречий. Вскрывать такие проблемы не всегда просто; для этого христианскому апологету придется вступить в диалог с оппонентом и понять, во что и почему тот верит.

Если логические следствия, вытекающие из некоторых исходных допущений неверующего, вступают в противоречие с реальным миром, Шэйфер советует апологетам не начинать разговор с опровержения исходных допущений как таковых. Полезнее будет подтолкнуть собеседника к тому, чтобы он продолжил рассуждать в том направлении, куда ведут его эти допущения. Всегда есть надежда, что, осознав, какие логические следствия вытекают из его начальных предположений, неверующий сам увидит несоответствие между собственными взглядами и действительностью. И это замечательно, поскольку мы постепенно подводим его к пониманию тщетности точки зрения, которой он придерживается. И тогда с его стороны будет разумно задуматься о том, чтобы отказаться от своих убеждений.

Может показаться, будто использование такого подхода гарантирует, что все пройдет гладко. Но, как напоминает нам Шэйфер, неверующие часто скрывают допущения и убеждения, не стыкующиеся с реальностью, в глубине своей понятийной сетки. Как удачно выразился автор, они «соорудили крышу» над

этими противоречиями, чтобы не видеть конфликта между своими взглядами и реальным миром. Задача христианского апологета — «разобрать крышу» и указать неверующему на разницу между реальным миром и его убеждениями. Скорее всего, нам придется расспросить собеседника не только о том, во что он верит, но и о том, почему он придерживается таких взглядов. Если мы нащупаем самые фундаментальные его допущения и вскроем их, он сможет увидеть, что его представления расходятся с действительностью, и что ни один человек с такими воззрениями не способен жить в согласии с окружающим миром. Шэйфер советует нам быть готовыми к обмену аргументами. Диалог с неверующим полезен, однако для этого нужно время, и у вашего оппонента, скорее всего, найдутся серьезные доводы и возражения против христианства. Так что готовьтесь заблаговременно. Есть надежда, что в ходе разговора мы сможем сослаться на те или иные факты и утверждения о действительности. Ни христианин, ни неверующий не воспринимают реальный мир совершенно беспристрастно, однако точек соприкосновения между нами достаточно для того, чтобы неверующий понял, почему мы считаем, что его взгляды не согласуются с миром, и что жить в соответствии с ними невозможно.

Такой подход выглядит многообещающим, однако он основан на убеждении, что в представлениях неверующих непременно найдется какое-то противоречие (одно или несколько). Но как быть, если неверующему удастся выстроить систему взглядов, которые не противоречат миру, и в соответствии с которыми можно жить? В конце концов, история знает множество великих философов, владевших логикой достаточно хорошо, чтобы предложенные ими объяснения действительности не противоречили сами себе. Можно ли с уверенностью сказать, что этот метод работает всегда? По словам Шэйфера, можно:

Ни один нехристианин не может неуклонно следовать логике своих исходных допущений. Все дело в том, что человек вынужден жить в реальности, которая состоит из двух частей: из внешнего мира и его образа, и из «человечности» человека, в том числе и его собственной «человечности». Во что бы человек ни верил, он не способен изменить существующую действительность.

Следовательно, каждый человек, вне зависимости от своего мировоззрения, несвободен. Стоит ему попытаться собственным разумом логически развить свои взгляды и жить в соответствии с ними, как эти две вещи останавливают его и как бы отвешивают ему оплеуху... Нехристианские допущения попросту не согласуются с тем, что создал Бог, в том числе и с тем, что представляет собой человек [39].

Иначе говоря, любые нехристианские представления в чем-то расходятся с реальным миром. Таким образом, мы можем указать на конфликт между взглядами неверующего и действительностью, а затем представить ему христианство как мировоззрение, которое не противоречит само себе, и которое можно претворить в жизнь.

## **Оценка пресуппозиционализма**

Пресуппозиционизм занимал важное место в христианской апологетике XX столетия. Мы поговорили о двух наиболее известных сторонниках этого подхода, но их было и все еще остается гораздо больше [40]. Какую оценку можно дать пресуппозиционалистскому методу и его обоснованию? Некоторые мои комментарии одинаково применимы к рассуждениям Ван Тила и Шэйфера, а некоторые адресованы исключительно Ван Тилу.

### *Положительный вклад*

Я бы хотел упомянуть о пяти моментах, которые составляют главный вклад пресуппозиционализма в апологетику. О первом из них я уже упоминал, когда описывал взгляды Ван Тила, но это упоминание стоит повторить и развить. Невозможно читать сочинения пресуппозиционалистов, если не принимать всерьез саму идею исходных допущений. Они справедливо напоминают нам о том, что исходные допущения есть у всех, и что подобные допущения составляют часть мировоззрения, которого мы придерживаемся, и которое отстаиваем. Это очень важная мысль — она помогает дать ответ тем, кто думает, будто христиане верят слепо, без каких-либо доказательств, а неверующие руководствуются исключительно логикой и фактами. Как уже было сказано, речь не о разнице между верой и разумом, а о разнице между их верой в разум и нашей верой в Бога и Писание. Неверующие считают, будто только они способны мыслить объективно, и на их выводы не влияют исходные допущения, но мы должны сказать им, что это попросту не так.

Особое внимание к исходным допущениям важно и по другой причине. Пресуппозиционалисты побуждают нас предложить неверующим серьезно присмотреться к своим предпосылкам и понять, какие выводы из них следуют, и можно ли с таким мировоззрением жить в реальном мире. Если образ мыслей неверующего в конечном счете опирается на определенные допущения, которые он использует для подтверждения истинности своих взглядов, на каком-то этапе общения с ним нам придется настоять, чтобы он обосновал свои допущения. Какой бы подход мы для этого ни избрали — косвенный метод пресуппозиционализма или прямое указание на факты, опровергающие эти предпосылки, — их правильность необходимо оспорить.

Наконец, акцент на исходных допущениях служит нам напоминанием: выслушивая аргументы, которые неверующий приводит в защиту своего мировоззрения, необходимо помнить, что эти доводы опираются на его допущения и логически вытекают из них. Если мы не разделяем его предпосылки (а мы отрицаем, по крайней мере, большинство из них), это поможет объяснить, почему его фактические и логические аргументы нас не убеждают. Неверующие, со своей стороны, должны относиться к нашим доводам в пользу христианства точно так же. И это должно помочь христианам понять, почему, несмотря на высокое качество фактических и логических аргументов, которые мы приводим в опровержение взглядов неверующего и в защиту своих собственных, наши успехи столь скромны. Осознание того, что неверующие опираются на совершенно иные предпосылки, нежели христиане, должно подтолкнуть нас к однозначному

выводу: преуспеть в интеллектуальной полемике с ними можно лишь при условии, если мы выявим их исходные допущения и сосредоточим свою критику именно на этих тезисах, отложив в сторону все остальные их убеждения.

Еще одна сторона пресуппозиционалистского вклада — особое внимание к тому обстоятельству, что Святой Дух должен быть частью апологетики. Прежде чем поставить последнюю точку в этой главе, нам следует задаться вопросом о том, действительно ли роль Духа так велика, как (по крайней мере) утверждает Ван Тил, и христиане без труда поймут, почему Его служение так необходимо. Христианам-эвиденциалистам особенно важно не забывать об этом, выстраивая аргументацию в защиту своей веры. К сожалению, временами они ничего или почти ничего не говорят об участии Святого Духа, и складывается впечатление, будто для того, чтобы переубедить оппонента, нужно всего лишь подобрать исключительно весомые доводы. Едва ли эвиденциалисты на самом деле считают, будто обращение неверующего возможно без сверхъестественных изменений в его сердце, но поскольку иногда они говорят о Святом Духе очень мало, напрашивается мысль, что Он вообще не при чем, или Его роль относительно невелика. И это весьма досадно — ведь, хотя мы действительно должны представить лучшие возможные аргументы, нужно отдавать себе отчет в том, что ни один человек не станет христианином только из-за неопровержимости наших доводов. Какими бы убедительными ни были разумные доказательства истинности христианства, они не настолько хороши, чтобы исключить возможность сомнений и необходимость веры. В конечном счете, угасить сомнения и пробудить желание верить под силу только Святому Духу.

В-третьих, как напоминает нам пресуппозиционализм, «занимаясь апологетикой», мы должны отнестись серьезно к тому факту, что человеческий разум ограничен и испытал на себе негативное воздействие греха. Также не следует забывать, что, в соответствии с библейским учением, все люди знают о существовании Бога (Рим.1:19-20) и несут ответственность за то, как распорядятся этим знанием (Рим.1:21). Писание свидетельствует, и пресуппозиционализм подчеркивает, что неверующие игнорируют истину о существовании Бога. Некоторым это удастся особенно хорошо — со стороны может показаться, что они совсем ничего не знают об этой истине и совершенно глухи к ней. Ниже я объясню, почему не стоит думать, будто грех сделал человеческий разум настолько беспомощным, как об этом говорят некоторые пресуппозиционалисты. И все-таки невозможно отрицать, что ограниченность и греховность человека сказываются на возможностях его рассудка. Неверующие могут не соглашаться с нашими доводами не только потому, что мы их не убедили. Иногда их упрямство — лишь следствие того, что грех влияет на их разум, и что мы, благовествуя и отстаивая свои убеждения, участвуем в духовной войне. К тому же, как следует из 2 Коринфянам 4:3-4, сатана с особенным усердием пытается помешать людям принять Евангелие. Его коварные замыслы может нарушить лишь свет Христа, сияющий в сердце человека (2 Кор.4:5-6). Иными словами, апологетика важна. Но наш диалог с неверующими не сводится к обмену аргументами и оценке их убедительности. Не стоит переоценивать способность ограниченного, испорченного грехом человеческого разума без посторонней помощи принять наши доводы и обратиться ко Христу как Спасителю!

Наконец, еще один вклад пресуппозиционализма в апологетику — особый подход к аргументации. Если закрыть глаза на богословский и философский «багаж», сопутствующий пресуппозиционализму, и сосредоточиться на том, как Ван Тил и Шэйфер рекомендуют вести диалог с неверующими, мы получим эффективную стратегию защиты истинности христианства. Возможно, она покажется странной читателям, которые не обладают большими познаниями в философии, но если вы знакомы с философией и с тем, как философы оценивают здравость аргументов, мировоззрений и отдельных убеждений, причин для удивления нет. Столкнувшись с новым философским или религиозным учением, философы, как правило, первым делом проверяют, не противоречит ли оно само себе. Обнаружив какие-то логические неувязки, философ понимает, что изучаемые убеждения истинными быть не могут. Мировоззрение может быть ошибочным, даже если оно выдержит проверку на внутреннюю согласованность, но начинать оценку всегда следует с поиска противоречий.

В свете того, что я сказал выше о принципах мышления философов, метод, предложенный пресуппозиционализмом, может занять достойное место в арсенале христианского апологета — какому бы подходу, Ван Тила или Шэйфера, вы ни отдали предпочтение. Шэйфер предлагает нам довести исходные допущения неверующих до логического завершения. Выводы, к которым мы таким образом придем, окажутся абсурдными. Жить в соответствии с ними не сможет никто. Нужно понять, что Шэйфер рекомендует воспользоваться логическим приемом *reductio ad absurdum* (доведения до абсурда). Попросту говоря, для этого нужно допустить, что представления оппонента истинны. Далее необходимо продемонстрировать, что из этих взглядов, если они верны, вытекают определенные логические следствия, абсурдность которых очевидна. Но в таком случае где-то в его рассуждениях непременно кроется заблуждение (возможно, даже не одно). Аналогичным образом, метод Ван Тила советует нам отыскать противоречия в убеждениях нашего неверующего собеседника. Если нам удастся это сделать, его мировоззрение в целом не может быть истинным и должно быть отвергнуто. Такие способы аргументации, как вычисление нестыковок и *reductio ad absurdum*, есть в арсенале каждого философа. Следовательно, нет ничего предосудительного в том, что христиане (апологеты или обыкновенные верующие) прибегают к подобным приемам для демонстрации несостоятельности представлений своих оппонентов. Мы не нарушаем никаких общепринятых правил оценки мировоззрений — философы все время поступают так же.

По правде говоря, с точки зрения психологии, такого рода аргументы могут быть убийственными. Большинство людей не считает себя гениями, но все-таки им не нравится думать о себе как о невеждах, с легкостью принимающих на веру идеи, которые противоречат друг другу. Мы понимаем, что это указывало бы на наличие серьезных нарушений в нашем образе мышления. Вообразите, какой психологический эффект вызовет упрек в том, что наши взгляды действительно противоречат друг другу! Выше я воспроизвел вымышленный диалог между Питером и Стивом. Случись со Стивом нечто подобное в реальной жизни, он, скорее всего, был бы оглушен и раздавлен. Иногда такое потрясение необходимо для того, чтобы неверующий хотя бы согласился выслушать наши объяснения о христианстве. Зачастую неверующие вполне довольны своими взглядами и

думают, что опираются на безупречное основание. Демонстрация того, что они допустили самую постыдную ошибку в рассуждениях (их представления противоречат друг другу), — один из немногих приемов, которые способны побудить их отнестись к христианским идеям серьезно. Поэтому, если во взглядах неверующего есть противоречия, обязательно укажите на них.

И последнее замечание по поводу полезности этого метода. Необходимо ясно понимать, в каких случаях он наиболее эффективен. Если я ставлю перед собой задачу разрушить мировоззрение оппонента, прежде чем предложить ему доводы в пользу истинности христианства, пресуппозиционалистский подход будет весьма действенным оружием. Иными словами, он наиболее эффективен в ситуации, когда нужно показать неверующим, что их взгляды не могут соответствовать окружающему миру, поскольку эти представления противоречат сами себе, а в мире, который они пытаются таким образом объяснить, никаких противоречий нет. С другой стороны, если я хочу привести аргументы в пользу христианства, пресуппозициональная апологетика не столь полезна — ведь в лучшем случае она может лишь показать, что христианское мировоззрение обладает внутренней целостностью. Однако она не может предложить конкретные логические и фактические доказательства истинности христианства. Она просто не предназначена для этого. Я разовью эту мысль в следующем разделе, а пока позвольте мне ограничиться утверждением, что пресуппозициональная аргументация наиболее полезна для опровержения представлений неверующего.

### *Критика пресуппозиционализма*

При всей ценности пресуппозиционализма, у этого метода имеются существенные недостатки. Многие замечания касаются лишь одной его разновидности, описанной Ван Тилом, но некоторые распространяются на пресуппозиционализм в целом.

Первое возражение связано с тем, что Ван Тил отрицает существования точек соприкосновения между верующими и неверующими. Шэйфер, Фрэйм и другие современные пресуппозиционалисты поступили мудро, не согласившись с Ван Тилом в этом вопросе. Но почему отрицание точек соприкосновения — такая серьезная проблема? Если бы мы не были способны найти общий язык с неверующими, по всей видимости, мы не смогли бы с ними общаться. Однако на практике нам это неплохо удается. Если я расскажу неверующему о своих взглядах, он может со мной не согласиться, но определенно поймет мои слова. А если он поймет не все, я могу разъяснить свою точку зрения, чтобы он разобрался до конца. И точно то же самое можно сказать о ситуации, когда неверующий излагает мне свои убеждения.

У каждого слова есть значение и референт. Значение слова тождественно тому, что можно назвать его «словарным определением». А референт — это предмет, личность или явление, на которые указывает слово. Даже если верующие и неверующие используют слова с разными значениями, референты этих слов вполне могут послужить точками соприкосновения. Например, неверующий

утверждает, что после распятия и погребения Иисус пережил необычайное физическое возвращение к жизни. Верующий назовет это воскресением. «Воскресение» и «необычайное физическое возвращение к жизни» — не синонимы. Однако референт, на который указывают оба термина, заключается в том, что после распятия тело Христа положили в пустую гробницу, утром в воскресенье эта гробница оказалась пустой, а впоследствии многие люди говорили, что видели Его живым. Даже если никакие иные подробности тех событий не являются точками соприкосновения между верующими и неверующими, тело Христа, положенное в могилу, запечатанное в ней и исчезнувшее, а также последующие рассказы людей, видевших Христа живым, — это факты, на которые могут ссылаться и те, и другие. По всей видимости, референт наших слов становится для нас точкой соприкосновения.

Тем не менее, я должен добавить, что даже значения слов мы должны понимать одинаково, иначе не сможем общаться. Даже если неверующие называют некое событие «необычайным физическим возвращением к жизни», и я, верующий, не понимаю, что эта фраза означает, они могут объяснить смысл своих слов в доступных мне выражениях. Аналогичным образом, если неверующий не понимает, что я имею в виду под «воскресением» Христа, я могу использовать знакомые ему слова, чтобы объяснить смысл сказанного, и чтобы неверующий уразумел, о чем идет речь.

Отрицание точек соприкосновения между верующими и неверующими порождает еще одну проблему — и на этот раз фатальную. Суть ее в следующем: если Ван Тил прав, и общий язык найти невозможно, его метод просто не будет работать. Он бесполезен! Ван Тил предлагает на минуту допустить, что взгляды неверующих правильны, а затем указать на присутствующие в них противоречия. Покончив с разбором убеждений оппонента, нам следует попросить, чтобы он вообразил, будто христианство истинно, — тогда мы сможем продемонстрировать, что наши убеждения избавлены от внутренних противоречий, этой смертельной болезни, которой заражено его собственное мировоззрение. Но как эта стратегия будет выглядеть на практике? Я могу вообразить по меньшей мере три возможных сценария.

Во-первых, можно воспользоваться фактами, терминами и их значениями, которыми оперирует неверующий. Иначе говоря, неверующий излагает свои взгляды в привычных ему выражениях, и когда мы переходим к разговору о моих убеждениях, мы опять пользуемся его словами и понятиями. Но постойте! Если у нас с собеседником нет общего языка, общих фактов и т. п., как он может объяснить мне свои представления своими словами? Ведь, в соответствии с тезисом Ван Тила о точках соприкосновения, я не способен их понять! Более того, неверующий не смог бы понять мои взгляды, выраженные его словами, поскольку между ними нет ничего общего.

Что ж, возможно, нам следует попытаться понять точку зрения неверующего, используя свои собственные термины и факты, а затем объяснить ему свое мировоззрение опять-таки в привычных нам выражениях. Но и в этом случае у нас ничего не выйдет. Если христианские воззрения и представления



неверующего действительно настолько несопоставимы, как утверждает Ван Тил, я просто не смогу понять, что имеет в виду мой оппонент, ведь с помощью известных мне терминов я смогу выразить лишь собственные убеждения, но никак не его. Аналогичным образом, если я воспользуюсь привычными мне выражениями для объяснения своих представлений, и если Ван Тил прав, когда пишет, что отсутствие точек соприкосновения не позволит неверующему понять мои слова, у меня просто не получится ничего объяснить.

Где же выход? Вот если бы нашлось некоторое количество терминов и фактов, носящих, так сказать, нейтральный характер — во всяком случае, достаточно нейтральный, чтобы и верующие, и неверующие могли пользоваться ими, и при этом не складывалось ощущение, будто они заранее считают свою точку зрения верной, а убеждения своих оппонентов ошибочными! В таком случае — конечно, при условии, что обе стороны знают и понимают эти термины и факты, — мы могли бы использовать эту точку соприкосновения как ключ к пониманию взглядов друг друга и оценить, противоречат ли они сами себе. Звучит весьма заманчиво, но ничего не выйдет! Почему? Потому, что, по мнению Ван Тила, отрицающего любые точки соприкосновения, никаких нейтральных терминов и фактов, с помощью которых мы могли бы понять и оценить убеждения друг друга.

Таким образом, если Ван Тил прав, и никаких общих моментов действительно не существует, использовать его стратегию невозможно. К счастью, последующие поколения пресуппозиционалистов пришли к выводу, что точки соприкосновения между верующими и неверующими не ограничиваются тем, что они сотворены по образу Бога и знают о Его существовании. Если мы исходим из того, что общий язык между верующими и неверующими возможен, описанная выше проблема не возникает. В этом случае пресуппозициональный подход (Ван Тила, Шэйфера или чей-либо еще) можно применять, причем с большим успехом!

Второе возражение естественным образом вытекает из первого. По-моему, Ван Тил ошибается, когда говорит, что простых фактов (brute facts) не существует, поскольку человек воспринимает мир необъективно. Следовательно, любой метод апологетики, использующий для защиты христианства сопоставление фактов, обречен на неуспех. Я, напротив, не считаю, что разум пассивно отражает реальность, информацию о которой он получает с помощью органов чувств. Нет необходимости возвращаться к докантианской парадигме. Но одно дело говорить, что фактов, не обусловленных никакой теорией (простых фактов) не существует, и совсем другое — утверждать, будто все факты обременены теориями (theory-laden) в такой степени, что верующие и неверующие, например, не могут прийти к единому истолкованию фактов и даже не могут договориться о том, что факты собой представляют. Теория, согласно которой факты настолько теоретически обусловлены, что мы ни в чем не сможем убедить неверующего с помощью простой ссылки на них, звучит наиболее убедительно в том случае, если «факты», о которых идет речь, представляют собой богословские и философские представления о природе реальности в целом, о существовании Бога и наших взаимоотношениях с Ним, если Он существует. Однако с ней трудно согласиться, если под фактами понимать знания об окружающем нас видимом и осязаемом

мире. Верующие и неверующие действительно не могут совершенно беспристрастно относиться к богословским утверждениям о реальности, но это не означает, что они неспособны понять полученную информацию и даже договориться о том, какие утверждения правильны, а какие ошибочны. Я уже высказывал эту мысль, когда в главе 4 рассуждал об объективности и субъективности, а потому отошлю читателей к соответствующему разделу книги.

Третье возражение против пресуппозиционализма связано с логическим кругом. В частности, Ван Тил отмечает, что его метод основан на рассуждении по кругу, поскольку он предполагает истинность христианского теизма и Библии без каких-либо ссылок на фактические доказательства. Ван Тил не считает это проблемой — с его точки зрения, любые логические рассуждения в конечном счете закольцованы. Раз так поступают все, значит, иного пути не существует. И если круг в рассуждениях автоматически означает ложность представлений, которые он подтверждает, то правды о мире не знает никто. Столь безграничный скептицизм нас, конечно же, не может устроить. Однако и логический круг, на котором основан пресуппозициональный метод, не следует считать серьезным недостатком.

В своих возражениях я отталкиваюсь от сформулированного Джоном Уорвиком Монтгомери различия между исходными допущениями относительно метода (*presuppositions of method*) и исходными допущениями относительно содержания (*presuppositions of content*). Безусловно, в поисках знаний каждый должен с чего-то начать. Невозможно ожидать или требовать, чтобы мы доказывали правильность каждой своей идеи, прежде чем использовать ее для познания других сторон мира. Но одно дело, когда мы опираемся на предположения о том, каким образом лучше всего подходить к поискам истины (исходные допущения относительно метода). Вряд ли нам удастся проверить работоспособность своих интеллектуальных способностей и способов, которыми мы используем их для познания, не прибегая помощи самих этих способностей. Следовательно, методологические допущения, по всей видимости, неизбежны. И в этом нет ничего страшного — ведь если мы не пользуемся своими интеллектуальными способностями и присущими им особенностями взаимодействия с миром, совершенно непонятно, как вообще можно узнать хоть что-нибудь — в том числе и то, исправно ли функционируют наши способности, и есть ли толк от наших обычных методов познания с точки зрения постижения истины об окружающем мире.

Напротив, исходные допущения относительно содержания — это предположения, связанные с мировоззрением, с пониманием реальности вообще. Речь идет о принятии на веру без каких-либо доказательств содержания того или иного мировоззрения (христианского или нехристианского) целиком. Иногда люди принимают на веру мировоззрение целиком потому, что поиск необходимых доказательств, по их мнению, занял бы слишком много времени (а отложить решение до тех пор, пока все доказательства не будут найдены, нельзя), и, к тому же, они не уверены, что могут подтвердить истинность всех своих убеждений. В этом случае принятие мировоззрения на веру без доказательств все равно представляет собой рассуждение по кругу, но, по крайней мере, оно

понятно, и закольцованность логики, возможно, не покажется нам достаточной причиной для того, чтобы отвергать его целиком. С другой стороны, если мы располагаем множеством аргументов в пользу некоего мировоззрения или отдельных его положений — а в заключительной части книги мы убедимся, что истинность христианства подтверждается многочисленными и разнообразными свидетельствами, — отказ каким-либо образом аргументировать свои убеждения будет примером немотивированного использования логического круга. А такой круг в рассуждениях — достаточный повод отвергнуть взгляды, опирающиеся на исходные допущения относительно содержания.

Ван Тил мог бы возразить, что представлять доказательства в пользу христианского мировоззрения бессмысленно, поскольку без посторонней помощи человеческий разум, зараженный грехом, никогда ничего не поймет так, как это понимают христиане. Неверующие не признают, что у верующих есть достаточное количество весомых аргументов в пользу своих убеждений [41]. Таким образом, идея отказаться от допущений относительно содержания и подкрепить свои взгляды разумными доводами может звучать заманчиво, только это невозможно. А если это невозможно, не остается ничего другого, кроме как опираться на допущения относительно содержания. Да, это логический круг, но ведь неверующие тоже принимают свое атеистическое или агностическое мировоззрение на веру без доказательств, и у них, по сути, нет иного выбора. Если такие рассуждения по кругу неприемлемы, то проблемы есть у всех. Если же признать, что все люди вынуждены исходить из допущений относительно содержания, не стоит упрекать пресуппозиционалистов за то, что они тоже поступают так.

Но такое возражение, судя по всему, основано на тезисе, что точек соприкосновения между верующими и неверующими не существует. Если отвергнуть этот постулат, желание переубедить наших неверующих друзей, опираясь на аргументы, уже не покажется тщетным. Более того, как мы уже поняли, рассуждая об объективности и субъективности, личная вовлеченность в процесс познания вовсе не препятствует тому, чтобы узнавать истину об окружающем нас объективном мире и делиться ею с другими. Соответственно, мои претензии к пресуппозиционализму связаны с тем, что он исходит из допущений о содержании, в том время как подтвердить истинность христианства с помощью фактов и аргументов вполне можно. Отказ делать это образует неприемлемый круг в рассуждениях.

В-четвертых, пресуппозиционалисты (в особенности последователи Ван Тила) сетуют на неспособность человеческого разума обнаружить истину. Дескать, именно из-за этого мы ни к чему не придем, пытаюсь убедить неверующих в истинности христианства с помощью логических и фактических аргументов. Однако, по мнению пресуппозиционалистов, неверующие способны, по крайней мере, понять, о чем идет речь, когда мы демонстрируем, что их взгляды противоречат сами себе. Именно поэтому пресуппозиционализм является предпочтительным методом апологетики.

Но справедливы ли эти утверждения на самом деле? Я так не думаю. Если разум слишком омрачен грехом, чтобы понять и принять аргументы, опирающиеся непосредственно на реалии мира, с какой стати мы думаем, что он функционирует достаточно хорошо, чтобы неверующие смогли увидеть непоследовательность собственных взглядов? Обнаружить и описать противоречия в чьих-либо убеждениях — одна из самых трудных задач для разума. Увидеть картину в целом и выявить *подлинное* противоречие в том или ином мировоззрении не так-то просто. Соответственно, трудно понять, почему Ван Тил и его приверженцы отрицают способность разума увидеть, каким образом конкретные свидетельства подтверждают истинность убеждений, но при этом считают, будто разум неверующего вполне способен осознать свою непоследовательность, если верующий укажет ему на противоречия. Если грех препятствует одному логическому суждению (пониманию сути основанного на фактах аргумента в пользу той или иной точки зрения), почему мы должны думать, что он не воспрепятствует и второму (выявлению противоречия между идеями), — тем более, что последнее труднее первого?

Ван Тил, вероятно, ответил бы так: достучаться до неверующего, используя пресуппозициональный метод, можно по той причине, что Святой Дух готов вмешаться и помочь неверующему понять наши объяснения и извлечь из них пользу. Это правда. Но если Дух Святой способен помочь неверующему понять меня, когда я указываю на противоречия в его взглядах, почему Он не может воспользоваться моими основанными на фактах аргументами, чтобы обличить неверующего и убедить его обратиться ко Христу? Не вижу, что мог бы возразить на это Ван Тил и всякий, кто отвергает метод, включающий в себя прямую апелляцию к фактическим доказательствам. И в самом деле, что тут ответишь? Именно поэтому я и не согласен с тем, что косвенные, пресуппозициональные доводы — единственный работоспособный метод, и что ссылаться непосредственно на факты бесполезно.

Из предыдущего возражения вытекает еще одно — относительно служения Святого Духа, Который просвещает разум неверующего относительно духовных истин. Вариант пресуппозиционализма, предложенный Ван Тилом, отводит ключевую роль Святому Духу — именно Он убеждает неверующего вопреки его неспособности понять наше изложение христианских взглядов. В самой идее сделать служение Святого Духа частью своей апологетики есть очень здоровое зерно, и выше я уже писал о том, в чем оно заключается. Однако то, как Ван Тил представляет себе (судя по его словам) действие Святого Духа, кажется мне ошибкой. Позвольте пояснить.

Не забывайте, что, по мнению Ван Тила, между верующими и неверующими нет никаких точек соприкосновения, если не считать того, что все они сотворены по образу Божьему и знают о Его существовании. Следовательно, неверующий никогда не сможет увидеть реальность так, как ее видят верующие. Тем не менее, нам предлагают воспользоваться косвенным методом аргументации Ван Тила. Выше я уже объяснил, почему, если Ван Тил прав, мы не можем использовать его метод. Сам он не согласился бы с таким выводом — хотя бы потому, что Дух Святой всегда может вмешаться и донести нашу мысль до сознания неверующего.

Скорее всего, Ван Тил охарактеризовал бы это служение Святого Духа как просвещение (illumination).

Такое объяснение выглядит более-менее убедительно, однако следует присмотреться к нему повнимательнее. Что мы на самом деле узнаем о том, каким образом Святой Дух действует в неверующем, который слышит наше свидетельство и наши апологетические доводы? Похоже, Его служение включает в себя, как минимум, следующие моменты:

- 1) неверующий не понимает интеллектуальное содержание проповедуемых нами духовных истин, поэтому для него эта информация представляет собой, по существу, иностранный язык, которого он не знает, и который нуждается в переводе или расшифровке;
- 2) когда неверующий воспримет на уровне разума содержание нашей проповеди, далее его необходимо убедить в том, что услышанное имеет к нему непосредственное отношение, и убедить его в этом — задача Святого Духа;
- 3) Святой Дух пробуждает волю неверующего, но не принуждает его принять и усвоить истину, которую тот теперь понимает разумом, сознавая ее важность для себя лично. Когда все эти три вещи происходят, человек, благодаря служению Святого Духа, оставляет грех и принимает Христа как своего Спасителя.

Следовательно, просвещение, по всей видимости, включает в себя три перечисленных действия Святого Духа. Рассуждения Ван Тила о том, как неверующих можно обратить, несмотря на помраченность их духа и разума, позволяют думать, что американский богослов признавал все три стороны служения Духа. В этом отношении взгляды Ван Тила, по-видимому, несколько не расходятся с учением о Святом Духе, которое можно услышать в любой поместной христианской общине. Более того, на протяжении многих столетий в церкви существовало общепринятое определение просвещения, и оно, судя по всему, довольно точно совпадало с толкованием Ван Тила [42]. В Писании ясно говорится, что Святой Дух совершает действия, обозначенные выше цифрами 2 и 3. Более того, только Святой Дух способен произвести такие изменения в сердце неверующего.

Вопросы у меня вызывает пункт 1. Если Святой Дух действительно правильно переносит интеллектуальное содержание Евангелия и прочие богословские истины в сознание неверующего, который из-за греха их не понимает, то какая разница насколько хороши или плохи наши аргументы, насколько ясно или путано мы их представляем, или каким методом мы пользуемся? Если неверующий не понимает смысл моих слов, как бы хорошо я ни говорил, но основное послание до него все равно доходит, потому что Святой Дух спасает ситуацию и расшифровывает истину, которая раньше казалась ему китайской грамотой, то что и как я говорю, не имеет большого значения, поскольку донесение правильной информации — это прерогатива Святого Духа. В таком случае, я могу с кафедры рассказывать анекдоты или нести непонятную мне самому ахинею, и это не будет иметь никакого значения — ведь, согласно такой теории, Дух не только обличает грешника во грехе и побуждает его волю к покаянию, но *еще и* разъясняет содержание благой вести, разумное понимание

которой служит основой для служений Святого Духа, указанных в пунктах 2 и 3. В таком случае, зачем беспокоиться о развитии навыков проповеди и логического рассуждения и стремиться к тому, чтобы ваше благовестие и ваша апология были максимально ясными и убедительными? [43] Судя по всему, особой потребности в этом нет.

Но включает ли в себя просвещающее служение Святого Духа пункт 1? Я так не думаю, и хочу сослаться на докторскую диссертацию, посвященную этому вопросу, которую защитил в Евангелической школе практического богословия Святой Троицы (Trinity Evangelical Divinity School) Кевин Зубер, и с которой я имел удовольствие ознакомиться одним из первых. Прежде всего, автор составил обзор исторических и нынешних дискуссий, посвященных учению о просвещении, на основании которых сформулировал так называемое «консенсусное христианское определение просвещения». Далее он рассмотрел все ветхо- и новозаветные тексты, в которых хоть что-то говорится о просвещении, и сделал тщательную экзегезу каждого из них. Опираясь на эти исследования, он утверждает, что консенсусное определение правильно, но не полностью, и что даже некоторые его правильные части нуждаются в небольшом уточнении. В частности, он соглашается с тем, что Писание действительно связывает Святого Духа со служениями, упомянутыми в пунктах 2 и 3. Но настоящие проблемы начинаются с пунктом 1. Нигде в Писании Святой Дух не изображается Тем, Кто интеллектуально разъясняет верующим или переносит в их сознание содержание того, о чем говорят проповедники, учителя, евангелисты и апологеты. Но кое-что связанное с разумной составляющей духовной истины Дух Святой все-таки делает. Он помогает людям, которые уже понимают интеллектуальное содержание различных духовных истин о мире, увидеть главный разумный вывод, следующий из всей этой информации. Примеры такого служения Святого Духа найти в Писании совсем нетрудно. Вспомните беседу Иисуса с учениками на дороге в Эммаус после Его распятия и воскресения (Лк. 24). Ученики подавлены — они считали Иисуса долгожданным Мессией. Они возлагали надежды на ветхозаветные пророчества о грядущем Мессии и царстве, которому Он положит начало. Они понимали интеллектуальное содержание этих пророчеств, поскольку изучали Писания. Тем не менее, они были обескуражены, потому что видели смерть Иисуса. В их представлении это событие не совмещалось со словами Иисуса, Который называл Себя Мессией, и с ветхозаветными обещаниями о грядущем мессианском правителе. Они располагали всей необходимой информацией, но не понимали, как совместить одно с другим. До их сознания не «доходило», что все произошедшее было частью большого замысла.

Иисус не стал их упрекать. Ни Он, ни Святой Дух не стали «вбивать» ученикам в мозг информацию, которой они не располагали. Вместо этого Иисус привлек их внимание к тому, что они довольно часто изучали, — к Ветхому Завету. Ученики понимали интеллектуальное содержание ветхозаветных пророчеств о Мессии достаточно хорошо, чтобы размышления о событиях последних недель привели их в замешательство. Иисус показал им несколько текстов, в которых предсказывалось, что должно было произойти, а затем обратил их внимание на недавнее прошлое. При этом ученики, так сказать, «увидели свет», и до них, наконец, «дошло». Их глаза открылись, и они осознали, что незнакомец, шедший рядом, и есть воскресший Мессия. И что же Он сделал? Разве Он вложил в их

сознание сведения, которых они либо не знали, либо совершенно не понимали? Вовсе нет, Он просто напомнил ученикам о том, что они узнали сами, и показал им, каким образом эта информация согласуется с пережитым за последние несколько недель. Аналогичным образом, бывают времена, когда мы с вами настолько сосредотачиваемся на экзегезе отдельных «деревьев», что теряем из виду место, которое они занимают в массиве «леса». Более того, иногда мы уделяем деревьям так много внимания, что даже не замечаем леса. Иногда Святой Дух помогает нам оторвать взор от отдельных фактов и взглянуть на общую картину, частью которой они являются. Такое служение влияет на наш разум, но предполагает, что мы уже проделали трудную работу толкования, которая в первую очередь нужна для сбора и понимания информации о мире [44].

Итак, согласно Писанию, Святой Дух воздействует на наш интеллект, но не таким образом, как, по всей видимости, утверждает пресуппозиционализм Ван Тила. Следовательно, имея дело с неверующим, важно представить самые четкие и неопровержимые аргументы. Наше свидетельство, наша проповедь, наша апологетика — все это интеллектуальный материал, с которым работает Святой Дух. Но это означает, что причина, по которой рассудок неверующего способен понять наше разумное утверждение, когда мы указываем на противоречие в его взглядах, заключается в том, что наш ум обладает такой способностью. Аналогичным образом, если мы представим конкретные свидетельства, опровергающие его взгляды, или подтверждающие наши, неверующий, несмотря на свою греховность, сумеет понять наши библейские и богословские утверждения. В обоих случаях, возможно, понадобится помощь Святого Духа, чтобы его разум сделал правильные выводы из аргументов и фактов, уловил мысль, которая из них следует. Но если Его роль состоит в том, чтобы помочь нам увидеть, каким образом сведения о Боге, Христе, о нас самих и наше отношение ко всему этому сочетается таким образом, чтобы до нас, наконец «дошел» смысл сказанного в Писании, такое служение Дух Святой может совершать вне зависимости от того, каким образом мы аргументируем свои убеждения — пресуппозиционально или эвиденциально.

Мои последние возражения касаются обеих разновидностей пресуппозиционализма — и Ван Тила, и Шэйфера. Самая неприятная сторона метода, который они предлагают, заключается в том, что апологету нечего будет сказать, если во взглядах его оппонента не найдется противоречий. Но здесь нужно кое-что пояснить.

Для начала отмечу, что Шэйфер (явно) и Ван Тил (по крайней мере, косвенным образом) исходят из еще одного допущения, которое необходимо понять. По их мнению, в глубине любого нехристианского образа мышления скрывается хотя бы одно противоречие. Однако это не так. Многие философы на протяжении столетий хорошо владели логикой. Настолько хорошо, что без труда распознали бы логически непротиворечивую историю. А если им известно, что мы намерены прибегнуть к методу, основанному на выявлении противоречий в утверждениях оппонента, логика подскажет им, как внести в свои взгляды небольшие поправки, чтобы устранить возможные изъяны [45].

Опасность столкнуться с этой проблемой меньше, если мы используем метод Шэйфера, потому что он считает возможным найти общий язык с неверующими. Таким образом, излагая свою точку зрения, мы можем сослаться на реалии мира, и если мы достаточно жестко сопоставим взгляды оппонента с фактами, очень вероятно, что мы обнаружим какое-то противоречие. Но даже в этом случае никаких гарантий быть не может. Некоторые люди попросту слишком хорошо владеют логикой и способны быстро внести поправки в свои убеждения, чтобы устранить очевидные противоречия. С другой стороны, применительно к методу Ван Тила проблема, о которой я говорю, стоит особенно остро — ведь он не допускает мысли о возможных точках соприкосновения. Нам приходится строго держаться границ представлений неверующего, и мы не должны включать в свою апологию факты из окружающего мира, пока собеседник не признает их подлинность. Однако у обоих методов — Ван Тила и Шэйфера — есть существенный недостаток: в их основе лежит ложное предположение (что все нехристианские представления содержат внутренние противоречия).

В свете этих соображений возникает еще одна проблема. Предположим, мы проанализировали какое-то нехристианское мировоззрение и не сумели отыскать никаких внутренних противоречий. Как же нам, в таком случае, изложить свою точку зрения и победить в споре? Исходя из пресуппозиционального метода, нам остается только показать, что наши собственные взгляды непротиворечивы. Но если этим наши возможности исчерпываются, и если представления оппонентов тоже последовательны и логичны, сможем ли мы одержать верх? Похоже, из такого тупика есть только один выход — обе стороны должны представить конкретные доказательства своей правоты и опровергнуть противоположную точку зрения. Но пресуппозиционализм не разрешает нам так поступить. Однако представим себе, что нам позволено апеллировать к фактам, раз уж в результате применения пресуппозиционального метода сложилась патовая ситуация. Думаю, это стало бы значительным шагом вперед, но если пресуппозиционалист готов признать пользу объективных доказательств для завершения спора, почему бы с самого начала не отказаться от стесняющего нас и отнимающего много времени пресуппозиционального метода и не перейти сразу к разговору о фактах?

Итак, если верующий и неверующий используют пресуппозициональный подход, они оказываются на распутье — либо (1) упрямо гнуть свою линию и оказаться в тупике, когда нехристианские представления окажутся непротиворечивыми, либо (2), если обе точки зрения логичны и последовательны, позволить себе апеллировать к фактическим аргументам, чтобы обосновать свои взгляды и опровергнуть взгляды оппонента. В первом случае пресуппозиционализм не дает желаемого результата, а во втором случае в нем нет необходимости.

Подумайте еще вот о чем. Допустим, общаясь с неверующим, вы воспользовались пресуппозициональной аргументацией (по версии Ван Тила, Шэйфера или какой-нибудь другой), обнаружили в его взглядах противоречия и указали на них (ваш собеседник неохотно согласился). Потом вы излагаете свою точку зрения и демонстрируете, что она непротиворечива. Значит ли это, что спор окончен, и христианская истина победила? Вовсе нет — ведь вы всего лишь показали, что нехристианские взгляды вашего оппонента не могут быть правильными, поскольку они противоречат сами себе, в то время как ваше собственное



мировоззрение логично и последовательно. Однако цельность христианских убеждений сама по себе означает только, что христианство нельзя отвергнуть из-за наличия внутренних противоречий. Но из этого еще не следует, что христианство истинно и согласуется с видимыми реалиями окружающего мира. Даже если все нехристианские мировоззрения содержат противоречия, христианство (коль скоро оно внутренне непротиворечиво) не выйдет из спора победителем по умолчанию. Ведь не всякая логичная и последовательная история истинна в корреспондентном смысле, т. е. согласуется с реалиями мира. Для того, чтобы продемонстрировать соответствие христианства фактам, нам нужно привести доказательства его истинности, а это можно сделать, лишь указав на факты, подтверждающие те или иные догматы веры. Без такого подтверждения наша вера может быть всего лишь логичной и последовательной историей, а этого слишком мало. Иначе говоря, пресуппозициональный подход, даже в тех случаях, когда он прекрасно работает, не решает все проблемы.

### **Заключение**

В завершение этой главы я хочу напомнить читателям о ценном вкладе, который пресуппозиционализм внес в апологетику, а также о недостатках и ограничениях этого метода. Как я уже писал выше, сам по себе этот подход (будь то в варианте Ван Тила или Шэйфера) вполне применим и похож на способ проверки утверждений, который используют философы. Обнаружив какие-либо противоречия во взглядах неверующих, безусловно, апологет должен на них указать. Более того, некоторым христианам пресуппозициональный подход поможет преодолеть сомнения в логичности христианского мировоззрения. Но главный мой вывод таков, что для апологетики этот метод имеет ограниченную ценность. В какой-то момент нам придется перейти к разумным доводам в пользу своей веры, а в этом случае главная роль отводится фактам.

Пресуппозиционализм возник как противовес модернистской эпистемологии с ее эвиденциальными возражениями против религиозной веры (о которой подробно писал Плантинга). Он не ставит своей задачей ответить на вопросы постмодернистов, и далеко не факт, что постмодернисты найдут в нем что-либо привлекательное. Пресуппозиционалисты очень серьезно отнеслись как к модернистской эпистемологии, так и к вытекающему из нее эвиденциальному аргументу против религиозной веры. Отвергая некоторые постулаты модернистской эпистемологии, пресуппозиционализм, по существу, говорит ее приверженцам: даже играя на вашем поле и по вашим правилам, мы все-таки можем победить вас с помощью метода косвенной аргументации. Если воспользоваться категориями Плантинги, пресуппозиционалистов интересуют как вопросы *de jure*, так и вопросы *de facto*. Однако в большей степени они хотят удостовериться в истинности христианства и убеждены, что их подход позволяет прийти к однозначному выводу. Продемонстрировав истинность своих взглядов, пресуппозиционалисты, без сомнения, сочтут, что они устранили любые сомнения в том, могут ли христианские верования быть разумными, оправданными и правомочными.

## Глава 9. Христианский эвиденциализм

На протяжении последнего столетия отношение к эвиденциализму было неоднозначным. Сторонники реформатской эпистемологии говорят о нем как о методе пагубном для религиозной веры вообще и христианских убеждений в частности. И все-таки многие христианские апологеты, защищая свои взгляды, прибегают к эвиденциальному подходу. Однако приверженцы пресуппозиционализма утверждают, что христианские эвиденциалисты (Christian evidentialists) чересчур оптимистично оценивают способность невозрожденных людей понять логические и фактические аргументы в пользу христианства.

Ситуация еще больше запутывается, если принять во внимание многообразие людей, которых считали сторонниками эвиденциализма. Как продемонстрировал Плантинга, многие из них были фундаменталистами. Например, под определение эвиденциалиста подходят и Уильям Кингдон Клиффорд, и скептик Дэвид Юм. С другой стороны, такие христианские мыслители, как Фома Аквинский и Ансельм Кентерберийский, тоже были эвиденциалистами, хотя их доказательства существования Бога опираются на очень разные доводы — онтологический аргумент Ансельма не основан ни на каких осязаемых, эмпирических данных. К числу эвиденциалистов принадлежат и христианские апологеты Норман Гайслер, Уильям Лэйн Крэйг и Джон Уорвик Монтгомери, но между их подходами к защите христианства есть существенные различия. При этом ни один из троих не чувствовал бы себя уютно в одной компании с Юмом, и никто из них, скорее всего, не согласился бы с той разновидностью фундаментализма, которой придерживается Клиффорд.

Есть ли способ разобраться в этой путанице? Уверен, что есть. Прежде всего, нам следует провести границу между эвиденциализмом, который отвергают приверженцы реформатской эпистемологии, и эвиденциализмом, сторонниками которого являются многие христианские апологеты. Установив это различие, далее я хочу в общих чертах описать основные идеи и особенности христианского эвиденциализма. Потом я более подробно рассмотрю подход Монтгомери. Этот человек пользовался большим авторитетом и разъяснил многие философские и богословские представления, лежащие в основе эвиденциальной апологетики. Кроме того, его метод представляет собой стратегию защиты христианского мировоззрения как единого целого. Наконец, в конце главы я выскажу несколько соображений о кумулятивном подходе (cumulative case approach) к защите веры. А для начала я хотел бы заметить, что все разновидности эвиденциализма (христианские и нехристианские), по большому счету, представляют собой реакцию на утверждения модернистской эпистемологии [1]. Эвиденциализм дает возможность ответить и на тезисы постмодернизма, но этому его аспекту до сих пор не уделяли серьезного внимания.

## **Две разновидности эвиденциализма**

Первая разновидность эвиденциализма — та, которую отвергает реформатская эпистемология. В соответствии с этой точкой зрения, никогда не следует верить утверждению, если вы не располагаете достаточными доказательствами его истинности. Христиане могут не увидеть в такой формулировке ничего крамольного — в особенности, если считают, что существует достаточно подтверждений истинности христианских верований. Конечно, вопрос в том, что именно считать достаточными доказательствами. Как демонстрирует Плантинга, чаще всего эта разновидность эвиденциализма неразрывно связана с классическим фундаментализмом, в соответствии с которым любые воззрения должны опираться на базовые убеждения — самоочевидные, очевидные для восприятия или неисправимые. Да, христианин мог бы придерживаться идей фундаментализма и его критериев истинной базовости, но это было бы неразумно — ведь, как объясняет Плантинга, в конечном счете фундаментализм противоречит сам себе.

Вдобавок, эта разновидность эвиденциализма враждебна религиозным убеждениям, поскольку на основании классического фундаментализма эвиденциалисты отвергают религиозную веру, считая, что она не подкреплена достаточным количеством фактов. Речь в этой главе пойдет о другой разновидности эвиденциализма.

Однако некоторые христиане используют эвиденциалистский подход для защиты своей веры. Среди них есть как сторонники фундаментализма, так и те, кто предпочитает когерентную теорию познания [2]. Первые не должны придерживаться классической версии фундаментализма (хотя в древние времена сторонники, наверное, были и у нее), поскольку, как мы убедились в главе 7, эта точка зрения несостоятельна. Кроме того, еще не факт, что христианские догматы соответствуют критериям истинной базовости, сформулированным классическим фундаментализмом, или опираются на другие убеждения, которые им соответствуют. Фундаментализм с уточненными критериями базовости или когерентную теорию истины можно считать более удачным выбором для христианского эвиденциалиста.

Христианские эвиденциалисты, даже отвергающие классический фундаментализм, очень серьезно относятся к постулату, что каких-либо взглядов можно придерживаться лишь в том случае, если они подкреплены достаточными фактами. Сторонники такого подхода уверены, что в пользу истинности христианства существует достаточно свидетельств, и что в этом можно убедить всякого, кто готов выслушать здравые аргументы. Кроме того, они считают, что их методы не приспособлены к конкретной ситуации, не основаны на исключениях из общего правила, и не требуют использования особых критериев, не распространяющихся ни на какие утверждения, кроме христианских догматов. По их мнению, именно такой подход люди столетиями применяли для того, чтобы доказывать и опровергать истинность любых теорий.

Иначе говоря, этот подход к апологетике сформулирован в ответ на представления о знании, доказательствах и фактах, свойственные модернистской эпистемологии. Возможно, христианский эвиденциализм также способен полностью или частично дать ответ на утверждения постмодернистской эпистемологии, однако его редко используют для этой цели.

Христианский эвиденциализм предлагает иной, нежели реформатская эпистемология, ответ на эвиденциалистское возражение против религиозной веры, о котором пишет Плантинга. Это не означает, что христианский эвиденциализм и реформатская эпистемология принципиально несовместимы. Если не упускать из виду разницу между вопросами *de jure* и вопросами *de facto*, христианский эвиденциалист вполне может воспользоваться реформатской эпистемологией, чтобы ответить на возражения *de jure* против христианства и религиозной веры вообще. Но когда речь заходит о вопросах *de facto*, на первый план выходит христианский эвиденциализм — подход, который мы рассматриваем в этой главе. Ведь его сторонники убеждены, что могут представить достаточные подтверждения истинности христианства. Как мы увидим ниже, существует несколько разновидностей христианского эвиденциализма, но большинству из них, если не всем, присущи одни и те же особенности. Чуть ниже мы поговорим об этих общих чертах. В оставшейся части главы, если не будет оговорено иное, термин «эвиденциализм» используется для обозначения именно христианского эвиденциализма.

### **Основные черты эвиденциализма**

Характерной особенностью эвиденциальной апологетики является вера в способность человеческого разума понять представленные аргументы и доказательства. Однако эвиденциалисты вовсе не игнорируют тот факт, что мы живем в падшем, греховном мире. Просто, по их мнению, оказав негативное влияние на мышление человека, грех все-таки не лишил его способности здраво рассуждать [3]. Следовательно, даже душевный человек в разговоре о религиозной вере способен понять наши разумные доводы. Неверующие знакомы с законами логики и способны правильно применять их для оценки аргументов и фактов. Даже если собеседник поймет суть наших рассуждений, это, конечно, еще не гарантирует, что он согласится с мировоззрением, которое мы отстаиваем. Но, по крайней мере, неверующие способны понять доказательства истинности христианства.

Эвиденциалисты согласны с тезисом пресуппозиционалистов, что наличие внутренних противоречий свидетельствует о ложности мировоззрения неверующих. Иногда, оспаривая взгляды собеседника, эвиденциалисты указывают на эти противоречия. Но они также без колебаний ссылаются на объективные факты, подтверждающие их точку зрения или опровергающие точку зрения оппонента.

Во-вторых, эвиденциалисты считают, что между верующими и неверующими есть точки соприкосновения. Они признают, что все люди сотворены по образу Божьему, и что каждому человеку известно о существовании Бога. Однако, по

мнению эвиденциалистов, между верующими и неверующими есть и другие точки соприкосновения. В частности, они причисляют к таковым сами реалии окружающего мира. Пользуясь данными нам от рождения интеллектуальными способностями — разумом, чувственным восприятием и т. п., — все мы способны понять основные сведения о действительности. Кроме того, существует ряд представлений, общих для всех людей, и все мы, как верующие, так и неверующие, по большому счету, одинаково пользуемся языком. Именно поэтому мы понимаем друг друга, а если возникают какие-то недоразумения, у нас достаточно общих идей, чтобы объяснить друг другу (и понять), что мы имеем в виду.

Поскольку эвиденциалисты верят в существование точек соприкосновения, они считают себя вправе ссылаться на объективные факты в подтверждение истинности христианства и полагают, что неверующий сможет их понять и согласиться с тем, что эти факты действительно подтверждают христианскую точку зрения или какие-то ее стороны. Конечно, это не означает, что все неверующие готовы согласиться с одними и теми же понятиями и реалиями. Во время беседы апологету придется выяснить, какие именно факты знает и принимает собеседник, но эвиденциалисты настаивают на том, что точки соприкосновения между верующими и неверующими не ограничиваются общим для всех людей *imago dei* и знанием о существовании Бога.

Следует заметить, что вера в существование точек соприкосновения между верующими и неверующими сама по себе не делает человека эвиденциалистом. Можно верить и в это и придерживаться мнения, что указать неверующему на противоречия в его словах гораздо эффективнее, чем просто ссылаться на объективные факты, подтверждающие истинность христианства. Как мы уже видели в главе 8, Фрэнсис Шэйфер полагал, что общий язык между верующими и неверующими возможен, а лучшим способом опровергнуть убеждения неверующего считал указание на их непоследовательность и непригодность для жизни в нашем мире. Факты имеют смысл лишь в том случае, если высшей точкой отсчета является Бог. Таким образом, вера в существование точек соприкосновения еще не делает человека эвиденциалистом. И все же, по мнению большинства (если не всех) эвиденциалистов, взгляды верующих и неверующих действительно во многом перекликаются. Следовательно, прямую апелляцию к фактам можно считать разумной апологетической стратегией.

Третья особенность эвиденциализма — особое понимание фактов. Как правило, христианские эвиденциалисты исповедуют метафизический реализм (*metaphysical realism*). Иначе говоря, они убеждены, что за пределами их сознания существует реальный мир, независимый от их разума. В древности многие сторонники этого подхода рассуждали об «объективных фактах» действительности. Они считали, что посредством органов чувств люди воспринимают мир таким, какой он есть. Но после Иммануила Канта нелегко найти эпистемолога, который признал бы, что люди знают окружающее таким, какое оно есть, и что это знание не искажается в процессе взаимодействия нашего разума с реальностью. Кант продемонстрировал, что в процессе приобретения знаний активно участвуют обе стороны, разум и мир. Эвиденциалисты согласны с тем, что человеческому рассудку отведена

определенная роль в процессе обработки и оценки информации, которая поступает из внешнего мира: применение существующих убеждений к вновь полученным данным. Однако они отрицают, что участие разума в этом процессе искажает истинные представления о мире. Современные эвиденциалисты понимают, что от термина «объективные факты», вероятно, следует отказаться. Но это вовсе не значит, что мы не способны знать, как выглядит окружающий мир, и не можем убедить в этом других людей.

Свою точку зрения эвиденциалисты объясняют по-разному, но наиболее распространенное объяснение сводится к тому, что в самих фактах уже заключены достаточные критерии, которые позволяют познающему субъекту правильно интерпретировать увиденное, услышанное и т. п. Если же какие-то конкретные представления о внешнем мире вызывают сомнения, всегда можно сравнить их с представлениями других людей. В конце концов, осязаемые, познаваемые эмпирическим путем реалии доступны всем. Такая особенность окружающего нас мира фактов позволяет понять, как на самом деле обстоят дела в нашей вселенной, и убедить в этом других. Например, учитель естествознания, рассказывая школьникам о мире, не использует факты для доказательства истинности какой-либо религии, но обращает внимание учеников на разные стороны действительности, которые поддаются проверке. Аналогичным образом, апологет ссылается на те или иные знания о мире не только для того, чтобы объяснить, что представляет собой вселенная, но и чтобы подкрепить этими фактами христианское понимание действительности. Ссылаясь таким образом на реалии мира, и преподаватель естествознания, и христианский апологет показывают, что факты не только являются для них точками соприкосновения, но и что большинство людей, сталкиваясь с фактами, способны правильно их истолковать. Именно поэтому мы можем преподавать и изучать естественные науки, а также отстаивать и опровергать мировоззрения, апеллируя к фактам.

Приведенные выше тезисы о точках соприкосновения и общедоступности фактов согласуются с четвертой особенностью эвиденциальной апологетики. Ее сторонники полагают, что объективная оценка фактов и аргументов возможна. Я уже изложил доводы в пользу этой точки зрения в главе 4, когда мы рассматривали постмодернистский скептицизм. Эвиденциалисты признают возможность объективного познания, но вовсе не отрицают, что предыдущий опыт, излюбленные представления и ноэтическая структура в целом мешают нам увидеть мир в истинном свете. Однако, по их мнению, субъективные предпочтения и пристрастия не обрекают нас на то, чтобы в любых аргументах и доказательствах видеть лишь подтверждение собственных взглядов. Мы способны выявить свои предубеждения и отказаться от них настолько, чтобы увидеть факты такими, какие они есть. Если же мы ошибаемся в своем понимании действительности, заблуждения можно исправить с помощью аргументов, доказательств и объяснений. Мы не настолько заиклены на собственных взглядах, чтобы видеть только то, во что уже верим. Следовательно, есть основания предлагать неверующим аргументы и доказательства в пользу христианства.

В-пятых, эвиденциалисты способны представить дедуктивные доказательства существования Бога, но большинство логических и фактических аргументов, которыми они пользуются, носят индуктивный характер. Как мы уже говорили в разделе, посвященном модернистскому скептицизму, истины, найденные индуктивным путем, никогда не могут считаться на 100% объективно достоверными; в лучшем случае, они достоверны на 99%.

По мнению пресуппозиционалистов, когда речь идет о таких важных вещах, как мировоззрение человека и его вечная участь, нам недостаточно христианства, которое может быть истинным, или которое истинно пусть даже с 99-процентной вероятностью. Нам нужно абсолютно истинное христианство. Следовательно, нам нужен и апологетический метод, способный продемонстрировать абсолютную истинность христианства. Поэтому пресуппозиционалисты считают, что эвиденциализм недостаточно хорош.

Эвиденциалисты возражают, что многие догматы христианства представляют собой знания, полученные эмпирическим путем, а потому доказательства их истинности могут быть надежными в лучшем случае на 99%. Такова природа наблюдаемой реальности. Ни естественные науки, ни история, ни любая другая эмпирическая дисциплина не способны утверждать что-либо со 100-процентной достоверностью. Тем не менее, мы принимаем их утверждения без скептицизма. Аналогичным образом, эвиденциалисты не видят ничего плохого в апологетике, которая доказывает истинность христианства с 99-процентной объективной достоверностью (или около того).

Вдобавок, у пресуппозиционализма тоже есть недостатки. Он основан на постулате, что мировоззрение, логически противоречащее само себе, абсолютно ошибочно, но, как было отмечено в главе 8, не во всяких представлениях неверующих есть противоречия. С другой стороны, если христианство не противоречит само себе, это еще не доказывает, что оно согласуется с действительностью, однако пресуппозициональный метод не позволяет апологету апеллировать к фактам в подтверждение того, что наши логически состоятельные взгляды соответствуют реальному положению вещей.

Лично мне представляется, что стремиться к абсолютной уверенности не вполне разумно, поскольку мы не учитываем разницу между объективной и субъективной уверенностью. Как я объяснил в главе 6, субъективно можно быть столь же уверенным в истинности своих представлений о реальности, как и в истинности математических и логических выкладок. Если кто-нибудь продемонстрирует, что некое убеждение (или мировоззрение) обладает 99-процентной (или близкой к этому) объективной достоверностью, нет никаких причин ставить под сомнение надежность метода, которым он при этом пользуется, или аргументов и доказательств, на которые он опирается. Более подробные объяснения вы найдете в главе 6, но эта проблема, которая занимает пресуппозиционалистов, не обязательно должна быть проблемой для нас.

В-шестых, в предыдущих главах я упоминал о разнице между положительной и отрицательной апологетикой. Я также отметил, что апологету, возможно,

понадобится не только опровергнуть взгляды оппонентов, но и подтвердить правильность своих собственных. Если в представлениях неверующих есть какие-то противоречия, пресуппозиционализм отлично подходит для того, чтобы их выявить. Однако истинность христианства таким образом не доказать. Продемонстрировать логическую целостность христианства важно, но этого недостаточно.

Эвиденциализм, напротив, можно использовать как для опровержения чужих взглядов, так и для обоснования собственной точки зрения. Иначе говоря, этот метод подходит как для отрицательной, так и для положительной апологетики. Например, атеисты утверждают, будто существование зла доказывает, что Бога нет. Теисты опровергают их слова и тем самым защищают истинность христианства — это оборонительная апологетика (*defensive apologetics*).

Еще один пример оборонительной апологетики — когда христианский апологет отвечает на утверждение неверующих, будто в Новом Завете есть ошибки. Иногда ошибками называют противоречия, якобы присутствующие в новозаветном тексте. Апостол Павел, судя по всему, пишет, что мы спасаемся одной только верой, а апостол Иаков настаивает на том, что истинная вера требует дел. Евангелисты по-разному описывают, сколько раз прокричал петух, когда Петр отрекся от Христа. Фактические ошибки в Новом Завете тоже якобы присутствуют. Например, в одной Своей притче Спаситель называет горчичное зерно самым маленьким, однако ботаникам известны зерна еще меньшего размера. Складывается впечатление, что Иисус ошибся, а если новозаветные авторы, записавшие Его слова, согласны с ними, значит, ошибаются и они.

Отвечая на перечисленные выше вопросы, христианский эвиденциалист занимается оборонительной апологетикой. Он объясняет, как можно примирить существование вселюбящего и всемогущего Бога с реальностью зла. Далее он приводит доказательства того, что Павел и Иаков не противоречат друг другу, что евангельские повествования верны, и что Иисус не ошибся, упомянув о размере горчичного зерна. Все это — оборонительная апологетика, и эвиденциализм с радостью использует возможность предоставить фактические свидетельства, опровергающие возражения критиков.

Не пренебрегают эвиденциалисты и наступательной апологетикой (*offensive apologetics*). Они представляют традиционные аргументы в пользу существования Бога. Они представляют доказательства того, что дошедший до нас текст библейских книг не расходится с тем, что изначально написали их авторы, а также приводят факты, свидетельствующие о достоверности и правильности утверждений Священного Писания. Кроме того, они обосновывают с помощью разумных доводов возможность чудес и, в частности, доказывают, что Христос действительно умер и восстал из гроба. Все это — примеры положительной, наступательной апологетики эвиденциалистов. Кроме того, они утверждают на основании фактов, что нехристианские представления о мире (эволюция) ошибочны.

В-седьмых, когда эвиденциалисты говорят о доказательствах истинности христианства в целом или какого-то отдельного догмата, они имеют в виду любые



возможные подтверждения — будь то естественнонаучные, археологические, философские или какие-либо еще. Но чаще всего факты, на которые они опираются при защите христианства, имеют историческую природу. Если речь идет о божественном сотворении мира и эволюции, очевидно, что сторонники дарвинизма ссылаются, в основном, на данные естественных наук. Однако многие догматы христианского вероучения основаны на исторических фактах. Например, вера в подлинность и надежность библейского текста во многом опираются на исторические доказательства. Иначе говоря, мы располагаем сведениями о составлении, копировании и передаче библейского текста. Кроме того, многие зафиксированные в Писании деяния и события преподносятся как исторические факты. Таким образом, исторические данные играют важную роль в нашем отношении к Библии, но одновременно заставляют задуматься о том, действительно ли Иисус умер и воскрес из мертвых. К счастью, у нас есть много исторических подтверждений реальности этих событий, и апологеты-эвиденциалисты без колебаний используют их во благо христианства.

Наконец, в разделе, посвященном пресуппозиционализму, я отмечал, что эвиденциалисты в своем подходе к доказательствам не всегда совмещают собственную аргументацию с упованием на помощь Святого Духа. Тем не менее, они убеждены, что никого не удастся склонить к принятию Христа одним лишь «изяществом» доводов в пользу истинности христианства. Роль Святого Духа в апологетических беседах также крайне важна. Если вы хотите удостовериться, что эвиденциалисты на самом деле придают значение служению Духа, обратите внимание на недавно изданный сборник *Five Views on Apologetics*, посвященный обсуждению разных подходов к апологетике. Трое из пяти соавторов придерживаются той или иной версии эвиденциализма, хотя и делают упор на разные его аспекты. Необходимо заметить, что без участия Святого Духа, по словам всех троих, невозможно убедить неверующих обратиться ко Христу [4]. Конечно, эти авторы не выражают мнение всех своих единомышленников — я ссылаюсь на них лишь в подтверждение того, что многие эвиденциалисты не считают, будто доказательство истинности христианства сводится исключительно к фактам и аргументам.

### **Вариации на тему**

Как я только что отметил, трое из пяти соавторов сборника *Five Views on Apologetics*, по сути, следуют эвиденциальному подходу к апологетике. Однако взглядам каждого из них присущи интересные особенности, свойственные представлениям и многих других эвиденциалистов. В этой части главы я хочу кратко рассмотреть все три варианта, а затем обратиться к сочинениям Джона Уорвика Монтгомери. Его идеи представляют интерес не только благодаря значимости вклада этого человека в апологетику на протяжении последней четверти века. Монтгомери делает акцент на основных аспектах эвиденциализма и, используя метод, основанный на исторических свидетельствах, предлагает стратегию доказательства истинности христианского мировоззрения в целом, состоящую из шести шагов.

Первая разновидность эвиденциальной апологетики известна как «классическая апологетика». Этот метод с некоторыми собственными дополнениями использует Уильям Лэйн Крэйг. Прежде всего, американский философ высоко оценивает работу, проделанную сторонниками реформатской эпистемологии, и вывод о необходимости подкрепить утверждения христианства доказательствами, к которому они пришли. Крейг признает, что не обязательно основывать веру в истинность христианства на аргументах и фактах, чтобы оставаться разумным человеком, но все-таки не отрицает важную роль, которую рациональные доводы играют в апологетике.

Как же создать целостную апологетическую стратегию, объединив выводы реформатской эпистемологии и методы классической апологетики? Крейг исходит из того, что понимать истинность христианства и продемонстрировать ее кому-либо другому — разные вещи [5]. Он признает, что многие люди (как справедливо утверждает реформатская эпистемология) пришли к вере в Бога без всяких аргументов и доказательств, и что подобное решение вполне разумно. Но Крейг указывает на еще один фактор — на внутреннее свидетельство Святого Духа. Зачастую этот момент связывают с уверенностью в спасении, однако Крейг считает его правомерным способом удостовериться в истинности своих убеждений. Таким образом, понимание истинности христианства не зависит от доказательств и аргументов и возникает в результате обретения веры в Бога и христианство способом, который описывает реформатская эпистемология, а также внутреннего свидетельства Святого Духа.

Пока это не слишком похоже на классическую апологетику, но Крейг находит способ примирить с ней свои идеи. Прежде чем мы увидим, как он это делает, нужно повнимательнее присмотреться к его рассуждениям о внутреннем свидетельстве Святого Духа. Он называет такой источник знания «самоудостоверяющим» и подробно объясняет, что хочет этим сказать: (1) с точки зрения человека, который испытал и принял воздействие Святого Духа, полученный таким образом опыт реален, и его нельзя спутать ни с чем другим (но это не значит, что он не способен противиться Духу или сомневаться в своих переживаниях); (2) такой человек не нуждается в дополнительных аргументах и доказательствах, чтобы понять и с уверенностью признать, что он действительно ощутил Духа Божьего; (3) что переживания в этом случае не являются основанием для логического вывода о существовании Бога, а представляют собой опыт непосредственной встречи с Самим Богом; (4) что в определенном контексте переживание действия Святого Духа подразумевает восприятие определенных догматов христианской религии, таких как «Бог существует», «Бог примирился со мной», «Христос живет во мне» и т. п.; (5) что подобные переживания дают человеку не только субъективную уверенность в истинности христианства; и (6) что для человека, который безоговорочно принял это воздействие Святого Духа, полученный опыт перевешивает любые аргументы и факты, несовместимые с истинностью христианства [6].

С точки зрения Крэйга, все сказанное способствует пониманию истинности христианства, но мы еще ничего не слышали об аргументах и фактах в пользу христианской веры [7]. Прибегнуть к помощи доказательств уместно в том случае, если мы хотим убедить в своей правоте неверующих (или даже сомневающимся верующих). И здесь мы подходим к сути классической апологетики. Как объясняет Крэйг, стратегия состоит в том, чтобы «сначала представить доказательства в пользу теизма и продемонстрировать, по крайней мере, что существование Бога более вероятно, чем Его отсутствие, а затем представить христианские свидетельства, сформулированные в вероятностном виде, в пользу того, что Бог открылся людям во Христе» [8].

Итак, метод включает в себя два этапа. Сначала апологет доказывает, что Бог есть, а затем представляет фактические и логические доводы в пользу того, что наша вселенная, скорее всего, соответствует представлениям христианского теизма. По мнению Крэйга, первой цели легче всего достичь с помощью так называемого космологического аргумента «Калам». Далее, когда речь пойдет о том, что Бог открылся нам во Христе, эффективнее всего будет привести доказательства воскресения Спасителя. Безусловно, существуют и другие доводы в пользу христианства, и, кроме того, нам придется прибегнуть к оборонительной апологетике, чтобы ответить на возражения критиков [9].

Конечно, возникает вопрос: так ли необходимо доказывать существование Бога, прежде чем отстаивать какие-либо иные постулаты христианства? Крэйг в своей статье, написанной для сборника *Five Views*, на этом не настаивает. Но другие сторонники классической апологетики более категоричны. Например, Норман Гайслер в книге *Christian Apologetics* утверждает, что эвиденциализм, который не стремится в первую очередь доказать существование Бога, несостоятелен. Свою точку зрения он объясняет так:

Факты и события обретают полноту смысла лишь в контексте мировоззрения, частью которого являются. Следовательно, ссылка на какой-либо факт (например, на возвращение к жизни тела Христа) в подтверждение истинности некоего утверждения (например, претензий Христа на божественность), создает порочный круг в доказательствах, *если только не удастся убедительно продемонстрировать, что событие, о котором идет речь, происходит в теистической вселенной*. Ведь называться Сыном Божьим и подкреплять это утверждение Божьим вмешательством (чудом) имеет смысл лишь в том случае, если существует Бог, у Которого может быть Сын, и Который может особым образом действовать в естественном мире. Но в таком случае один лишь факт воскресения не может служить доказательством того, что Бог действительно есть. Ведь если Бога нет, воскресение даже не может быть чудом [10].

В своем ответе на статью Крэйга Гэри Хабермас поднимает эту проблему, ссылаясь на мнение нескольких сторонников классической апологетики, которые считали необходимым доказать, что Бог существует, прежде чем приводить доводы в пользу каких-либо иных догматов христианства. Крэйг, со своей стороны, сомневается в том, что такой подход был и остается нормативным для

классической апологетики. По его словам, поборники этого метода действительно использовали как натурбогословские (доказательства существования Бога), так и христианские фактические аргументы, но едва ли кто-нибудь из них считал последние бесполезными без натурбогословия. Но почему, в таком случае, сам Крэйг использует доказательства существования Бога? Дело в том, что такие доказательства, если они состоятельны (а американский философ считает по крайней мере некоторые из них — например, аргумент «Калам» — состоятельными), придают еще большую убедительность доводам в пользу христианства. Зачем же лишать себя дополнительных преимуществ? [11]

Вне зависимости от мнения о необходимости сочетать доказательства существования Бога с доводами в пользу чудес, воскресения Христова и тому подобного, суть подхода, который предлагает классическая апологетика, понятна — речь идет о «двухэтапном» метод демонстрации истинности христианства. Что же особенного в эвиденциализме Хабермаса?

Свою точку зрения Гэри Хабермас называет просто эвиденциализмом. Многие особенности, свойственные большинству разновидностей эвиденциальной апологетики, присущи и его подходу. Более того, Хабермас разделяет некоторые ключевые взгляды других представителей этой школы. В частности, он отрицает существование простых фактов (*brute facts*), не подвергшихся интерпретации. Признавая уникальность нэтической структуры каждого человека, он все-таки верит в нашу способность прийти к единому мнению относительно реального положения вещей — хотя бы потому, что сведения о мире, о которых мы говорим, общедоступны. Следовательно, между верующими и неверующими есть точки соприкосновения, и они не ограничиваются тем фактом, что мы сотворены по образу Божьему. Подобно другим христианам-эвиденциалистам и даже сторонникам других направлений в христианской апологетике, Хабермас полагает, что необходимо принять во внимание греховную развращенность человека и влияние, которое она оказывает на наш разум. Он также уверен, что побудить людей обратиться ко Христу удастся лишь в том случае, если через апологетику будет действовать Святой Дух. И его собственный подход предусматривает необходимость как положительной, так и отрицательной апологетики [12].

Так в чем же особенность его подхода? Хабермас объясняет, что использует эвиденциальный апологетический метод, но не разделяет принципы эвиденциальной *эпистемологии* (которые отрицают приверженцы реформатской эпистемологии). Он отмечает, что его эвиденциальную апологетику можно совместить с разными эпистемологическими теориями, и это никак не отразится на убедительности и разумности предложенного метода [13]. Очевидно, что Хабермас не уделяет особого внимания ответам на вопросы *de jure* (по классификации Плантинги). Это не означает, что проблемы такого рода его не интересуют вовсе, или что он не согласен с тем, как к их решению подходит Плантинга. Просто наибольшую озабоченность у него вызывает вопрос *de facto*: истинно ли христианство, и как нам это доказать?

С точки зрения методологии, апологетика Хабермаса имеет много общего с классической, однако есть и некоторые отличия. Двухэтапному подходу, который требует, чтобы апологет сначала подтвердил аргументами существование Бога и только потом переходил к рассмотрению различных свидетельств в пользу истинности Писания и воскресения Христа, Хабермас предпочитает одноэтапный. Он считает, что можно, не останавливаясь на доказательстве существования Бога, сразу перейти к свидетельствам, которые (если они истинны) в любом случае указывают на то, что Бог есть.

Например, если апологет, опираясь на исторические факты, сумеет подтвердить достоверность Библии и подлинность воскресения Иисуса из мертвых, тем самым он докажет, что Бог есть. Единственная теория, способная достоверно объяснить природу Писания, воскресение Христа и тому подобное, предполагает существование Бога. Конечно, в дальнейшем для вящей убедительности можно привести и традиционные доказательства бытия Бога, однако продемонстрировать истинность христианства или каких-то его конкретных учений можно и без этого [14].

Еще одна характерная особенность подхода Хабермаса — акцент на использовании исторических данных. Многие догматы христианства сами по себе опираются на исторические события, но дело еще и в том, что с историческими фактами — которые невозможно воспроизвести, и сведения о которых мы не всегда получаем из первых рук, — связаны осязаемые следы прошлого. Такие следы общедоступны, и увидеть их может каждый. Это свойство исторических свидетельств не позволяет нам выбирать факты и их толкования по собственной прихоти. Но Хабермас не ограничивается историческими данными. Как и другие эвиденциалисты, он признает, что его подход носит несколько эклектичный характер. Иначе говоря, он готов использовать любые сведения, подтверждающие истинность христианства. Однако по причинам, изложенным выше, лично он отдает предпочтение историческим аргументам [15].

Разъяснив суть своего подхода, Хабермас на конкретных примерах показывает, как использовать эту тактику для защиты вероучения. Размеры статьи в сборнике не позволили автору представить все возможные доказательства, однако он упомянул несколько фактов, указывающих на то, что Иисус говорил о Себе правду, и что Он действительно умер и воскрес. Важно отметить, что Хабермас применяет стратегию, которую называет «методом минимальных фактов» (minimal facts approach). Скорее всего, автор точно так же подошел бы к защите любого аспекта христианского теизма, но в данном случае ограничился демонстрацией того, как выглядит применение его метода к тому, что Христос говорил о Себе, а также к Его смерти и воскресению. Некоторые эвиденциалисты, похоже, считают, что лучший способ доказать любое утверждение, в том числе христианский догмат, — это собрать все возможные фактические и логические аргументы, какими бы сильными или слабыми они ни были. Хабермас же предпочитает метод минимальных фактов, позволяющий использовать лишь самые надежные и убедительные доводы.

При выборе свидетельств Хабермас руководствуется двумя основными критериями. Первый и самый важный из них — данные должны быть достоверны по нескольким причинам. Вторым критерий — их принципиальную достоверность должны признавать ученые-скептики, знакомые с учением, о котором идет речь (или с более широкой областью знаний, к которой относится конкретный догмат). Такой подход действует на критиков гораздо сильнее, чем простое накопление огромного количества аргументов и фактов без учета степени их убедительности [16].

Конечно, и апологеты, и критики могут до бесконечности спорить, какие данные наиболее достоверны, и что именно эти данные доказывают. Однако это обстоятельство не лишает ценности ни эвиденциалистский метод Хабермаса, ни отобранные им конкретные свидетельства, ни то, каким образом он использует их для защиты христианства. Одним словом, этот подход явно отличается от пресуппозиционализма, но имеет много общего с классической апологетикой. Самое серьезное отличие стратегии Хабермаса от последней заключается в том, что классическая апологетика требует доказать существования Бога, прежде чем приступить к поискам аргументов в пользу христианства как правильной формы теизма. Но Крэйг, как уже было сказано, сомневается в том, что подобное требование *должно быть* частью любой классической апологетической системы.

Последняя разновидность эвиденциальной апологетики (упомянутая в сборнике *Five Views*) — кумулятивный метод (cumulative case approach) Пола Файнберга. Он объясняет, что к апологии теизма можно подойти с разных сторон. Например, апологет может представить здравые аргументы, правильность которых поддается проверке, и которые подтверждают истинность теизма и даже конкретно христианства. Здравым при этом считается аргумент, все посылки которого истинны, а заключение с логической неизбежностью вытекает из посылок. Как пишет Файнберг, чтобы подтвердить истинность христианства таким путем, мы, скорее всего, воспользуемся либо онтологическим, либо космологическим доказательством бытия Бога. Многие христиане считают эти доказательства здоровыми и полагают, что с их помощью можно подтвердить существование Бога. К сожалению, неверующие отрицают истинность некоторых посылок и, даже признав аргументы состоятельными по форме, не согласятся с тем, что теисту удалось продемонстрировать истинность христианства или даже теизма в целом [17].

Тогда теисты могут пойти другим путем и попытаться показать, что истинность их мировоззрения вероятна, — иными словами, предложить аргументы, из которых следует, что теизм или христианство, скорее всего, является правильным толкованием действительности. Как пишет Файнберг, апологет, избравший такой подход, по-видимому, воспользуется телеологическим аргументом — например, сошлется на «тонкую настройку» вселенной. Цель этих рассуждений — указать на наличие в нашей вселенной признаков разумного замысла и выдвинуть тезис, что наилучшим их объяснением является существование разумного и целеустремленного Творца (Бога). Следовательно, утверждения теизма, вероятно, правильны. К сожалению, объясняет Файнберг, как и в предыдущем случае, неверующие считают, что у них есть более убедительные объяснения признаков

разумного замысла. Они скажут, что в основе всего сущего лежит эволюция, которая наилучшим образом объясняет сложность и упорядоченность мироздания. Христиане с этим не согласятся, но ведь цель апологета — склонить на свою сторону нехристиан, так что с помощью строго вероятностного подхода убедить неверующих в истинности христианства, по-видимому, не удастся [18].

Но если ни один из предложенных путей, скорее всего, не приведет к успеху, что же нам делать? Файнберг объясняет, что существует еще один, кумулятивный подход (иногда его называют выводом о наилучшем объяснении [*inference to the best explanation*]), который не сводится к использованию одного-двух аргументов. Он рассматривает христианство и прочие мировоззрения как сложные системы убеждений. Такого рода системы состоят из множества отдельных элементов — следовательно, возникает вопрос о том, как эти элементы связаны друг с другом в общем контексте. Маловероятно, что кому-то удастся доказать истинность системы в целом с помощью нескольких аргументов. Скорее, для этого потребуется целый ряд логических и фактических доказательств, подтверждающих разные ее части. Следуя методологии, описанной в монографии Бэзила Митчелла *The Justification of Religious Belief* [19], нам следует применить к христианству и прочим мировоззрениям модель научной теории, охватывающей множество разрозненных данных, или реконструкции последовательности исторических событий, таких как Реформация или французская революция. Кроме того, к любому мировоззрению и его подтверждениям можно подойти таким же образом же, как к толкованию сложного литературного произведения: редко бывает так, что возможна лишь одна интерпретация, и литературоведам приходится опираться на целый спектр внутренних и внешних свидетельств, чтобы обосновать свое прочтение текста [20].

Файнберг утверждает, что кумулятивный подход к апологетике имеет четыре особенности. Прежде всего, в его основе лежит не формальная логика, когда из посылок неизбежно вытекает заключение, а, скорее, неформальная, которая предполагает сбор различных фактов, указывающих на какой-то вывод, — примерно таким же образом юрист составляет краткое изложение судебного дела. Во-вторых, он опирается на целый спектр аргументов, связанных с разными аспектами нашего бытия, которые требуют целостного объяснения. Иначе говоря, эти моменты невозможно объяснить по отдельности, и для того, чтобы понять, какая роль отводится каждому из них в нашем мире, нам нужна некая общая теория, какое-то единое мировоззрение. В-третьих, ни один из этих логических и фактических доводов не перевешивает остальные. Более того, не следует переходить к доказательству какого-либо элемента системы, пока не рассмотрены все остальные. Поэтому, в отличие от классической апологетики, которая требует прежде всего подтвердить существование Бога, кумулятивный подход не настаивает ни на какой последовательности рассуждений. Апологет может взять за отправную точку любой элемент своей системы, а затем, в зависимости от реакции неверующего, перейти либо к теме, предложенной собеседником, либо к очередному пункту собственного плана. Наконец, кумулятивный подход в том виде, как его описывает Файнберг, представляет собой не просто апологию теизма или существования Бога, а способ продемонстрировать истинность христианства в целом [21].

Изложив основные принципы такого подхода, Файнберг перечисляет различные критерии истинности, с помощью которых можно оценить достоверность кумулятивной аргументации в пользу христианства или любого другого мировоззрения. Таких критериев он называет семь (непротиворечивость, соответствие фактам, полнота охвата, простота, практическая пригодность, плодотворность и сохраняемость [22]), но, конечно, кумулятивный подход можно применять, не используя весь их набор.

Наконец, Файнберг демонстрирует, как выглядит его кумулятивная аргументация в пользу христианства, — он перечисляет пригодные для нее разновидности логических и фактических доказательств. Он подчеркивает, что апологету необходимо полагаться на служение Святого Духа. В частности, для этого следует называть все доводы в пользу христианства свидетельством Святого Духа. Это «свидетельство» Файнберг делит на две обширные категории: внешние (объективные) и внутренние (субъективные) аспекты. К числу первых относятся традиционные доказательства бытия Бога, аргументы от религиозного опыта, свидетельство нравственного поведения и фактор откровения. Что касается откровения, мы располагаем фактами, подтверждающими надежность Писания (один из них — исполнение пророчеств), но из того же откровения мы черпаем доказательства божественности Христа и Его воскресения.

Если говорить о внутренних аспектах этого свидетельства, Святой Дух по-разному действует в верующих и неверующих. Верующим Он помогает постичь Божью истину, просвещает разум, а также придает уверенность, что они, уповая на Бога и Христа, действительно верят в истину. По отношению к неверующим служение Святого Духа состоит в том, что Он обличает их в грехе, праведности и суде (Ин. 16:8-11). Он взывает к совести неверующего и к врожденному ощущению того, что Бог существует, которое есть у всех людей [23].

Свою статью Файнберг завершает напоминанием о том, что неверующие могут точно так же выстроить кумулятивное доказательство истинности своего мировоззрения, как христиане — своего. Как же нам выбрать, какому из кумулятивных доказательств отдать предпочтение? Ответ, по словам Файнберга, кроется в критериях истинности. С его точки зрения, кумулятивная аргументация в пользу христианства лучше удовлетворяет этим условиям, чем аналогичные доводы в пользу любого другого мировоззрения. Таким образом, в его рассуждениях мы видим не только основные черты эвиденциализма, перечисленные в начале главы, но и особый подход к апологетике.

#### *Историческая эвиденциальная апологетика Джона Уорвика Монтгомери*

Перу Джона Уорвика Монтгомери принадлежит множество публикаций об апологетике и других вопросах. Некоторые его апологетические сочинения — например, эссе *Once Upon an A Priori* [24] — были написаны исключительно в ответ на пресуппозиционализм Ван Тила, однако в других работах он также подробно разъясняет собственный подход. Его рассуждения в монографиях *The Shape of the Past* и *Where Is History Going?* столь же понятны и обстоятельны. У обеих книг есть одинаковый подзаголовок: «Христианский ответ на светские



философские представления об истории». В первой из них Монтгомери пространно описывает и анализирует различные версии философии истории — от трудов Геродота до подходов к истории и историографии, существовавших в XX веке. Затем автор приступает к обоснованию христианского мировоззрения, и его метод носит явно эвиденциальный характер с четким упором на исторические свидетельства.

Монтгомери ссылается на утверждение Рэймонда Эрона, что веру в Бога исповедует множество людей, а потому она имеет определенную ценность, однако многие верующие думают, будто их вера в Бога затрагивает вопросы, подлежащие эмпирическому и социологическому изучению. Именно здесь, по мнению Эрона, и начинаются проблемы, поскольку вера, подвергнутая эмпирическому исследованию, — совсем не то, с чем имеет дело наука, а потому, с эмпирической точки зрения, вера в трансцендентное существо легко фальсифицируется [25].

Монтгомери категорически возражает против такого заключения. В то время как нехристианские историки обычно отвергают христианское толкование классической и современной истории, поскольку считают, что оно не подлежит эмпирическому, научному исследованию, Монтгомери с жаром парирует, что христианское мировоззрение доступно для науки и «опирается на объективное основание, способное устоять даже перед самой взыскательной критикой» [26].

Неужели это возможно, спросите вы, с учетом различных доктринальных утверждений христианства, многие из которых, по всей видимости, недоступны для эмпирического наблюдения и изучения? Монтгомери объясняет свой тезис тем, что христианство опирается на исторический, объективный факт воскресения Христа из мертвых [27]. Далее он представляет план доказательства истинности христианского мировоззрения в целом, состоящий из шести шагов. В основу его положены эмпирические данные с особым акцентом на исторические свидетельства. Поскольку Монтгомери пытается эвиденциально обосновать все христианское мировоззрение разом, этот «аргумент от воскресения» заслуживает внимания. Я воспроизведу его здесь полностью, время от времени останавливаясь, чтобы вставить пояснения Монтгомери, а в некоторых случаях — свои собственные.

Первый шаг:

Исходя из общепринятых принципов текстологического и исторического анализа, евангельские летописи считаются достоверными историческими документами — основными источниками сведений о жизни Христа [28].

Обратите внимание на то, что Монтгомери берет за отправную точку Писание — но не все, а только Евангелия. Отчасти это объясняется тем, что ход его рассуждений во многом опирается на библейские сведения, и тем, что объем текстологических и исторических данных, имеющих отношение к Евангелиям, необычайно велик.

Но кем же, спросите вы, признаны эти принципы? Монтгомери отвечает, что их признают люди всех категорий и убеждений. Эти правила не являются ни христианскими, ни атеистическими; таким образом, они не потворствуют никакому конкретному мировоззрению и будут хорошим подспорьем всякому, кто хочет узнать правду о том или ином документе.

Второй шаг в рассуждениях Монтгомери выглядит так:

В этих летописях Иисус проявляет божественную власть и называет Себя Богом в человеческой плоти; и в Своих заявлениях Он опирается на предстоящее воскресение [29].

Конечно, по словам критиков, если разобраться в том, какие из высказываний, которые Евангелия приписывают Иисусу, подлинны, окажется, что Он вовсе не называл Себя Богом. Допустим, у нас есть что возразить на эти утверждения скептиков, — можно ли, в таком случае, говорить, что Иисус проявлял божественную власть и претендовал на божественность? В сносках Монтгомери ссылается на текст Марка 2:1-12 (где Иисус прощает грехи) в подтверждение первого тезиса, а затем указывает на отрывки Матфея 11:27; 16:13-17; Иоанна 10:30; 12:45 и 14:6-10, в которых Христос упоминает о Своем божественном родстве с Отцом.

Но прав ли Монтгомери, когда пишет, что Христос связывал правдивость Своих слов с будущим воскресением из мертвых? Совершенно прав, как можно увидеть из евангельских повествований. Монтгомери приводит в пример Иоанна 2:18-22, но вспомните также Матфея 12:38-41. Здесь фарисеи просят Господа явить им знамение, чудо, и тем самым доказать, что Он — действительно Тот, кем Себя называет. Христа часто об этом просили, Он уже явил людям множество чудес, и очередная просьба не слишком Его обрадовала, о чем Он тут же сказал Своим слушателям. И все-таки Иисус дал им еще одно знамение — напомнил об Ионе и пообещал, что, подобно тому, как пророк провел три дня и три ночи во чреве гигантской рыбы, Он Сам проведет три дня и три ночи в земле.

Можно ли это считать ссылкой на воскресение? Безусловно, если вдуматься в аналогию с Ионей. Разве пророк остался во чреве рыбы навеки, без возврата? Конечно, нет. Три дня спустя он был вновь извергнут на берег. С помощью этой аналогии Иисус предсказал Свое воскресение. Но связано ли в данном случае воскресение с Его притязаниями на право называться Сыном Божиим? Конечно, да. Не забывайте: фарисеи хотели получить еще одно чудесное подтверждение того, что Иисус — на самом деле Тот, кем Себя называл. Хотя Господа огорчило их неверие после всех чудес, совершенных ранее, Он упомянул о знамении Ионы. Но какую цель преследовало это знамение? Показать, что Христос — Тот, кем Себя называл! Следовательно, обращение к истории Ионы действительно связывает воскресение Иисуса с Его претензиями на звание Сына Божьего!

Далее Монтгомери предлагает третий шаг:

Все четыре Евангелия описывают телесное воскресение Христа в мельчайших подробностях; воскресение Христа свидетельствует о Его божественности [30].

На первый взгляд это утверждение может показаться предвосхищением основания. Разве можно ссылаться на Писание, лежащее в основании христианства, как на доказательство воскресения Христа, также лежащего в основании христианства? И теперь мы понимаем, почему этот шаг занимает третье, а не первое или второе место. Монтгомери здесь вовсе не предвосхищает основание. Он вправе ссылаться на Евангелия, потому что сначала подтвердил их надежность с помощью библейских и внебиблейских свидетельств.

Четвертый шаг обусловлен конкретной исходной посылкой, с которой критики иногда подходят к изучению фактов. Позволяя ей повлиять на оценку свидетельств в пользу воскресения Христа, скептики идут вразрез с логикой. Наша задача — продемонстрировать это. Четвертый шаг выглядит следующим образом:

Факт воскресения нельзя отбросить на основании априорных философских мнений; чудеса невозможны лишь в том случае, если мы их признаем таковыми, — но подобное признание исключает возможность надлежащего исторического исследования [31].

Пресловутая исходная посылка, которую неверующий привносит в обсуждение, — антисупернатурализм. Но поскольку речь идет о воскресении, стоит разобраться, оправдано ли само это мнение о невозможности сверхъестественных явлений в нашем мире. Монтгомери утверждает, что нельзя принять произвольное решение по этому вопросу (без всяких доказательств объявить подобные явления невозможными) и считать его разумным и обоснованным. Лучше заранее не высказываться ни за, ни против, а просто «пойти и взглянуть». Иными словами, рассмотреть свидетельства в пользу воскресения Христа и решить, насколько оправдана вера в реальность этого чуда.

Следует отметить и другой момент, хотя он важен не для неверующих, а для христианских апологетов. На протяжении первых четырех шагов своих рассуждений Монтгомери не привел ни одного доказательства существования Бога. В последних двух шагах «аргумента от воскресения» мы тоже ничего подобного не найдем. Это означает, что метод Монтгомери отличается от подхода классических апологетов, утверждающих, что прежде всего остального необходимо доказать существование Бога. Как мы уже отметили, по мнению некоторых апологетов, пока факт бытия Бога не установлен, нет причин думать, будто чудеса возможны, — даже при наличии свидетельств о каких-то необычайных событиях. Безусловно, поборники классической апологетики далеки от любого антисупернатурализма, однако их точка зрения сводится, по сути, к тому, что в отсутствие доказательств существования Бога при оценке любых других религиозных представлений (христианских или нет) следует исходить из невозможности сверхъестественных явлений в нашем мире. Я знаю, что они не стремятся к такому выводу, но иногда в философии возникают странные сочетания (классическая апологетика и антисупернатурализм).

Таким образом, если сторонники классической апологетики полностью отвергнут подход Монтгомери на том основании, что в нем отсутствуют аргументы в пользу существования Бога, естественно увидеть в их несогласии (пока не будет доказано обратное) следствие презумпции антисупернатурализма. С другой стороны, методику Монтгомери можно считать конкретным примером того, что Хабермас называет «одноэтапным» доказательством, — когда апологет в своих рассуждениях переходит от фактов о Христе или Его воскресении сразу к утверждению истинности христианского мировоззрения в целом.

Пятый шаг в аргументации Монтгомери звучит так:

Если Христос — Бог, Он говорит правду об абсолютной божественной авторитетности того, что Ветхий Завет, а также Новый Завет, который вскоре должен был быть написан, рассказывают о Его смерти за грехи мира, а также о природе человека и истории человечества [32].

Монтгомери приводит целый ряд библейских текстов, из которых следует, что Христос действительно подтверждает божественную авторитетность Ветхого Завета (Мф. 5:17-19) и обещает послать Святого Духа, чтобы Тот наставил апостолов на всякую истину и напомнил им о том, что делал и говорил Иисус во время Своего земного служения (Ин. 14:26-27; 16:12-15; ср. Деян. 1:21-26) [33]. Раз уж мы заговорили о служении Духа Святого апостолам, какую цель оно должно было преследовать? Таковую, чтобы, приступив к проповеди и составлению книг обо всем, что они видели и слышали, ученики сделали это «как надо»!

Шестой и последний шаг:

Из сказанного выше следует, что все библейские утверждения, имеющие отношение к философии истории, следует считать богооткровенной истиной, и что правильность всех человеческих попыток понять смысл исторических событий следует оценивать по тому, насколько они согласуются с библейским откровением [34].

На мой взгляд, этот довод вполне убедителен, и ниже я объясню, почему так считаю. Пока же я просто обращаю ваше внимание на дополнительные пояснения Монтгомери и на еще один момент, который следует учесть.

Монтгомери предупреждает, что его методику не следует рассматривать как дедуктивное доказательство истинности христианства, подобное тем, какими оперируют математика и логика. С помощью фактических свидетельств нельзя доказать подлинность реальных явлений с такой же неопровержимой достоверностью. Его подход — это «эмпирический аргумент, основанный на применении исторического метода к предположительно объективному событию. Следовательно, он указывает лишь на вероятную истинность христианского мировоззрения» [35]. В предыдущих главах я объяснил, почему эта особенность такого рода аргументов (эмпирических и основанных на фактах) сама по себе не ставит их правомочность под сомнение.

Монтгомери предупреждает о еще одной особенности его методики — она вовсе не исключает использование других вариантов христианской апологетики. Например, наработки Блеза Паскаля и Клайва Льюиса тоже представляют большую ценность. Тем не менее, Монтгомери полагает, что у его подхода есть два преимущества. Прежде всего, именно такая аргументация лежала в основе апостольской проповеди и апологетики ранней Церкви. Монтгомери тоже отдает ей предпочтение, считая основой, на которую опираются все остальные методы [36]. Иначе говоря, отказавшись от всех остальных доказательств, но используя аргумент от воскресения, можно с успехом защищать христианство. Однако другие доказательства без аргумента от воскресения не будут успешны, если речь идет о защите не только теизма в целом, но и христианства в частности.

В книге *Where Is History Going?* Монтгомери также излагает свой шестичастный аргумент от воскресения, но добавляет одно замечание, которое, на мой взгляд, очень важно учесть, если мы действительно хотим убедить неверующих. Автор объясняет, что его подход и доводы основаны не на каких-либо богословских предпосылках (христианских или иных), а на общепринятых методах текстологического и исторического анализа, которыми пользуются все люди независимо от мировоззрения [37]. Это помогает понять, что имеет в виду Монтгомери, когда говорит об исходных допущениях относительно метода и исходных допущениях относительно содержания. Любые рассуждения должны с чего-то начинаться, но поскольку методологические допущения, с которыми мы подходим к изучению любого текста, в том числе Библии, и любого исторического события, в том числе воскресения Иисуса, используются применительно ко всем остальным текстам и событиям, едва ли можно сказать, что сами «правила игры», применяемые при изучении подобных вопросов, заведомо располагают исследователя к принятию христианства (или любого другого мировоззрения, если уж на то пошло). Напротив, это противостояние будет честным постольку, поскольку речь идет о процедуре оценки фактических свидетельств. Такой справедливый подход не гарантирует победу христианскому апологету, но даст окружающим причину отнестись к его утверждениям всерьез.

Прежде чем мы закончим этот раздел, позвольте мне вкратце коснуться одного важного момента. Читая приведенное выше изложение взглядов Монтгомери, вы могли подумать, будто он уверен в эффективности своего метода, поскольку, подобно другим эвиденциалистам, считает все необходимые факты общедоступными, а объективность при сборе и оценке доказательств возможной. А кто-то скажет, что Монтгомери чересчур благодушно оценивает способность людей объективно воспринять, например, его аргумент от воскресения.

Да, он действительно считает, что объективность в исторических исследованиях и в апологетике возможна. Я не стану задерживаться на этом вопросе, но если вы хотите узнать больше, обратите внимание на то, о чем Монтгомери говорит, полемизируя с Гордоном Кларком (соответствующие источники указаны в сносках) [38]. Проблему объективности и субъективности я довольно подробно рассмотрел в главе 4. Хотя мы с Монтгомери писали на эту тему в разное время, думаю, что наши взгляды — с учетом особенностей того времени и аудитории, к которой мы обращались, — совпадают. Я вернулся к теме не только для того,

чтобы понять точку зрения Монтгомери, но и чтобы высказать некоторые соображения о христианском эвиденциализме в целом. Я хотел подчеркнуть, что, взяв на вооружение эвиденциальный подход к апологетике и опираясь в своих доказательствах истинности христианства на исторические и прочие факты, необходимо признать, что между верующими и неверующими есть точки соприкосновения, и что все участники диалога способны оценить фактические и логические аргументы достаточно объективно, чтобы прийти к единому мнению о том, как выглядит истина.

### **Общая оценка христианского эвиденциализма**

Выше я рассмотрел разные виды эвиденциальной апологетики. Теперь я могу ограничиться лишь некоторыми замечаниями, поскольку я сам — эвиденциалист и согласен со многим из уже сказанного. Прежде всего, все описанные разновидности эвиденциализма, отстаивая истинность христианства, затрагивают лишь вопросы *de facto*. Соответственно, они не ставят перед собой задачу решить вопросы *de jure*, которые поднимает и рассматривает Плантинга. Таким образом, можно, нисколько не поступаясь логикой и здравым смыслом, согласиться с ответом Плантинги на вопрос о том, насколько разумно, оправдано и правомочно принять на веру христианское учение без каких-либо доказательств, и при этом, отвечая на конкретные сомнения в истинности христианства, использовать эвиденциалистский апологетический метод. Кроме того, реформатская эпистемология вовсе не утверждает, что возражать против истинности христианства и отвечать на эти сомнения с помощью логики и доказательств неуместно или не нужно. Если мой путь к христианской вере соответствовал описанию Плантинги, это еще не означает, что изучение аргументов и фактов, подтверждающих мои убеждения, — напрасная трата времени. Когда нехристиане спросят, почему я — христианин, и на чем основаны мои взгляды, конечно же, у меня должен быть готов ответ. Следовательно, если вы приняли ту или иную разновидность эвиденциализма, нет никакой необходимости отказываться от идей реформатской эпистемологии.

Во-вторых, как поборник эвиденциалистской апологетики, я понимаю, что она сформировалась в контексте модернистской эпистемологии. В ответ на требование обосновать христианскую веру эвиденциалисты предлагают достаточные, по их мнению, доказательства — даже если сами они отвергают классический фундаментализм и придерживаются несколько иной разновидности фундаментализма или исходят из совершенно иной теории познания — например, когерентной. Однако все это означает, что эвиденциализм, по большому счету, не ставит своей задачей полемику с постмодернистской эпистемологией. И все-таки можно ли в рамках эвиденциалистского подхода ответить на сомнения постмодернистов? В главах 3 и 4 я рассматривал такие сомнения и использовал при этом именно эвиденциальный метод.

Наконец, объяснив, каким образом различные варианты эвиденциализма представляют достаточные доказательства, которых требует модернистская эпистемология, и причислив самого себя к эвиденциалистам, я до сих пор не уточнил, какой именно разновидностью данного метода я сам воспользовался бы

для защиты христианства. Необходимо заполнить этот пробел. В целом, меня больше всего привлекает кумулятивный подход, и ниже я вкратце поясню, почему считаю его наилучшим, и как он может выглядеть на практике.

Есть несколько причин, по которым кумулятивный подход представляется мне наиболее интересным. Прежде всего, я не вижу, почему, не доказав сначала существование Бога, нельзя доказать что-либо еще. Например, если мы располагаем достаточным количеством достаточно качественных аргументов, дающих нам право верить в воскресение Христа, разве из этого не следует, что должна существовать некая сверхъестественная сила, способная совершить такое чудо? Конечно, это существо может быть и злым (христиане, естественно, верят в сатану и бесов), но тогда трудно объяснить, из каких соображений злое существо стало бы воскрешать Христа — главного противника сатаны и его приспешников. Если злонамеренное существо не стало бы возвращать Христа к жизни, и если не удастся найти естественную причину, по которой умерший Христос воскрес три дня спустя, можно ли объяснить это чудо иначе, нежели вмешательством сверхъестественного существа? Само по себе это не доказывает, что библейский Бог существует, но, конечно, дает возможность верить, что Он воскресил Христа.

Есть и другая причина, по которой я не стал бы начинать апологию с доказательств существования Бога, — я не уверен в убедительности традиционных аргументов. Это не означает, что с их помощью невозможно подтвердить существование Бога и истинность христианства. Просто я не нахожу, чтобы какое-то из них было эффективно в качестве дедуктивного доказательства. Мне нравятся некоторые формы телеологического аргумента и аргумента от разумности устройства вселенной, однако они носят вероятностный характер, а потому не дают той степени объективной достоверности, к которой стремятся многие верующие, не говоря уже о неверующих. Поэтому я воспользовался бы традиционными доводами в пользу существования Бога, чтобы выстроить кумулятивное доказательство истинности христианства, но главной опорой в своих рассуждениях сделал бы другие факты.

Так что же еще я включил бы в кумулятивную апологию? Вполне очевидно, что значительная часть свидетельств в пользу христианских учений (и исторических событий, на которые они опираются) находится в Писании, поэтому непременно следует представить доказательства надежности Библии. А поскольку сведения о жизни и служении Иисуса, полученные из самых первых уст, содержатся в Евангелиях, я полагаю, что начинать нужно именно с них. Однако мы располагаем фактами, которые можно использовать для подтверждения достоверности и других частей Писания. Здесь нам очень пригодятся исследования Древнего Ближнего Востока, светские исторические хроники, археология и т. п.

Кроме того, во многом следуя логике Монтгомери, я бы включил в свою аргументацию доказательство воскресения Христа. На этот счет у нас есть многочисленные библейские и внебиблейские свидетельства. Кроме того, кумулятивную апологию можно дополнить доводами в пользу возможности чудес в целом.

Однако кумулятивную апологию можно и нужно использовать и для других целей. В частности, для ответа на основные возражения против христианства. Например, проблема зла для многих становится непреодолимым препятствием на пути принятия теизма, не говоря уже о христианстве. К счастью, есть много более чем адекватных способов решения этой проблемы в ее логической формулировке, подходящих для многих направлений евангелического христианского богословия. Эвиденциальная формулировка этой проблемы тоже имеет много возможных решений [39]. Кроме того, в кумулятивную апологию следует включить любые доступные аргументы против эволюции и в защиту креационизма. А поскольку в наши дни столь многие верят в одинаковую ценность всех основных религий, будет неплохо затронуть проблему религиозного плюрализма.

Конечно, существуют и другие аргументы в пользу истинности христианства, но я лишь в самых общих чертах обозначил вопросы, которые включил бы в кумулятивное доказательство. В предыдущих главах своей книги я рассмотрел многие методологические моменты. Наверняка, читатели, которые терпеливо разбирались в этих проблемах вместе со мной, не раз спрашивали себя, как должна выглядеть на практике апология христианства или отдельных его догматов. В следующей части книги у вас будет возможность это увидеть. Я не ставил перед собой задачу собрать воедино доводы в пользу каждого аспекта вероучения, а потому не буду отстаивать все утверждения христианства. Но для того, чтобы читатель понял, как может выглядеть практическое воплощение моих теоретических выкладок, в следующем разделе книги я изложу христианские аргументы, связанные с четырьмя вопросами: проблемой зла, достоверностью Евангелий, воскресением Иисуса Христа и религиозным плюрализмом.



## **ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. ПРАКТИЧЕСКИЕ ПРИМЕРЫ И НЕКОТОРЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА В ПОЛЬЗУ ХРИСТИАНСТВА**

### **Глава 10. Проблема зла**

Существование зла в нашем мире — это проблема, с которой рано или поздно сталкивается большинство людей. С кем бы ни приключилось несчастье — с нами или с кем-то из наших родных и близких, — пережить боль и страдания всегда нелегко. Чтобы оправиться от таких трагедий, как смерть любимого человека, неизлечимая болезнь, финансовый крах или распад семьи в результате развода, иногда приходится бороться с их последствиями всю жизнь. В некоторых случаях самим несчастным, их друзьям и родным так и не удастся окончательно прийти в себя. Зло — это не проблема, с которой сталкиваются лишь модернисты, и от которой постмодернисты застрахованы. С опустошениями, которые производят в жизни человека зло и пагуба, знакомы люди всех культур и всех поколений. Поэтому, отвечая на возникающие в связи с этим вопросы, мы говорим о реальности, с которой рано или поздно придется столкнуться каждому. И, возможно, даже не один раз.

Существование зла порождает не только эмоциональные проблемы. Оно ставит интеллектуальные вопросы, на которые рано или поздно придется ответить, если мы хотим сохранить взаимоотношения с Богом. Даже те, кому посчастливилось не пережить ни одной трагедии, видят, в какой хаос зло превращает человеческую жизнь, и у них неизбежно возникают сомнения. Самый болезненный вопрос — почему Бог (если Он, конечно, есть) допускает существование зла. Кстати, очень многие атеисты разуверились в Нем во многом именно потому, что не сумели объяснить себе, почему любящий и всемогущий Бог позволяет происходить подобным вещам. Да, какие-то беды и невзгоды можно считать справедливым наказанием за наши грехи, однако количество и многообразие несчастий, преследующих человека, выходят за границы любых представлений о справедливости.

Зло присутствовало в нашей жизни всегда, а потому философы, богословы и обыкновенные люди бились над связанной с ним проблемой, пытаясь ее решить. Долгое время споры вращались вокруг одной конкретной постановки вопроса. Поскольку метод, предлагаемый в моей книге, требует прежде всего определить, в чем именно заключается конфликт с теизмом в целом и с христианством в частности, для начала необходимо точно определить суть проблемы зла.

В традиционной формулировке она включает в себя три основных утверждения, с которыми согласны многие разновидности теизма:

- 1) Бог всемогущ;
- 2) Бог любит всех или благоволит ко всем;
- 3) в нашем мире существует зло.

Считается, что какое-то одно из трех утверждений непременно ложно. Соответственно, люди, которые считают истинными все три догмата, противоречат сами себе. Если Бог всемогущ, но зло все-таки существует, значит, Он

недостаточно любит нас, чтобы избавить от страданий. Если Бог любит нас и заботится о нас достаточно, чтобы помогать нам в невзгодах, а зло существует, значит, Он не в силах победить и искоренить зло во всех его многочисленных проявлениях. Если же Бог и всемогущ, и всеблаг, для существования зла в мире нет никаких уважительных причин, однако оно существует.

Джон Лесли Мэки, покойный философ-атеист, живший в XX веке, удачно выразил эту мысль. Он считал, что проблема зла создает для теизма затруднение иного рода, нежели те, с которыми сталкиваются более общие доказательства бытия Бога. По мнению Мэки, традиционные аргументы несостоятельны, и честные теисты должны это признать. Но верить в Бога можно и по иным причинам, не связанным с рациональными доводами. Например, человек может быть убежден, что ощутил Его, и считать это чувство достаточным основанием для веры.

Но существование зла, как полагает Мэки, представляет для теизма гораздо большую проблему, чем невозможность доказать бытие Бога с помощью традиционных аргументов. Почему? Изъян теизма, на который указывает проблема зла, заключается не в том, что имеющихся доказательств слишком мало для оправдания веры в Бога, а в том, что «отдельные части фундаментального богословского учения несовместимы друг с другом, и чтобы считать свои представления единым целым, богослову придется отказаться от логики еще решительнее, чем в первом случае. Теперь ему придется поверить в то, что не просто недоказуемо, но и опровергается другими его собственными убеждениями» [1].

Этот вызов действительно серьезен, поэтому необходимо точно понять, что именно имели в виду Мэки и другие мыслители предыдущих веков. Прежде всего христиане должны спросить себя, готовы ли они настаивать на истинности трех утверждений, из которых складывается проблема зла. Один из способов решить проблему — отказаться от одного из догматов. Но в интеллектуальном отношении зрения более привлекателен другой путь — признать все три постулата истинными и продемонстрировать, что они, несмотря на кажущееся противоречие, вполне согласуются друг с другом. Но верят ли евангелические христиане во все три утверждения? Конечно, да. Разные направления евангелического богословия могут по-разному понимать всемогущество и всеблагость [2], но все они единодушны во мнении, что Бог этими качествами обладает.

Верять ли христиане в существование зла? Конечно, да. Они просто не могут иначе! Ведь если зла на самом деле нет, в чем смысл распятия Христа? Зачем Ему умирать для исцеления несуществующей болезни? Если мы не хотим, чтобы крест и пустая могила превратились в бессмыслицу, нам нужно твердо стоять на том, что в мире есть зло. В противном случае исчезнет основная причина Воплощения как такового. Очевидно, что христиане не могут отказаться от веры в реальность зла, не поступившись при этом своими представлениями о Христе, грехе и спасении.

Значит ли это, что христиане совершают ошибку, о которой пишет Мэки? И как вообще следует понимать утверждение, что чьи-то взгляды *противоречат* сами

себе? Может быть, на самом деле они гармонично сочетаются — только непонятным для нас образом? Или мы все поймем, только умерев и оказавшись на небесах, а до того просто не в состоянии объяснить, как все три утверждения могут одновременно быть истинными? А может, одному Богу известно, каким образом три догмата согласуются, и нам они кажутся противоречивыми лишь потому, что Он не дал нам никаких объяснений?

Ни один этих вариантов не отражает истинную суть проблемы. Если какие-либо взгляды (религиозные или нерелигиозные) противоречат друг другу, значит, они никоим образом *не могут* быть истинными одновременно. Иными словами, даже Бог не в силах примирить их друг с другом, — и не только в земной жизни, но и в принципе! Как видите, это очень сильный аргумент против теизма. Он гласит, что ни Бог, ни мы, какое-либо другое существо не способны согласовать все три догмата, причем не только *сейчас* — нам это *никогда* не удастся!

Поскольку суть возражения в такой формулировке сводится к тому, что все три утверждения никоим образом *не могут* быть истинными одновременно, нам в первую очередь необходимо предложить хотя бы *гипотетическое* объяснение, в рамках которого все они будут истинными. Но прежде чем строить теории, следует прояснить один принципиальный момент. Рассуждения Мэки и других атеистов создают впечатление, будто существует только одна проблема зла — изложенная выше. Теисты, судя по всему, придерживаются того же мнения. Но правы ли они? Действительно ли существует одна-единственная проблема зла, которая создает одинаковые трудности для всех направлений теизма?

Вот уже 35 лет я твержу, что такой подход к вопросу неправилен [3]. Но не потому, что существование зла не создает для теизма никаких затруднений, а как раз потому, что не следует считать это затруднение *единственным*. Есть три причины полагать, что на самом деле за общим термином «проблема зла» скрывается целый спектр возражений.

Для начала можно выделить несколько очевидных вопросов, которые существование зла ставит перед теизмом. Например, богословско-философский и религиозный аспекты проблемы. В первом случае речь идет о зле как таковом. Почему оно вообще существует, если Бог всеблаг и всемогущ? Для того, чтобы задаваться этим вопросом, не нужны страдания. Он имеет смысл даже в том случае, если ни Бога, ни зла не существует, — разве что постановка проблемы будет несколько иной: каким образом существование всемогущего и всеблагого Бога (которого на самом деле нет) можно согласовать с существованием зла (которого тоже на самом деле нет)? Философы и богословы с удовольствием обсуждают такие абстрактные темы, бесконечно далекие от проблем, которые обычно волнуют простых обывателей.

Религиозная проблема зла — совсем другое дело. Это уже не абстрактная теория, а совершенно конкретный и личный вопрос, связанный с реальным несчастьем, постигшим человека. Трагедия негативно отражается на отношении страдальца к Богу и нередко влечет за собой кризис веры. Речь идет уже не о том, сколько твоих убеждений логически противоречат друг другу, а о том, как в дальнейшем

поклоняться и служить Богу, Который бросил тебя наедине с бедой. Самым известным человеком, столкнувшимся с религиозной проблемой зла, можно считать библейского Иова. Он хотел найти разумные ответы на свои богословские вопросы, но еще больше хотел понять, почему Бог обрек его на такие мучения, и почему Он ничего не делает, чтобы прекратить его страдания. Иов сердился на Господа (хотя и не хотел в этом признаваться) до тех пор, пока не удостоверился, что Бог любит его, и что у Него были веские причины (так и оставшиеся тайной) не избавлять страдальца от боли. Как пишет Элвин Плантинга, несчастному, столкнувшемуся с религиозной проблемой зла, меньше всего нужны философские дискуссии. Он нуждается в пастырской заботе [4]. Конечно, даже у Иова были философские и богословские вопросы, и рано или поздно человек должен найти на них ответы — но только не в тот момент, когда страдания еще сильны и свежи в его памяти.

Далее можно разграничить проблему нравственного зла и проблему природного зла. В первом случае речь идет о грехах, или поступках, идущих вразрез с нормами морали. Наиболее очевидное их воплощение — человеческие злодеяния, хотя прегрешения ангелов можно отнести к той же категории. Можно сказать, что эта проблема тождественна богословско-философской, которая в любой формулировке делает особый упор на существование нравственного зла.

С другой стороны, нельзя забывать и о природном зле. Иногда его причиной становится человек — например, страдания и болезни, вызванные действиями террористов, лесные и городские пожары, начавшиеся в результате поджога, и так далее. Но в большинстве случаев природное зло связано с нарушением естественного порядка вещей — катастрофические землетрясения и ураганы, лесные пожары вследствие ударов молний, наследственные генетические дефекты, наводнения, эпидемии, эпизоотии и т. п. Люди к этим трагедиям явно непричастны, и причин считать их результатом бесовского вмешательства тоже нет. Критики теизма говорят, что существование нравственного зла еще можно худо-бедно объяснить (например, оно необходимо, чтобы человек мог реализовать свободу воли), но совершенно непонятно, почему всемогущий и всеблагой Богу допускает страдания, вызванные природным злом.

Есть еще проблемы, связанные с количеством или размахом зла, жестокостью или кажущейся бессмысленностью некоторых его проявлений, мучениями и страданиями животных, а также проблемой ада. По поводу количества зла, критики говорят, что в небольших дозах его еще можно было бы объяснить некими тайными намерениями Бога, но трудно представить, что для исполнения Его замыслов нужно так много зла. Например, по какой бы причине Господь ни допустил Холокост, неужели нельзя было достичь той же цели ценой жизни лишь пяти, а еще лучше трех миллионов евреев? Похоже, зла в мире слишком много, чтобы всемогущий и всеблагой Бог действительно мог существовать.

Проблема жестокости некоторых проявлений зла связана с тем, почему бедствия бывают столь ужасными. Дело даже не в количестве жертв, а в глубине их страданий. Например, человек смертельно болен, и недуг одолевает его очень медленно, причиняя при этом невыносимую боль, от которой не избавляют

никакие лекарства. По словам критиков теизма, даже если есть какие-то объективные причины, по которым Бог позволил этому человеку заболеть, трудно поверить, что для исполнения Его намерений необходимы столь жуткие мучения.

Иногда теисты надеются переубедить критиков, указав на цель, которую преследует Бог, или на пользу, которую приносит зло. Но, как возразят многие атеисты, даже если отдельные несчастья и соответствуют Божьим намерениям, в целом они по-прежнему остаются проявлениями зла, которое не имеет никакой видимой цели (ни божественной, ни какой-либо иной). Как бы мы ни пытались отыскать в страданиях смысл, никакой положительной стороны у них нет. Господь как минимум должен их прекратить. А поскольку Он до сих пор этого не сделал, значит, либо Его нет, либо Он слаб или недобр — а может, и то, и другое вместе. Любой из перечисленных вариантов ставит под сомнение традиционные представления о Боге.

Очень часто примером неоправданной жестокости называют страдания животных. Нет нужды рассказывать, каким мучениям они подвергаются в руках людей или в дикой природе. Непонятно, почему им вообще приходится страдать. Это не может способствовать их духовной или нравственной трансформации и не может быть наказанием за какие-то недостойные поступки. Кто-то скажет, что Бог использует боль и страдания животных таким же образом, как и человеческие беды: их муки и смерть — часть общей массы скорбей, посылаемых людям с целью изменить или наказать их. вспомните, как сатана стремился доказать, будто Иов служит Богу только потому, что был благословлен с избытком. Господь же хотел убедить клеветника в обратном: некоторые люди служат Ему не ради выгоды, а лишь потому, что Он этого достоин. Бог позволил сатане причинить Иову страдания. Даже те, кто ставит под вопрос характер испытаний, которые Бог попустил Иову претерпеть, возможно, согласятся с тем, что Господь имеет право нас испытывать, и что в Его замысел входило восстановить репутацию праведника и продемонстрировать сатане искренность его добронравия и благочестия. Критик в ответ может спросить: даже если в страданиях Иова был какой-то смысл, зачем было губить большую часть его скота? Животные мучились и умерли, чтобы Бог победил в споре с сатаной, — разве это справедливо? Когда Господь использует страдания животных, чтобы испытать какого-нибудь человека, это выглядит как неоправданная и ненужная жестокость по отношению к бессловесным тварям. Если вы тоже так считаете, мучения животных, никак не связанные с намерениями Бога в отношении людей, должны возмущать вас еще больше. Всеблагод и всемогущий Бог никогда не позволил бы такому злу совершиться.

Наконец, есть еще проблема ада. В традиционном христианском понимании это место вечного осознанного наказания — крайне неприятного и бесконечного. На основании Писания христиане утверждают, что геенна огненная уготована всякому, кто не принял Христа как своего личного Спасителя, — даже если этот человек никогда не слышал Евангелия и ничего не знает о Христе. В отличие от многих несчастий, с которыми мы сталкиваемся в жизни, ад — безусловное зло, которое Бог использует для наказания неверующих. Однако от критиков теизма (а в наши дни все чаще и от самих теистов) можно услышать, что ад в качестве возмездия намного страшнее любых злодеяний, когда-либо совершенных

человечеством. Самые отъявленные грешники причинили ограниченное (пусть даже очень большое) зло, и подвергнуть их бесконечному наказанию будет едва ли справедливо со стороны Бога. Многим кажется, что есть лишь два приемлемых решения — либо спасти всех, либо просто уничтожить после смерти тех, кто не откликнулся на призыв Христа. В обоих случаях Господь поступит гораздо более справедливо и милосердно, чем если обречет большую часть человечества (как утверждает традиционное христианское богословие) на вечное проклятие и бесконечные страдания.

Итак, дело не ограничивается одной проблемой. Их много. И станет еще больше, если принять во внимание богословско-философскую постановку вопроса. По сути, существует столько же разновидностей проблемы зла, сколько богословских течений, называющих Бога всемогущим (в каком-либо смысле), всеблагим (в каком-либо смысле) и утверждающих реальность зла (в каком-либо смысле).

Это звучит странно — ведь мы говорим о христианском богословии, и многие, наверное, думают, что существует только одна его версия. Но это не так. Даже среди евангелических верующих бытуют разные представления о Боге и зле. Арминианская теология отличается от кальвинистской — главным образом, пониманием свободы воли и связанными с ним представлениями о том, как Господь участвует в жизни мира. Более того, как полагают некоторые богословы, всемогущий Бог способен делать все, что угодно, — даже воплощать в реальность парадоксы и поступать вопреки собственной природе. По мнению других, Бог не может совершать взаимоисключающие поступки и делать то, что противоречит Его природе и качествам. И далеко не все евангелические христиане придерживаются одних и тех же представлений об этике. Одни считают, что оценивать нравственность деяния нужно по его последствиям. Другие — что добродетельность или порочность поступков определяется иными факторами (например, их соответствием божественным заповедям или каким-либо иным правилам, которые можно считать обязательными для всех). Даже среди верующих, которые признают божественные заповеди в том или ином виде, нет единодушия в вопросе о том, каким нравственным нормам нужно следовать — только закону Христа (Новому Завету), или еще и закону Моисееву (Ветхому Завету).

Любой вариант учения о Боге, человеке или зле порождает новое направление в богословии. И для каждого из этих направлений существование зла создает особую богословско-философскую проблему. В другой книге я подробно рассмотрел три основных разновидности теизма: теномию, рационализм Лейбница и модифицированный рационализм [5]. У каждой из них своя метафизика (представления о Боге и Его отношении к миру) и своя этика. И для каждой из них существование зла является проблемой в несколько ином смысле, нежели для двух других. В сегодняшнем мире у рационализма Лейбница осталось мало поклонников, если они вообще есть. Иногда евангелические верующие исповедуют ту или иную версию теомии, но гораздо чаще — один из вариантов модифицированного рационализма. В этой главе речь пойдет о тех направлениях в богословии (и соответствующих аргументах), в основу которых положен модифицированный реализм.

Есть и третий смысл, в котором существует больше чем одна проблема зла. Как теисты, так и атеисты очень долго считали, что на карту поставлена внутренняя согласованность теизма (и формулировали свои позиции соответствующим образом). Как единодушно считали критики, теистические убеждения — что бы их сторонники не думали о Боге, Его взаимоотношениях с миром, свободной воле человека и природе зла — противоречат сами себе именно так, как было сказано в начале главы. И до сих пор проблему зла нередко излагают таким образом.

Однако в последние несколько десятилетий характер дискуссии изменился, о чем свидетельствуют философские публикации по данному вопросу. Многие верующие и неверующие пришли к заключению, что богословие, которое признает истинными все три оспариваемых утверждения, все-таки может быть непротиворечивым. Таким прогрессом мы в значительной мере обязаны таланту Элвина Плантинги, который продемонстрировал, как с помощью апологии, основанной на свободе воли, можно доказать истинность всех трех постулатов одновременно. Однако это не значит, что споры о Боге и зле остались в прошлом. Скорее, атеисты изменили свой подход. Теперь они настаивают на том, что существование зла сильно уменьшает вероятность существования Бога.

Сегодня, обсуждая проблему зла, философы говорят, что ее можно сформулировать одним из двух способов. Более традиционная постановка вопроса называется логической, а другая, относительно новая, — эвиденциальной, индуктивной или вероятностной. В первом случае суть возражений сводится к тому, что теизм противоречит сам себе, признавая истинность трех постулатов о Боге и зле. Эвиденциальный же вариант утверждает, что присутствие в мире зла убедительно свидетельствует против вероятности существования Бога. Отсюда также следует, что многие описанные выше разновидности проблемы зла могут быть сформулированы как в логической, так и в эвиденциальной форме.

Из того факта, что проблема зла существует не в одном варианте, а во многих, можно сделать несколько важных практических выводов. Вот первый: прежде чем ввязываться в спор о Боге и зле, обеим сторонам необходимо выяснить, какую именно проблему они имеют в виду, и в какой форме (логической или эвиденциальной) они хотят ее обсуждать. Кроме того, ответ, который мы дали бы Иову, конечно, отличается от адекватного ответа, например, на эвиденциальную проблему природного зла. Даже если мы нашли великолепное решение проблемы природных бедствий, не связанных с деятельностью человека, оно не поможет нам ответить на логическую форму философско-богословской проблемы (то есть проблемы нравственного зла). Оно совершенно бесполезно и в качестве ответа на религиозную проблему зла — в ситуации, когда конкретный человек сталкивается с невзгодами и сердится на Бога, Который не торопится его избавить от страданий.

Второй вывод из того, что существует много вариантов проблемы зла, — теисту следует быть внимательным и выбрать именно ту стратегию, которая соответствует конкретной постановке вопроса, выбранной его неверующим другом. В противном случае его апология (объяснение того, как Бог и зло могут

сосуществовать в нашем мире) окажется неуместной, даже если использованные аргументы будут справедливы. К тому же, таким образом *не удастся* продемонстрировать состоятельность теизма перед лицом того варианта проблемы зла, на который ссылается атеист.

К третьему выводу серьезно отнестись следует атеистам. Попросту говоря, атеист поступит нелогично и неразумно, если, выслушав аргументы верующего, заявит, будто они ничего не доказывают, поскольку затрагивают лишь одну конкретную разновидность зла. Примером того, как это правило игнорируется, могут служить возражения Берты Альварес против апологии, основанной на свободе воли. По ее словам, даже если подход Плантинги объясняет, почему всеблагой и всемогущий Бог допускает зло, он не объясняет существования природного зла. Следовательно, апология, основанная на свободе воли, несостоятельна [6].

Хотя Альварес, безусловно, права, и традиционная формулировка апологии, основанной на свободе воли, не затрагивает вопрос о природном зле, ее вывод ошибочен. Конечно, этот подход не поможет нам решить проблему природного зла. Он дает ответ на проблему нравственного зла и, как мы убедимся ниже, вполне удовлетворяет требованиям ее логической разновидности. По сути, точка зрения Альварес сводится к тому, что апология, которая не решает *все* проблемы зла, не решает *ни одну* из них. Но такое возражение имеет смысл лишь в том случае, если есть только одна проблема зла, и если адекватная апология непременно должна объяснить, каким образом каждый вид зла и каждое его отдельное проявление согласуется с благостью и всемогуществом Бога. К сожалению, Альварес, судя по всему, не понимает, что существует много разных проблем зла, и что для решения *каждой* из них не требуется знать ответы на *все* остальные. Иначе говоря, если ответ *теиста* должен в точности соответствовать поднятой проблеме зла, то *атеисты* не вправе отмахиваться от апологии, нацеленной на один вид зла, только потому, что она не распространяется на остальные его виды.

Однако выводы из того факта, что существует много разновидностей проблемы зла, имеют не только практическую ценность. Они также играют роль «базовых правил» которыми при рассмотрении вопроса должны руководствоваться и атеисты, и теисты. И есть еще два важных базовых правила, имеющих отношение конкретно к логическому варианту. Во-первых, логическая формулировка проблемы зла связана исключительно с утверждением, что теист *противоречит сам себе*. Следовательно, личное мнение атеиста о правдоподобии полученного ответа не имеет к делу никакого отношения. В центре внимания — исключительно внутренняя непротиворечивость конкретного направления в богословии. Если бы речь шла об эвиденциальной проблеме, правдоподобие объяснений теиста имело бы значение. Но когда на повестке дня стоит логическая проблема, важно только одно: присутствуют ли в его взглядах и аргументах внутренние несоответствия. Если теист способен непротиворечивым образом объяснить, как в его теологии могут сосуществовать Бог и зло, значит, его апология успешна, а его богословие реабилитировано.



Этот тезис необходимо правильно понять. Кто-то может счесть допустимым любой ответ, даже самый нелепый, если он приводит богословие к логически непротиворечивому виду. Правила решения логической проблемы действительно это позволяют, и все-таки верующему следует найти объяснения, которые не просто устраняют явные несоответствия, но и выглядят правдоподобно. Ведь он хочет не только продемонстрировать непротиворечивость своего богословия, но и заинтересовать собеседника, а в конечном итоге склонить его на сторону теизма. Неправдоподобные аргументы, даже если они решают логическую проблему, вряд ли заставят атеиста всерьез задуматься о разумности веры в Бога.

Последнее «базовое правило» заключается в следующем: имея дело с логической разновидностью проблемы зла, и теист, и атеист должны понимать, что под сомнение поставлена внутренняя непротиворечивость богословия. Иначе говоря, предметом разбирательства не являются *ни* мнение *атеиста* о власти и благодати Бога, *ни его* понимание зла. Единственное, что имеет значение, — *убеждения теиста*. Поэтому он должен отчетливо разобраться в собственных представлениях о Боге и зле и ясно изложить их своему оппоненту. Далее он должен удостовериться, что его аргументация согласуется с представлениями о Боге, зле и свободе, которых он действительно придерживается. В противном случае дискуссия с атеистом не сможет доказать *внутреннюю* непротиворечивость его взглядов.

Само собой, чтобы удостовериться в непротиворечивости той или иной богословской точки зрения, и теист, и атеист должны понимать, в чем она состоит. Не следует слепо полагаться на то, что собеседник знаком с определениями таких понятий, как всемогущество или зло, которых придерживаетесь вы. Очевидно, что дискуссия не сдвинется с мертвой точки, пока теисты не объяснят атеистам суть своей метафизики и этики.

Логическая проблема делает акцент на непоследовательности теизма, поэтому атеист не может навязать верующему *свое* понимание Бога, зла и свободы, а потом обнаружить в его взглядах *внутренние* противоречия — ведь возникшие в результате расхождения не будут частью *собственных убеждений теиста*. К сожалению, неверующие часто пренебрегают этим правилом. Примером тому снова может послужить Мэки. Сторонники апологии, основанной на свободе воли, отрицают, что Бог может наделить людей свободной волей, а потом помешать им использовать полученный дар во зло. Мэки с ними не согласен. По его мнению, это вполне осуществимо — только нужно исходить из определенных представлений о свободной воле. Если бы апологеты действительно придерживались таких представлений, его аргумент был бы неоспорим. Вот только поборники свободной воли понимают свободу иначе. А значит, Мэки так и не удалось доказать, что Бог может наделить людей той свободной волей, о которой говорят апологеты, и одновременно не позволить им использовать ее во зло [7].

Теперь, опираясь на все сказанное выше, можно точно определить, что именно является предметом разногласий, когда проблему зла используют как возражение против теизма. Прежде всего необходимо понять, с какой из многочисленных ее

разновидностей мы имеем дело, и в какой форме — логической или эвиденциальной — ее нужно рассматривать. Если проблема сформулирована эвиденциальным образом, теисту *имеет смысл* разъяснить свои представления о Боге и зле — тогда оба собеседника будут понимать, о чем конкретно идет речь. Если же вопрос поставлен в логической форме, верующему *просто необходимо* отчетливо изложить свои представления о Боге и зле, после чего оба собеседника должны тщательно следить за тем, чтобы дискуссия не отклонялась от взглядов, которых теист придерживается на самом деле. Кроме того, предложенная верующим апология — какой бы правдоподобной или неправдоподобной она ни выглядела — должна продемонстрировать непротиворечивость его убеждений. Очень хорошо, если его объяснения будут еще и правдоподобны, но обязательное требование одно: он должен показать, каким образом постулаты о природе Бога и существовании зла могут быть истинными одновременно.

### ***Выбор проблемы и пояснения относительно богословия***

Рассмотреть эвиденциальную проблему зла было бы очень полезно, но для наших целей больше подходит логическая формулировка. Тем, кто хотел бы разобраться с другой стороной вопроса, я советую обратиться к главам 8-12 моей книги *Many Faces of Evil*, в которых вы найдете подробный анализ нынешних споров и мой собственный ответ на эвиденциальную проблему.

В оставшейся части главы я предложу два варианта решения логической проблемы нравственного зла. Оба они опираются на одно и то же широкое толкование теизма и на одни и те же фундаментальные представления об этике. Первый вариант — это апология, основанная на свободе воли. Она хорошо согласуется с арминианским богословием и, как мне кажется, позволяет его сторонникам успешно решить логическую проблему нравственного зла. Однако сам я придерживаюсь кальвинистских убеждений. Поэтому в качестве второго варианта я представлю мою собственную теорию, которую иногда называют апологией, основанной на порядочности людей. Поскольку речь пойдет о логической формулировке проблемы зла, наша задача — выяснить, присутствуют ли внутренние противоречия в убеждениях поборников свободной воли или в моих убеждениях. На мой взгляд, обе апологии доказывают непротиворечивость соответствующих богословских взглядов, а следовательно, решают логическую проблему нравственного зла. Ниже я объясню, как именно.

### ***Несколько слов о стратегии***

Прежде чем перейти непосредственно к богословским идеям и соответствующим аргументам, хотелось бы сказать несколько слов о стратегии, которой следует большинство апологий, чтобы читатели увидели логику, лежащую в их основе. Я уже писал об этом в другой книге, но имеет смысл повториться [8]. Состоящая из четырех шагов стратегия [9], которую я представлю вашему вниманию, неприменима к религиозной проблеме зла, но что касается логической формулировки проблемы, все направления христианского богословия, за исключением теонии [10], по умолчанию подразумевают именно такой подход к ее решению. Для начала теолог дает такое определение божественного

всемогущества: это способность Бога сделать все, что логически возможно, и что не идет вразрез с Его природой. Значит, Творец не может воплотить в реальность мир, противоречащий сам себе. И не может грешить. Прегрешение как таковое не нарушает никакие законы логики и не содержит никаких парадоксов — в отличие, например, от идеи женатого холостяка, — однако Бог не способен грешить, потому что по природе абсолютно свят. Если представления верующего о всемогуществе допускают создание противоречивого мира, возможно, его взгляды и в самом деле не последовательны. Чтобы опровергнуть утверждение критиков, будто существование зла указывает на внутреннюю противоречивость теизма, богослову лучше не приписывать Творцу способность воплощать в реальность взаимно исключающие замыслы.

Второй шаг этой апологии и теодицеи опирается на общепризнанный этический принцип, суть которого заключается в следующем: на том, кто не сделал невозможного или не уклонился от неизбежного, нет вины. Иначе говоря, моральная ответственность лежит лишь на том, кто свободен в своих поступках. Как мы убедимся ниже, большинство богословских учений утверждает, что Бог не способен одновременно устранить зло и осуществить в нашем мире какой-то другой благой замысел. Таким образом, Он не виноват в том, что не сделал и то, и другое.

В-третьих, теист утверждает, что при сотворении мира Богу пришлось выбрать одно из двух добрых намерений. Они взаимно исключают друг друга, поэтому Творец не мог реализовать оба одновременно — определение всемогущества не позволяет верующему исходить из того, что Бог способен воплотить в реальность парадокс. О каком бы направлении в теологии ни шла речь, одним из двух намерений всегда считается недопущение зла. Вторым намерением разные богословские учения называют придание нашему миру тех или иных ценных свойств. Лейбниц говорил о желании Бога создать лучшую из возможных вселенных. Сторонники свободы воли полагают, что вторым вариантом было намерение сотворить мир, населенный абсолютно свободными (в духе инкомпатибилизма) существами. Джон Хик [11] видит другую возможность в создании вселенной, подходящей для воспитания души. Я, исходя из своих богословских представлений, считаю, что альтернативой недопущению зла было сотворение мира, населенного непрославленными людьми (non-glorified human beings).

Представив эти два варианта, теист утверждает, что Бог не мог осуществить и тот, и другой одновременно. Не допустив зла, Он не сотворил бы лучший из возможных миров. Наделив людей абсолютно свободной волей, Он не смог бы предотвратить зло. Хик считает, что зло необходимо для закалки характера, следовательно, Бог не может одновременно воспитывать души и устранить зло. На мой взгляд, исключив возможность зла, Бог не смог бы сотворить непрославленных людей, которые жили и действовали бы в этом мире в соответствии с Его замыслом. Как бы то ни было, один вариант логически исключает второй. А поскольку в соответствии с представлениями теиста о

всемогуществе Бог не может творить взаимоисключающие вещи, Он не может одновременно упразднить зло и придать нашему миру то другое ценное свойство.

Даже если Бог невиновен в том, что не реализовал оба намерения, возникает вопрос, почему Он выбрал второй вариант вместо того, чтобы не допустить зла. Если Он отдал предпочтение злу (или даже меньшему добру по сравнению с полным уничтожением зла), Его решение все равно выглядит некрасиво. И это приводит нас к завершающему шагу стратегии. Теист соглашается с тем, что Бог поступил бы очень хорошо, если бы предпочел устранить зло. Но при этом он утверждает, что вторая возможность, которую избрал Бог, хороша настолько, что по меньшей мере равноценна уничтожению зла. Она либо уравнивает, либо превосходит значимостью любые минусы, связанные с присутствием зла в нашем мире. Следовательно, Творец не сделал ничего дурного, когда предпочел ее недопущению зла.

Итак, в основе теодицеи и апологии лежит утверждение, что, несмотря на присутствие в мире зла, Бог благ, поскольку не может его устранить. Не может потому, что даже всемогущий Творец не способен воплотить в реальность взаимоисключающие вещи. Либо Он уничтожает зло, либо придает миру некое ценное свойство — но не то и другое одновременно, поскольку эти намерения противоречат друг другу. Исполнить оба намерения сразу невозможно, следовательно, Бог невиновен в том, что одно осталось неисполненным. Более того, благодаря принятому Им решению, в нашем мире есть нечто очень ценное. Творец выполнил свои нравственные обязательства; Он благой Бог. Два варианта апологии, которые будут рассмотрены в следующем разделе, следуют описанной выше стратегии.

### ***Две апологии, основанные на модифицированном рационализме***

Принимая во внимание только что описанную стратегию, каким образом теисту-христианину следует подходить к решению проблемы зла? В первую очередь необходимо выяснить, о какой именно проблеме идет речь, и сформулировать основные моменты богословия, которого придерживается верующий. Мы уже решили, что будем рассматривать проблему нравственного зла с логической точки зрения. Теперь мне нужно описать метафизические взгляды и представления о причинах зла, присущие богословским системам, на которые мы будем опираться.

Выше я упоминал о трех разновидностях христианского теизма: теонии, рационализме Лейбница и модифицированном рационализме. Поскольку нас интересуют обе формы модифицированного рационализма, давайте вспомним основы метафизического и этического учения этого широкого направления в теизме [12].

Модифицированный рационализм представляет собой метафизическое мировоззрение, в соответствии с которым у Бога нет необходимости что-либо создавать, поскольку Его собственное существование уже является высшим благом. Тем не менее, сотворение мира — вполне приличествующее Ему дело. Но отнюдь не единственное, которое Он мог бы сделать. Он способен создать

бесконечное количество конечных, ограниченных определенными условиями миров. Некоторые из них объективно плохи, поэтому Богу не стоит их творить, но из всех возможных миров есть по крайней мере несколько хороших. Наилучшего возможного мира не существует. Творец свободен в Своих решениях — он может либо создать один из возможных хороших миров, либо не создавать никакого. Наконец, во вселенной модифицированного реалиста одни знания приобретаются посредством либо разума, либо откровения, а другие — исключительно посредством откровения.

Различные богословские направления в модифицированном рационализме могут включать в себя одно из двух общих представлений об этике: консеквенциализм (consequentialism) или нон-консеквенциализм (non-consequentialism). Согласно консеквенциалистским этическим теориям, нравственная оправданность любого поступка зависит от его последствий. Любые действия, которые приносят искомую внеэтическую пользу (например, усиливают удовольствие или облегчают боль), добродетельны и обязательны. Напротив, в соответствии с нон-консеквенциалистскими теориями, нравственность или безнравственность поступков определяется не их последствиями, а чем-то иным. Например, добродетельными и обязательными могут быть поступки, совершенные по велению долга или по воле Божьей, — так или иначе, нравственным оправданием для них служит не результат.

Оба подхода предлагают конкретные пути решения проблемы зла. Исходя из консеквенциалистской этики, в тварном мире изначально присутствует зло, однако это не ставит под сомнение нравственность Творца, поскольку Он в конечном итоге использует зло для получения максимального добра. Очевидно, что с такой точки зрения, несмотря на присутствие в мире зла, Бог поступает нравственно, если использует его для извлечения равного или большего добра.

Напротив, нон-консеквенциалистские учения утверждают, что в мире, который сотворил Бог, зла не было. Оно появилось в результате действий тварных существ. С такой точки зрения, нравственность Бога безупречна, несмотря на присутствие в мире зла, если в тварном мире изначально зла не было, и если Он вложил в него некую ценность высшего порядка. В таком случае, несмотря на то, что созданные Богом существа творят зло, Он Сам при сотворении мира не сделал ничего предосудительного.

Каким же образом проблема зла будет выглядеть в свете подобных представлений о метафизике и этике? Ее можно сформулировать в виде следующего вопроса: принадлежит ли наш мир к числу одного из тех возможных хороших миров (согласно тому, какой смысл вкладывает в понятие «хорошие» модифицированный рационализм), которые мог сотворить Бог? Богословы отвечают утвердительно и в подтверждение ссылаются на ту или иную ценную особенность нашего мира.

Обратите внимание, что Бог, в Которого верят сторонники модифицированного рационализма, не обязан создавать лучший из возможных миров, поскольку эти богословы не верят в существование такого мира. Не обязан Он создавать и более

хороший мир, чем остальные хорошие миры, которые Он мог бы сотворить. Сторонники модифицированного рационализма утверждают, что среди возможных миров есть хорошие и плохие. Если Бог решит создать мир, Его нравственный долг — сотворить один из хороших. До тех пор, пока богословы способны объяснить, почему наш мир хорош, несмотря на присутствие в нем нравственного зла, нельзя сказать, что их Бог виноват в пренебрежении нравственным долгом.

### ***Апология, основанная на свободе воли***

Принадлежит ли наш мир к числу возможных хороших миров? Многие теисты-христиане считали, что это так, поскольку в нем живут люди, обладающие свободной волей, которая считается ценностью высшего порядка. Интересно, что даже многие кальвинисты, сталкиваясь с проблемой зла, прибегали к апологии, основанной на свободе воли. К несчастью, этот подход вступает в противоречие с кальвинистским богословием. Как мы увидим ниже, дело в том, что он предполагает существование инкомпатибилистической (*incompatibilist*) или либертарианской (*libertarian*) свободы воли. Кальвинисты же — детерминисты. Детерминисты, верящие в наличие у человека свободной воли, исповедуют компатибилизм (*compatibilism*) и отвергают либертарианскую свободную волю. Следовательно, кальвинистам нужно искать решение проблемы зла в другом месте [13].

Несмотря на то, что «мягкие» детерминисты вроде меня не могут воспользоваться апологией, основанной на свободе воли, для решения своей проблемы нравственного зла, изучить этот подход все равно стоит. В конце концов, кальвинист знает, что в евангелическом богословии есть разные течения. Атеисты утверждают, что ни одно из них не способно решить проблему зла. Если арминианскому богословию это под силу, теисты-христиане, какими бы ни были их представления о свободе воли, могут с большей уверенностью заявить, что атеисты ошибаются, отрицая способность любой формы теизма дать ответ на проблему зла. И арминианским богословам точно так же следует радоваться, когда кальвинистам удастся продемонстрировать внутреннюю непротиворечивость своего понимания теизма. В спорах о Боге и зле теисты-христиане, какими бы ни были их представления о свободе воли и т. п., должны понимать, что их противник — не другие теисты-христиане, а атеисты и агностики, которые не верят в Бога и находят в существовании зла оправдание своему неверию.

Апология, основанная на свободе воли, конечно, подходит любому теисту, исповедующему либертарианские взгляды. А еще она предполагает согласие с метафизикой модифицированного рационализма. Более того, она опирается на нон-консеквенциалистскую этику и, следовательно, утверждает, что мир, созданный Богом, был изначально хорош, и нравственное зло появилось в нем благодаря тварным существам — в частности, людям [14]. Блаженный Августин был одним из самых первых сторонников апологии, основанной на свободе воли, и в его сочинениях мы находим все главные составляющие этой идеи.

Первую книгу трактата «О свободе воли» (*De libero arbitrio*) Августин начинает с рассмотрения вопроса, следует ли считать Бога причиной зла, на который отвечает отрицательно. Напротив, каждый из нас является причиной того зла, которое творит добровольно [15]. Далее автор размышляет о природе Бога, а затем переходит к пространным рассуждениям о разных видах зла (о том, как они появляются, и каким образом связаны с волей). На вопрос о происхождении зла Августин отвечает, что проблема проистекает из наших желаний. Сами по себе желания не обязательно плохи, но все идет наперекосяк, когда мы стремимся не к вечному, а к преходящему, и чрезмерно усердствуем в этом [16]. Если у нас есть избыточные желания, мы употребляем свою волю в соответствии с ними и тем самым приносим в мир зло.

В завершение первой книги Августин задумывается о том, почему Бог наделил нас свободной волей, если знал, что мы можем злоупотребить ею и наверняка сделаем это [17]. Вторую книгу он начинает с простого ответа на этот вопрос, который затем постепенно развивает до конца третьей книги. О разных видах добра он пишет так:

Итак, добродетели, благодаря которым праведно живется, суть великие блага. Вид же каких угодно тел, без которых праведно жить можно, суть наименьшие блага; потенции же души, без которых праведно жить нельзя, суть блага обыкновенные. Добродетелями никто не пользуется дурно (плохо); но прочими благами, то есть средними и наименьшими, не только хорошо, но так же плохо любой пользоваться может [18].

По словам Августина, все эти блага берут начало в Боге, и свободная воля представляет собой «среднее» благо, поскольку может быть использовано как на добро, так и во зло [19]. Но если ее можно использовать в неблагоприятных целях, следовало ли Богу нас ею наделять? Августин отвечает, что Бог поступил правильно, дав людям свободную волю, поскольку ее можно использовать, чтобы творить добро. Если мы злоупотребляем свободой воли, не Творец в этом виноват, а сама возможность такого злоупотребления оправдана, потому что позволяет нам использовать свободу, чтобы творить добро [20].

Однако все еще остается другой вопрос. Разве Бог не несет ответственности за зло, которое мы творим, пользуясь свободой воли? Ведь Он должен был заранее знать, что мы употребим Его дар во зло! В третьей книге Августин настаивает на том, что божественное предведение о наших грехах не делает их неизбежными. И мы по-прежнему несем ответственность за свой грех, поскольку могли поступить иначе, — мы избрали грех добровольно [21]. Более того, говорят поборники свободы воли, Бог также знал, что многие воспользуются Его даром, чтобы творить добро или любить Господа. И Бог счел допустимым примириться с возможностью и реальностью того, что мы употребим свою свободу во зло, предпочитая, чтобы тварные существа любили и слушались Его не по обязанности, а по собственному желанию.

Итак, свободная воля — это ценность высшего уровня, которая показывает, что наш мир принадлежит к числу возможных хороших миров, которые Бог мог создать. Однако Он не может наделить нас свободой воли и одновременно

гарантировать, что в нашем мире не будет нравственного зла. К сожалению, мы употребили свою свободу для греха, однако наш мир по-прежнему хорош, и многие пользуются своей свободой, чтобы творить также и добро.

Из числа ныне живущих никто не отстаивал апологию, основанную на свободе воли, с большим энтузиазмом и искусством, чем Элвин Плантинга. Тем не менее, у этого подхода есть и противники, а потому следует принять во внимание одно из основных возражений, которые они выдвигают. На мой взгляд, их претензии безосновательны, но выслушать их и увидеть, в чем заключается изъян, очень полезно. Я в общих чертах изложу опровержение апологии, основанной на свободе воли, которое предложил Мэки. Назовем это «аргументом от правильного выбора» [22]. Он пишет:

Следует поинтересоваться: если Бог сотворил людей такими, что в своем свободном выборе они иногда отдают предпочтение добру, а иногда — злу, *почему Он не мог сотворить людей такими, чтобы они всегда по собственной воле выбирали добро?* Если нет ничего логически невозможного в том, что человек по собственной воле предпочитает добро в одном или даже в нескольких случаях, не может быть ничего логически невозможного в том, чтобы он по собственной воле предпочитал добро в каждом случае. Таким образом, Богу не приходится выбирать между сотворением невинных роботов и сотворением существ, которые, действуя произвольно, иногда поступают неправильно; у Него была очевидно лучшая возможность — *сотворить существа, которые действовали бы по собственной воле, но при этом всегда поступали бы правильно.* И то, что Он не воспользовался этой возможностью, никак не согласуется с Его всемогуществом и всеблагостью [23] (курсив мой).

В какой-то мере возражение Мэки звучит разумно, поскольку свобода воли означает, что человек может творить либо добро, либо зло. В таком случае, время от времени он *способен* пользоваться своей свободой, чтобы творить добро. Более того, есть хотя бы теоретическая возможность, что он будет всегда пользоваться своей свободой, чтобы творить зло. Если же такая возможность не исключена, и если Бог всемогущ, почему Он не сделает так, чтобы мы всегда по собственной воле делали правильный выбор? По сути, Мэки отрицает допущение, на которое опирается апология, основанная на свободе воли, — что Бог, сотворив мир, населенный свободными существами, не может одновременно управлять ими таким образом, чтобы в мире не было нравственного зла. Философ настаивает, что Богу это под силу, а значит, апология, основанная на свободе воли, ошибочна.

Элвин Плантинга и целый ряд других поборников свободы воли отреагировали именно так, как можно было ожидать. Рассуждения Мэки кажутся логичными, но видимость обманчива. Если мы делаем что-либо *под воздействием или влиянием* Бога, значит, мы делаем это *не по собственной воле!* Следовательно, Творец не может одновременно наделить нас свободой и гарантировать, что это не повлечет за собой нравственного зла [24].



Если вдуматься в ответ Плантинги и его единомышленников, он безусловно звучит здраво. Разве это, по существу, не означает, что Мэки превратно понимает сам смысл понятия «свободная воля»? Судя по всему, именно так. Но возможно ли, чтобы такой сведущий философ, как Мэки, не был знаком с правильным определением? Маловероятно, однако нельзя допустить и мысли, что столь глубокий мыслитель, как Элвин Плантинга, ошибается в понимании этого термина.

Что же тогда происходит в диалоге сторонника свободы воли и его критика? Дело в том, что мы столкнулись с двумя разными концепциями. Исходя из либертарианского понимания свободы воли, подлинно свободные поступки человека несовместимы с причинным детерминизмом (*causal determinism*). Следовательно, какие бы причины и в каком бы количестве ни воздействовали на волю выбирающего субъекта, ни каждой из них в отдельности, ни всем им вместе взятым не под силу склонить волю к тому или иному варианту. Поэтому, какое бы решение ни принял субъект, он с точно таким же успехом мог поступить иначе. Принимая во внимание такое определение либертарианской свободной воли, очевидно, что Бог не может гарантировать, что кто-либо *по собственной воле* совершит некое конкретное действие, поскольку такая гарантия подразумевает причинный детерминизм, с которым либертарианская свободная воля несовместима. Именно такими представлениями руководствуется апология, основанная на свободе воли.

С другой стороны, существует еще одна точка зрения на свободу воли — ее придерживаются некоторые детерминисты, и она известна как компатибилизм или мягко-детерминированная свободная воля. В соответствии с этим толкованием, по-настоящему свободные поступки человека вполне уживаются с причинами и условиями, которые оказывают решающее влияние на волю, но не ограничивают ее. Следовательно, можно гарантировать, что субъект поступит заранее определенным образом, поскольку воздействие, которому подвергается его воля в процессе выбора, достаточно сильно, чтобы побудить его предпочесть один вариант всем остальным. По мнению компатибилистов, если воля при этом не связана и не ограничена, выбор следует признать самостоятельным. Под ограничением или принуждением понимается ситуация, когда человек поступает вопреки собственным желаниям. Итак, в соответствии с теорией компатибилизма, поступок обусловлен причинами, но все-таки самостоятелен до тех пор, пока субъект делает то, что хочет [25].

Уже с первого взгляда становится понятно, что компатибилизм решительно противоречит инкомпатибилизму. Более того, возражения Мэки против свободы воли очевидно имеют смысл лишь при условии, что мы исходим из компатибилистского определения. Следовательно, апология, основанная на свободе воли, и возражение Мэки опираются на разные представления о человеческой свободе.

Но как это отражается на способности апологии, основанной на свободе воли, решить в рамках своего богословия проблему нравственного зла? Вспомнив о

«базовых правилах» логической формулировки проблемы зла (о которой сейчас и идет речь), мы убедимся, что возражение Мэки некорректно. Логическая проблема зла упрекает теистов в непоследовательности, — поэтому критику, чтобы успешно опровергнуть убеждения верующих, нужно продемонстрировать, что взгляды, которых они придерживаются на самом деле, противоречат *сами себе*. Понятно, что Мэки исходит из иного понимания свободы воли, нежели его оппоненты, и искусственно создает противоречие, толкуя их убеждения в компатибилистском ключе. Если бы апологеты теизма, апеллирующие к свободе воли, пользовались компатибилистским определением, это действительно было бы нелогично. Но поскольку они придерживаются либертарианской трактовки, Мэки так и не удалось показать, что в богословии, которое решает логическую проблему зла с помощью апологии, основанной на свободе воли, есть *внутренние* противоречия. Между тем, логическая постановка вопроса требует продемонстрировать, что *неотъемлемой частью* рассматриваемого учения являются существенные нестыковки между пониманием Бога и пониманием зла. Возражение Мэки данному требованию не отвечает! Одним словом, он так и не объяснил, каким образом Бог может наделить людей *либертарианской* свободной волей и *при этом* гарантировать полное отсутствие в нашем мире нравственного зла. Апология, основанная на свободе воли, действительно доказывает, что богословские учения, исповедующие либертарианские взгляды, в этом отношении нисколько не противоречат сами себе. Традиционные арминиане и сторонники «открытого теизма» (и даже некоторые приверженцы «теологии процесса») прибегают для решения этой проблемы зла к помощи апологии, основанной на свободе воли, — и вполне успешно.

Я, как кальвинист, доволен таким результатом — он свидетельствует об ошибочности утверждения атеистов, будто ни один теист не способен дать ответ на проблему зла. Тем не менее, как я писал в главах 11 и 13-15 своей книги *No One Like Him*, есть убедительные причины не соглашаться с либертарианской трактовкой свободы воли и с богословскими теориями, которые ее придерживаются. Таким образом, признавая, что апология, основанная на свободе воли, доказывает внутреннюю непротиворечивость подобных учений, в целом я считаю их несостоятельными. Однако мои возражения против них никоим образом не означают, что апология, основанная на свободе воли, не способна опровергнуть данное конкретное утверждение о внутренней противоречивости теизма.

Отказ от богословия, исповедующего либертарианское понимание свободы воли, в пользу богословия, основанного на компатибилистской трактовке, влечет за собой определенные последствия: возражение Мэки начинает казаться вполне убедительным. Иначе говоря, в таком случае Бог, по всей видимости, способен позаботиться о том, чтобы мы всегда добровольно (в соответствии с компатибилистским определением) принимали правильное решение. Почему же Он этого не сделал? Я не могу воспользоваться апологией, основанной на свободе воли, поскольку толкование свободы, на которое она опирается, не совпадает с моим. Я должен найти решение, которое согласуется с компатибилизмом и при этом объясняет, почему Бог не может избавить мир от нравственного зла. Именно о таком решении и пойдет речь ниже.

## ***Состоятельность апологии, основанной на природе человека***

Мои мягко-детерминистские кальвинистские взгляды тоже опираются на модифицированную рационалистическую метафизику. В вопросах этики я сторонник нон-консеквенциализма. В частности, я придерживаюсь модифицированной теории божественного повеления (*modified divine command theory*). Иначе говоря, я верю, что нравственные нормы установлены Богом, но не верю, что Бог установил их произвольным образом. Заповеди, данные Творцом, являются отражением Его сущности [26].

Мое решение логической проблемы нравственного зла состоит из трех шагов [27]. Прежде всего, я задаюсь вопросом о том, какими Бог хотел создать людей. Иначе говоря, какими основными способностями и возможностями Он нас наделил. Я убежден, что Он по меньшей мере хотел сотворить существа, способные логически мыслить (эта способностью свойственна всем людям в разной мере), обладающие эмоциями, волей, свободной в компатибилистическом понимании (хотя моя апология делает упор не на свободу), желаниями, намерениями (проистекающими из желаний), а также могущие физически двигаться. Более того, Он хотел, чтобы мы использовали все эти способности для жизни и деятельности в мире, приспособленном для таких существ, как мы. Таким образом, Он создал наш мир, которым управляют естественные законы, и явно не собирался уничтожать дело Своих рук. Кроме того, Он не хотел, чтобы эти способности проявлялись в каждом человеке одинаково, — всем нам в равной мере присущи некоторые желания, но ни в одном из нас свойства человеческой природы не сочетаются настолько единообразно, чтобы наша личность утратила индивидуальные черты. Иными словами, никакие два человека не будут точными копиями друг друга. Наконец, Бог хотел создать существа ограниченные как в метафизическом, так и в нравственном отношении (нравственная ограниченность не означает, что мы непременно должны творить зло, — просто мы не обладаем безграничным нравственным совершенством Бога). Итак, Бог намеревался создать непрославленные человеческие существа (*non-glorified human beings*) — не прославленных людей, не недочеловеков, не сверхчеловеков и даже не богов. Я не верю, что в результате грехопадения наша раса утратила какие-то из этих свойств. Безусловно, грех повлиял на нас и на окружающий мир, но не привел к утрате желаний, намерений, свободы воли, возможности физически двигаться и т. п. По причине грехопадения все перечисленное работает не так исправно, как работало бы, не будь греха, но это не означает, что мы полностью лишились вложенных в нас способностей. Аналогичным образом грехопадение не отменило фундаментальные законы природы и физики, управляющие тварным миром. основополагающие свойства человечества и нашего мира все еще остаются такими, какими их создал Бог.

Откуда я знаю, чего хотел Бог? Я вижу, какими Он нас сотворил и отмечаю, что мир, в котором мы живем, соответствует нашим потребностям и способностям. Кто-то скажет, что, следуя той же логике, можно прийти к выводу, будто Бог

хотел создать и нравственное зло, — ведь оно тоже есть в мире. И будет неправ. Нравственное зло не было одним из Божьих творений. Оно вообще не является сущностью. Бог же творил сущности, в том числе мир и населяющих его людей. Он хотел, чтобы мы действовали и наделил нас такой способностью. Однако Он не творил наши действия и не совершал их вместо нас. Следовательно, нельзя сказать, что существование зла входило в планы Бога, поскольку оно присутствует в мире. Бог хотел создать и создал действующих субъектов. Он не создавал их поступки (ни хорошие, ни плохие).

Но как, глядя на дело рук Бога, понять, что Он хотел сделать именно это? Разве мы время от времени не совершаем какие-то поступки, не отдавая себе отчет в своих намерениях? Да, время от времени люди сами не ведают, что творят. Но всеведущий Бог не может не знать о цели Своих действий. Посмотрев на Его дела, можно с уверенностью сказать, каковы были Его намерения.

Если люди — именно такие существа, как я описывал выше, каким образом они начали творить нравственное зло (грех)? Этот вопрос приводит нас ко второму шагу моей апологии, определению источника злодеяний. Причина не в свободной воле, хотя я признаю, что она сыграла важную роль в появлении нравственного зла. Однако, как сторонник компатибилизма, я не вправе прибегать к аргументам, основанным на свободе воли. Опираясь на сказанное в Иакова 1:13-15, я убежден, что порочные поступки — следствие человеческих желаний, которые сами по себе не порочны и не творят зла. Однако, по словам Иакова, желания (в греческом тексте использовано слово *epithumia*, которое может означать любые желания) увлекаются (*exelkomenos*) и обольщаются (*deleazomenos*) настолько, что порождают греховные поступки (помыслы) [28].

Многие философы, занимающиеся вопросами морали, согласятся с тем, что «зачатие» происходит в тот момент, когда у человека возникает желание сделать нечто (при возможности). После того, как решение принято, остается лишь воплотить этот выбор в явных поступках, доступных всеобщему обозрению [29]. Следовательно, настоящий источник порочных дел — наши желания. Когда они становятся настолько сильными, что побуждают нас преступить установленные Богом нравственные нормы, мы грешим. Однако не стоит винить во всем желания, поскольку в процессе также принимают участие, например, воля, рассудок и эмоции. И все-таки Иаков пишет, что искушения и греховные поступки берут начало в наших желаниях.

Если люди — именно такие существа, как я описывал выше, и если нравственное зло появляется именно так, как я объяснил, что должен сделать Бог, чтобы уничтожить нравственное зло? Этот вопрос приводит нас к последнему шагу моей апологии. Если устранить зло — единственная цель Бога, конечно, Он способен ее достичь. Однако мое понимание божественного всемогущества не допускает, чтобы Творец воплощал в реальность противоречащие друг другу замыслы, — следовательно, если мне удастся доказать, что, устранив зло, Бог вступит в противоречие с какой-то другой целью (или целями), которых хочет достичь, тем самым я объясню, почему Он не может уничтожить зло. Конечно, если Он не

*способен* создать утопию, не породив при этом еще более серьезные и глубокие проблемы, Он не обязан это делать.

Вот суть моего тезиса: сделав все необходимое для избавления нашего мира от нравственного зла, Бог либо поступил бы вопреки собственному намерению создать людей и мир такими, какие они есть, и дал бы нам причину усомниться в том, что Он действительно обладает некоторыми качествами, которые мы Ему приписываем, либо совершил бы нечто такое, чего мы от Него не ожидаем и не хотим, поскольку это породило бы еще большее зло. Чтобы убедиться в этом, давайте порассуждаем, каким образом Бог мог бы устранить нравственное зло.

Некоторым, наверное, кажется, что для искоренения нравственного зла Богу нужно всего лишь устроить все так, чтобы Его свободные (в компатибилистическом смысле) творения были предрасположены хотеть лишь добра и выбирать только добро без какого-либо принуждения. Творец знает, что каждому из нас для этого нужно, и, по всей видимости, обладает достаточным могуществом, чтобы осуществить такой замысел.

Но все не так просто. Если люди от природы склонны поступать в соответствии с желаниями Бога, Ему, возможно, не придется сильно менять наш мир, чтобы достичь Своей цели. Если же люди упрямы и противятся Его воле, для этого может потребоваться гораздо больше усилий, чем нам представляется. Богу пришлось бы приспособлять мир для каждого человека в отдельности, причем всякий раз, когда мы сопротивляемся Ему. Более того, изменение обстоятельств одного человека непременно повлияло бы на обстоятельства других людей, ведь мы живем не в изоляции. И то, что необходимо, чтобы побудить нас к добру, может негативно сказаться на жизни окружающих, вынудить их стать исполнителями Божьих намерений в отношении нас и ради этого даже побудить их к порочным поступкам.

Вообразите, например, что пришлось бы сделать Богу, чтобы подтолкнуть одного человека к самостоятельному выбору добра. Наверняка для этого понадобится внести в жизнь других людей изменения, в результате которых они станут делать то, чего не хотят. Но чтобы эти другие тоже без принуждения исполняли Его желания, Бог будет вынужден вмешаться в жизнь третьих людей. А чтобы побудить эту третью группу добровольно делать то, что Ему угодно, придется заставить еще большее количество людей поступать вопреки собственным желаниям. Можно было бы продолжить, но общая картина понятна. Обеспечить свободу каждому человеку гораздо труднее, чем кажется. Скорее всего, попытка побудить одних людей творить добро приведет к ущемлению свободной воли остальных.

Есть и другие причины полагать, что Богу не так просто подтолкнуть нас к правильным поступкам, как кажется. Творец не вложил в нас склонность к греху, но даже Адам в идеальных обстоятельствах согрешил. Согласно Писанию, человечество унаследовало от Адама порочную природу, благодаря которой мы предрасположены к греху. С учетом данного обстоятельства далеко не факт, что минимальное вмешательство в события, поступки и обстоятельства побудит нас творить добро, не лишив при этом свободы. Очень может быть, что

обстоятельства, которые убедили бы немногих из нас поступать правильно по собственной воле, нельзя создать, не ограничив свободу множества других людей. Конечно, подобное вмешательство вступало бы в конфликт с нашей компатибилистической свободной волей — и гораздо чаще, чем кажется. Вдобавок, возникают сомнения в мудрости Бога, Которому приходится все это делать лишь для того, чтобы сотворенные Им люди творили добро. Почему Он с самого начала не создал существо, которое просто не способно творить зло? Но это, конечно, противоречило бы Божьему намерению населить землю людьми, а не недочеловеками и не сверхчеловеками.

Подобный способ избавления от зла порождает и другую проблему. Он опирается на предположение, что, если Бог изменит мир, все мы сможем сделать из своих обстоятельств правильные выводы и поступать правильно. Наши желания, намерения, чувства и воля встанут на положенные места без какого-либо ущемления нашей свободы. Это крайне маловероятно, учитывая ограниченность нашего разума и нашей воли, а также греховную природу, толкающую нас на зло. Таким образом, совершенно не очевидно, что мы в силах вообразить все изменения, которые должен произвести Бог, чтобы мы наверняка услышали Его послание правильно и вели себя нравственно.

Что, если существует более простой и прямолинейный способ, с помощью которого Бог может избавиться от зла? На самом деле, есть по меньшей мере восемь таких способов. Только все они неприемлемы. Во-первых, Он мог бы уничтожить нравственное зло вместе с человечеством. Столь радикальное решение не только нежелательно для нас, но и противоречит намерению Бога создать существа, способные жить и действовать в сотворенном Им мире.

Второй способ — истребить любые предметы желания. После этого наши желания едва ли удастся дезориентировать настолько, чтобы они порождали зло. Но для полного решения проблемы пришлось бы целиком разрушить мир и все, что в нем есть, включая человеческие тела. Останутся одни разумы — если только и они не окажутся предметами желания, способными сбить кого-нибудь с праведного пути.

Изъяны этого варианта очевидны. Последствия, которыми он грозит жизни и благополучию людей, делают его неприемлемым. Описанный мной Бог отверг бы этот путь, поскольку он противоречит Его намерению сотворить людей и поместить их в мир, который Он не собирается уничтожать.

Поскольку первопричиной греха являются желания, третий способ избавить мир от нравственного зла — отнять их у людей. Изъяны такого решения, опять же, очевидны. Бог намеренно наделил Своё творение желаниями, и их уничтожение противоречило бы Его замыслу. Кроме того, исчезли бы причины что-либо делать, и люди совсем перестали бы действовать, а это идет вразрез с желанием Бога, чтобы сотворенные им существа совершали поступки, необходимые для жизни. И человечество пришло бы в упадок. Такой мир, конечно, был бы хуже нынешнего. Четвертый способ выглядит несколько более реальным. Бог мог бы оставить нам желания, но обуздать их, чтобы они не толкали нас на порочные поступки (и даже мысли). А поскольку причиной зла могут стать любые желания, Ему

пришлось бы устранять или нейтрализовывать те из них, которые достигли опасного уровня и способны привести к осознанному порочному желанию или поступку. Избрав этот способ, Бог мог бы осуществить Свое намерение двумя путями. С одной стороны, Он мог бы наделить нас желаниями, которые способны выйти из-под контроля, и с помощью чудес обуздывать их всякий раз, когда это происходит. С другой стороны, Он мог бы ограничить наши желания уровнем, который заведомо не способен стать причиной зла. Первый вариант я рассмотрю в контексте более общего вопроса о том, может ли Бог устранить зло, совершив чудо. О втором варианте мы поговорим сейчас.

У этого решения есть несколько недостатков. Прежде всего, оно идет вразрез с намерением Бога создать людей, которые не являются точными копиями друг друга. Я не имею в виду, что люди всегда хотели бы одного и того же. Но влечение к чему-либо запретному всякий раз исчезало бы, так и не превратившись в порочное желание или действие. У всех людей одинаково. Может показаться, что в результате мы сохранили бы достаточную индивидуальность, но это не факт. Любое желание способно привести ко злу, и Бог знает, когда то или иное желание, если дать ему волю, наберет опасную силу. В каждом таком случае Ему придется запрограммировать нас на подавление желаний прежде, чем станет поздно. В результате мы будем оказываться точными копиями друг друга гораздо чаще, чем может показаться.

Сотвори нас Бог таким образом, это породило бы еще одну проблему. Только представьте себе, на что была бы похожа наша жизнь. Стоит какому-нибудь желанию начать выходить из-под контроля, нам тут же нужно выкинуть его из головы (или, по крайней мере, не следовать ему), сменить желания и выбрать новый план действий. Это как если бы нас постоянно отрывали от обычных дел, и мы брались бы за другие дела, от которых нас отрывали бы ради третьих, и так далее, до бесконечности. Привычная нам жизнь, вероятно, просто остановится. Это будет другой (возможно, совсем другой) мир — и не факт, что он будет лучше нашего или хотя бы столь же хорош. Более того, подобное устройство мира, на мой взгляд, противоречит намерению Бога сотворить нас для жизни и деятельности в нем.

Наверное, самое серьезное возражение против этого четвертого способа заключается в том, что Творцу пришлось бы сделать нас сверхчеловеками — как в нравственном, так и в интеллектуальном отношении. Мы не были бы ни богами, ни ангелами, но наша нравственность и наш интеллект все равно должны были бы очень отличаться от нынешних. Для того, чтобы наши желания не отбивались от рук, Богу пришлось бы наделить нас готовностью подавлять их всякий раз, когда они могут привести ко злу (что само по себе достаточно непросто). А для этого нам пригодилась бы способность *понимать*, какие именно желания грозят бедой, чтобы не позволить им усилиться сверх меры. Какие бы изменения Богу ни пришлось в нас для этого внести, в результате мы, по всей видимости, стали бы сверхлюдьми. А значит, Творец вступил бы в противоречие с собственным намерением создать людей, а не сверхсущества.

В-пятых, Бог мог бы не ограничивать нас в желаниях, но и не допускать, чтобы они перерастали в конкретные намерения, способные привести ко злу. Для этого Он мог бы воспользоваться перечисленными выше методами обуздания опасных желаний (с помощью чудес или наделив нас умением не строить планы, ведущие ко злу). Однако избавление от зла с помощью управления намерениями сопряжено с точно такими же проблемами, как и ограничение желаний.

В-шестых, Бог мог бы искоренить нравственное зло, исключив возможность любых потенциально опасных проявлений воли. В таком случае мы могли бы свободно (в компатибилистическом понимании) распоряжаться своей волей для совершения добра, но лишались бы такой способности всякий раз, когда это могло бы привести ко злу. Осуществить это Бог мог бы либо путем чудесного вмешательства (о котором речь пойдет ниже), либо наделив нас соответствующими свойствами при сотворении. Но к такому пути избавления от зла применимы все возражения, с которыми сталкиваются методы ограничения желаний и намерений.

В-седьмых, Бог мог бы устранить реальные проявления нравственного зла, ограничив нашу способность физически двигаться в тех случаях, когда мы пытаемся сделать нечто предосудительное. Сделать это Он мог бы либо с помощью чуда, либо создав нас таким образом, чтобы наше тело замирало при всяком поползновении ко злу. Наверное, нам пришлось бы останавливаться довольно часто. Однако и этот вариант не избавлен от проблем, с которыми сопряжено ограничение желаний, намерений и воли.

Если все перечисленные способы несостоятельны, возможно, Богу удалось бы избавить мир от нравственного зла путем чудесного вмешательства на любом этапе мыслительной или физической деятельности человека. Однако такой способ решения проблемы имеет ряд изъянов. Прежде всего, избрав такой подход, Бог самым серьезным образом изменил бы нашу жизнь. Он мог бы в любой момент чудесным образом остановить наши желания, намерения, проявления воли и физические движения, увидев, что они ведут ко злу. Поскольку мы не всегда способны предвидеть результаты своих поступков [30], вмешательство свыше нередко заставляло бы нас врасплох. Понимая, что наши действия или мысли могут быть в любой момент прерваны, мы боялись бы действовать, строить планы и даже думать о чем-либо. В таких обстоятельствах наша привычная жизнь замерла бы полностью, а это идет вразрез с намерением Бог создать существа, способные жить и действовать в тварном мире. И далеко не факт, что мир, в котором присутствует постоянная опасность остановки мыслей, замыслов или движений тела, будет лучше нынешнего или хотя бы столь же хорош.

Во-вторых, легко рассуждать о том, что Бог мог бы каким-то чудесным образом вмешаться и устранить желания, намерения, проявления воли или физические движения, ведущие ко злу. Гораздо труднее объяснить, как это должно выглядеть на практике. Что касается телесных движений, Богу, вероятно, пришлось бы парализовать людей на неопределенный срок — столько, сколько нужно, чтобы помешать им совершить порочные поступки. Но даже кратковременная остановка жизнедеятельности полностью изменила бы течение нашей жизни. То тут, то там люди постоянно замирали бы, не закончив движение. Согласившись отказаться от



задуманного, они вновь обрели бы свободу, но к тому времени Господь уже парализовал бы других людей. Далеко не факт, что такой мир был бы лучше нашего, к тому же он явно противоречил бы намерению Бога создать существа, способные жить и действовать в тварном мире.

С другой стороны, трудно вообразить, какое чудо должен сотворить Бог, чтобы удалить потенциально опасное желание, намерение или проявление воли. Говорить о параличе намерений, желаний и воли едва ли разумно. Вероятно, Ему пришлось бы лишиться нас сознания или памяти до тех пор, пока зловредные мысли не исчезнут. Только представьте себе мир, населенный людьми, которые постоянно теряют сознание и опять приходят в себя или страдают от периодических приступов амнезии. Разве это не привело бы к полной остановке жизни и не противоречило бы намерению Бога создать существа, способные жить и действовать в тварном мире?

Итак, устранение одного только зла, творимого сознательно, о котором мы говорили до сих пор, сделает мир неудобным местом. Если же вспомнить, что неосознанные и рефлекторные действия тоже способны порождать зло, у нас есть причины для серьезного беспокойства. Искоренение одних только злонамеренных поступков лишит нас возможности вести нормальную жизнь — насколько больше проблем породит искоренение благонамеренных и рефлекторных поступков, приводящих ко злу? Бог точно знает, какие действия человека — вне зависимости от его побуждений — причинят вред кому-то другому. Для того, чтобы полностью избавить мир от зла, этим поступкам тоже придется положить конец [31]. В результате ограничения злонамеренных действий жизнь, скорее всего, замрет, а сознание того, что любое наше движение может быть остановлено, парализует нас полностью! [32]

Наконец, чудесное устранение зла послужило бы поводом усомниться в мудрости Бога. Если Он сначала доставил Себе труд создать людей определенным образом, а потом был вынужден прибегнуть к чудесам, чтобы обуздать те проявления человеческой природы, которые ведут ко злу, возникает вопрос, мудро ли Он поступил, создав нас такими. С другой стороны, сотворив нас как-либо иначе, чтобы затем не пришлось удалять зло с помощью чудес, Бог поступился бы собственным замыслом. Иначе говоря, Он должен либо прибегнуть к чудесам, дав повод усомниться в Его мудрости, либо изменить человеческую природу, отказавшись от намерения создать людей, а не сверхчеловеков или недочеловеков.

Итак, рассуждая о том, что пришлось бы сделать Богу для искоренения нравственного зла, мы приходим к выводу, что Он *не смог бы* это осуществить, не поступившись собственным замыслом о человеке и творении, не дав повода усомниться в таких Его качествах, как мудрость, и не создав в результате мир, в котором мы не захотели бы жить, и который оказался бы хуже нынешнего. Кто-то скажет, что Бог не столкнулся бы с такими проблемами, если бы вместо людей создал других существ — лишенных желаний, намерений, воли и способности двигаться.

Он мог бы так поступить, и тогда нравственного зла, наверное, не стало бы. Но вместе с тем не стало бы и людей, какими мы их знаем. Непонятно, кем вообще считать получившиеся в результате существа, неспособные ни двигаться, ни думать. Даже «роботами» их не назовешь. Всякий, кто видит хоть какую-то ценность в человеческой жизни, сочтет такое решение неприемлемым.

Итак, недочеловеками нас делать не стоило, но ведь Творец мог избавить мир от нравственного зла, сделав нас сверхчеловеками. Да, теоретически это возможно. Однако я убежден, что свойства, которыми люди наделены сейчас, представляют собой ценность высшего уровня. Писание говорит, что мы созданы по образу Божьему (Быт. 1:26-27), — ни об ангелах, ни о животных, ни о прочих тварях ничего подобного не сказано. Более того, когда Бог завершил Свой труд, Он увидел, что все дела Его рук, включая людей, «хороши весьма» (Быт. 1:31). В Псалме 8:6-9 говорится, что Он увенчал нас славой и дал нам власть над прочим творением. В свете столь высокой оценки, которую дал людям Творец, вправе ли мы отрицать их ценность? И мне, как стороннику модифицированного рационализма, нужно лишь доказать, что наш мир — один из тех возможных хороших миров, которые Бог способен создать. Очевидно, что мир, населенный людьми, хорош.

Еще одно возражение направлено не только против моих богословских взглядов, но и против многих других евангелических христианских вероисповеданий. Теисты (и я в том числе) нередко называют наш мир хорошим потому, что он обладает какой-то особенностью. При этом мы также верим в мир грядущий (царство Божье или вечность), в котором зла не будет. По общему мнению, этот новый мир будет лучше нынешнего в нравственном отношении. Но если Бог не только способен создать такой мир, но и однажды создаст его, почему же Он не сделал этого сразу? Поскольку Господь мог сотворить лучший мир, но не сотворил, некоторые считают, что Он был неправ.

Сразу замечу, что данное возражение не указывает на какие-либо внутренние противоречия в моем богословии или в убеждениях других евангелических христиан. Опираясь на этот довод, критики теизма могут отвергнуть евангелическое христианство в целом, но не смогут упрекнуть его в непоследовательности, в неспособности решить логическую проблему зла.

Если говорить по существу, приведенное возражение достаточно серьезно, но в его основе лежит непонимание одного важного нюанса. Непонимание связано с тем, каким образом модифицированная рационалистическая теология решает свою логическую проблему зла. Сторонники этой точки зрения не говорят, что есть более хороший мир. Они считают, что существует не только один возможный хороший мир. Вдобавок, модифицированный рационализм не настаивает на том, что Бог создал самый лучший мир или хотя бы мир, превосходящий многие другие. Речь идет лишь о том, что Он сотворил возможный хороший мир. В таком случае сторонник модифицированного рационализма должен взглянуть на мир, который Бог *создал*, и объяснить, почему он хорош, несмотря на присутствие в нем зла.

Если так, сторонникам модифицированного рационализма незачем доказывать, что наш мир лучше всех или хотя бы некоторых других хороших миров, которые Бог мог бы сотворить. Нам всего лишь нужно продемонстрировать, что наш мир — один из тех хороших миров, которые мог создать Бог. И я уже это сделал, указав на природу человека и выдвинув тезис, что Бог не может одновременно создать людей и устранить зло. Следовательно, я успешно решил логическую проблему нравственного зла, стоящую перед моим богословием [33].

Способен ли Бог удалить из нашего мира нравственное зло? Я убежден, что способен. Для этого нужно лишь создать существ, отличных от людей. Или сотворить людей, а потом препятствовать злу любым возможным способом. Однако мы уже видели, какими проблемами чреваты оба варианта.

Допустил ли Бог какую-то ошибку при сотворении человека? Вовсе нет — достаточно задуматься о том, как высоко Он нас ценит. Как мы знаем из собственного опыта, нравственное зло присутствует в мире потому, что он населен людьми. Но это все еще один из тех возможных хороших миров, которые мог сотворить Бог. Он — благой Бог. Наш мир, населенный людьми, свидетельствует о Его благодати. Такое объяснение существования нравственного зла доказывает, что мое богословие не противоречит само себе, а следовательно, решает стоящую перед ним проблему зла.

## **Заключение**

И кальвинистское, и арминианское богословие способны решить проблему зла, сформулированную в логическом виде. Есть и другие проблемы зла, есть и другие теисты — обо всем этом я уже писал в других книгах [34]. Есть люди, которые не исповедуют арминианство или кальвинизм (или ни то, ни другое), считая учения этих традиций о Боге, человеке, грехе и спасении несостоятельными. Но, как мы уже убедились, и арминианское богословие с его апологией, основанной на свободе воли, и мое собственное кальвинистское богословие с его апологией вполне способны решить стоящие перед ними логические проблемы зла, а значит, с этой точки зрения, отвергать их нет никаких причин.

Кто-то скажет, что в лучшем случае мне удалось лишь продемонстрировать внутреннюю непротиворечивость рассмотренных богословских подходов. Само по себе это еще не доказывает их правильность и истинность соответствующих апологий. Иначе говоря, проблема зла так и осталась нерешенной. Но если вы понимаете «базовые правила» решения этой проблемы, то увидите, что предложенные выше апологии успешно объясняют существование нравственного зла с точки зрения арминианства и кальвинизма.

Однако последнее возражение показывает, почему так важно с самого начала точно определить, в чем состоит аргумент против теизма, который нужно опровергнуть. В данном случае атеисты утверждают, что любое богословие, которое настаивает на существовании всемогущего, всеблагого Бога и зла, противоречит само себе и *не способно* разрешить это противоречие. Речь, без сомнения, идет о проблеме зла, сформулированной логическим образом. Для того,

чтобы опровергнуть это обвинение, теисту достаточно показать, как *можно* примирить друг с другом видимо несогласующиеся представления. Даже если окажется, что арминиане или кальвинисты правильно угадали причины, по которым Бог на самом деле не стал устранять зло, для решения логической проблемы нравственного зла это не имеет значения. Как апология, основанная на свободе воли, так и моя собственная апология способны объяснить, каким образом Бог может быть всемогущим и всеблагим, если в нашем мире существует зло. На мой взгляд, предложенные решения не только удовлетворительны, но и *правдоподобны* — но доказательство этого придется отложить до другого случая. Несправедливо обвинять христиан, верящих в истинность всех трех утверждений, с которых мы начали разговор, в том, что они противоречат сами себе.

## Глава 11. Достоверность Евангелий

Священные книги есть у многих религий, так что христианство в этом смысле не уникально. Но другие писания никогда (или почти никогда) не рассказывают о личностях, играющих важную роль в соответствующей религии, столь же обстоятельно, как Библия. Прежде всего это относится к Иисусу, жизнь, служение, смерть, погребение и воскресение Которого описаны в Новом Завете до мельчайших подробностей. Такие события, как воплощение Сына Божьего, Его преображение, чудеса, смерть и воскресение не просто служат основанием для различных христианских учений. Библия помещает эти события в конкретное время и место, и если они не соответствуют исторической действительности, самые фундаментальные догматы христианства оказываются под сомнением. Можно смело сказать, что ни в одной другой религии (за возможным исключением библейского иудаизма) доверие к основополагающим учениям не зависит так сильно от того, происходили ли на самом деле события, участниками которых были ее главные действующие лица.

В Новом Завете большая часть исторических сведений о жизни и служении Христа, а также о труде апостолов и первых десятилетиях существования Церкви содержится в Евангелиях и книге Деяний. Евангелия — не столько хроники, сколько богословские и практические книги, однако исторический аспект в них тоже присутствует. Даже в книге Откровения есть отсылки к событиям прошлого, и без знания некоторых исторических фактов невозможно понять то, что в ней говорится о будущем (не говоря уже о посланиях к семи церквям [2-3 главы]) [1].

На протяжении многих веков мало кто ставил под сомнение историческую надежность Нового Завета. Евангелия и книга Деяний производят впечатление документов, написанных отчасти для того, чтобы рассказать историю жизни, смерти и воскресения Христа, а также ранней Церкви. Но в последние несколько столетий, с появлением библейской критики и по мере того, как в Западной культуре набирает силу мировоззрение, отрицающее все сверхъестественное, реальность событий, о которых говорится в Писании, постоянно и жестко оспаривается. Если библейское описание наставлений и деяний Христа верно отражает Его жизнь и служение, это самым серьезным образом влияет на наши убеждения и на то, как нам следует жить. И наоборот, если «исторический Иисус» совсем не похож на Того, о Ком повествуют Евангелия, кто возьмется утверждать, что нам известно Его нравственное и богословское учение (которое обычно находили в Новом Завете), и что мы обязаны ему следовать?

Очевидно, что от достоверности Писания зависит многое. Отчасти важность данной темы объясняется тем, что Библия — основной источник христианского богословия и христианских жизненных принципов. Сколько-нибудь значимых светских хроник жизни Христа и Его последователей не существует. Даже кратких упоминаний о тех или иных моментах жизни и служения Иисуса известно не так много. И хотя мы располагаем достаточным количеством внебиблейских подтверждений истинности христианства, большая часть дошедших до нас сведений, бесспорно, содержится в Библии. Следовательно, отстаивая

христианское мировоззрение, нам неизбежно придется защищать достоверность Писания.

Этому вопросу были посвящены целые тома, мне же придется ограничить глубину и размах своих рассуждений, чтобы уложиться в отведенные рамки. Я сосредоточусь на вопросе о надежности Евангелий. Некоторые аргументы и факты применимы в разговоре и о других частях Писания, однако предметом моего исследования будут именно Евангелия. Если мне удастся доказать, что они достоверны, это станет отправной точкой для дальнейшего разговора о воскресении Иисуса Христа.

Прежде всего, необходимо определиться с тем, что мы будем и чего не будем делать. Некоторые христиане считают доказательством истинности Писания тот факт, что за минувшие столетия оно изменило жизнь множества людей. Другие напоминают, что многие властители пытались физически уничтожить Библию и жестоко карали тех, у кого ее находили, однако она до сих пор существует и остается бестселлером. Третьи указывают на удивительное смысловое единство текста, написанного столь многочисленными авторами, жившими в самые разные эпохи и в самых разных местах. Я с уважением отношусь ко всем этим доводам, однако, на мой взгляд, они подтверждают лишь то, что Библия — уникальная книга, и что многие люди придавали ей большое значение. То же самое можно сказать и о других книгах, но даже если бы этими особенностями обладало только христианское Писание, это все равно ничего не сказало бы нам об истинности его содержания. Поэтому я не буду пользоваться перечисленными выше аргументами для доказательства достоверности Библии.

Кроме того, следует разграничить богословские и апологетические аргументы в пользу ее надежности. Теснее всего эта идея связана с учением о безошибочности Писания — а безошибочность, конечно же, идет рука об руку с богодухновенностью. Когда в рамках курса по систематическому богословию я читаю лекции о библиологии, моя задача, как евангелического христианина, — показать, что сама Библия говорит о своей богодухновенности и истинности. Вопрос о том, насколько достоверны сами тексты, в которых говорится о богодухновенности и безошибочности, не является предметом богословского исследования. Богослов, о какой бы теме он ни рассуждал, исходит из предположения, что философы и апологеты уже доказали надежность и достоверность Писания.

Таким образом, задача апологета — показать, что все сказанное в Библии заслуживает доверия. Как правило, отправной точкой для этого служат исторические утверждения в тексте. И лишь когда апологет докажет, что каждому слову Писания можно доверять, богословы смогут систематически изложить содержащееся в нем учение, включая и то, что Библия говорит о самой себе.

Иными словами, если вы хотите подтвердить достоверность Писания, не стоит ссылаться на то, что оно само называет себя истинным. Скептиков такой довод несколько не убедит. Не должны им довольствоваться и христиане, желающие

знать, существуют ли внебиблейские доказательства надежности того, что говорится в Писании по тому или иному вопросу. В основу методики, которую предлагаю я, положен эвиденциальный подход к апологетике. Пресуппозиционалисты (во всяком случае, единомышленники Ван Тила) скажут, что приводить такого рода доводы неверующим не нужно и бесполезно. Нам следует просто сообщить собеседнику, что мы признаем Писание истинным, не требуя доказательств, — точно так же, как он без всяких доказательств считает рассудок надежным средством установления истины. Я придерживаюсь иного мнения: неверующие непременно спросят, с какой стати они должны доверять тому, что сказано в Библии, и ответ: «Потому что она сама так говорит», — их не устроит.

Следовательно, верующим необходимо привести доводы в пользу надежности Писания. Для этого мы, безусловно, должны обратить внимание собеседника на те или иные моменты в тексте, но ограничиться простым цитированием таких отрывков, как 2 Тимофею 3:16-17, 2 Петра 1:19-21 или Иоанна 17:17, нельзя.

Последнее утверждение затрагивает еще одну тему, которая не будет рассмотрена в этой книге: богодухновенность Писания. Я безоговорочно исповедую полную богодухновенность Библии, но в данном случае меня интересует другой вопрос. Если Писание ненадежно с исторической точки зрения, оно не может быть богодухновенным. С другой стороны, оно может обладать исторической (и любой другой) достоверностью и при этом не быть богодухновенным Божьим Словом. На свете есть много правдивых книг; само по себе это не делает их Божьим Словом. Полноценная апология евангелических представлений о Писании должна включать в себя доказательства как исторической надежности, так и богодухновенности священного текста. Размеры книги позволяют рассмотреть лишь один из этих двух аспектов, а поскольку с помощью объективных внебиблейских свидетельств историческую надежность подтвердить легче, мы ограничимся разговором о ней.

Прежде всего следует пояснить, что представляет собой историческая надежность, и как можно ее доказать. Важно увидеть разницу между двумя понятиями: аутентичностью (подлинностью) Писания и его достоверностью. Многие апологеты и библеисты используют их как синонимы, я же хочу разграничить две взаимосвязанные, но не тождественные идеи, к которым мы снова и снова неминуемо будем возвращаться, какие бы слова мы ни использовали для их выражения. В данном случае я обозначу эти две ключевые идеи терминами «аутентичность» и «достоверность».

«Аутентичность» (в моей интерпретации) подразумевает несколько вещей. Во-первых, она означает, что слова в документе, которым мы располагаем, совпадают со словами, первоначально написанными автором. Если это не так, насколько отличается имеющаяся у нас копия от оригинала? Кроме того, аутентичность связана с вопросом об авторстве и — в какой-то степени — о датировке оригинала. Например, если речь идет о Евангелии от Матфея, мы хотим удостовериться в том, что дошедшие до нас рукописи ничем или почти ничем не отличаются от первоначального текста. Мы также хотим установить, кем и когда

эта книга была написана. Поскольку подлинники не сохранились, и в нашем распоряжении есть только копии, необходимо определить возраст самой древней из них. Очевидно, что оригинал был написан раньше. Составив приблизительное представление о времени написания книги, мы поймем, совпадает ли оно с периодом жизни Матфея, и мог ли он быть ее автором.

Ни в одном из Евангелий имя автора прямо не указывается [2]. Матфею, Марку, Луке и Иоанну их приписывает церковное предание. Таким образом, у нас есть причина попытаться определить, были ли оригиналы этих книг составлены при жизни предполагаемых евангелистов. Конечно, главная задача — доказать, что они могли быть (и, вероятно, были) написаны в то время, когда авторы либо собственными глазами наблюдали описываемые события, либо имели возможность общаться с очевидцами.

В отличие от аутентичности, достоверность означает, что документ верно излагает факты. Безусловно, книга может быть аутентичной, но недостоверной. Или не аутентичной, но достоверной. А также обладать обоими качествами или не обладать ни одним. Достоверность определяется правдивостью авторов. Это не означает, например, что сатанинская ложь превращается в истину только потому, что она записана в Библии. Речь о том, что все утверждения автора соответствуют действительности. В 3-й главе Бытия не говорится, что слова, сказанные сатаной Еве («Нет, не умрете») были правдой. Текст всего лишь констатирует, что сатана так сказал. Достоверность этого отрывка не зависит от того, сказал ли сатана правду. Она зависит лишь от того, произнес ли сатана такие слова на самом деле.

Из всего сказанного следует, что для оценки достоверности текста важно в первую очередь понять его смысл. Опасность исказить Писание из-за плохой экзегезы существует всегда, но это проблема толкователя, а не книги. Как гласит учение о безошибочности и достоверности Библии, «если все факты известны, правильно истолкованные оригинальные авторские рукописи Писаний абсолютно истинны во всем, о чем они говорят, как в вопросах богословия или нравственности, так и в сфере общественных, естественных или медико-биологических наук» [3].

### **Стратегия защиты**

Теперь можно сформулировать стратегию защиты достоверности Евангелий. Я предлагаю сосредоточиться на том, как священные тексты соотносятся с историей. И с этой точки зрения нас интересуют два момента.

Во-первых, Библию писали разные люди в разное время и в разных местах. Следовательно, если предположить, кем был каждый из ее авторов, и когда он жил, это позволит установить, насколько соответствуют первоначальному тексту имеющиеся в нашем распоряжении рукописи. В частности, можно прибегнуть к помощи так называемого библиографического анализа — путем изучения и датировки разных манускриптов определить, когда был написан подлинник, и каким было его содержание. Предлагая воспользоваться этим методом для подтверждения достоверности Писания, я вовсе не имею в виду, что к



исследованию Библии нужно подходить особым образом и с особыми требованиями. Библиографический анализ может применяться и применяется в работе с любыми древними и современными книгами.

Есть и другая причина, по которой история важна для защиты достоверности Писания. Помимо того, что Библию писали в разные времена, в ней содержатся сведения о ряде исторических событий. Необходимо определить, соответствует ли эта информация действительности. Следовательно, признав документы аутентичными, далее мы должны проверить их надежность или правдивость. Можно быть очевидцем какого-нибудь события, но ошибочно истолковать его смысл и в результате неправильно о нем написать. Кроме того, очевидец может сознательно исказить увиденное или услышанное.

Как же нам проверить правдивость написанного? Как правило, литературные критики, имея дело с любой книгой, не только с Писанием, пользуются двумя методами. Первый — анализ внутренних свидетельств. Иными словами, мы пытаемся понять намерения автора — хочет ли он рассказать нам о реальных событиях или пишет художественное произведение. Иногда определить это довольно трудно, а иногда совсем легко. Далее мы смотрим, не противоречит ли автор сам себе или (если есть другие книги на ту же тему) другим авторам. Кроме того, текст может подсказать, фантазирует автор или говорит правду. Например, если автор включает себя в число персонажей и сообщает какие-то неприятные подробности, вероятнее всего, он не лжет — ведь, рассказывая о себе, люди склонны выставлять себя в наилучшем свете.

В дополнение к разнообразным внутренним свидетельствам следует обратить внимание и на внешние свидетельства. Важно проверить, подтверждается ли сказанное в документе информацией из других источников. Такого рода сведения могут повысить или понизить достоверность изучаемого документа. В качестве независимых источников можно использовать светские исторические хроники, археологические находки, а в случае Евангелий — сочинения отцов Церкви, которые подтверждают правдивость отдельных библейских стихов (иногда раннехристианские писатели даже поясняют, откуда им известно, что то или иное событие действительно имело место). Далее, если в тексте присутствуют какие-то научные утверждения, их можно проверить, обратившись к данным соответствующей отрасли науки (биологии, палеонтологии, геологии и т. п.). Но сначала, прежде чем приступить к рассмотрению конкретных доказательств достоверности Библии, нам нужно задаться вопросом, от которого будет зависеть наш подход к апологии Евангелий. Нужно ли нам приводить аргументы в пользу как аутентичности, так и достоверности этих книг, или можно сразу перейти к свидетельствам в пользу их достоверности? Некоторые исторические документы позволяют поступить таким образом, но когда речь идет о Писании, на мой взгляд, необходимо отстаивать и аутентичность, и достоверность текста.

Но к чему это разграничение? Позвольте мне ответить с помощью примера.

Историк Эдвард Гиббон написал колоссальный труд под названием «История упадка и разрушения Римской Империи». Первая книга на английском языке была

издана в 1776 году. Не думаю, что у кого-то когда-либо возникали сомнения относительно того, кто был автором этого сочинения, когда оно было написано, и можно ли с уверенностью сказать, что текст издания соответствует авторской рукописи. Как бы то ни было, я полагаю, что, даже при наличии некоторых сомнений, исследуя текст на предмет достоверности, можно не останавливаться на вопросе об авторстве, датировке или содержании, и сразу перейти к обоснованию (или опровержению) его исторической надежности.

Напротив, когда речь идет о Писании, нам следует начать с вопроса об аутентичности и только потом переходить к разговору о достоверности. Более того, если доказать аутентичность текста не удастся, вряд ли имеет смысл пытаться отстаивать его достоверность. В этом случае, как бы убедительны ни были доказательства, мы не сможем уйти от сомнений по поводу того, был ли автор знаком с темой, о которой писал, и совпадают ли имеющиеся у нас копии с текстом оригинала. Итак, изучая труд Гиббона, мы можем отказаться от проверки аутентичности и сразу перейти к вопросу о достоверности, но, имея дело с Писанием, в доказательстве нуждаются и то, и другое. Почему?

Дело не в том, например, что многие новозаветные авторы, в отличие от Гиббона, называют себя очевидцами описываемых событий или упоминают о своем знакомстве с такими очевидцами. Некоторые из них действительно пишут подобные вещи, но причина, по которой в доказательстве нуждаются и аутентичность, и достоверность Писания, заключается не в этом. Разница обусловлена особенностями связи между изучаемым текстом (трудом Гиббона и Библией) и первоисточниками, то есть документами, составленными очевидцем описываемых событий (или, по крайней мере, человеком, который утверждает, что общался с такими очевидцами).

Несмотря на то, что Гиббон внес огромный вклад в наше понимание упадка и разрушения Рима, он не только не был очевидцем этих событий, но и не мог быть знаком с их очевидцами. Однако это обстоятельство не означает, что нам не следует считать его сведения достоверными. Даже если доказать аутентичность его книги невозможно, она все равно может быть достоверной, и в этом можно убедиться. Дело в том, что мы располагаем первоисточниками, повествующими об истории Римской империи. И если нам захочется, мы можем сравнить содержание труда Гиббона с этими документами (вероятно, он сам проделал именно такое исследование, работая над своей книгой, ведь лично побеседовать с очевидцами он не мог).

Ситуация с Библией выглядит иначе. Если она не была написана очевидцами (или теми, кто был знаком с очевидцами), мы не располагаем никакими сведениями из первых рук о событиях истории Израиля, жизни Христа и первых десятилетий существования Церкви. И хотя мы можем воспользоваться внебиблейскими источниками, в них не найти и малой доли тех подробностей, которые сообщает Писание. Многие события, описанные в Евангелиях, даже не упоминаются в других текстах, а сведения, имеющиеся во внебиблейских документах той эпохи, носят очень общий характер. Таким образом, Евангелия — единственные дошедшие до нас свидетельства из первых рук о жизни Христа. Следовательно,

если библиографический анализ не покажет, что они, скорее всего, были написаны в тот период, когда их авторы могли быть очевидцами событий или советоваться с очевидцами, мы не располагаем информацией из первых рук. А если нет первоисточников, крайне маловероятно, что в Евангелиях рассказывается о том, что было на самом деле.

Итак, чтобы доказать достоверность Евангелий (или любой другой части Писания), сначала нужно убедиться в том, что эти книги аутентичны. Но даже если они аутентичны, это еще не значит, что авторы написали правду, поэтому затем мы должны представить подтверждения их достоверности. В завершение этой главы я познакомлю вас с некоторыми имеющимися у нас свидетельствами аутентичности и достоверности Евангелий.

## ***Аутентичность Евангелий***

### *Виды рукописных свидетельств*

Самый важный показатель аутентичности любой книги — это количество и качество имеющихся копий. Замечательная новость для изучающих Новый Завет, и Евангелия в частности, заключается в том, что традиционные представления об этих книгах подкреплены более чем достаточным объемом фактов. Все дошедшие до нас рукописи можно разделить на четыре категории. Каждая из них отстоит от оригинала дальше, чем предыдущая, а потому имеет меньшую ценность с точки зрения подтверждения аутентичности сохранившегося текста. Сначала я дам описание всех четырех категорий, а потом сосредоточусь на нескольких ключевых рукописях.

Во-первых, существуют папирусы и кодексы, которые содержат фрагменты греческого новозаветного текста. Поскольку они написаны на греческом языке, вопрос правильности перевода исключается. Таких документов очень много — более 5600 [4].

Во-вторых, существуют древние тексты Нового Завета на других языках. Поскольку все это переводы с греческого, специалисты по текстологии могут попытаться реконструировать оригинал методом обратного перевода. Важно принять во внимание то, какой вариант греческого текста был взят за основу, и насколько качественно сделан перевод. Подобные рукописи могут содержать как отдельные книги, так и весь текст Нового Завета. Они есть на многих языках, но наибольшую ценность имеют латинские, сирийские и коптские переводы.

В-третьих, отрывки из Нового Завета приводятся в сочинениях ранних отцов Церкви. Сегодня, когда люди составляют комментарии, проповеди или просто записывают свои мысли, они нередко вставляют в текст цитаты из Писания. Отцы Церкви поступали так же. Эти рукописи не обладают такой ценностью, как две первые категории, поскольку не содержат длинных библейских отрывков. Более того, приводя эти цитаты, авторы зачастую преследовали какие-то собственные цели — как и мы сегодня иногда отрываем слова от контекста или перефразируем их, желая отчетливее выразить какую-то мысль.

Наконец, существуют лекционари. Сегодня во многих сборниках гимнов есть раздел с библейскими чтениями — некоторым количеством цитат на определенные темы. В результате получается краткая и целенаправленная подборка отрывков из Писания, освещающих тот или иной вопрос, которые можно использовать во время совместного поклонения. То же самое делали и в ранней Церкви. Очевидно, что составители лекционариев пользовались либо какими-то греческими рукописями, либо рукописями каких-то переводов новозаветных книг. Как правило, такие подборки содержат лишь короткие цитаты, но даже они помогают определить, как именно выглядел оригинальный греческий текст.

### *Устанавливаем контекст: датировка и авторство Евангелий и Деяний*

Для исследования нам нужны какие-то отправные точки, и есть несколько фактов, которые помогут нам взглянуть на интересующие нас рукописи под правильным углом. Первый из них касается ключевой даты в жизни Христа. Большинство ученых признает, что распятие Христа произошло либо в 30, либо в 33 г. н. э. [5].

Во-вторых, известно, когда и кто написал четыре Евангелия. О Евангелии от Матфея Дональд Карсон пишет, что оно, скорее всего, было составлено где-то в 60-х годах н. э. [6], и что ранняя Церковь единодушно считала его автором Матфея. Существуют и другие теории, но аргументы в пользу авторства Матфея наиболее убедительны [7].

Что касается времени написания Евангелия от Марка, Вальтер Вессель, рассмотрев различные варианты, остановился на второй половине 60-х гг. н. э. Такая датировка учитывает смерть Петра приблизительно в 64 г. н. э. и позволяет считать автором этой книги его близкого помощника Иоанна Марка [8].

Говоря о Евангелии от Луки, нам следует заодно рассмотреть книгу Деяний, которая, по всей видимости, задумывалась как его продолжение (ср. Деян. 1:1-3 и Лк. 1:1-4). Вальтер Лифельд приводит ряд причин, по которым автором третьего Евангелия следует считать Луку, близкого помощника апостола Павла, и в ранней Церкви это мнение, по всей видимости, было единодушным. Следовательно, Лука был автором и книги Деяний, и такое заключение прекрасно объясняет местоимение «мы», использованное в некоторых фрагментах (16:10-17; 20:5-15; 21:1-18; 27:1-28:16), где речь идет о миссионерских путешествиях Павла и его спутников, в том числе и Луки [9].

В отношении датировки Евангелия и Деяний, конечно же, принято думать, что они были написаны именно в таком порядке. Опираясь на это допущение, Лифельд объясняет, что книга Деяний завершается упоминанием о двухлетнем заточении Павла в римской тюрьме, которое имело место приблизительно в 60-62 гг. н. э. Кроме того, в ней нет ни единого намека на гонения на христиан при Нероне (65 г. н. э.) и на разрушение Иерусалима (70 г. н. э.). Считается, что Павел был убит во время гонений Нерона. С учетом всех этих обстоятельств, Деяния, вероятно, были написаны в 63 или 64 г. н. э., а Евангелие — естественно, еще раньше. По мнению Лифельда, если принять во внимание все факторы, обе книги следует датировать периодом 60-70 гг. н. э. [10]. Ричард Лонгекер подробно

рассматривает основные варианты датировки книги Деяний, но в конечном итоге останавливается на довольно раннем сроке — 64 г. н. э. [11].

Наконец, мы переходим к Евангелию от Иоанна. Меррилл Тенни приводит доводы в пользу того, что его автором был Иоанн Зеведеев, возлюбленный ученик [12]. Предположений относительно времени составления этой книги было много, но в свете имеющихся рукописей (речь о которых пойдет ниже), она была написана не позднее второй половины первого или начала второго века (вероятно, не позднее 110 г. н. э.). Тенни также объясняет (хотя и не высказывается в пользу такой точки зрения), что четвертое Евангелие могло быть написано намного раньше — еще до 70 г. н. э., — но широкую известность приобрело гораздо позже [13]. Не высказывая собственного мнения по данному вопросу, Тенни отмечает, что большинство консервативных ученых датировали его (на момент написания комментария) периодом 85-90 гг. н. э. [14].

Если сопоставить предполагаемые даты написания Евангелий и Деяний со временем смерти Христа (не позднее 33 г. н. э.), становится очевидно, что все эти книги (за исключением Евангелия от Иоанна) отделяет от описываемых событий относительно короткий промежуток в 30-35 лет. Для четвертого Евангелия, если датировать его 85-90 гг. н. э., промежуток составляет 50-60 лет. Это обстоятельство имеет большое значение, поскольку люди, которых традиционно считают авторами перечисленных книг, скорее всего, тогда были еще живы. Более того, за годы, прошедшие после смерти Христа, у них было много возможностей побеседовать с Его современниками, и их повествования с большой долей вероятности были основаны на свидетельстве очевидцев — как их собственном, так и множества других людей, которые присутствовали при тех событиях, но сами о них ничего не написали.

Синоптические Евангелия (от Матфея, Марка и Луки) и книга Деяний, безусловно, были составлены, когда многие очевидцы описываемых событий все еще были живы. А это значит, что не было недостатка в людях, которые могли бы опровергнуть любые недостоверные факты, представленные в этих книгах. И потому важно, что у нас практически нет сведений о подобных опровержениях. Если бы многие очевидцы были не согласны с рассказами евангелистов и оспаривали их, хотя бы какие-то следы таких попыток должны были сохраниться (в письменном виде или в устных преданиях), однако факты свидетельствуют об обратном. Сведения, которые мы находим у отцов Церкви и в других подобных источниках, подтверждают наши выводы об авторстве перечисленных выше книг и их содержании.

### *Некоторые важнейшие рукописи*

В нашем распоряжении имеется так много рукописей, что в рамках одной главы перечислить их все невозможно. Однако некоторые имеют особое значение, и о них следует хотя бы упомянуть. Манускрипты, перечисленные ниже, либо очень древние, либо содержат существенную часть Евангелий или даже всего Нового Завета. Давайте начнем с папирусов.

Первая рукопись — р52. Она представляет собой несколько стихов из Евангелия от Иоанна (18:31-33, 37-38). Нашли ее в Египте, в городе на берегу Нила, хотя считается, что Иоанн писал свою книгу в Эфесе — довольно далеко от тех краев. Текста на папирусе настолько мало, что он мог бы показаться незначимым. Но думать так было бы серьезной ошибкой. Все дело в датировке. Он датируется приблизительно 125 г. н. э. Если исходить из теории о позднем появлении Евангелия от Иоанна (85-90 гг. н. э.), получается, что за каких-нибудь сорок лет (не больше) оно получило значительное распространение. Но самое важное — небольшой срок, отделяющий эту рукопись от времени составления Евангелия и от земной жизни Христа. Все перечисленное важно по еще одной причине. В конце XIX и начале XX века либеральные библеисты, занимавшиеся изучением Нового Завета, утверждали, что Евангелие от Иоанна было написано не раньше середины II в. н. э., а то и позже. В таком случае оно не могло быть написано апостолом Иоанном или кем-то из его современников. Сторонники поздней датировки полагали, что четвертое Евангелие было составлено церковью с целью распространить и узаконить свой вариант религиозного учения. Находка и последующее признание подлинности крохотного клочка папируса начале XX столетия положили конец либеральным инсинуациям [15]. Меррилл Тенни объясняет, почему ранняя датировка Евангелия от Иоанна так важна: «Если это Евангелие было написано до конца I века или даже к 85 году, его читателями по-прежнему были люди, которых от современников Иисуса отделяло всего одно поколение. Следовательно, те, кто располагал о Нем достоверными сведениями, могли подтвердить или опровергнуть написанное» [16].

Другая важная рукопись Евангелия от Иоанна — р66. Она содержит гораздо больше текста (1:1-6:11; 6:35-14:26, 29-30; 15:2-26; 16:2-4, 6-7; 16:10-20:20, 22-23; 20:25-21:9) и датируется 200 г. н. э. Ее в свое время приобрел Мартин Бодмер, основатель Бодмеровской библиотеки всемирной литературы в Колоньи, пригороде Женевы [17]. Папирусы р64 и р67 содержат фрагменты Евангелия от Матфея (3:9, 15; 5:20-22, 25-28; 26:7-8, 10, 14-15, 22-23, 31-33) и датируются приблизительно 200 г. н. э. [18]. Как мы вскоре убедимся, рукописи других книг древнего мира, столь близкие ко времени составления оригиналов, — неслыханная редкость.

Нельзя не упомянуть и о рукописи р75. Она содержит отрывки из Евангелий от Луки (3:18-22; 3:33-4:2; 4:34-5:10; 5:37-6:4; 6:10-7:32; 7:35-43; 7:46-18:18; 22:4-24:53) и Иоанна (1:1-11:45, 48-57; 12:3-13:1, 8-9; 14:8-30; 15:7-8). Этот манускрипт также был приобретен Мартином Бодмером, и редакторы (Виктор Мартин и Родольф Кассер) датируют его периодом 175-225 гг. н. э. По словам Брюса Метцгера и Барта Эрмана, «эта рукопись является самым ранним из имеющихся на сегодня списков Евангелия от Луки и одним из самых ранних списков Евангелия от Иоанна» [19]. Еще одна ранняя рукопись, имеющая отношение к Евангелиям, — это папирус р4, который также датируется III в. н. э. и содержит фрагменты первых глав Евангелия от Луки (1:58-59; 1:62-2:1, 6-7; 3:8-4:2, 29-32, 34-35; 5:3-8; 5:30-6:16).

Безусловно, есть множество других манускриптов того или иного Евангелия, изготовленных несколько позже, но я ограничился перечисленными выше,

поскольку они самые древние. Интересно, что ни в одном из упомянутых папирусов нет отрывков из Евангелия от Марка. Между тем, очень многие библеисты полагают, что оно послужило «основой» для синоптических Евангелий (Матфея и Луки). Исходя из этой гипотезы, Евангелие от Марка было составлено раньше остальных — даже если мы не располагаем его древними рукописными копиями.

Особого упоминания заслуживают еще два папируса, р32 и р46, хотя они представляют собой фрагменты других книг Нового Завета. Первый хранится в библиотеке Манчестерского университета, а второй входит в коллекцию папирусов Честера Битти. Оба документа датируются приблизительно 200 г. н. э. Первый содержит часть Послания к Титу (1:11-15; 2:3-8), а второй — текст многих посланий Павла и Послания к евреям (Римлянам 5:17-6:14; 8:15-15:9; 15:11-16:27; 1 Коринфянам 1:1-16:22; 2 Коринфянам 1:1-13:13; Галатам 1:1-6:18; Ефессянам 1:1-6:24; Филиппийцам 1:1-4:23; Колоссянам 1:1-4:18; 1 Фессалоникийцам 1:1; 1:9-2:3; 5:5-9, 23-28; Евреям 1:1-13:25) [20]. Причина, по которой я упомянул о двух этих рукописях состоит в том, что р46 включает в себя 1-е Послание к коринфянам. Столь ранняя датировка папируса означает, что к моменту написания оригинала апостол Павел, скорее всего, был еще жив и вполне мог быть его автором. Как мы увидим в главе, посвященной воскресению Иисуса Христа, 15-я глава этого послания, и в особенности стихи 1-4, очень важны для подтверждения историчности воскресения.

Помимо названных для определения состава Нового Завета и некоторых частей Ветхого важны еще несколько рукописей. Все они представляют собой кодексы: Синайский, Александрийский, Ватиканский и Кодекс Безы. Конечно, существует много других кодексов, но эти особенно значимы.

Синайский кодекс (א) содержит весь текст Библии на греческом языке, за исключением нескольких фрагментов Ветхого Завета. Однако Новый Завет сохранился без повреждений. Изготовление манускрипта датируется IV веком, но лишь в XIX столетии Константин фон Тишендорф нашел его в монастыре св. Екатерины на горе Синай — отсюда и название. По прошествии некоторого времени Тишендорф сумел забрать рукопись. Как отмечают Метцгер и Эрман, «окончательная публикация кодекса была осуществлена в XX в., когда издательство Оксфордского университета выпустило факсимильное издание по фотографиям, сделанным профессором Кирсопом Лейком (Новый Завет, 1911; Ветхий Завет, 1922)» [21]. Все, что происходило с Синайским кодексом с момента, когда его нашел Тишендорф и до того времени, когда он смог вывезти рукопись в Европу, — занимательная история [22]. Но завершилась она лишь в 1975 году, когда в монастыре св. Екатерины было обнаружено запечатанное помещение, в котором хранились произведения искусства и более тысячи манускриптов, в том числе 836 — на греческом языке. Среди последних оказались двенадцать целых листов Синайского кодекса [23]. Эта рукопись содержит не только полный текст Библии, но и фрагменты двух неканонических книг — Послания Варнавы и Пастыря Гермы [24]. Сопоставляя ее с другими древними папирусами, ученым удалось проследить различные текстуальные традиции, а

также увидеть преемственность между более ранними документами и Синайским кодексом.

Александрийский кодекс (А) содержит большую часть Ветхого и Нового Заветов за исключением почти всего Евангелия от Матфея. Ученые датируют эту рукопись приблизительно V в. н. э. Относительно качества манускрипта Курт и Барбара Аланд пишут, что «он обладает неодинаковой ценностью (разные его части опираются на разные типы текста) — наименьшей в Евангелиях, достаточной в остальном Новом Завете, но наибольшей в Откровении...» [25] Проще говоря, текст Евангелий соответствует византийскому типу, который библеисты считают наименее достоверным, а остальные книги Нового Завета, как и в Синайском кодексе, — александрийскому типу [26].

Ватиканский кодекс (В) по крайней мере с 1475 года хранится в библиотеке Ватикана [27]. Он содержит текст всей Библии за исключением нескольких утраченных фрагментов Ветхого и Нового Заветов и датируется серединой IV века н. э. Поскольку на страницах рукописи нет украшений, Метцгер и Эрман высказывают мнение, что она могла быть изготовлена еще раньше, чем Синайский кодекс. Но «некоторые исследователи считают, что обе эти рукописи были в числе 50 списков, которые император Константин поручил написать Евсевию» [28].

Наконец, есть еще Кодекс Безы (D), датируемый V веком. Своим названием он обязан тому, что в 1581 году его представил в Кембриджском университете Теодор Беза, влиятельный женеvский реформатор-кальвинист. Рукопись содержит большую часть Четвероевангелия и книги Деяний, а также маленький фрагмент 3-го Послания Иоанна. Необычность ее в том, что на противоположных страницах размещен текст на греческом языке и латыни. Кроме того, как объясняют Метцгер и Эрман, «ни одна из других известных рукописей не отличается столь существенно и во многом от того, что принято считать стандартным новозаветным текстом. Характерной чертой Кодекса Безы является свободное добавление или случайный пропуск слов, предложений и целых эпизодов» [29]. Эта рукопись считается основным образчиком западного типа текста. Поскольку Кодекс Безы часто расходится с традиционным текстом, может показаться, что он и другие подобные манускрипты не представляют большой ценности. Но это не так. Во-первых, как уже было сказано, они помогают нам понять западный тип текста. Во-вторых, сравнивая их с рукописями александрийской традиции, библеисты могут точнее определить, как выглядел оригинал.

Безусловно, есть множество других манускриптов, но и уже названные свидетельствуют о том, что Новый Завет, и в частности Евангелия, скорее всего, были написаны в I в. н. э. Перечисляя разные виды рукописных свидетельств, я упомянул о цитатах из новозаветных книг в сочинениях ранних отцов Церкви. Древние писатели не только использовали выдержки из Писания в своих проповедях и богословских или экзегетических трудах, но и рассказывали о происхождении тех или иных новозаветных книг. Во многих случаях эти источники подтверждают, что авторами Евангелий действительно были те люди, которые традиционно считаются таковыми. Особенную ценность имеет



свидетельство Ириней, епископа Лионского, в трактате «Против ересей», написанном приблизительно в 180 г. н. э.:

Так, Матфей издал у евреев на их собственном языке писание Евангелия в то время, как Петр и Павел в Риме благовествовали и основали Церковь. После их отшествия [т. е. смерти, которую достоверное предание связывает с гонениями Нерона в 64 г. н. э.] Марк, ученик и истолкователь Петра, предал нам письменно то, что было проповедано Петром. И Лука, спутник Павла, изложил в книге проповеданное им Евангелие. Потом Иоанн, ученик Господа, возлежавший на Его груди [это ссылка на Иоанна 13:25 и 21:20], также издал Евангелие во время пребывания своего в Ефесе Азийском [30].

Я привожу эти слова Ириней по совершенно конкретной причине. Дело в том, что Ириней был учеником Поликарпа, епископа Смирны, принявшего мученическую смерть в 156 г. н. э. А Поликарп был учеником апостола Иоанна. «Ириней часто слышал от Поликарпа свидетельства очевидцев об Иисусе, а тот, в свою очередь, слышал их от Иоанна и других людей, которые были лично знакомы с Иисусом» [31].

Это высказывание Ириней весьма примечательно. Конечно, он мог неправильно понять своего учителя, а тот — Иоанна, но, поскольку речь идет об очень важных вопросах, это крайне маловероятно. Кроме того, Ириней явно соглашается с традиционными представлениями о происхождении Евангелий, то есть присоединяется — так же, как Поликарп и Иоанн до него, — ко мнению всей христианской Церкви. Это обстоятельство очень важно, поскольку при жизни всех троих (Иоанна, Поликарпа и Ириней) христианство в Римской империи было вне закона. Многие верующие в те времена отказывались преклонять колени перед императором, предпочитая смерть на арене отказу от своего Господа и Спасителя. Поэтому вставать на защиту Христа и написанных о Нем Евангелий значило рисковать жизнью.

Зачем таким людям, как Поликарп и Ириней, выдавать за достоверные сведения то, в чем они не были уверены, если вера в подобные вещи могла стать причиной гонений и безвременной смерти? Это просто глупо. Сознывая, как дорого могут обойтись такие утверждения, любой человек наверняка сделал бы все возможное, чтобы удостовериться в правильности своих взглядов, и позволил бы себе говорить о них, лишь убедившись, что они соответствуют действительности. Следовательно, связь Ириней с Иоанном через Поликарпа важна не только из-за древности его свидетельства об аутентичности Евангелий, но и потому, что в противном случае, с учетом опасности, которой грозила вера в подобные вещи, сведения об этом вряд ли дошли бы до Поликарпа, Ириней и всех читателей его книг. Самое разумное объяснение — они знали, что предание истинно.

Сами по себе рукописи, о которых я рассказал, — впечатляющее свидетельство аутентичности Евангелий, но на самом деле ситуация еще удивительнее, чем может показаться. Очень поучительно будет сравнить Новый Завет с другими документами древнего мира. Для начала давайте возьмем общее количество сохранившихся манускриптов. Мы уже знаем, что полных или частичных

рукописных копий Нового Завета на греческом языке насчитывается более 5600. Почетное «второе место» принадлежит сочинениям Гомера. Известно примерно 643 экземпляра его книг. Далее идут 200 рукописей Демофена, 10 — Юлия Цезаря, 20 — Тита Ливия, 20 — Тацита и по 8 — Фукидида и Геродота. Исследователи этих светских текстов практически не сомневаются, что перечисленные книги написаны именно этими авторами. На каком же основании можно поставить под вопрос подлинность новозаветных книг, если количество их рукописных копий намного больше?

У новозаветных документов есть и другая важная особенность. Как уже было сказано, самая древняя сохранившаяся копия Евангелия — это фрагмент Евангелия от Иоанна, датируемый примерно 125 г. н. э. Если исходить из того, что оригинал был написан в 85 г. н. э., самая древняя его рукопись всего на 40 лет моложе. Кроме того, мы знаем, что папирус р66, который содержит большую часть Евангелия от Иоанна, датируется примерно 200 г. н. э., т. е. был изготовлен через 115 лет после оригинала. Этот срок может показаться большим, если не принимать во внимание древние сочинения перечисленных выше авторов — самые древние их копии отделяет от времени написания оригинала не менее 1000 лет. Цезарь жил в I в. до н. э., а самый древний экземпляр его трудов датируется 900 г. н. э. — промежуток примерно в 1000 лет. Тацит писал примерно в 100 г. н. э., а самая древняя копия его сочинений датируется 1100 г. н. э. — снова 1000 лет. В остальных случаях временной разрыв еще больше. Фукидид и Геродот жили в V в. до н. э., а самая древняя рукопись их трудов датируется 900 г. н. э. — прошло 1400 лет. Даже древнейшую копию сочинений Демосфена (всего их насчитывается 200) от времени написания оригинала отделяют много столетий: он писал в IV в. до н. э., а первый сохранившийся экземпляр его книги датируется 1100 г. н. э. — на 1500 лет позже. Однако, несмотря на огромные промежутки времени, мало кто сомневается в аутентичности сочинений названных авторов. Простая справедливость обязывает нас верить и в достоверность Нового Завета.

В-третьих, следует сравнить точность копирования. Принимая во внимание малое число копий упомянутых выше древних светских сочинений, и огромные промежутки времени, отделяющие эти копии от оригиналов, трудно сказать, насколько дошедший до нас текст соответствует первоначальному. В сущности, подобные исследования были проведены лишь в отношении трудов Гомера — их сохранность оценивается в 95%. Это очень высокий показатель, но сохранность Нового Завета еще выше — она превышает 99%. Специалисты по новозаветной текстологии признают, что разночтения существуют, однако «ни одно учение христианства не опирается исключительно или даже главным образом на отрывки, текст которых недостоверен» [32].

Сравнение Нового Завета с другими сочинениями древнего мира на основании трех названных критериев показывает, что они несопоставимы. А поскольку аутентичность этих прочих документов не оспаривается, по какой причине следует усомниться в аутентичности Нового Завета? Напрашивается подозрение, что никаких вопросов не возникало бы, если бы в новозаветных книгах не упоминались чудеса и прочие сверхъестественные явления. Но сомневаться в

аутентичности Нового Завета на том основании, что в нем описываются чудеса, значит допустить логическую ошибку (предвосхищение основания). И для того, чтобы прийти к такому выводу, не обязательно быть евангелическим христианином. С учетом количества и качества рукописей Нового Завета, и в особенности Евангелий, мы с полным правом можем полагать, что имеющиеся в нашем распоряжении тексты — если они хорошо переведены с лучших греческих манускриптов — соответствуют оригиналу. Слова Иринея служат лишь дополнительным подтверждением вывода, который и без того объективно надежен.

### ***Достоверность Евангелий***

Итак, существует множество фактических подтверждений аутентичности Евангелий. Следовательно, у нас есть убедительные причины полагать, что их авторы были очевидцами описываемых событий или, во всяком случае, были знакомы с такими очевидцами. Тем не менее, если нам известны автор, дата написания и содержание каждого Евангелия, это еще не доказывает, что авторы написали правду, и даже что правда была им известна. Иногда очевидцы одного и того же происшествия описывают его совершенно по-разному.

Есть ли у нас в таком случае объективные основания думать, что Евангелия и книга Деяний сообщают нам правду? Я убежден, что есть, и хочу поделиться с вами доказательствами этого, которые считаю наиболее весомыми. Как правило, для демонстрации достоверности какого-либо текста ссылаются на две разновидности фактов: внутренние свидетельства и внешние свидетельства. Первые представляют собой особенности самого документа, благодаря которым он выглядит правдоподобно. Под вторыми понимают независимые источники, подтверждающие те или иные утверждения изучаемого документа. Соответственно, я постараюсь разделить свои объяснения на две самостоятельные части, но в некоторых случаях мне придется прибегнуть сразу к обеим разновидностям доказательств.

### ***Внутренние свидетельства и достоверность Евангелий***

Начнем мы с одного принципа, который был известен еще Аристотелю: при изучении текста следует исходить из предположения, что автор все изложил правильно (если, конечно, само сочинение претендует на историческую точность описания событий) [33]. Конечно, если со временем в тексте обнаружатся фактические ошибки, исследователь должен будет признать их существование. Но у каждой книги есть «право голоса» и, приступая к чтению, нам следует без предубеждения отнестись к точке зрения автора — по крайней мере, до тех пор, пока не появятся объективные причины полагать, что его утверждения противоречат друг другу или не соответствуют действительности (если, конечно, сам документ претендует на правдивость). Таким образом, любое сочинение, которое представляет собой историческое описание каких-либо личностей или событий, следует считать безошибочным, пока не доказано обратное. Это может показаться мелочью, но на самом деле от нее зависит наш подход к проверке исторической достоверности Евангелий. Если исследователь заранее убежден, что

в тексте есть ошибки, ему придется скрупулезно доказывать истинность каждого утверждения, как бы правдоподобно оно ни звучало. Напротив, исследователь, который изначально относится к тексту с доверием, убедившись в достоверности некоторых утверждений, может считать его надежным, не дожидаясь, пока будет доказана истинность каждой мельчайшей подробности.

Некоторые противники исторической достоверности Евангелий признают справедливость такого подхода, но все равно считают, что есть все основания сомневаться в правдивости этих текстов. Дело в том, что в них содержатся упоминания о различных чудесах. В книге Деяний чудеса творит уже не сам Иисус, а Его ученики (и, по всей видимости, не так часто, как их Учитель). По словам критиков, рассказы о чудесах автоматически означают, что библейские книги не могут быть достоверными историческими документами. Однако такой вывод кажется странным по ряду причин. Прежде всего, даже если повествование о том или ином чуде вызывает подозрения своей непривычностью, разве это позволяет отказываться в достоверности остальному тексту Евангелий (в котором не идет речь о чудесах)?

С другой стороны, подобное отношение к Евангелиям противоречит обычной исторической практике. В случае, когда сообщение о том или ином событии вызывает сомнения, исследователи не отрицают его реальность, а воздерживаются от каких-либо суждений, пока вопрос не будет тщательно изучен. Считать свидетельство о каком-то событии ненадежным только потому, что ты не веришь в принципиальную возможность подобных явлений, — логическая ошибка, предвосхищение основания. Критики исходят из голословного утверждения, что чудес не бывает. Но никакой ответ нельзя считать правильным, пока не были изучены все обстоятельства. Любой вывод должен быть подкреплён фактами. Никто не говорит, что чудеса происходят сплошь и рядом, и что сомневаться в их возможности нет причин. Да, чудо — крайне необычное событие, произошедшее, как считается, благодаря вмешательству сверхъестественного существа, но это еще не означает, что оно невозможно. Заранее отвергать такую возможность, поставив тем самым крест на любых серьезных исследованиях, неразумно. Гораздо мудрее (а также логичнее и честнее с интеллектуальной точки зрения) будет воздержаться от суждений о возможности или невозможности подобных событий, беспристрастно изучить факты и установить, произошло ли чудо на самом деле.

Но даже если мы согласимся с тем, что автор имеет «право голоса», и что нельзя *a priori* отвергать его книгу из-за одного лишь упоминания о чуде, само по себе это еще не означает, что его словам можно верить. Подозрительное отношение ко всему сверхъестественному — не единственная причина для сомнений. Но есть и другие способы доказать достоверность повествования. Некоторые из этих доказательств можно найти в самом тексте. Ниже я перечислю ряд особенностей Евангелий и книги Деяний, убедительно подтверждающих их историческую надежность.

Приступая к изучению этих книг, прежде всего следует задаться вопросом, есть ли в их тексте какие-либо указания на то, что авторы намерены правдиво

рассказать о событиях, имевших место в действительности. Конечно, даже изложив свои намерения таким образом, автор может неосознанно или сознательно описать событие, которого не было, или которое на самом деле выглядело иначе. И все-таки полезно знать, входит ли в его планы точно придерживаться исторической правды. Если говорить об авторах Евангелий и Деяний, они явно и неявно демонстрируют, что стремятся именно к этому, и убеждены, что это им удалось. В прологе к Евангелию от Луки (1:1-4) говорится:

Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова, то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил, чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен.

Едва ли автор текста, который следует за этими словами, мог описать свои намерения более прозрачно. Лука считает, что рассказывает о реальных событиях из жизни Христа и Его учеников. В самом начале Деяний он отсылает читателя к своей первой книге. При этом он выражается не так прямолинейно, как в предыдущем случае, но упоминание о Евангелии наводит на мысль, что «новое» сочинение будет таким же. Чтобы устранить всякие сомнения относительно намерений Луки, достаточно просто прочесть книгу Деяний. Иногда евангелист изображает себя участником событий, о которых пишет, иногда нет, но в целом повествование производит впечатление исторического. Критики, без сомнения, не согласятся с достоверностью эпизодов, в которых происходит нечто сверхъестественное, но едва ли можно отрицать, что Лука собирался описать подлинные события, имевшие место в жизни апостолов и людей, которым они проповедовали.

Апостол Иоанн тоже упоминает, с какой целью он написал свое Евангелие, — только в этом случае соответствующее утверждение находится не в начале, а почти в самом конце текста:

Много сотворил Иисус пред учениками Своими и других чудес, о которых не писано в книге сей. Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его (20:30-31).

Как мог Иоанн ожидать, что читатели его книги увидят в Иисусе Мессию, Сына Божьего, если хотел лишь рассказать несколько забавных историй из жизни вымышленных людей и описать несколько придуманных событий? Евангелист явно считает, что рассказывает правду о жизни Иисуса, поскольку значительная ее часть прошла у него на глазах [34].

Хотя Матфей и Марк не говорят столь же прямо, что излагают факты из жизни Иисуса, тон и общее содержание их книг наводят на мысль, что описываемые в них события имели место на самом деле. Либо они сами, либо какие-то другие люди присутствовали при этом. Здесь важно отметить связь между Марком и Петром, а также обратить внимание на 2 Петра 1:16: «Ибо мы возвестили вам

силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, не хитросплетенным басням последуя, но быв очевидцами Его величия». В стихах 17-18 Петр недвусмысленно объясняет, что видел величие Христа на горе Преображения (ср. Мк. 9:2-8). Трудно поверить, что апостол не рассказывал сказки только об этом. Безусловно, Петр не думал, что был очевидцем одного-единственного события, а все остальное в его проповедях и посланиях основано на домыслах апостолов о том, чему они никогда не были свидетелями. Поскольку Марк черпал сведения у Петра, трудно поверить и в то, что при написании Евангелия он преследовал какую-то иную цель, нежели рассказать о жизни, смерти и воскресении Христа, опираясь на информацию из первых рук.

Итак, авторы Евангелий и Деяний намеревались рассказать о событиях из жизни Христа, но есть ли в этих документах какие-то внутренние указания на то, что они написали правду? Я убежден, что есть, и ниже представлю доказательства. Прежде всего, будь истории о чудесах Иисуса выдуманы — как утверждали некоторые критики — апостолами или христианами II-III веков, они наделили бы благородными и героическими чертами не только Господа, но и самих себя. По крайней мере, они не стали бы писать о себе дурно. Между тем, они почти без исключения изображают себя с плохой стороны. Нередко в общении с Иисусом и друг с другом их, по всей видимости, заботит только одно: кто будет самым великим в царстве — иными словами, «какая мне выгода от того, что я последовал за Тобой»? Также можно вспомнить об их реакции на слова Иисуса, Который во время Тайной Вечери объявил, что один из учеников Его предаст. Они даже не пытались утешить Учителя или убедить Его в своей верности. Единственное, чего они хотели, — узнать, о ком из них идет речь.

Вдобавок, Евангелия изображают апостолов маловерными людьми. Вспомните, как Петр пытался ходить по воде: началось все хорошо, но потом он отвел взгляд от Иисуса и начал тонуть. Вспомните, как Фома отреагировал на известие о воскресении Христа. Вспомните, как ученики вели себя во время суда над Иисусом и Его распятия. На ум сразу приходит отречение Петра, но что касается остальных, неизвестно даже, присутствовали ли они при распятии. После смерти Учителя ученики в страхе разбежались и попрятались, боясь того, что власти могут сделать с «последователями» Мессии, если их удастся найти. Их поведение в последние дни жизни Христа трудно назвать благовидным. В Гефсимании они не смогли бодрствовать, пока Господь молился. Когда в сад пришли вооруженные люди, Петр отрубил мечом ухо Малху, рабу первосвященника (Ин. 18:10; Мф. 26:51; Мк. 14:47), и тут же выслушал упрек от Иисуса, Который только что не назвал поступок Своего ученика возмутительным. Неужели Петр, проведя столько времени рядом с Учителем, так и не понял, на что Он способен? Неужели он так и не понял, что Иисус должен умереть? Этот эпизод из жизни Петра никак нельзя назвать выдающимся. Более того, он крайне неприятен!

Даже в тех случаях, когда апостолы вели себя благородно, слова Иисуса становились для них потрясением. Когда Господь объяснил им смысл закона, подняв планку праведности на недостижимую высоту, они не приняли услышанное с готовностью, но были потрясены так же, как и все остальные слушатели. Проиллюстрировать эту мысль можно с помощью двух примеров. В

Евангелии от Матфея 18:21-35 мы находим притчу о немилосердном должнике. Суть ее в том, что нужно прощать людей, которые причинили нам зло, а потом попросили прощения. Но обратите внимание на контекст. Начинается все с того, что Петр приходит ко Христу и спрашивает, как долго следует прощать брата, который согрешает против тебя. Неужели до семи раз? На первый взгляд предположение апостола может показаться великодушным — в конце концов, согласно раввинистическим представлениям того времени, прощать брату один и тот же грех нужно было трижды; в четвертый раз можно было этого не делать. Наверняка Петр считал себя очень щедрым человеком — ведь он был готов простить согрешающего брата на четыре раза больше, чем требовали тогдашние учителя закона. Однако ответ Иисуса едва ли можно расценить как одобрение. Он говорит, что семь раз — слишком мало. Нужно прощать до семидесяти раз по семь (ст. 22). По существу, Иисус говорит, что мы должны быть всегда готовы простить согрешившего брата. Далее Он иллюстрирует Свои слова, рассказав притчу о немилосердном должнике. Ее основная мысль заключается в следующем: чем оправдать нежелание прощать кающегося грешника после того, как Господь простил нам столь многое? В этом свете предложение Петра прощать на четыре раза больше, чем требовали раввины, не выглядит таким уж великодушным.

Рассмотрим другой эпизод, описанный в 19-й главе Евангелия от Матфея. В первых 12 стихах евангелист излагает учение Иисуса о разводе и повторном браке. Многие иудеи в те времена думали, что Закон Моисеев (Втор. 24:1-4) разрешает супругам разводиться по причине *'erwat dabar* (в Синодальном переводе — «что-нибудь противное»). Существовало две точки зрения на то, как следует понимать эту фразу. По мнению одной группы, представителем которой был Гиллель, речь идет обо всем, что может не понравиться мужу в жене. Нетрудно догадаться, что среди мужчин-евреев такое толкование пользовалось популярностью. Приверженцы Шаммая, напротив, понимали под *'erwat dabar* исключительно прелюбодеяние и считали его единственной допустимой причиной развода. Последний вариант может показаться гораздо более консервативным, однако и он не лишен проблем, потому что Закон Моисея предписывал побивать прелюбодеев и прелюбодеек камнями. Соответственно, рассуждать о том, можно ли повторно вступать в брак, не имело смысла — ведь казненный не способен ни жениться, ни выйти замуж.

Фарисеи устроили Иисусу проверку: попросили Его объяснить фразу *'erwat dabar*. Им казалось, что они загнали Его в угол. Встав на сторону Шаммая, Он показал бы, что относится к Закону всерьез, но эта точка зрения в те времена не пользовалась популярностью. Поддержав Гиллеля, Он доставил бы удовольствие многим людям, но одновременно дал бы фарисеям повод упрекнуть Его в несерьезном отношении к Закону. Иисус не попался на крючок и напомнил собеседникам о том, каков был первоначальный замысел Бога относительно супружества, изложенный в первых двух главах книги Бытия. Ниже, в 9-м стихе Он объяснил, что означает для мужа развод с женой по причине недовольства ею. По словам Иисуса, в этом случае мужчина, разведясь и женившись вновь, совершает прелюбодеяние. В 5-й главе Евангелия от Матфея Иисус поясняет, что женщина, с которой развелись по этой причине, и которую затем повторно выдали замуж (в той культуре у женщин было мало прав и мало возможностей

содержать себя и детей — замужество было самым лучшим вариантом), тоже стала прелюбодейцей.

Заявление Иисуса было очень серьезно. До тех пор еще никто не говорил, что разводящийся с женой по неприемлемой причине и вновь женящийся прелюбодействует. Однако именно таково было учение Христа. И Ему, и Его слушателям было хорошо известно, какое наказание предусматривал Закон Моисеев для нарушителей супружеской верности. В Матфея 19:10 мы видим, как отреагировали на услышанное ученики: «Говорят Ему ученики Его: если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться».

Какой возмутительный ответ! Услышав, слова Иисуса о разводе и повторном браке и поняв, что бросить жену и найти другую отныне считается прелюбодеем — со всеми вытекающими последствиями, — они не просят Господа помочь им жить согласно новым требованиям, а ведут себя так, как можно было бы ожидать от неверующего или от неутвержденного верующего. По сути, они пришли к единственному выводу: если таковы требования к супружеской жизни и разводу, то лучше и вовсе не вступать в брак. Иначе говоря, если уйти из одной семьи и обзавестись другой так трудно, как Ты говоришь, какой человек в здравом уме захочет жениться? Вместо того, чтобы стремиться к идеалу, который описал Христос, они ведут себя, словно капризные дети: «Если нам нельзя играть по своим правилам, мы забираем мяч и идем домой». После таких заявлений учеников трудно считать образцом для подражания!

Можно было бы вспомнить и другие евангельские истории о неприглядных поступках и мыслях учеников, но вы уже наверняка поняли, о чем речь. К чему же я обо всем этом рассказал? Если бы вы сочиняли Евангелие и включали в него рассказы о вымышленных событиях, пытаясь создать у людей хорошее впечатление об Иисусе, неужели вы стали бы писать о том, за что потом придется краснеть вам самим и другим вождям вашего движения? Если вас нимало не волнует историческая точность, зачем выставлять себя в таком плохом свете — в особенности, если вы надеетесь привлечь ко Христу других людей? Если вы хотите убедить окружающих присоединиться к вам, нужно показать им, что Иисус положительно повлиял на жизнь Своих последователей. Нельзя изображать их такими незрелыми и бездуховными, какими они выглядят в Евангелиях, — подобная история вряд ли послужит эффективной рекламой нового движения. Тому, что в новозаветных книгах присутствует множество эпизодов, которые дурно отражаются на репутации апостолов, есть только одно разумное объяснение: авторы говорят правду. Недостойное поведение учеников, далекое от образцовой нравственности, можно считать внутренним свидетельством того, что Евангелия и Деяния повествуют о подлинных событиях.

Можно привести еще один аргумент, близко связанный с первым: если вы рассказываете вымышленные истории о чудесах, но очень хотите убедить читателей, будто все это имело место в действительности, необходимо, чтобы ваше повествование звучало как можно более правдоподобно. А теперь вспомните евангельские рассказы о воскресении Христа. Первыми ко гробу



пришли женщины, которые затем рассказали об увиденном ученикам. Это очень важная подробность, поскольку представительницы слабого пола в те времена имели мало прав, и их никто не принимал всерьез. В суде свидетельство женщины ничего не стоило. Евангелисты, без сомнения, знали об этом. Если они хотели придумать историю, насыщенную правдоподобными деталями, зачем отвели женщинам столь важную роль? Единственный разумный ответ — эти подробности включены в повествование потому, что именно так все и было на самом деле. Упоминания о женщинах — не только в эпизодах, связанных со смертью и воскресением Христа, но и в других моментах Евангелий, не имеют никакого смысла, если все это неправда! Участие женщин — еще одно внутреннее свидетельство истинности новозаветных повествований.

Крэйг Бломберг привлекает наше внимание к нескольким конкретным особенностям, присущим тексту Евангелий. По его словам, критики уже давно сформулировали принципы, с помощью которых можно определить, насколько правдоподобны те или иные сообщения. Обычно их называют критериями аутентичности, но на самом деле речь идет о правдивости авторов, то есть, пользуясь моей терминологией, о критериях достоверности. Вот эти четыре критерия: (1) непохожесть, (2) многочисленные подтверждения, (3) палестинское окружение и (4) согласованность [35]. Давайте по очереди их рассмотрим.

В соответствии с критерием непохожести, если какие-то части документа заметно расходятся с иудейскими или раннехристианскими представлениями того периода, они, скорее всего, самобытны и должны расцениваться именно так. Их невозможно объяснить заимствованием из иудейских или христианских источников. В качестве примера Бломберг ссылается на притчи Иисуса о небесном царстве. Раввины часто прибегали к притчам для истолкования тех или иных отрывков Писания, но никогда или почти никогда не использовали такой прием, чтобы предсказать вторжение в наш мир Божьего царства. С другой стороны, ни другие новозаветные авторы, ни ранние христиане никогда или почти никогда не пытались излагать свои мысли с помощью притч. С учетом этих обстоятельств Бломберг приходит к справедливому заключению, что евангелисты правы, и автором евангельских притч, скорее всего, был Иисус. Кроме того, американский богослов отмечает, что иудеи, размышляя и рассуждая о Божьем царстве, ожидали его отдаленном будущем. В поучениях Христа царство изображается сегодняшней реальностью, однако в некоторых важных отношениях остается частью будущего. Принимая во внимание уникальность этих идей и литературных форм, вероятнее всего, автором притч был Иисус [36].

Второй критерий — многочисленные подтверждения. Иначе говоря, подробности, которые упоминаются в нескольких независимых источниках, скорее всего, соответствуют действительности. Бломберг поясняет свою мысль с помощью нескольких примеров. Во-первых, история о насыщении пяти тысяч человек присутствует во всех четырех Евангелиях (Мф. 14:13-21; Мк. 6:32-44; Лк. 9:10-17 и Ин. 6:1-13). Во-вторых, история о том, как Иисус послал двенадцать учеников на служение, когда впервые призвал их, есть во всех синоптических Евангелиях (Мк. 6:7-11; в несколько ином виде Мф. 10:1-16 и Лк. 9:1-6). Третий пример — слова Иисуса об отвергнутом камне, ставшем главою угла, сказанные в

связи с притчей о злых виноградарях (Мф. 21:33-46; Мк. 12:1-12 и Лк. 20:9-19) [37].

Далее Бломберг переходит к критерию палестинского окружения и объясняет, что «наиболее достоверными признаются те предания, которые могли возникнуть лишь в палестинской иудео-христианской среде» [38]. В качестве примера он ссылается на высказывания Господа о «Сыне Человеческом» и на то, что Иисус называл Отца арамейским словом «Авва». Сюда же Бломберг относит тот факт, что Христос «заботился о людях, отвергнутых Его обществом, отрицал правила ритуальной чистоты, часто вступал в конфликты с религиозными властями из-за закона (в особенности из-за заповеди о субботе). Кроме того, многие из этих подробностей дополнительно подтверждаются критерием непохожести» [39].

В соответствии с четвертым критерием — согласованности, — можно признать правильными «предания, истинность которых не очевидна после применения первых трех критериев, но которые полностью согласуются со смыслом и значением очевидно истинных преданий» [40]. Примером такой истории может служить эпизод, когда Иисус превратил воду в вино, проиллюстрировав тем самым «новизну царства, о которой идет речь в притче о мехах (Ин. 2:1-11 ср. Мк. 2:19-20)» [41].

Перечисленные критерии были сформулированы учеными, которые крайне скептически относятся к истинности многих евангельских историй. Но если применить эти принципы к содержанию Евангелий, они подтверждают, что новозаветные авторы писали правду. Кроме того, как уже было сказано, чем больше очевидцев описывает одно и то же событие, тем более вероятно, что все они говорят правду. Именно так обычно проверяют правдивость свидетельских показаний в светском суде.

Скептики возразят, что в данном случае многочисленные источники, возможно, представляют собой пересказ одного и то же свидетельства несколькими авторами, которые сами не присутствовали при описываемых событиях и не были знакомы с их очевидцами. Но, хотя речь действительно идет об одной и той же истории, изложенной разными людьми, в каждом случае можно найти признаки того, что автор не просто повторял чужие слова, а писал независимо от остальных. Например, некоторые евангелисты рассказывают о том, о чем умалчивают другие, и даже когда одно и то же событие упоминается сразу в двух Евангелиях, авторы сообщают разные подробности. Я поясню свою мысль с помощью примера.

Вспомните историю предательства и ареста Иисуса, которая присутствует во всех четырех Евангелиях (Мф. 26:47-56; Мк. 14:43-49; Лк. 22:47-53; Ин. 18:1-11). Все синоптики рассказывают о поцелуе Иуды, а Иоанн о нем умалчивает. При этом Матфей и Марк утверждают, что Иуда поцеловал Иисуса, а Лука пишет, что Иуда подошел к Господу, чтобы Его поцеловать, но Иисус спросил, не предаст ли он «Сына Человеческого» своим поцелуем. Иными словами, Лука не говорит прямо, что Иуда поцеловал Иисуса (хотя ничто в его рассказе этому не противоречит).

Иоанн, со своей стороны, упоминает, что Иуда присутствовал при аресте Спасителя, но ничего не пишет о поцелуе. Далее, все трое синоптиков рассказывают, что рабу первосвященника отрубили ухо, но не уточняют, кто это сделал. Только Иоанн сообщает, что это был Петр, и называет раба по имени. Наконец, все четыре Евангелия по-разному описывают реакцию Иисуса. У Матфея Он велит человеку, отрубившему ухо рабу первосвященника, убрать меч и спрашивает, не знает ли тот, что у Его Отца есть легионы ангелов, готовых прийти Ему на помощь. Затем Иисус поворачивается к людям, пришедшим Его арестовать, и спрашивает, неужели они пришли за Ним с мечами и дубинами, словно Он — разбойник? Он напоминает им, что каждый день сидел в храме и учил, но тогда они не схватили Его. В варианте Марка, когда рабу отсекают ухо, единственное, что делает Иисус, — спрашивает пришедших, неужели они хотят схватить Его, словно простого преступника, грабителя. В Евангелии от Луки, когда рабу отсекают ухо, Иисус просто говорит: «Оставьте, довольно». Потом Он исцеляет раненого, поворачивается к тем, кто пришел арестовать Его, и спрашивает, неужели они пришли с мечами и дубинами, чтобы схватить Его, словно Он — грабитель. Господь напоминает им, что они могли взять Его, когда Он был в храме, но «теперь ваше время и власть тьмы». А по словам Иоанна, когда Петр отсекает ухо слуге первосвященника, Иисус поворачивается к ученику, велит ему убрать меч, а затем задает риторический вопрос, должен ли Он испить чашу, которую дал Ему Отец. Нет и намек на то, что Господь исцелил Малха. Кроме того, Иоанн не записал никаких слов Иисуса, обращенных к пришедшим Его схватить, и никаких упоминаний о легионах ангелов, имеющих в распоряжении Отца. Если немного подумать, совсем нетрудно понять, что все эти повествования верны и хорошо согласуются друг с другом. Безусловно, каждый евангелист ведет рассказ в своем особом стиле. И это противоречит гипотезе, что существовала только одна версия этой истории, которую другие авторы попросту скопировали. Подобные доказательства независимости свидетельств повышают доверие к написанному [42].

Еще один внутренний признак достоверности Евангелие — обилие подробностей, которыми сопровождается рассказ о различных эпизодах из жизни Иисуса. В наибольшей степени это свойственно Иоанну и Луке, но так же поступает и Матфей. Вспомните повествования о Рождестве. Родословие Спасителя есть лишь у Матфея и Луки, причем неодинаковое. Только Матфей пишет о приходе волхвов, о попытке Ирода убить Младенца и о бегстве Святого Семейства в Египет. Лука включает в свою историю благовещение Захарии о рождении Иоанна Крестителя и благовещение Марии о том, что она родит Иисуса. В том и другом случае он обстоятельно описывает явление ангела, а также реакцию Захарии и Марии. Тот же Лука сообщает об императорском повелении провести перепись, а затем уточняет, что речь идет о первой переписи во время губернаторства Квирина в Сирии (Лк. 2:1-2). В 3-й главе он рассказывает о служении Иоанна Крестителя, но в первых стихах упоминает подробности, точно указывающие на время этих событий, — первые читатели Евангелия, несомненно, могли определить, правильно ли автор помнит, кто в тот момент находился у власти, и кто был первосвященником в Израиле. Лука пишет:

В пятнадцатый же год правления Тиверия кесаря, когда Понтий Пилат начальствовал в Иудее, Ирод был четвертовластником в Галилее, Филипп, брат его, четвертовластником в Итурее и Трахонитской области, а Лисаний четвертовластником в Авилинее, при первосвященниках Анне и Каиафе, был глагол Божий к Иоанну, сыну Захарии, в пустыне (З:1-2).

Читая изложенную ниже историю Иоанна Крестителя, поневоле задаешься вопросом, так ли нужна для ее понимания информация, приведенная в первых двух стихах. Для художественного произведения такие подробности едва ли нужны, и даже для документальной книги они не обязательны.

Также обращает на себя внимание количество и разнообразие притч Христа. У всех синоптиков их набор неодинаков, но у Луки и Матфея есть притчи, которых нет ни в одном другом Евангелии (например, только Лука записал притчи о блудном сыне [15:11-32] и добром самарянине [10:25-37], и только Матфей пересказывает притчи о виноградарях [20:1-16] и десяти девах [25:1-13]). Кто-то спросит, какое отношение эти подробности имеют к исторической достоверности Четвероевангелия. Ответ: самое прямое. Матфей и Лука не только воспроизводят эти притчи, но и подтверждают, что Иисус рассказывал их, а также, как правило, описывают обстоятельства, в которых они прозвучали.

Евангелие от Иоанна — прямо-таки кладезь подробностей. Как уже было сказано, только он сообщает нам имя ученика, отрубившего ухо рабу первосвященника, и имя самого пострадавшего. Кроме того, только Иоанн рассказывает нам о присутствии Никодима во время погребения Христа и точно указывает, какое количество благовоний тот купил. Далее, только Иоанн сообщает нам, что во время распятия иудеев беспокоились, как бы не оставить тело Иисуса на кресте в субботу. Шаббат предстоял особенный (Ин. 19:31), им очень хотелось поскорее все закончить, и они — как вновь упоминает только Иоанн — пошли к Пилату с просьбой перебить голени троим распятым, чтобы те быстро умерли, и их тела можно было снять. Один лишь Иоанн в продолжение этой истории рассказывает, что римскому солдату не пришлось ломать Иисусу ноги, поскольку Он был уже мертв. И только Иоанн упоминает о том, что воин ударил Христа копьем в бок, и из раны потекли кровь и вода. Как мы увидим ниже, в главе о воскресении, эта деталь очень важна, хотя Иоанн не мог догадываться о ее значении. Тем не менее, он включает в свое повествование все эти подробности последних минут, проведенных Иисусом на кресте, о которых не пишет больше никто из евангелистов.

Можно было бы привести и другие примеры конкретных деталей, упомянутых авторами, но уже сказанное, как мне кажется, достаточно хорошо иллюстрирует мою мысль. Но вы, наверное, спрашиваете себя, какое отношение все это имеет к достоверности текста. Дело в том, что есть лишь два возможных объяснения такого количества подробностей. Либо евангелисты обладали невероятно богатым воображением и смогли дополнить свои измышления разнообразными мелкими деталями, придающими истории более правдоподобное звучание, либо эти подробности включены в повествование просто потому, что так все и было на самом деле. У нас нет причин думать, будто у авторов Евангелий напрочь

отсутствовало воображение, однако нюансы, на которые Лука обращает внимание в истории о Рождестве, а Иоанн — в рассказе о распятии, гораздо логичнее объясняются тем, что евангелисты включили их в свое повествование, поскольку именно так все и произошло (эти факты были им известны, и придумывать что-либо не было никакой нужды). Благодаря использованию подробностей, подобных перечисленным выше, история выглядит более правдоподобно.

Давайте рассмотрим два последних признака достоверности, присутствующие в тексте Евангелий. Если авторы по каким-то причинам не говорят правду, в их сочинениях могут быть внутренние противоречия, а если несколько авторов излагают, по существу, одну и ту же историю, их рассказы могут не совпадать. Как мы уже видели в главе о пресуппозиционализме, если некая совокупность идей (в данном случае идей и фактов, заключенных в контекст повествования о тех или иных людях и событиях), не противоречит сама себе, т. е. если отдельные утверждения не расходятся со всем остальным, что сказано относительно какого-то конкретного вопроса или события, это еще не доказывает, что сторонник таких идей или рассказчик таких историй все правильно понял. Хорошо владеющий логикой человек способен выстроить систему взглядов, внутри которой не будет никаких разночтений, однако эти гармоничные представления могут оказаться ошибочными относительно окружающего мира. Таким образом, отсутствие внутренних конфликтов само по себе еще не гарантирует, что та или иная совокупность идей или историй соответствует истине. Но если авторы противоречат сами себе или другим авторам, пишущим о том же, это доказывает, что по крайней мере один из них ошибается.

Противоречат ли евангелисты самим себе и друг другу? Многие критики убеждены в этом, а потому уверены, что на сведения, содержащиеся в Евангелиях, полагаться нельзя. Примеры видимых неувязок найти не составит труда. Что Иисус на самом деле говорил о разводе и повторном браке? У Матфея в поучениях Господа есть оговорка, а у Марка и Луки запрет носит безусловный характер. Кто же из них прав? Выше, когда я писал о разнице между повествованиями о предательстве Иисуса, читатели наверняка заметили, что в изложении разных авторов это событие выглядит не совсем одинаково. И есть еще вопрос о том, сколько раз должен был прокричать петух, прежде чем Петр предаст Учителя. В истории Марка Иисус говорит, что петух прокричит дважды, и что Петр отречется от Него трижды (14:30). В дальнейшем Петр три раза отрекается от Иисуса (14:66-71), а затем раздается второй петушиный крик.

В Евангелии от Матфея Иисус обещает: «...прежде нежели пропоет петух, трижды отречешься от Меня» (26:34). И петух действительно кричит после того, как Петр три раза отрекается от Христа (26:69-75). По версии Луки (22:34) Иисус сказал Петру, что петух в тот день не закричит, пока ученик трижды не отречется от Него. Далее евангелист описывает, как Петр три раза отрекается от Христа, и отмечает, что на третий раз прозвучал крик петуха (22:56-60). Наконец, Иоанн (13:38) записывает слова Господа, что петух не прокричит, пока Петр трижды от Него не отречется. В Иоанна 18:25-27 мы находим рассказ о трех отречениях апостола и упоминание о том, что петух закричал после того, как Петр отрекся от Иисуса (следуя описанию Иоанна) в третий раз. Так сколько же раз, по словам

Христа, петух должен был прокричать, и сколько раз он прокричал на самом деле? Кому из евангелистов верить?

А как быть с событиями у гроба воскресным утром? Лука пишет (24:4), что женщины увидели у могилы двух мужчин в блистающих одеяниях, а Иоанн рассказывает (20:12-16), что они увидели двух ангелов в белом, и что Иисус затем явился Марии, которая поначалу приняла Его за садовника. Матфей утверждает (28:2-7), что они увидели одного ангела, причем «вид его был, как молния, и одежда его бела, как снег», а Марк сообщает (16:5), что там был только один юноша в белом облачении. Кто из них прав?

Нетрудно отыскать и другие примеры. Но главный вопрос заключается в том, противоречат ли друг другу евангелисты. Если да, значит, кто-то из них (а может быть, и все) либо не знает правды, либо утаивает ее. Как ответить на такое возражение против достоверности Евангелий? Несколькими способами, но для начала следует напомнить, в каком случае человек противоречит сам себе и другим источникам. Когда одновременно и в одном и том же смысле утверждает и отрицает один и тот же тезис. Обвинить евангелистов в том, что они противоречат друг другу, значит сказать, что их повествования невозможно привести к согласованному виду. И это касается не только сказанного людьми, но и слов Бога. К тому же, проблема не исчезнет со временем — несовместимые утверждения никогда не будут истинными одновременно. Но если суть проблемы сводится к возможности или невозможности согласования, апологету нужно лишь предложить объяснение, которое позволит считать правильными все видимо противоречащие друг другу подробности. Хорошо, если такое объяснение будет убедительным (и, конечно, нам следует искать наиболее правдоподобный вариант), но даже если нет, природа этого возражения такова, что апологету нужно всего-навсего предложить любую теорию, которая примирит кажущиеся разночтения и покажет, что все утверждения евангелистов истинны.

Во-вторых, не следует забывать правило, с которого я начал разговор о внутренних признаках достоверности текста: следует исходить из предположения, что автор не противоречит сам себе и другим источникам, пока не будет доказано обратное. Это очень важно, ведь критики, заведомо уверенные в том, что в Писании есть противоречия, отмечают любые возможные решения проблемы, считая их неубедительными. Но что в таком случае получается? В глазах критиков Библия остается недостоверной. Напротив, если исходить из предположения о ее внутренней согласованности, даже в том случае, когда две или три попытки объяснить видимые разночтения не увенчаются успехом (т. е. не устранят противоречия), мы можем считать Писание непротиворечивым, пока не убедимся в обратном или не найдем удовлетворительное объяснение всех кажущихся нестыковок. А для того, чтобы доказать, что Писание действительно противоречит само себе, придется найти все возможные объяснения и продемонстрировать, что ни одно из них не устраняет расхождения в тексте.

В-третьих, необходимо помнить о разнице между нынешним и древним словоупотреблением. Я делаю на этом акцент потому, что время от времени евангелисты цитируют поучения Христа. Они пишут «Иисус сказал», а потом приводят Его слова. В современных переводах все высказывания обычно

закljučаются в кавычки. В наши дни использование этих знаков препинания подразумевает, что мы дословно воспроизводим сказанное. И когда в двух источниках приводятся чьи-то слова, заключенные в кавычки, мы привычно ожидаем, что текст цитаты будет одинаковым. Но если подходить с такими требованиями к Библии, мы непременно столкнемся с разночтениями, поскольку евангелисты не всегда записывали наставления Иисуса именно теми словами, которые Он произносил. И ожидать иного было бы ошибкой. В библейские времена не существовало тех правил цитирования, которые мы соблюдаем сегодня. Более того, кавычки, деление на главы и стихи — всего этого не было в оригинальном тексте Писания и в большинстве ранних копий. Их добавили значительно позже. Поскольку современники Иисуса не стремились к дословной точности цитат, считалось достаточным, если рассказчик передавал суть чужих слов. Таким образом, когда два евангелиста приводят одни и те же слова Спасителя, но их варианты не совпадают в деталях, это не значит, что они противоречат друг другу. До тех пор, пока суть сказанного остается одинаковой или, по крайней мере, грубо не расходится с другими версиями, различия в формулировках не следует считать ошибкой, а тем более противоречием.

Обо всем этом непременно следует помнить, отвечая на утверждения критиков, однако ничто из сказанного не помогает устранить перечисленные выше явные разночтения. Нам не нужно откладывать признание Евангелий достоверными до тех пор, пока не будут выявлены и разрешены все очевидные противоречия (невыполнимая задача), и это хорошо. И все-таки мы должны дать объяснение тем конкретным видимым несоответствиям, на которые неверующий может сослаться в разговоре с нами. Вооружившись такой мыслью, я хочу рассмотреть приведенные ранее примеры.

Как быть с различиями в учении Христа о разводе и повторном браке? О возможном исключении из правила упоминает только Матфей. Так кто же ошибается — он или остальные евангелисты? На самом деле, оба предположения неправильны. Все синоптики одинаково излагают основное правило: мужчина, который разводится с женой и вновь вступает в брак, прелюбодействует. Матфей дополняет его исключением, а Марк сообщает нам, что точно такое же правило распространяется и на женщину, которая разводится с мужем и вступает в брак повторно (Мк 10:11-12). Для начала давайте посмотрим на разночтение в Евангелии от Марка. Здесь не сказано, что запрет установлен только для женщин и не касается мужчин. Более того, Марк повторяет слова Христа дважды — сначала для мужей, а потом для жен. У Матфея и Луки Господь говорит лишь о муже, который разводится с женой. Но это не означает, что *только* муж может быть инициатором развода, или что *только* муж прелюбодействует, когда разводится с женой и повторно вступает в брак (и что жена в аналогичной ситуации невиновна). Рассказав о том, что Иисус применил одно и то же правило к мужьям и женам, Марк никоим образом не противоречит другим евангелистам — он всего лишь подчеркивает, что требования одинаковы для всех.

А как объяснить исключение из этого правила, которое есть только у Матфея? Здесь нам следует вспомнить, что представляют собой правила (а также этические нормы) и исключения из правил и норм. Если из некоего правила

существует исключение, это вовсе не означает, что правило не действует вовсе и не распространяется ни на кого. Исключение применяется лишь в исключительных случаях. В нормальных ситуациях по-прежнему действует основное правило или основная этическая норма. Следовательно, если Марк и Лука не утверждают, что наставления Иисуса о разводе и повторном браке не допускают (и не могут допускать) какие-либо исключения, ни о каких противоречиях между словами евангелистов речи быть не может. Ни Марк, ни Лука ничего подобного не говорят. Все трое синоптиков приводят основную этическую норму. Матфей добавляет к ней исключение, однако оно вовсе не отменяет основного правила, о котором пишут все трое. Оно вступает в силу лишь в чрезвычайных ситуациях. Следовательно, все три евангелиста могут быть правы. В словах Христа о разводе и повторном браке нет никаких разночтений.

А что делать с несовпадениями в повествованиях о предательстве Иуды? Я с самого начала отметил, что проблема может возникнуть лишь в одном случае: если бы кто-то из евангелистов, например, сообщил о том, что Иисус сказал Петру, исцелив ухо Малха, и прибавил, что больше Господь не произнес ни слова. Но никто из них ничего подобного не утверждает. Следовательно, Иисус вполне мог сказать Своему ученику и людям с палками все, что записано в Евангелиях. Далее, хотя имя апостола, отрубившего ухо рабу первосвященника, и имя самого этого раба называет один только Иоанн, его рассказ никоим образом не противоречит словам остальных евангелистов. Синоптики упоминают о том, что один из спутников Иисуса отсек ухо рабу первосвященника — и Петр, на которого указывает Иоанн, действительно был спутником Иисуса. И тот факт, что пострадавшего, как пишет Иоанн, звали Малхом, тоже ничему не противоречит. Конфликт возник бы лишь в том случае, если бы Матфей, Марк и Лука заявили, что мечом орудовал не Петр, а его жертву звали не Малхом, или если бы имена обоих мужчин, по словам синоптиков, остались неизвестными. Однако нигде в Евангелиях ничего подобного не говорится. Следовательно, между этими историями нет никаких противоречий.

А что можно сказать об отречении Петра и о том, сколько раз кричал петух? Во всех четырех Евангелиях Иисус говорит ученику, что тот отречется от Него трижды, и во всех четырех Евангелиях Петр именно так и поступает. Кроме того, все Евангелия утверждают, что крик петуха раздался после третьего отречения. Но вот, в чем загвоздка: у Марка Иисус говорит, что после отречения Петра петух закричит во второй раз, а у Луки — что петух в тот день не закричит, пока Петр трижды от Него не отречется. На мой взгляд, здесь важно отметить, что в обоих случаях сначала Петр должен три раза отречься, а потом должен закричать петух. По версии Луки, петух должен молчать до тех пор, пока Петр не отречется от Спасителя. По версии Марка, петух должен прокричать дважды, но совершенно очевидно, что перед этим Петр должен трижды отречься. Иными словами, первый крик в тот день раздастся не после первого или второго, а только после третьего отречения. Более того, Лука утверждает, что петух закричал как раз в тот момент, когда Петр отрекался от Иисуса в третий раз. По словам остальных евангелистов, крик раздался уже после того, как Петр отрекся.



Думаю, уже понятно, что евангелисты не противоречат друг другу. Вот как все было. У Марка Иисус сказал Петру, что после отречения дважды прокричит петух. Лука пишет, что крик раздался, когда Петр еще говорил. Следовательно, в Луки 22:60 Петр уже отрекся от Христа дважды и как раз отрекался в третий раз, когда закричал петух. Случись это сегодня, кто-нибудь мог бы по секундомеру засечь точный момент, когда прозвучал петушиный крик. Но предъявлять подобные требования к тексту или к самой ситуации (окажись мы ее очевидцами) нелепо. Поскольку петух закричал, пока Петр еще говорил, это означает, что апостол начал свое третье отречение еще до петушиного крика, и нетрудно понять, как такая последовательность событий согласуется с обещанием, что петух не закричит, пока Петр не отречется трижды.

Однако вопрос еще не исчерпан, поскольку в Евангелии от Марка Иисус говорит, что петух дважды прокричит после отречения Петра. Лука упоминает, что петух начал кричать, когда апостол отрекался от Христа в третий раз, — следовательно, можно предположить, что петух закричал еще раз после того, как Петр *полностью закончил* свое третье отречение. Такой сценарий согласуется с утверждением Марка о двух криках петуха после третьего отречения. Согласуется он и с обещанием из Луки 22:34, что в тот день первый крик петуха раздастся лишь после того, как Петр отречется от Иисуса трижды. Поскольку петух закричал в тот момент, когда апостол отрекался в третий раз, и вновь закукарекал уже после того, как Петр замолчал, никакого конфликта с предсказанием, что петух в тот день не закричит, пока Петр трижды не отречется, не возникает. Можно смело сказать, что оба крика прозвучали после тройного отречения, и этот петушиный крик вполне мог быть первым в тот день. В Евангелиях от Матфея и Иоанна Иисус говорит, что петух закричит, когда Петр отречется от Него трижды, и в обеих книгах мы читаем, что апостол три раза отрекается, а затем раздается крик петуха. Сказанное Христом в Евангелиях от Матфея, Луки и Иоанна никоим образом не исключает возможности, что после отречений Петра петух прокричал несколько раз. Единственное требование — крик должен следовать за третьим отречением, но ни один из евангелистов не говорит, что петух не мог начать кукарекать в то время, пока Петр отрекался от Иисуса в третий раз. С учетом этого обстоятельства выше я высказал предположение, каким образом слова Спасителя у Матфея, Луки и Иоанна можно примирить с записанным в Евангелии от Марка предсказанием Христа, что петух дважды прокричит после третьего отречения Петра. Ни Матфей, ни Лука, ни Иоанн, воспроизводя обещание Иисуса, не включают в него утверждение, что петух закричит *только один раз* и *только после* третьего отречения Петра. Также следует отметить, что петушиный крик, о котором упоминает Господь у Матфея, Луки и Иоанна, — это, скорее всего, второй второй крик, прозвучавший уже *после* того, как апостол завершил свое третье отречение. Однако речь может идти и о том крике, который раздался, пока Петр еще говорил. С абсолютной уверенностью сказать, какой именно из двух криков упоминается в синоптических Евангелиях, невозможно, однако для решения вопроса о том, противоречат ли евангелисты друг другу, это не имеет значения. Предложенное мной объяснение показывает, каким образом свидетельства всех четырех Евангелий могут одновременно быть истинными.

Наконец, как разобраться в явлениях ангелов или людей возле гроба Христова после Его воскресения? Думаю, проблема возникает из-за того, как мы представляем себе ангелов. Принято думать, что у них всегда есть крылья, и, встретив ангела, мы обязательно эти крылья увидим. И тогда будет совершенно очевидно, что мы имеем дело с ангелом, а не с человеком. Такая точка зрения понятна, но неправильна. Ангелы — духовные существа. Тем не менее, они способны являться людям, принимая тот или иной телесный облик. В одних случаях этот облик включает в себя крылья, в других нет. Следовательно, когда одни Евангелия говорят об ангеле, а другие — о человеке, никакого противоречия не возникает. Если ангел принимает вид человека, он по-прежнему остается ангелом. Таким образом, все евангелисты могут быть правы — женщины действительно видели у гроба ангела (ангелов), только в человеческом облике. Во что же они были одеты? В обычное белое платье или во что-то сверкающее и блестящее? Но разве эти описания непременно противоречат друг другу? Разве белые одежды не могли сиять такой белизной, что казались очевидцам блестящими? Когда Марк пишет, что женщины увидели юношу, облаченного в белое, ничто в тексте не исключает возможности, что его облачения сияли или блестели.

Вопрос о том, сколько мужчин было у гроба, один или двое, несколько труднее, но и на него можно ответить. Если у могилы действительно находились два ангела, один там был в любом случае. Матфей упоминает только об одном ангеле — возможно, лишь он говорил с женщинами. Поскольку второй молчал, Матфей не счел нужным о нем упомянуть. Если бы Евангелие утверждало, что ангел был *всего* один, возникло бы серьезное затруднение, но в тексте ничего подобного нет. Аналогичным образом можно объяснить рассказ Марка. С женщинами говорит только один юноша. Он сообщает им, что Иисус воскрес и показывает место, где Он лежал. Марк не утверждает, что кроме этого юноши у гроба никого не было. По его словам (16:5), женщины вошли в склеп, увидели человека и удивились. Далее в 6-м стихе Марк пишет о том, что юноша им сказал. Все это *вовс* не исключает присутствия еще одного человека, о котором евангелист умалчивает — возможно, потому, что тот не проронил ни слова.

Однако может сложиться впечатление, что повествования Луки и Иоанна опровергают мою теорию. Евангелисты не только упоминают двух мужчин (ангелов), но и пишут, что те «сказали» женщинам о Христе. Глагол «сказали» в Луки 24:5 и Иоанна 20:13 имеет форму третьего лица *множественного* числа. Это наводит на мысль, что у гроба было два человека, а не один, и оба они разговаривали с женщинами. В таком случае предположение, что Матфей и Марк правы, поскольку говорил только один из ангелов, кажется несостоятельным. Однако не стоит торопиться с выводами. Ведь нередко с новостями приходят несколько человек, но сообщает их — от лица всех — только один. Нет никакой видимой причины, по которой ангелы (мужчины) должны были беседовать с женщинами хором. Один из них вполне мог говорить за двоих. Следовательно, моя теория о том, почему Матфей и Марк упоминают только одного ангела (человека), остается в силе.

Не все читатели признают такое объяснение одинаково убедительным, но это неважно. Важно другое: устраняет ли моя теория, если ее принять, видимое противоречие, — а это, несомненно, так. Предложенное мной толкование позволяет считать, что все четыре Евангелия описывают события правильно. И не забывайте: возможное объяснение — все, что нам нужно, чтобы снять с Божьего Слова обвинения в противоречивости.

Как уже было сказано, достоверность Писания не зависит от способности апологета объяснить любые видимые несоответствия, на которые укажет неверующий. Проблема возникнет лишь в том случае, если не объяснить ни одно из них. Если же апологет ответит на заданные вопросы, он будет вправе предположить, что остальные кажущиеся противоречия тоже разрешимы. Следовательно, нет причин воздерживаться от признания достоверности Евангелий до тех пор, пока не будет доказано, что все возможные неувязки мнимые.

### *Внешние свидетельства достоверности Евангелий*

В предыдущем разделе я указал на многочисленные свидетельства достоверности Евангелий, которые можно найти в их тексте. Причина, по которой я уделил столько внимания этому вопросу, — мое глубокое убеждение, что большая часть доказательств надежности Евангелий содержится в них самих. После всего, что я написал, объясняя, почему необходимо продемонстрировать и аутентичность, и достоверность этих книг, мое мнение не должно никого удивить. Ни в одном светском документе той эпохи попросту не упоминаются подробности, которые мы находим в Библии. С другой стороны, они упоминаются в апокрифических текстах — таких, как «Евангелие от Фомы», — но эти книги никогда не признавались каноническими, поскольку содержат явные ошибки, а потому ссылаться на них в подтверждение евангельского учения было бы странно. Не поймите меня превратно. Я не хочу сказать, что в неканонических книгах нет ни слова правды. Я всего лишь говорю, что в них присутствуют ошибки и другие изъяны, которые не позволяют включить эти тексты в канон Писания. Следовательно, их ценность с точки зрения подтверждения правдивости евангельских повествований сомнительна.

Каковы же внебиблейские свидетельства достоверности Евангелий? Говорить о них так подробно, как мы это делали в предыдущем разделе, нет необходимости. Однако эти источники можно разделить на четыре категории: сочинения отцов Церкви, которые были знакомы с очевидцами (или с людьми, которые знали очевидцев) евангельских событий; сравнение Евангелий с другими древними жизнеописаниями; сведения из светских хроник того времени; данные археологии. Давайте рассмотрим их по очереди.

Что касается сочинений ранних отцов Церкви, я уже цитировал книгу Иринея Лионского. Бломберг также считает полезным свидетельство Папия Иерапольского. Оно датируется началом II столетия, его сохранил и процитировал в начале IV века историк Евсевий Кесарийский в своей «Церковной истории». Папий утверждал, что Марк «был переводчиком Петра; он точно

записал все, что запомнил из сказанного и содеянного Господом», и что Матфей «записал беседы Иисуса по-еврейски» [43].

Позвольте привести еще один пример — из сочинений Климента Римского. Приблизительно в 95 г. н. э. он написал письмо коринфянам, в котором мы находим подтверждение различных исторических фактов, имеющих отношение к событиям, изложенным в Евангелиях и книге Деяний. Климент пишет:

Апостолы были посланы проповедовать Евангелие нам от Господа Иисуса Христа, Иисус Христос от Бога. Христос был послан от Бога, а апостолы от Христа; то и другое было в порядке по воле Божией. Итак, принявши повеление, апостолы, совершенно убежденные чрез воскресение Господа нашего Иисуса Христа и утвержденные в вере словом Божиим, с полнотою Духа Святого пошли благовествовать наступающее царствие Божие. Проповедуя по различным странам и городам, они первенцев из верующих по духовном испытании поставляли в епископы и диаконы для будущих верующих [44].

Как подчеркивает Хабермас, в одной только этой цитате Климент сообщает, что благая весть о царстве Божьем была центром христианской проповеди, что Евангелие было послано Богом и передано ученикам Самим Иисусом, что воскресение Христа (в которое он безоговорочно верит) является гарантией истинности Его учения, что ученики проповедовали Евангелие, и везде, где люди откликались и возникали поместные общины, апостолы выбирали достойных людей для служения в этих церквях [45].

Во-вторых, не вполне ясно, следует ли рассматривать Евангелия как исторические книги — большинство хроник той эпохи не были привязаны к личности конкретного человека, а если в них и присутствовали биографические сведения, авторы не приводили такого количества подробностей, которым в Евангелиях окружены различные события из жизни Иисуса. Более того, древние историки посвящали свои сочинения, главным образом, политическим или военным деятелям и их свершениям. И потому на первый взгляд непонятно, следует ли рассматривать Евангелия и книгу Деяний как исторические труды [46]. Но при сравнении Евангелий с древними жизнеописаниями между ними оказывается много общего — а жизнеописаниям ученые в целом склонны доверять. Как объясняет Бломберг:

Несоразмерно большое внимание к обстоятельствам рождения и смерти тех или иных людей (в особенности, если им приписывали религиозное значение), тематическая и хронологическая компоновка материала, парафразы вместо точных цитат, обобщение или краткое изложение длинных речей и история, а также полная свобода описывать события с нескольких разных точек зрения — все это было обычно свойственно древним жизнеописаниям, включая те из них, которые историки древнего мира считали в целом исторически достоверными [47].

Хотя такого рода свидетельства не доказывают историческую достоверность Евангелий, они придают вес утверждениям на этот счет. Даже если бы евангелисты писали в ранее невиданном и неслыханном стиле, это еще не означало бы, что их сочинения исторически ненадежны. Но когда мы видим, что жанр Евангелий не так уж отличался того, как в те времена было принято составлять жизнеописания, становится легче понять, какие цели преследовали их авторы.

В-третьих, в светских исторических источниках можно найти сведения, имеющие отношение к подробностям Евангелий и Деяний. Великолепный пример — книга Иосифа Флавия «Иудейские древности», написанная в последнюю треть I века, в которой говорится:

Около этого времени жил Иисус, человек мудрый, если Его вообще можно назвать человеком. Он совершил изумительные деяния и стал наставником тех людей, которые охотно воспринимали истину. Он привлек к себе многих иудеев и эллинов. То был Христос. По настоянию наших влиятельных лиц Пилат приговорил Его к кресту. Но те, кто раньше любили Его, не прекращали этого и теперь. На третий день он вновь явился им живой, как возвестили о Нем и о многих других Его чудесах боговдохновенные пророки. Поныне еще существуют так называемые христиане, именующие себя таким образом по Его имени [48].

Как отмечает Бломберг, труды Флавия хранились и подвергались правке в христианских кругах. А поскольку он сам не был христианином, «есть причины думать, что упоминания о сомнительной человеческой сущности, мессианстве и воскресении Иисуса были добавлены или отредактированы впоследствии переписчиками-христианами. Однако ученые более-менее единодушны во мнении, что остальной текст свидетельства принадлежит перу самого Иосифа, поскольку стиль, которым оно написано, очень похож на стиль других частей книги» [49].

Бломберг добавляет, что в трудах Флавия есть упоминания об «Ироде Великом, Ироде Архелаве, казни Иоанна Крестителя по приказу Антипы, основных моментах проповеди Крестителя, правлении царя Ареты, смерти Агриппы I, голоде в Иудее, консульстве Галлиона в Коринфе, вступлении в должность Феликса и Феста, воцарении Агриппы II и разных других подробностях, которые в общем и целом подтверждают правдивость соответствующих эпизодов в Евангелиях и книге Деяний» [50].

Монографии Гэри Хабермаса *Ancient Evidence for the Life of Jesus* и *The Historical Jesus* очень облегчают поиск светских источников, в которых говорится о том, что упоминается в Евангелиях. Один такой пример стоит отметить особо: отрывок из сочинений римского историка Тацита (ок. 55-120 гг. н. э.). В его книге «Анналы», написанной примерно в 115 г. н. э., есть очень важный раздел о пожаре, который случился в Риме при императоре Нероне:

И вот Нерон, чтобы побороть слухи, приискал виноватых и предал изощреннейшим казням тех, кто своими мерзостями навлек на себя всеобщую ненависть и кого толпа называла христианами. Христа, от имени которого происходит это название, казнил при Тиберии прокуратор Понтий Пилат; подавленное на время это зловерное суеверие стало вновь прорываться наружу, и не только в Иудее, откуда пошла эта пагуба, но и в Риме, куда отовсюду стекается все наиболее гнусное и постыдное и где оно находит приверженцев. Итак, сначала были схвачены те, кто открыто признавал себя принадлежащими к этой секте, а затем по их указаниям и великое множество прочих, избличенных не столько в злодейском поджоге, сколько в ненависти к роду людскому [51].

Очень интересно, как много разных деталей находят подтверждение в этом тексте — в том числе, что Иисус действительно существовал, что христиан стали так называть из-за Христа, что Его предали смерти в правление Тиберия по приказу Понтия Пилата, и что смерть Иисуса на короткое время положила конец вере в Него, а потом вновь возродилась в Иудее и даже в Риме. Известно, что Тиберий правил с 14 по 37 г. н. э.

Наконец, внешние свидетельства, подтверждающие те или иные исторические аспекты Евангелий, можно найти в данных археологии. Примеров множество, и я упомяну лишь несколько из них. В 1961 году в Кесарии была найдена надпись, в которой присутствовало имя Пилата, правившего при Тиберии. Эта находка подтвердила библейские сведения о существовании и общественном положении человека, приговорившего Иисуса к смерти. Можно вспомнить и о древнем захоронении, в котором были найдены останки человека по имени Иоханан Бен-Хагалгол, казненного в I веке. Его пяточная кость была пробита гвоздем — следовательно, утверждения о том, каким образом были распяты Иисус и два разбойника, скорее всего, соответствуют действительности. А в 1992 году в Иерусалиме была найдена могила Каиафы — иудейского первосвященника, занимавшего этот пост на момент осуждения и распятия Христа [52].

Далее, были найдены монеты, отчеканенные в ознаменование правления Понтия Пилата. Они датированы 30-31 гг. н. э. [53]. Как и надпись из Кесарии, эти монеты — очень важная находка, поскольку еще не так давно скептики сомневались, что человек по имени Понтий Пилат вообще существовал.

По всей видимости, Евангелие от Иоанна содержит больше хронологических, географических и топографических деталей, чем синоптические Евангелия. Как поясняет Бломберг,

Оказалось, что эти подробности очень точны — особенно в свете современных археологических находок: пяти портиков источника Вифезда возле Овечьих ворот (5:2), источника Силоам (9:1-8), колодца Иаковлева в Сихаре (4:5), «Лифостротона» (каменного помоста)... с которого Пилат объявил приговор Иисусу (19:13), притвора Соломонова (10:22-23) и так далее [54].

Речь не о том, что археологические находки подтвердили правдивость повествования Иоанна. Скорее, они доказывают, что объекты и предметы, упомянутые в связи с евангельскими событиями, действительно существовали. Поскольку Иоанн оказался прав в этих подробностях, можно с тем большей уверенностью сказать, что он правильно описал слова и поступки Иисуса, Его учеников и других людей.

Репутация Луки как хорошего историка основана на том, что мы видим в третьем Евангелии и в книге Деяний. В частности, многие нюансы, которые он включает в свое повествование о подвигах апостолов, прекрасно известны. Значительная их часть подтверждается внебиблейскими источниками, к числу которых относится, конечно, и археологические находки. Бломберг удачно обобщает эти моменты:

Невзирая на былой скептицизм, уже доказано, что многочисленные термины, использованные Лукой при описании разных уровней политической власти в разных городах Римской империи: прокураторы и проконсулы, судьи и легаты, губернаторы и префекты, даже «начальник острова» Мальты, — в точности соответствуют законодательному устройству соответствующих населенных пунктов, в связи с которыми Лука их упоминает. Подробное перечисление местностей, которые Павел посетил во время своих миссионерских путешествий, полностью совпадают с реальной топографией. Названия провинций соответствуют административному устройству Римской империи в те времена, хотя некоторые из них появились относительно недавно и просуществовали относительно недолго. По поводу некоторых дат остаются неясности, однако совмещение событий, описанных в книге Деяний с историческими сведениями, которые Павел приводит в своих посланиях, позволяет восстановить согласованную и довольно подробную хронологию событий из жизни ранней Церкви — в особенности, связанных с путешествиями Павла [55].

Еще один пример точности Луки как историка (и таких примеров немало) мы находим в книге Деяний — в 19-й главе, начиная с 23-го стиха. Евангелист рассказывает о бунте, разгоревшемся в Эфесе после того, как под влиянием благовестия Павла многие местные жители обратились ко Христу. В стихах 29-30 говорится, что на пике недовольства город пришел в смятение, и люди сбежали в театр. Туда же они приволокли Гаия и Аристарха — спутников апостола, пришедших с ним из Македонии. Павел тоже хотел пойти туда, но ученики его не пустили. Под театром имеется в виду амфитеатр. Но существовало ли такое место на самом деле, и насколько вероятно, что время от времени там происходили большие собрания? В ходе археологических раскопок в Эфесе был обнаружен театр, способный вместить 25 тысяч человек. Кроме того, была найдена надпись, в которой упоминаются серебряные изваяния богини Артемиды (Дианы), которые должны были установить в театре во время ектесии [56]. Греческое слово *ekklesia* в Новом Завете означает «церковь», однако в древности так называли и собрания, не преследовавшие религиозных целей. Все эти находки не доказывают, что описанные Лукой события действительно имели место в Эфесе, но по меньшей мере свидетельствуют, что в городе существовало большое

сооружение, в котором могли происходить и на самом деле происходили народные собрания. В библейском повествовании нет ничего невероятного.

Способности Луки как историка очень хорошо известны и давно признаны. Знаменитый британский археолог сэр Уильям Рэмси, живший в конце XIX — начале XX столетия, поначалу полагал, что книга Деяний была написана во II веке н. э., и вознамерился это доказать. В таком случае Лука не мог быть ее автором. Но взявшись за изучение археологических данных, Рэмси снова и снова обнаруживал, что они совпадают с историческими подробностями, упомянутыми в Деяниях. Ученый приступил к исследованиям как скептик, но к моменту их завершения изменил свои взгляды. Как Рэмси писал в своей книге *St. Paul: the Traveler and the Roman Citizen* (впервые увидевшей свет в 1895 году), он пришел к выводу, что «повествование продемонстрировало чудесную правдивость в различных деталях» [57].

Таким образом, будь в нашем распоряжении лишь подобные внешние свидетельства, мы не смогли бы с полной уверенностью сказать, что истории, записанные в Евангелиях и в книге Деяний целиком достоверны. С другой стороны, фактов, которые указывали бы на недостоверность Евангелий, не существует. Но если к внешним свидетельствам прибавить упомянутые выше внутренние, мы получим очень убедительное доказательство того, что Евангелия и Деяния исторически надежны. Если бы скептики не отменяли любые рассказы о сверхъестественном как заведомо недостоверные, они вряд ли смогли бы предъявить серьезные претензии к надежности новозаветных текстов. Безусловно, отказывая евангельским повествованиям в правдивости на основании одной лишь предубежденности против всего сверхъестественного, они предвосхищают тезис (то есть используют в качестве аргумента именно то, что собираются доказать). Это еще не причина не доверять историческим сведениям, изложенным в Евангелиях и книге Деяний.

### **Несколько слов в заключение**

Представленные мной свидетельства достоверности Евангелий — далеко не все, что можно сказать на данную тему. Более того, сами по себе они еще не доказывают надежность других библейских текстов. Тем не менее, я убежден, что это очень важный шаг на пути к доказательству надежности всего Писания. Отстаивая истинность Библии в целом, я предпочитаю пользоваться стратегией Монтгомери (описанной в главе о христианском эвиденциализме), но размеры главы не позволяют углубиться в этот вопрос.

Размышляя над перечисленными выше доводами и свидетельствами в пользу достоверности Евангелий, кто-то спросит, почему я ни разу не упомянул о том, что надежность Писания подтверждается исполнением пророчеств. Я с большой теплотой отношусь к этому аргументу, поскольку пророчества сыграли важную роль в моих собственных духовных поисках, но здесь я намеренно о нем умолчал. Подобно многим другим студентам, выросшим в христианских семьях, во время учебы на бакалавриате я столкнулся с определенными духовными проблемами. Этот непростой период растянулся на несколько лет. Я видел, как отходили от



веры мои друзья-христиане, встретившиеся с аналогичными трудностями. Мой отец был известным библеистом, ученым и преподавателем. Помимо прочего он специализировался на изучении библейских пророчеств — в особенности мессианских и связанных с последними временами. У меня была возможность выслушать множество проповедей на эту тему — отца часто приглашали выступать в церквях и на научных конференциях. Слушая его лекции из года в год, я поражался тому, как обстоятельны и точны были многие пророчества. И когда в университете у меня начались духовные проблемы, я спросил себя, с чем они скорее всего связаны — со мной самим или с христианством. Я снова и снова внушал себе, что проблемы наверняка лишь у меня в голове. Ведь исполнение столь многих библейских пророчеств никак не может быть случайностью или совпадением. Книгу и религию, способные похвастаться такими «достижениями», нельзя просто отвести в сторону. Я не оставил веру, продолжал искать ответы и со временем, благодарение Господу, их получил.

Таким образом, благодаря своему личному опыту, я хорошо отношусь к доводам в пользу достоверности Писания, основанным на исполнении пророчеств. Однако в последние годы, взявшись за преподавание апологетики, я понял, что этот аргумент сопряжен с определенными трудностями. Во-первых, всегда можно усомниться в том, насколько правильно истолкованы смысл и исполнение любого конкретного пророчества. Даже если интерпретация верна, доказать ее справедливость весьма непросто — особенно в разговоре со скептиком, который поставил своей целью продемонстрировать, что подобные рассуждения не только никуда не ведут, но и вообще не имеют смысла. Это вовсе не означает, что вы заблуждаетесь относительно значения и исполнения пророчества. Но если вы намерены прибегнуть к такой аргументации, вам придется доказать не только факт исполнения пророчества, но и правильность того, как вы понимаете его смысл и его исполнение. Как нетрудно догадаться, задача стремительно выйдет за рамки того, на что вы изначально подписывались, и быстро переубедить скептика надежды нет.

Однако есть и другая проблема — скорее логическая, чем практическая, — именно из-за нее я предпочитаю совсем не использовать такие аргументы. Суть проблемы в следующем: сколько, по-вашему, пророчеств есть в Писании? Сколько бы их ни было, все ли они исполнились? Ветхозаветные пророчества о том, что должно было произойти в эпоху Ветхого Завета, и пророчества о первом пришествии Христа, конечно, исполнились. Но остаются многочисленные пророчества о втором пришествии Христа и связанных с ним событиях, которые еще не исполнились. Уже одно их количество довольно велико. Но если сбывшиеся пророчества *подтверждают* достоверность Писания, разве несбывшиеся ее не *опровергают*? Это вполне логичный вывод — особенно, если вспомнить, что многим из пророчеств, о которых идет речь, уже не менее двух тысяч лет. Если современный астролог предскажет что-нибудь, и его прогноз не сбудется уже через сотню лет, сохраним ли мы веру в его способности? Сомневаюсь. Но в таком случае и скептик, скорее всего, скажет, что библейские пророчества о последних временах уже давно исполнились бы, будь они истинными. Ссылаться на них в подтверждение надежности Писания, конечно, нельзя.

Поймите меня правильно. Я вовсе не хочу сказать, что библейские пророчества о последних временах ложны, или что они навеки останутся неисполненными. Я всего лишь размышляю о том, насколько разумно использовать этот довод в разговоре о надежности Библии. Очень многим пророчествам еще только предстоит сбыться, поэтому ссылаться на их исполнение как на доказательство достоверности Писания не стоит. Пророчеств, которые еще не сбылись, слишком много, и скептик вполне может назвать апелляцию к ним неоправданным обобщением. Иначе говоря, даже если скептик признает правильным наше толкование всех пророчеств и их исполнения, он вправе возразить, что доля сбывшихся пророчеств недостаточно велика и не может оправдать индуктивное умозаключение, что оставшиеся непременно сбудутся. А если мы не можем (то есть не имеем права с точки зрения логики) с уверенностью обещать, что они сбудутся, с какой стати мы считаем упоминание об исполнившихся пророчествах убедительным доказательством надежности Писания? Конечно, если вы не разделяете мое мнение, вы всегда можете попробовать убедить тех, кто сомневается в достоверности Библии, сославшись на исполнившиеся пророчества. Но будьте готовы к тому, что вам придется отстаивать свое понимание того или иного пророчества, прежде чем перейти к разговору о том, каким образом оно в вашем представлении сбылось.

Благодарение Богу, наша убежденность в достоверности Евангелий не основана на одном-единственном аргументе. Выше я представил достаточно фактов, чтобы библиографическую проверку и проверку на наличие внутренних и внешних свидетельств можно было считать успешно пройденными. Эти факты реальны (как я продемонстрировал) и соответствуют стоящей перед нами задаче — сначала подтвердить аутентичность Евангелий, а потом показать, что они достоверны. Даже с учетом всех этих доводов и доказательств место для веры остается, но разумных причин сомневаться в надежности Писания, на мой взгляд, нет!

## Глава 12. Воскресение Иисуса Христа

Апостол Павел писал церкви в Коринфе о воскресении Спасителя. Коринфяне не верили в воскресение мертвых, но все-таки считали, что Христос вернулся к жизни. В 15-й главе 1-го послания Павел прямо затрагивает эти вопросы. По его словам, если воскресение мертвых невозможно, то даже Христос не мог воскреснуть. Если же Он воскрес, у других есть такая же возможность. Далее апостол рассматривает версию, что Христос все-таки не воскрес, и объясняет, какие последствия из этого вытекают. Его рассуждения в 1 Коринфянам 15:12-19 представляют собой классический образец *reductio ad absurdum*. Суть приема заключается в том, что человек в риторических целях признает истинность взглядов, которые на самом деле не разделяет. Затем он показывает, какие следствия вытекают из этого допущения. Если следствия абсурдны, значит, в цепочке рассуждений есть какая-то проблема. Далее он объясняет, что всему виной первоначальный тезис, который в риторических целях был признан справедливым. Отказ от этого тезиса исключит абсурдные следствия.

В 15-й главе 1-го Послания к коринфянам Павел в риторических целях допускает мысль, что Христос на самом деле не воскрес из мертвых. По словам апостола, если коринфяне правы, и вернуться к жизни действительно невозможно, то и Христос не воскрес. Но если Он не воскрес, из этого вытекают самые разные абсурдные выводы. Корень всех проблем — в предположении, что Христос не воскрес. Если отказаться от этой мысли, не будет и абсурдных последствий.

Однако это еще не все. Если Христос на самом деле воскрес, мы не можем, вообще говоря, отрицать возможность воскресения из мертвых. В последних стихах 15-й главы Павел вновь возвращается к вопросу об участии людей. В их воскресении нет ничего невозможного; более того, можно даже порассуждать о природе прославленных тел, которые получают воскресшие. Апостол сообщает нам, что наше воскресение будет подобно воскресению Христа. Иначе говоря, наши тела по воскресении будут столь же бессмертны и нетленны, как и воскрешенное тело Спасителя.

Но что, если Христос в действительности не воскрес? В 1 Коринфянам 15:12-19 Павел перечисляет ряд негативных следствий, включая тот факт, что люди, проповедующие воскресение из мертвых (в том числе и сам Павел), окажутся обманщиками. На самом деле, в греческом тексте сказано «будут найдены лжецами», то есть будут пойманы на лжи. В то время, когда Павел писал свое послание, в живых оставалось еще достаточно очевидцев последних дней земной жизни Христа. Они точно знали, правду ли говорят проповедники воскресения, и хотя бы некоторые из них наверняка разоблачили бы любую ложь. Однако мы не располагаем сведениями о том, что кто-то попытался это сделать, а тем более преуспел.

Однако есть большая опасность, чем оказаться пойманными на лжи. Если Христос не воскрес, то, как пишет Павел, ничьи грехи не прощены. Те из нас, кто полагает, будто мы получили от Бога прощение и обетование вечной жизни, жестоко ошибаются. Если Христос не смог полностью одержать верх над властью

греха и его последствием, смертью, Он не способен даровать победу над ними никому из нас. Однако мы верим, что Он это сделал, и многие первые читатели и слушатели Павла претерпели гонения за веру во Христа и Его воскресение; многие из них отдали жизнь, но не отреклись от своих убеждений. Но если Спаситель не воскрес из мертвых, эти христиане пострадали и даже погибли напрасно. Кроме того, пишет апостол, если воскресения Христа не было, те, кто поверил в это и соответствующим образом изменил свою жизнь, — самые несчастные люди на земле!

Воскресение Иисуса Христа — не какой-то мелкий, несущественный догмат христианской веры. Без него не может быть подлинного библейского христианства. Подобно учениям о Троице и единстве двух природ Христа, учение о воскресении Христа есть только в христианском богословии — ни одна другая религия не проповедует подобные убеждения и не нуждается в них. Однако если на самом деле воскресения не было, вера в него временами может вызывать у нас теплые чувства к Богу и Христу, но не принесет никакой существенной пользы (вроде прощения грехов сейчас и вечной жизни после смерти). К счастью, нам не приходится принимать это учение на веру, не имея возможности ни подтвердить его, ни опровергнуть. Воскресение не может быть просто догматом; оно должно быть реальным событием. И, благодарение Богу, у нас нет недостатка в исторических сведениях, которые позволяют понять, выдают ли христиане желаемое за действительное или верят в то, что было на самом деле.

В этой главе моя задача — не проанализировать воскресение Господа с точки зрения его богословского содержания и места в общем контексте христианской веры. Я хочу убедиться в том, что событие, о котором говорит учение, в действительности имело место. Как уже было сказано, мы располагаем достаточными историческими свидетельствами, чтобы сделать такой вывод. Так о какой же проблеме пойдет речь в настоящей главе? Что мы пытаемся доказать, а критики — опровергнуть?

В поисках ответа на эти вопросы, нам необходимо четко определиться с тем, что мы пытаемся, а чего *не* пытаемся доказать. Начну с последнего. Прежде всего, мы не говорим о принципиальной *возможности* чудес. Спор часто *сводится* к этому вопросу, когда мы отстаиваем реальность чудес вообще. Но сейчас перед нами стоит более конкретная задача. Безусловно, привести убедительные свидетельства того, что некое чудо действительно произошло, — хороший способ доказать, что чудеса случаются. Таким образом, если нам удастся показать, что Христос на самом деле воскрес, мы тем самым подтвердим возможность чудес как таковых, даже не преследуя такую цель.

Во-вторых, отстаивая реальность воскресения Христа, можно было бы ограничиться опровержением натуралистических объяснений того, что случилось с Его телом, — с помощью фактов показать несостоятельность подобных теорий, не предлагая никаких доказательств истинности христианской точки зрения. И я должен со всей решительностью заявить, что не хочу и не буду следовать такой стратегии. Моя задача — представить убедительные свидетельства того, что воскресение на самом деле было. Я уверен, фактов, с которыми мы ознакомимся,

будет достаточно для опровержения альтернативных натуралистических гипотез. Но если мы ограничимся одной только этой целью, и даже успешно ее достигнем, представленных аргументов может оказаться недостаточно для доказательства того, что Спаситель действительно воскрес. Иначе говоря, если все прочие объяснения будут опровергнуты, само по себе это не будет означать, что воскресение произошло на самом деле. Ведь вполне возможно, что ошибочны все существующие теории, включая традиционное учение. Следовательно, рано или поздно христианскому апологету придется перейти к доказательствам воскресения.

В-третьих, цель моей апологии — не доказать, что Бог существует. Я буду исходить из того, что убедительные аргументы в пользу Его существования уже представлены. Но даже если нет, я не уверен, что необходимо доказать факт бытия Божьего, прежде чем можно будет доказать реальность воскресения. Многие считают иначе — они говорят, что воскресения невозможны во вселенной, в которой нет Бога. Я с уважением отношусь к их точке зрения, но по ряду причин никогда не находил ее бесспорной. Для начала, не следует забывать о том, что именно требуется доказать, чтобы убедиться в подлинности воскресения Христа. Нужны ясные и убедительные свидетельства того, что некто живой физически умер. Далее нужны свидетельства того, что через некоторое время умершего видели живым. При наличии изобильных доказательств в пользу обоих фактов, зачем отрицать или отказываться признавать, что умерший вернулся к жизни, до тех пор, пока вы не сможете доказать, что Бог есть? Не забывайте: мы не пытаемся понять, кто и как вновь его оживил, — с эмпирической точки зрения, подобные сведения могут быть нам недоступны. Однако нам эмпирически доступны свидетельства того, что он был мертв, а через некоторое время — жив.

Но даже с учетом этого некоторые скажут, что рассматриваемые события можно толковать по-разному в зависимости от мировоззрения. Убежденный противник любых сверхъестественных объяснений способен понять факты, но из-за своих взглядов в лучшем случае скажет, что мы имеем дело с явлением, которое он не может объяснить, оставаясь в рамках натурализма. Напротив, убежденный теист из тех же фактов, скорее всего, сделает вывод, что воскресение на самом деле произошло, и, вероятно, сочтет это чудо делом рук Бога [1].

Я вполне допускаю, что мировоззрение человека влияет на его интерпретацию фактов. Но вне зависимости от нашего мировоззрения, необходимо найти объяснение двум фактам: (1) некто физически живой со временем обнаруживает признаки физической смерти; (2) того же умершего впоследствии видели живым. Именно это мы в конечном счете и пытаемся подтвердить, доказывая реальность воскресения Христа. Как ни называть рассматриваемые события — воскресением или явлением, не имеющим натуралистического объяснения, — можно прийти к единодушному мнению о том, свидетельствуют ли эти факты, что некто умер, и что его же впоследствии видели живым.

Если такие доказательства найдутся, хочется верить, что противники любых сверхъестественных объяснений сочтут их достаточной причиной для того, чтобы расстаться со своими предрассудками. Может быть, аргументов не хватит, чтобы

склонить их на сторону теизма, но, во всяком случае, у них будет шанс увидеть, что представления о невозможности сверхъестественного не обладают 99-процентной достоверностью. Более того, вполне возможно — хотя нам и не следует на это рассчитывать (ведь мы не пытаемся ничего доказать), — что скептик увидит, как трудно опровергнуть свидетельства воскресения, и переосмыслит свои натуралистические и атеистические убеждения. Аналогичным образом, если будут найдены неопровержимые доказательства того, что Христос по-прежнему мертв, вера теистов в Бога не поколеблется (она опирается не только на воскресение Христа), однако это обстоятельство, во всяком случае, послужит весомым аргументом против христианских представлений о Боге. Но если скептик хочет склонить теиста на сторону натурализма, недостаточно просто представить доказательства того, что Христос мертв, и сделать вывод об ошибочности теизма.

Именно это я и имел в виду, когда написал, что мы приводим доказательства воскресения Христа не с целью подтвердить существование Бога. Но будут ли убедительными свидетельства в пользу воскресения, если прежде не доказать, что Бог есть? Я думаю, что да, поскольку правильный подход к историческому исследованию требует не торопиться с интерпретацией фактов — тогда выводы будут более объективными. Но это тема для отдельного разговора. Сейчас я утверждаю лишь, что доказательства существования Бога и воскресения Христа не тождественны друг другу, хотя между ними и есть связь. В настоящей главе мы ищем подтверждения тому, что сначала Христос физически умер, а потом Его видели живым. Вопрос о том, кто и каким образом Его воскресил, нас пока не интересует.

Наконец, думаю, стоит принять во внимание, что воскресение Христово, в определенном смысле, включало в себя не одно, а два чуда. Это не единственное воскресение, о котором говорится в Писании. Иисус вернул к жизни Лазаря, апостолы — еще нескольких человек, и даже в Ветхом Завете есть указания на воскрешение очень немногих людей. Однако Христос — единственный из оживших, кто впоследствии не умер естественной смертью. Помимо того, что Спаситель воскрес телесно, Его тело было преображено и прославлено, и Он уже не мог снова физически умереть [2]. Когда Павел пишет о воскресении Церкви во время восхищения (1 Кор. 15:51-54; 1 Фесс. 4:13-18), он ясно дает понять читателям, что мы обретем прославленные тела — такие же, как тело Христа.

В свете того факта, что воскресение Христа включало в себя двойное чудо, вам может показаться, будто я намерен отстаивать и Его воскресение, и Его прославление (под прославлением я имею в виду не вознесение Христа, а перемены, произошедшие с Его физическим телом после воскресения, — изменения, произошедшие, когда Он восстал из мертвых, и, конечно, задолго до Его вознесения). Я склоняюсь к мысли, что каждое из этих чудес само по себе заслуживает защиты и нуждается в ней, однако размеры главы вынуждают меня ограничиться доказательствами воскресения. Но мы еще убедимся в том, что часть свидетельств в пользу Его воскресения одновременно подтверждает или даже доказывает, что Он воскрес в прославленном теле.

Но если я не намерен отстаивать ни один из перечисленных выше моментов, каков объект моей апологии? Я хочу представить факты, которые доказывают, что некто физически умерший (Иисус Христос) ожил вновь. Говоря о физической смерти, я имею в виду смерть в ее современном понимании. Несколько лет назад специальная комиссия Гарвардской медицинской школы сформулировала четыре критерия смерти тела: (1) отсутствие чувствительности и отклика (никакие воздействия не вызывают никакой реакции); (2) отсутствие движений или самопроизвольного дыхания в течение по меньшей мере часа; (3) отсутствие рефлексов, зрачки неподвижны и расширены; (4) отсутствие электрической активности мозга (ровная линия электроэнцефалограммы) в течение по меньшей мере десяти, лучше — двадцати минут. Должны присутствовать все четыре критерия, и картина не должна измениться спустя 24 часа [3].

Исходя из этого определения, понятно, что речь идет не о коматозном состоянии, когда сердце и легкие все еще функционируют, и несколько месяцев спустя человек может прийти в себя. Такое понимание смерти не распространяется даже на стабильное вегетативное состояние. Конечно, мы не можем вернуться назад во времени и проверить, наблюдались ли у Иисуса все перечисленные признаки, но Евангелия явно описывают не простую кому. И в таком состоянии Он пробыл гораздо больше 24 часов. Следовательно, наша задача — привести доказательства того, что некто (Иисус) находившийся в состоянии, которое, вероятнее всего, соответствовало названным выше четырем критериям физической смерти, впоследствии вернулся к жизни, так что его состояние больше не соответствовало ни одному из четырех критериев.

### ***Возможные подходы***

Если такова наша задача, как подойти к ее решению? Поскольку апология воскресения Христова по большей части опирается на информацию из Нового Завета, и прежде всего из Евангелий, можно предположить, что начинать следует с доказательства достоверности Нового Завета. Для краткости я буду исходить из того, что надежность Нового Завета, и в особенности Евангелий, уже установлена. Соответствующие аргументы были представлены в 11-й главе.

Даже если Новый Завет достоверен, само по себе это не доказывает, что Христос действительно воскрес. Описанные в тексте события можно истолковать и по-другому — так, что для их объяснения воскресение не будет нужно. И некоторые наиболее известные натуралистические теории как раз утверждают, что люди, по мнению которых Евангелия однозначно говорят о воскресении Спасителя, просто неверно понимают текст. Итак, нам есть чем заняться, и существует несколько способов доказать, что воскресение было. Например, принять за отправную точку, что есть лишь два возможных ответа на вопрос, действительно ли Христос был мертв, а потом воскрес: да и нет. Мнение тех, кто причисляет себя к агностикам, — не третий вариант ответа. Либо Он умер и воскрес, либо нет. Агностицизм — это лишь наше отношение к произошедшему, он не отменяет того факта, что Спаситель либо умер и воскрес, либо нет.

Поскольку есть только два варианта ответа на вопрос о том, действительно ли Христос умер и вновь ожил, можно пойти самым простым путем: выслушать

возражения критиков и ответить на них, а когда возражения будут исчерпаны, сделать вывод, что Он должен был воскреснуть. Если бы нам удалось выявить и опровергнуть все возможные аргументы скептиков, наверное, этого хватило бы, чтобы доказать реальность воскресения. Но такая задача явно не по силам никому. Так или иначе, даже если бы мы смогли ответить на все доводы критиков, от нас потребовали бы представить доказательства того, что воскресение действительно произошло. Следовательно, эта стратегия, хотя и не лишенная некоторой ценности, вероятно, будет не лучшим выбором.

Другой подход не предполагает прямых ответов на возражения. Напротив, мы исходим из предположения, что, если Христос не умер и не воскрес, у евангельских событий должно быть естественное объяснение. В таком случае, наверное, самая выигрышная стратегия — представить все возможные объяснения произошедшего, а затем по очереди опровергнуть их с помощью фактов. Как и предыдущий, этот подход обладает определенной ценностью. В конце концов, какую бы стратегию мы ни избрали, рано или поздно придется вступить в полемику с натуралистическими альтернативными теориями. И подход, который я намерен предложить, косвенным, а возможно, и явным образом покажет их несостоятельность. И все-таки я не вполне уверен в том, что достаточно просто опровергнуть альтернативные объяснения. В лучшем случае мы продемонстрируем ошибочность натуралистических теорий, однако само по себе это еще не доказывает, что воскресение — исторический факт. Возможно, существует более убедительное естественное объяснение, которого мы пока не знаем, и которое превосходит все известные теории, включая христианское учение о воскресении. Но даже если лучшей натуралистической гипотезы не найдется, опровержение существующих теорий нельзя считать *доказательством* воскресения. Поэтому, на мой взгляд, следует избрать другую стратегию.

В-третьих, если считать наиболее перспективной стратегией положительные доводы в пользу воскресения, с чего лучше начать? Возьмем, к примеру, пустую могилу. Рассмотрев все возможные объяснения того, почему в ней не оказалось тела, есть надежда показать собеседнику, что воскресение Иисуса убедительнее всего объясняет известные факты. Думаю, такой подход имеет право на существование, но подозреваю, что в конечном счете он окажется не более действенным, чем простое опровержение альтернативных натуралистических теорий.

В свете всех высказанных соображений я бы хотел предложить собственный вариант. Думаю, нам нужно представить положительные доводы в пользу воскресения. И для этого необходимо доказать четыре момента. Прежде всего, апологету следует установить на основании фактов, что Иисус *действительно* умер. Эта мысль кажется очевидной, но в любом случае стоит взять ее на заметку. Если мы не сумеем прийти к однозначному выводу, что Спаситель действительно физически умер, о воскресении говорить бессмысленно. Если Иисус всего лишь потерял сознание или лишился чувств, как утверждают сторонники естественных объяснений, или если Он впал в кому, нам остается говорить о том, что Он очнулся или пришел в себя, но никак не воскрес.



Второй шаг апологии воскресения — доказать, что *людям было известно, где похоронили Иисуса*. Если Он не был погребен, или никто не запомнил, где находилась Его могила, едва ли можно считать воскресение наилучшим объяснением того, что в гробу не оказалось тела. Безусловно, если бы останки Христа сожгли, никакая пустая могила не доказала бы, что Он воскрес. Однако с учетом особенностей эпохи и культуры очень маловероятно, что погребению могли предпочесть кремацию. Далее, поскольку Иисус был распят с двумя разбойниками, а вожди народа и люди, которых они подговорили, обвинили Его в богохульстве, вряд ли иудеи выделили бы Ему отдельную гробницу. Более вероятно, что тело Иисуса положили бы в общую могилу вместе с останками других осужденных и казненных преступников. И в таком случае было бы очень трудно доказать, что один из погребенных воскрес, — кому придет в голову каждые несколько часов пересчитывать тела, чтобы удостовериться, что никто из покойников не восстал из мертвых?

Напротив, если тело Иисуса положили в отдельную гробницу, важно убедиться, что ее точное местонахождение было хорошо известно. Особенно, если об этом знали не только ученики, но также иудеи и римляне. В противном случае, когда через три дня после распятия апостолы начали показывать людям пустую могилу и проповедовать воскресение, увидевшие гроб согласились бы с тем, что тела в нем нет. Однако они наверняка усомнились бы, что им показали настоящую могилу Христа, и что в этом пустом склепе когда-то лежало Его мертвое тело.

Таким образом, важно доказать, что Иисус был погребен. Это поможет опровергнуть предположение, будто Спаситель на самом деле не умер, а просто потерял сознание на кресте. Столь же важно доказать, что о месте Его погребения знали многие — во всяком случае, не только ученики. Если в то первое пасхальное утро все отправились не к той могиле, они действительно могли увидеть пустой склеп — но только это не был гроб Христа, и отсутствие *в нем* тела не доказывало, что Спаситель восстал из мертвых.

Третий важный шаг в апологии воскресения — доказать, что *тело Христа не украли*. Сначала, конечно, придется обосновать утверждение, что склеп, в который Его положили, оказался пустым. Но это не все. Если мы сумеем подтвердить лишь то, что тело Спасителя не нашли в Его предполагаемой могиле, доказать, что Он воскрес, будет непросто — мало ли по какой причине гроб мог оказаться пустым. Например, если Христос не умер, а потерял сознание, пришел в себя в склепе и выскользнул оттуда незаметно для стражников. А может, все ошиблись могилой и, не найдя там тела Иисуса, пришли к выводу, что Он, должно быть, ожил. Впрочем, к этому моменту мы уже исключим возможность обеих альтернативных теорий, доказав, во-первых, что Иисус на самом деле умер и, во-вторых, что местонахождение Его гробницы было хорошо известно.

Однако пустую могилу можно объяснить и тем, что тело Христа выкрали. Нельзя забывать, что причины так поступить были у многих. Самые очевидные кандидаты на эту роль — Его ученики, но были еще иудеи, римляне и обычные гробокопатели. Таким образом на этом, третьем этапе нашей апологии мы должны дискредитировать предположение, что какая-то из названных групп украла тело

Спасителя. Если тела не было, и его отсутствие невозможно объяснить ни тем, что Христос на самом деле не умер, ни тем, что все отправились к другой могиле, ни тем, что останки украли, какой еще вариант остается кроме того, что Иисус воскрес? Если есть другие версии, пусть критики их предложат, и тогда мы объясним, почему эти теории тоже неубедительны и неверны.

Если по-вашему этого достаточно, чтобы доказать, что Христос ожил, вы ошибаетесь. Подытоживая третий шаг, мы, наверное, скажем, что Его воскресение наилучшим образом объясняет, почему могила оказалась пустой. Но поскольку речь идет о чуде, если мы остановимся на этом, критик скорее всего возразит, что любое естественное объяснение предпочтительнее сверхъестественного. Мне нетрудно понять подобный ход мыслей, и поэтому было бы очень неплохо привести дополнительные подтверждения того, что могила опустела в результате воскресения Спасителя. К счастью, они существуют. Если Христос действительно вернулся к жизни, было бы замечательно, если бы Он по воскресении явился кому-то из людей.

Следовательно, на последнем этапе нашей апологии мы обращаемся к явлениям воскресшего Христа. Многие утверждали, что видели Его живым после того, как Он умер и был погребен. Как нам относиться к подобным заявлениям? Может быть, эти люди галлюцинировали? Или видели образ Христа, но не Его самого? И вообще, о каком количестве очевидцев и о скольких эпизодах мы говорим? Доказав, что речь идет о реальных встречах с воскресшим Спасителем, мы еще раз подчеркнем, что воскресение объясняет пустую могилу наилучшим образом. Итак, чтобы доказать, что Христос воскрес, нам нужно обосновать четыре утверждения: (1) Он на самом деле умер; (2) место Его погребения было известно; (3) Его тело исчезло, но не было украдено; (4) после смерти и воскресения Иисус явился живым многим людям. Каждый из этих тезисов подкрепляется определенными логическими и фактическими доводами, и апологет должен использовать их на соответствующем этапе рассуждений. Кто-то скажет, что есть и другие свидетельства в пользу воскресения, пусть даже они не имеют прямого отношения к какому-либо из четырех пунктов. Да, возможно, есть и другие полезные факты, но для того, чтобы доказать, что Иисус воскрес, необходимо и достаточно обосновать четыре пункта, перечисленных выше.

### ***Доказательства того, что Христос действительно умер***

Для начала рассмотрим пару аргументов, которые время от времени приходится слышать. Тем, кто их использует, кажется, будто таким образом они доказывают, что Христос на самом деле умер, но я думаю иначе. Разобрав эти слабые доводы, я перейду к разговору о доказательствах, которые кажутся мне гораздо более убедительными.

Иисуса перед распятием избили плетью, и некоторые апологеты считают этот факт надежным свидетельством того, что Христос действительно умер. Многие утверждают, что в Его случае для наказания использовали *flagrum*, то есть кошку-девятихвостку с вплетенными в ремни кусочками железа и кости. С каждым ударом плеть рассекала кожу — так глубоко, что иногда обнажались мускулы,

сухожилия и внутренности жертвы. Иудейские законы ограничивали бичевание сорока ударами, но у римлян таких правил не было. Поэтому избиеие Христа якобы доказывает, что Он умер [4].

Применяя три наших критерия (верно ли это, уместно ли это, и что именно это доказывает), я могу сказать, что на самом деле этот аргумент слаб. Сначала поговорим о правильности. Тщательное изучение евангельских повествований о суде над Иисусом и последующей казни показывает, что Его действительно избивали плетью, однако никаких подробностей об орудии наказания и о количестве ударов не сообщается. Зато в Евангелиях сказано, что Пилат приказал избить Христа, а потом отдал Его толпе на распятие. Поскольку прокуратор во всеуслышание заявил, что не видит за подсудимым никакой вины, он вполне мог приказать палачам сечь Его не так люто, как обыкновенного преступника. Конечно, эту гипотезу нельзя ни подтвердить, ни опровергнуть, но то же самое касается орудия пытки и количества ударов. Следовательно, мы не можем быть уверены, что аргумент в такой формулировке справедлив.

Во-вторых, если говорить об уместности этого аргумента, он имеет некоторую значимость — но, наверное, не столь большую, как полагают его сторонники. На этом этапе рассуждения наша задача — доказать, что Иисус действительно умер. Избиеие плетью связано с Его гибелью, но не потому, что Его засекли насмерть, а потому, что это истощило Его физические силы. Но поскольку нам не известно, какое орудие было использовано, и сколько ударов было нанесено, невозможно точно определить, как сильно Он ослаб. Одно мы знаем точно: как бы плохо ни было Иисусу после бичевания, это Его не убило. В противном случае незачем было бы Его распинать.

Только что сказанное о связи избиеия плетью с распятием также помогает ответить на вопрос, что именно этот аргумент доказывает. А в такой формулировке он не доказывает почти ничего. И меньше всего — что Иисус умер. В лучшем случае можно сказать (если бы я вообще воспользовался этим доводом, я бы сделал именно такую оговорку), что, если Иисуса избивали орудием, которое обычно применяли римляне, то есть кошкой-девятихвосткой, и в зависимости от количества нанесенных ударов, Он, вероятно, был физически очень ослаблен еще до распятия. Однако бичевание Его не убило, а поскольку мы пытаемся доказать, что Спаситель на самом деле умер, этот аргумент мало чем может нам помочь.

Давайте рассмотрим еще один распространенный довод. Апологеты знают, что многие скептики в той или иной форме придерживаются «теории обморока». Если верить этому натуралистическому объяснению, Иисус в действительности не умер, а потерял сознание, но ученики сговорились и выдали Его за мертвого. Потом, в прохладе склепа, Он пришел в себя, поднялся на ноги и скрылся, незаметно проскользнув мимо стражников. А если даже Его заметили, сумел вырваться и убежать.

Апологеты, анализирующие теорию обморока, убеждены, что в ней кроется серьезный изъян. Каким образом, спрашивают они, человек в таком изможденном состоянии, в котором Иисус, несомненно, находился после суда и распятия, мог

прийти в себя в прохладе могилы, откатить тяжелый камень, скрыться от солдат, а потом явиться ученикам в роли победителя смерти? Разве, учитывая все, что Он уже претерпел, холод склепа не вызвал бы у Него смертельный шок? Если Он еще не был мертв, погребение наверняка прикончило бы Его, а в таком случае Он никак не мог бы потом выбраться из могилы и убедить людей, что воскрес из мертвых. Теория обморока не может быть верна.

Что тут скажешь? Некоторые находят эти рассуждения убедительными, но я сразу вижу, что некоторые моменты в них противоречат фактам. Если аргумент основан на гипотетическом сценарии, он не обязательно ложен, но по крайней мере должны быть основания считать, что эти догадки соответствуют или хотя бы могут соответствовать действительности. Именно здесь и начинаются проблемы. Сила этого аргумента едва ли не целиком зависит от предположения, что Христа положили в холодную гробницу. Но если склеп был «недостаточно прохладным» (что бы ни означала «достаточная прохлада»), мысль о том, что Иисус мог очнуться и прийти в себя, не выдерживает критики. Но и утверждение, что гробовой холод должен был вызвать у Иисуса шок и прикончить Его, если Он к тому моменту еще не был мертв, тоже оказывается под сомнением. Однако именно этот момент и вызывает затруднения. Описываемые события происходят весной. Поскольку все случилось на Пасху, скорее всего, это был апрель. Кроме того, судя по известным нам частным гробницам (в отличие от массовых захоронений), могила Иисуса была не очень глубокой. Поскольку ко входу привалили камень, она, скорее всего, находилась на уровне земли или чуть ниже.

Как вы думаете, какая температура могла быть в апреле в средиземноморском климате в гробнице на уровне земли? Я вырос приблизительно в таком же климате, и в апреле там стужи не бывает. Я упоминаю об этом, поскольку аргумент, о котором идет речь, опирается на теорию, что в могиле было холодно. Ни в одной прочитанной мною книге, в которой используется этот довод, не говорится прямо, что в гробнице царил ледяной холод, но иногда кажется, что авторы так и думают. Если так, если они рассчитывают на то, что в склепе было довольно прохладно, очень маловероятно, что погодные условия в указанное время года соответствовали требованиям. Таким образом, я скептически отношусь к этому предположению, и если я прав, весь гипотетический сценарий вряд ли может соответствовать действительности.

Что касается остальных вопросов — как Иисус мог отодвинуть камень, незамеченным пройти мимо стражников и явиться ученикам здоровым и веселым, — думаю, возражения апологетов небезосновательны. Однако все эти рассуждения имеют смысл, лишь если мы хотим опровергнуть тот или иной аспект теории обморока. Три упомянутых выше проблемы доказывают, что Иисусу было бы трудно скрыться из могилы, но не доказывают, что Он на самом деле умер. Единственный момент, имеющий более-менее прямое отношение к реальности Его смерти, — могильный холод, но есть причины сомневаться в том, что именно он соответствует действительности. Все это помогает ответить на второй вопрос, об уместности этого аргумента. Без сомнения, он опровергает какие-то утверждения разных вариантов теории обморока, но не может служить доводом в пользу

смерти Христа. Соответственно, если мы хотим доказать, что Он на самом деле умер, я не стал бы рассуждать таким образом.

Все сказанное выше означает также, что данный аргумент мало что способен доказать. Если избивание плеткой жутко истощило Христа физически, если распятие достигло цели и убило Его, и если Его тело положили в достаточно холодную могилу, вполне вероятно, Он умер бы, если к тому моменту не был уже мертв. Слишком много «если», однозначные ответы на которые нам неизвестны. Таким образом, сомнительно, чтобы эта часть аргумента была очень полезна для доказательства смерти Христа. С другой стороны, если мы пытаемся опровергнуть предположение, что Иисус, обладая природными человеческими возможностями (не теми возможностями, которые обычно приписывают воскресшему Христу), откатил камень и прокрался мимо стражников, подобные рассуждения имеют вес. Но в качестве доказательства смерти Христа этот аргумент не слишком хорош.

Если отбросить эти и прочие слабые доводы, у нас есть серьезные причины полагать, что Иисус действительно умер на кресте. Во-первых, евангелисты Матфей, Марк и Лука сообщают нам, что римский солдат, стоявший поблизости, слышал Его последние слова и видел, как Он скончался. Кроме того, Иоанн сообщает, что наступал вечер, и иудеи не хотели оставлять трупы на кресте в субботу, а потому обратились к Пилату с просьбой перебить казненным голени, чтобы те быстро умерли, и их тела можно было снять (Ин. 19:31). Подойдя к Христу с целью сломать Ему ноги, чтобы Он больше не смог приподняться на них и вдохнуть воздух полной грудью, солдаты увидели, что необходимости в этом нет, поскольку Он уже мертв [5].

Однако этим аргумент не исчерпывается — важно понять, насколько можно доверять суждению солдат. Если речь идет о юных рекрутах, ранее не видевших или почти не видевших распятия, они могли по ошибке принять Христа за умершего. Теоретически это возможно, но совершенно невероятно. Матфей (27:54), Марк (15:39) и Лука (23:47) сообщают, что окончательное решение о смерти Иисуса принял центурион (сотник). Командиры в этом звании не были необстрелянными новичками. Скорее всего, он повидал много смертей и, очень может быть, уже участвовал в казнях через распятие. Что касается солдат, посланных перебить Христу голени, Иоанн не упоминает о их званиях (19:32-33). Не пишет он и о том, что центурион осмотрел тело Иисуса и признал его мертвым. Но если решение принял центурион, крайне маловероятно, что он ошибся.

Но даже если это был рядовой солдат, нет оснований считать его новичком, способным допустить ошибку. И у меня есть вполне конкретные причины так думать. Прежде всего, Иисус стал причиной довольно серьезных народных волнений. Не забывайте, что в предыдущее воскресенье (меньше недели тому назад) Он торжественно вступил в Иерусалим. Толпа приветствовала Его как долгожданного Мессию и освободителя. В то время римская власть в Палестине была прочна, но управлять этой территорией было нелегко. Евреи ненавидели римских оккупантов, и тем приходилось постоянно прибегать к административным и военным ресурсам, чтобы убедить местных жителей, что любое восстание приведет к катастрофе. Бурный энтузиазм, с которым люди встречали Христа в

Вербное воскресенье, несомненно, привлек внимание римской гражданской и военной администрации в Иерусалиме.

Опасения у римлян вызывал не только Христос, они понимали, что евреи хотят свободы. Меньше всего оккупантам хотелось, чтобы последователи Иисуса подняли мятеж, к которому тут же примкнули бы их единоплеменники, только и ждавшие удобного случая, чтобы сбросить римское иго. Власти настолько хотели ублажить евреев, что Пилат и Ирод, не найдя причины казнить Спасителя, все равно предали Его на распятие по требованию народа, который подговорили иудейские вожди.

Что же следует из последних двух абзацев? Распятие Иисуса не было смертью какого-то неприметного и незначительного человека. Он вызвал сильные волнения среди жителей Иерусалима, и римляне понимали, что иудейские вожди не успокоятся, пока Христос не будет мертв. Учитывая этот исторический контекст, насколько вероятно, что римляне поручили Его распятие новобранцам, незнакомым с распятием и не имевшим опыта исполнения приговоров? Очевидно, что властям было необходимо удостовериться в смерти Иисуса. Немыслимо, чтобы они отправили на это задних новичков, или чтобы солдаты не проверили, жив ли казненный, прежде чем снять Его с креста.

Распятие Иисуса было очень важно для иудейских вождей, и это тоже существенно повышает вероятность того, что Он на самом деле умер. Евангелисты сообщают, что первосвященники сговорились убить Спасителя из зависти (Мф. 27:18; Мк. 15:10). Иначе говоря, за Ним шло слишком много людей, иудейские вожди поняли, что не могут с Ним соперничать и решили избавиться от конкурента. Как уже говорилось выше, евреи, не желая нарушить Закон Моисеев и оставить трупы непогребенными в субботу, попросили Пилата ускорить смерть казненных и снять тело Иисуса до захода солнца. С учетом того, как сильно иудейские вожди хотели устранить соперника и заботились о соблюдении обрядов, насколько вероятно, что они позволили забрать тело Христа, не удостоверившись в Его смерти? Скорее всего, они потребовали доказательств того, что Он умер.

Далее, насколько вероятно, что люди, которые положили тело Иисуса в могилу, могли считать Его умершим, если на самом деле Он был жив? Безусловно, они могли ошибиться, но это маловероятно, и никаких фактов, указывающих на то, что они заблуждались, нет. Более того, принимая во внимание уже упомянутый ажиотаж вокруг фигуры Иисуса и Его собственные слова о воскресении из мертвых, трудно поверить, что римляне не удостоверились, находится ли Его тело в могиле, прежде чем запечатать вход и поставить стражу. Известные нам факты позволяют думать, что власти знали, чье тело лежит в гробу, и убедились, что этот человек мертв, прежде чем поставили печать на камне.

С учетом этих фактических и логических доводов очень трудно вообразить, что Христос на самом деле не умер. Однако есть еще одно обстоятельство, которое должно устранить любые оставшиеся сомнения. Иоанн рассказывает нам кое-что еще о солдатах, которым в тот день поручили перебить голени распятых. Один

воин не ограничился визуальной проверкой того, жив ли Христос, а вонзил Ему в бок копье, в результате чего из раны вытекли по отдельности вода и кровь. С точки зрения медицины, это был явный признак смерти — скорее всего, от разрыва сердца [6]. Упоминание такой подробности в Евангелии от Иоанна особенно важно потому, что автор даже не догадывался о медицинском значении увиденного, — в то время, вероятно, никто в целом мире об этом не знал. Будь соответствующая информация доступна в I веке, мы могли бы подумать, что Иоанн намеренно включил эту деталь в свое повествование о смерти Христа для большего правдоподобия. Но поскольку в те времена медицинский смысл этого обстоятельства едва ли был известен, можно сделать только один вывод: евангелист писал о том, что на самом деле видел, и что на самом деле произошло. А исходя из нынешних представлений о причинах истечения из раны крови и воды, утверждать вопреки всем фактам, что Христос все-так не умер, неправильно.

Прежде чем перейти ко второму шагу апологии, необходимо применить к представленным аргументам три наших критерия. Верны ли они? Раз мы исходим из того, что Евангелия в целом исторически достоверны, подробности повествования, на которых мы заострили внимания, скорее всего, тоже соответствуют действительности. Более того, в смерти Иисуса не было ничего сверхъестественного, и трудно вообразить, какие у критиков могут быть серьезные основания утверждать, что Христос, вопреки всему, остался жив.

Уместны ли эти аргументы? Безусловно. В каждом случае мы увидели причину (или несколько причин) думать, что Христос, скорее всего, умер. Даже если скептики не согласятся с представленными фактами и рассуждениями, теисты нисколько не жертвуют здравым смыслом, видя в них подтверждение тому, что Спаситель действительно умер, и что некоторые люди, бывшие очевидцами казни (или каким-то иным образом причастные к описываемым событиям) могли это подтвердить.

Что именно доказывают эти аргументы? Все доводы, за исключением последнего (о копье), указывают на то, что Христос, вероятнее всего, умер в результате распятия. Упоминание о копье устраняет любые оставшиеся сомнения. В конечном итоге я могу с уверенностью сказать, что, даже отказавшись от двух слабых аргументов, упомянутых в начале раздела, мы по-прежнему можем с достаточно большой долей объективной уверенности сказать, что Иисус на самом деле умер. Отсюда следует, помимо прочего, что теория обморока (в любой ее формулировке) не имеет никакого или почти никакого фактического основания.

### ***Доказательства того, что Христос был погребен в известной могиле***

Второй этап апологии уместно начать со слов Павла в 1 Коринфянам 15:4. Как отмечают многие исследователи, в стихах 3-4 апостол, скорее всего, цитирует некий древний текст, обобщающий суть раннехристианской проповеди. Как показывает Уильям Лэйн Крэйг, если все 1-е Послание к коринфянам датируется приблизительно 55 г. н. э., этот конкретный абзац мог быть написан уже через несколько лет после распятия [7]. Но какова бы ни была точная дата,

толкователи сходятся в том, что Павел цитирует некое очень раннее высказывание, излагающее общий смысл Евангелия. Здесь отчетливо говорится, что Христос был погребен. Каким бы банальным это утверждение ни казалось нам, на самом деле оно очень важно. Выше уже было упомянуто, что распятых преступников нередко хоронили в общих могилах. Случись такое с Иисусом, апостолы — в особенности авторы Евангелий и Посланий — могли бы не найти очевидцев, знавших, куда бросили тело Спасителя. И это очень сильно затруднило бы задачу доказать, что женщины и ученики, которые, как сказано в Евангелиях, первыми отправились ко гробу, знали, где именно находится Его могила.

То обстоятельство, что Христос был погребен, важно и по другой причине. Некоторые исследователи отмечали, что жертв распятия нередко оставляли на кресте, чтобы птицы клевали их мертвую плоть. В таких случаях хоронить иногда было нечего [8]. И если бы так случилось с Иисусом, это лишило бы нас любых аргументов в пользу Его воскресения, не говоря уже о местонахождении склепа. Поэтому имеет смысл подчеркнуть, что погребение состоялось. Но сам по себе этот факт еще не доказывает, что люди, которые в то первое утро недели объявили о воскресении Спасителя, пришли к правильной могиле, или что они имели какое-то представление о месте Его упокоения.

К счастью, мы располагаем достаточным количеством свидетельств, из которых следует, что Иисуса положили в известную могилу. Прежде всего, сами евангелисты описывают гробницу так, словно знают, где она находилась. Иоанн сообщает, что речь идет о новом, еще ни разу не использованном склепе, который находился в саду неподалеку от места распятия (19:41). Матфей (27:60), Марк (15:46) и Лука (23:53) подтверждают, что гроб был совсем новым. Матфей и Марк добавляют, что вход в могилу запечатали, привалив к нему камень. Все четыре евангелиста пишут, что Иосиф Аримафейский просил и получил разрешение забрать тело Иисуса и похоронить его. И только Матфей (27:60) сообщает, что Иосиф и был владельцем склепа.

Исходя из традиционных представлений об авторстве этих Евангелий (подробно см. главу о достоверности Евангелий), мы располагаем четырьмя независимыми повествованиями о могиле, которые совпадают в деталях, но не совсем одинаковы. Как единодушные свидетелей, так и индивидуальный характер каждой истории оставляют отчетливое впечатление, что евангелисты не просто повторяли слова какого-то одного очевидца. Скорее, мы имеем дело с независимыми изложениями одной и той же истории.

Если все, что я сказал об авторстве этих повествований и слов Павла в 15-й главе 1-го Послания к коринфянам, соответствует действительности (похоже, что думать иначе нет никаких причин, кроме сомнений в достоверности этих текстов), нам следует прислушаться к написанному. Как я отметил в самом начале, и Матфей (27:61), и Марк (15:47), и Лука (23:55) сообщают, что с Иосифом Аримафейским, когда он хоронил Иисуса, были женщины, которые видели, где лежало Его тело. В числе последних Матфей и Марк называют Марию Магдалину и другую Марию (Матфей), мать Иосии (Марк). Некоторые из них, как упоминают



все четыре евангелиста, были среди женщин, отправившихся ко гробу утром в воскресенье. Марк и Лука особо отмечают, что они несли с собой благовония, чтобы приготовить тело Спасителя к погребению.

Участие женщин важно по двум причинам. Во-первых, если воскресным утром все отправились не к той могиле, значит, меньше чем за двое суток, прошедших с предзакатных часов пятницы до рассвета в воскресенье, женщины забыли, где находился гроб, или не смогли отыскать его по какой-то иной причине. Предположение, что спустя столь немного времени они не знали, куда идти, нельзя считать достоверным ни в каком отношении. Иисус не был в их глазах обыкновенным человеком, к тому же эта часть Иерусалима вовсе не была густо заселена и изрезана многочисленными дорогами, ведущими к саду, так что трудно себе представить, как женщины могли забыть нужное место или совершенно потерять ориентировку и заблудиться.

Но есть и другая причина, по которой участие женщин важно. Как отмечают многие толкователи, в те времена женщины имели очень мало прав и практически не пользовались уважением. Им не разрешалось выступать в суде в качестве свидетелей. Соответственно, если евангелисты (или другие древние христиане) пытались «сфабриковать» легенду о воскресении Христа, их рассказам не прибавило бы достоверности то, что они уделили столь много внимания женщинам, которые видели погребение Иисуса и в воскресенье утром пришли к Его могиле. Упоминание о том, что одни и те же женщины стояли у гроба в пятницу вечером и первыми вернулись туда в воскресенье утром, могло быть обусловлено только одним: так все и произошло на самом деле.

Есть и другие основания полагать, что место погребения Иисуса было известно. Матфей пишет, что в субботу первосвященники и фарисеи пришли к Пилату с требованием поставить возле склепа охрану (27:62-66). Они напомнили прокуратору про обещание Иисуса воскреснуть на третий день и выразили беспокойство в связи с тем, что ученики могут выкрасть тело Христа и объявить Его воскресшим. Выслушав их просьбу и аргументы, Пилат послал стражников опечатать и охранять могилу. И нам следует спросить себя: принимая во внимание ажиотаж, поднявшийся в Иерусалиме из-за Иисуса, и доводы, приведенные иудейскими вождями в обоснование своей просьбы, насколько вероятно, что стража опечатала гроб и охраняла его, не проверив, в ней ли находится тело казненного? Это просто невыносимо. Безусловно, прокуратор и иудеи были уверены, что стража выставлена у нужной могилы. Версия, что местонахождение гроба не было известно никому, просто не выдерживает критики, поскольку и охранники, и те, кто просил их послать, должны были знать, что находится внутри.

Здесь следует вспомнить еще один аргумент, воспользоваться которым очень заманчиво, хотя на самом деле он неубедителен. Некоторые говорят, что женщины, даже если они забыли место погребения, всегда могли обратиться за указаниями к стражникам, а те прекрасно знали, где находится могила. К сожалению, в этих рассуждениях есть несколько изъянов. Прежде всего, женщины могли заблудиться и отправиться в совершенно другую часть города. В

таком случае они не только не нашли бы могилу, но и не увидели бы охранников, а следовательно, не смогли бы обратиться к ним за помощью.

Однако у этого аргумента есть и другой, более серьезный недостаток. Он создает впечатление, будто женщины, отправившись к могиле воскресным утром, могли успокаивать себя тем, что обязательно найдут гроб — если не сами, то с помощью стражников. Но в таком случае они должны были знать, что у склепа выставлена охрана, а это весьма сомнительно. Женщины побывали у могилы в пятницу вечером и видели, как Иисуса похоронили. Стражу поставили только на следующий день. В описании событий, произошедших с пятницы по воскресенье, нет и намека на то, что ученики или женщины побывали у гроба в субботу. Соответственно, отправляясь в путь воскресным утром, они вряд ли знали о выставленной накануне охране. Скорее всего, они шли, полагаясь лишь на свою память, и, как уже было сказано выше, этого должно было быть достаточно, чтобы отыскать нужное место. Таким образом, как бы соблазнительно ни звучало предположение, будто женщины заранее знали, что они, не найдя гроб, смогут обратиться за помощью к стражникам, озвучивать его не стоит.

Последний аргумент в пользу того, что местонахождение могилы было известно, должен устранить любые оставшиеся сомнения. Предположим, что женщины и ученики не смогли отыскать гроб утром в воскресенье. Предположим, что римлянам и иудеям это тоже не удалось. Но можно ли поверить, что по прошествии двух суток Иосиф Аримафейский не смог вспомнить, где находится склеп? Иосиф был тайным последователем Христа; он тайлся от иудеев. Однако он хотел похоронить Учителя должным образом и отправился к Пилату за разрешением забрать тело. Да, события пятницы наверняка были для него сильным потрясением, но даже с учетом этого обстоятельства правдоподобно ли, что он просил отдать тело, не зная, куда его положить? Это возможно, но не слишком вероятно. В таком случае, даже если никто другой не запомнил, где находится могила (как бы трудно в это ни было поверить), Иосиф, несомненно, знал, куда идти. Обилие представленных свидетельств указывает на то, что местонахождение гроба Иисуса было известно.

Оценивая представленные доводы, похоже, что все они имеют прямое отношение к вопросам о том, был ли Иисус погребен, и знали ли женщины и ученики, где находится Его могила. Что касается истинности представленных фактов, евангелисты и Павел здесь, безусловно, не противоречат друг другу. Судя по всему, люди ставят их свидетельства под сомнение только потому, что либо понимают их важность для доказательства реальности воскресения, либо заведомо отвергают любые сверхъестественные объяснения в пользу естественных, либо не считают достоверными Евангелия как таковые. Но в главе, посвященной Писанию, мы уже познакомились с причинами считать Евангелия надежным источником. Говоря о том, что именно доказывают эти аргументы, трудно вообразить, какие доводы и факты можно считать решающими, если представленные выше не устраняют разумные сомнения. Как мы вскоре увидим, после воскресения стражники отправились к первосвященникам и рассказали о том, что произошло. Посовещавшись, иудейские начальники подкупили солдат, чтобы те говорили, будто тело украли ученики (Мф. 28:11-15). Это очень

интересный момент: сами первосвященники и старейшины народа к могиле не ходили, но стражникам поверили.

Более того, именно они первыми в истории попытались объяснить исчезновение тела Христа естественными причинами. Что примечательно, предположение о неправильной могиле, похоже, даже не рассматривалось в качестве достойной альтернативы теории об украденном теле. Возможно, этот вариант был рассмотрен и отвергнут. Но почему? Вероятно, потому, что начальники не сочли его убедительным, — так, во всяком случае, подсказывает логика. Так или иначе, даже если гипотеза о неправильной могиле прозвучала, история об украденном теле показалась им лучшим способом опровергнуть слухи о воскресении Иисуса.

В свете всего сказанного можно с уверенностью сказать, что местонахождение гроба, в который положили тело Иисуса, было известно, и представленные свидетельства позволяют прийти к такому заключению с большой долей объективной уверенности. Если вдуматься, на этом этапе дискуссии противникам воскресения нет никакой необходимости его опровергать. Даже если они признают, что женщинам и ученикам было известно, где находится гроб Иисуса, само по себе это не доказывает, что Он воскрес. Поэтому критики могут позволить себе снисходительно отнестись к нашим доводам — ведь они мало что теряют, допустив, что люди знали, где лежит тело Христа.

### ***Доказательства того, что тело Иисуса исчезло, но не было украдено***

В Писании говорится, что могила Спасителя оказалась пустой, когда женщины пришли туда утром в воскресенье. Матфей, Марк и Лука пишут, что в склепе были некие ангелы или люди, которые объяснили, что Иисус воскрес. Иоанн ограничивается сообщением, что камень, закрывавший вход в гробницу, был отвален. Мария Магдалина прибежала к Петру со словами, что тело Учителя исчезло, и неизвестно, куда «они» его спрятали (Ин. 20:1-2). Ученики отправились к могиле и тоже убедились, что она пуста. Кроме того, выясняется, что солдаты из отряда, поставленного охранять гроб, пришли к первосвященникам и рассказали, что тело исчезло. Как следует из повествования Матфея, начальники народа не отправили стражников обратно искать пропажу. Сами они тоже не пошли к могиле, чтобы увидеть все своими глазами. Вместо этого они выдумали легенду о том, что тело украли ученики. Если бы тело Иисуса по-прежнему лежало в склепе, не было бы никакой нужды выдумывать историю, которая имеет смысл, лишь если могила действительно опустела.

На самом деле, и сторонники, и противники воскресения одинаково согласны с тем, что гроб был пуст. Об этом свидетельствуют многочисленные попытки объяснить исчезновение умершего естественным образом. Зачем утруждаться поисками таких объяснений, если вы знаете, что тело по-прежнему покоится в могиле? Аналогичным образом, если бы останки Иисуса все еще были в склепе, когда ученики начали рассказывать всем о Его воскресении, опровергнуть их слова было бы проще простого. Интерес к их проповеди в Иерусалиме и окрестностях быстро истощился бы, если бы в могиле по-прежнему лежало тело Христа. Как мы уже убедились, и друзья, и враги одинаково хорошо знали (или

без труда могли узнать), где находится Его гроб, поэтому, если Он не ожил, многие легко могли бы это доказать.

Все эти соображения подтверждают, что могила была пуста. Но главный вопрос состоит в том, каким образом она опустела. Согласно одной теории, Иисус вовсе не умер, а впоследствии пришел в себя в склепе, выскользнул наружу, явился ученикам и убедил их в том, что Он воскрес. Однако мы уже удостоверились, что все было не так. С другой стороны, могила могла оказаться пустой, если никто не знал ее точного местонахождения, и все по ошибке приняли какой-то пустой склеп за гроб Спасителя. Однако мы изучили свидетельства, опровергающие эту теорию. Так почему же могила опустела? Несомненно, самое убедительное естественное объяснение состоит в том, что тело было украдено. Вероятно, именно так и рассуждали первосвященники и старейшины. У этих людей было много причин пресечь распространение слухов о воскресении Христа и не было никаких причин позволить им распространяться. Если бы легенда об украденном теле не была лучшим объяснением, скорее всего, они придумали бы что-то другое. Очевидно, эта история оказалась достаточно живучей и правдоподобной, поскольку, как пишет Матфей, когда он писал свое Евангелие, многие евреи все еще в нее верили (Мф. 28:15).

Таким образом, наиболее разумный вывод — что могила Иисуса опустела после того, как туда положили Его бездыханное тело. А самое правдоподобное естественное объяснение — что кто-то Его тело украл. Главными подозреваемыми неизменно становятся ученики, однако это могли сделать и другие: иудеи, римляне или просто мародеры. Рассмотрим каждый из вариантов по отдельности. Но прежде стоит отметить несколько слабых или явно ложных аргументов, которые нередко приводят в ответ на утверждение, что тело украли.

Во-первых, некоторые считают сценарий с похищением неправдоподобным, поскольку ни у кого якобы не было причин так поступать. Но это неправда — у апостолов возможный мотив как раз был. Нетрудно представить и мотивы, которыми могли руководствоваться иудеи, римляне или гробокопатели, — я объясню, в чем они заключались, когда мы будем рассматривать каждый из вариантов. Пока же просто позвольте отметить, что, если какая-то из перечисленных групп взялась за столь безрассудное дело, как похищение мертвого тела под носом у стражи, поставленной как раз на такой случай, она наверняка руководствовалась какими-то соображениями, пусть даже самыми безумными.

Во-вторых, как иногда говорят апологеты воскресения, все сведения об учениках, которыми мы располагаем, свидетельствуют, что они психологически не были способны на подобный поступок. Во время суда и казни они показали себя трусами, а Петр так и вовсе отрицал, что имеет какое-либо отношение к Иисусу. После распятия они попрятались по домам, опасаясь, что их тоже схватят и казнят. Как могли люди с таким внутренним настроем отбросить страх, вступить в схватку со стражниками у гроба и одолеть их, а потом унести тело Христа?

В этих рассуждениях есть отдельные здравые моменты (например, едва ли они могли бы одержать верх над охраной), но в целом аргумент имеет существенные изъяны. Действительно, ученики были напуганы и вели себя как трусы. Произошедшее с Иисусом действительно повергло их в эмоциональный шок. И думать, будто они могли победить солдат или хотя бы попытаться это сделать, действительно нелепо. Однако ничто из сказанного не доказывает, что они не попытались. Иногда люди, оказавшись в критической ситуации, действуют вопреки здравому смыслу. Более того, если у них была серьезная причина украсть тело, они могли попытаться это сделать, несмотря на страх. Рассуждая таким образом, мы воздаем должное огромному психическому и эмоциональному потрясению, которое пережили ученики, но люди в состоянии аффекта иногда способны на поступки, совершенно немыслимые в более спокойной и менее опасной обстановке. Соответственно, этот довод не настолько убедителен, как может показаться на первый взгляд.

Последний слабый аргумент приходится слышать довольно часто. Суть его в том, что, если кто-то на самом деле украл тело, после того, как ученики начали проповедовать воскресение и приобретать последователей, похитители легко могли положить этому конец, просто предъявив останки Иисуса общественности. Это возможно, но не бесспорно. Если речь идет о мародерах, им не было никакого дела до того, что проповедовали апостолы. Более того, показав тело, они признали бы себя виновными в преступлении. С какой стати они стали бы напрашиваться на неминуемое и быстрое наказание? Если похитителями были гробокопатели, проповедь воскресения была им только на руку.

Кроме того, тело могло быть недоступно и по другим причинам. Предположим, иудеи или римляне решили, что Иисус и Его ученики наделали в Палестине достаточно шума. Начав проповедовать воскресение (которое, как многие из них знали, Христос предсказывал), апостолы лишь привели бы народ в еще большее волнение. Одним из способов пресечь возможный мятеж было забрать тело Иисуса из могилы и сжечь его. Если иудеи или римляне (или кто-то еще) так и поступили, впоследствии, когда ученики заговорили о воскресении, предъявить народу тело, чтобы опровергнуть их слова, было уже невозможно. Но в таком случае причина, по которой они не смогли показать людям останки, не имела бы ничего общего с воскресением. Наконец, если у какого-либо человека или у какой-нибудь группы вообще были причины красть тело (как бы странно ни было ожидать этого от большинства возможных похитителей), нельзя исключать, что у них также были причины скрывать его, когда ученики начали проповедовать воскресение. Если уж мы допустили, что нелепый сценарий возможен, какие у нас основания отрицать столь же нелепое его дальнейшее развитие?

Конечно, если тело Иисуса оставалось в могиле, когда ученики заговорили о Его воскресении, враги могли без труда представить народу мертвое тело. Но суть рассматриваемого слабого аргумента совсем не в этом. Он исходит из того, что гроб был пуст, но если допустить такую возможность, какие у нас есть основания утверждать, что у похитителей (у которых были причины украсть тело, и которые сделали это) не было также причин скрывать тело, когда ученики начали проповедовать воскресение?

Если отбросить слабые доводы, остается много убедительных причин полагать, что тело Иисуса не было украдено. Сначала давайте рассмотрим гипотезу, что похитителями были ученики. Против нее есть несколько весомых возражений. Во-первых, какой у них был мотив? Может быть, апостолы боялись, что останки Учителя подвергнутся осквернению, если останутся в могиле, и решили выкрасть их и перенести туда, где никто их не найдет? Или события предыдущей недели, которая завершилась распятием, настолько потрясли учеников психически и эмоционально, что они безрассудно отважились украсть тело Христа? А может, они считали себя участниками нового религиозного движения? Пока Иисус был жив, оно росло, но с Его смертью оказалось на грани исчезновения. Допустим, ученики хотели этому помешать и украли останки Учителя, надеялись, что проповедь воскресения вдохнет в движение новую жизнь: римляне и иудеи хотели убить Иисуса и положить конец связанному с Ним движению, но у них ничего не вышло. Возможно, апостолы с чувством удовлетворения думали, что их противники «выиграли сражение», распяв Христа, но не сумели «выиграть войну», лишив Его последователей.

У них могли быть и другие мотивы, но давайте рассмотрим три названных варианта. Что касается первого, нужно повнимательнее присмотреться к охране, выставленной у гроба. Ученые не пришли к единому мнению о том, кем были эти люди — храмовыми стражниками, то есть евреями, которых послали начальники народа, или римскими солдатами. Повествование Матфея (27:62-66, в особенности 65-й стих) не вполне однозначно, его можно истолковать и так, и эдак, если исходить лишь из сказанного в 65-м стихе. На мой взгляд, можно сделать вывод, что это были римские воины. Почему? Если первосвященники хотели послать храмовых стражников, зачем им было просить об этом Пилата? Разве они не могли сами отдать необходимые распоряжения и послать к могиле людей? Кроме того, как быть с печатью, наложенной на камень? По мнению толкователей, речь идет о римской печати, которая означала, что содержимое гроба неприкосновенно, и что сломавший печать навлечет на себя гнев римских властей. Да, возможно, у склепа дежурили храмовые стражники, а печать поставили римляне, но если римляне что-то запечатали, логика подсказывает, что они и должны были организовать охрану.

Наконец, обратите внимание на стих Матфея 28:14. Первосвященники заплатили стражникам, чтобы те рассказали, будто ученики выкрали тело, пока воины спали. Конечно, римских солдат ждали бы нешуточные неприятности, если бы их командиры узнали, что часовые спали на посту. Поэтому первосвященники и пообещали замолвить за них слово перед прокуратором, если новости дойдут до его слуха. Если бы речь шла о храмовых стражниках, это было бы бессмысленно. Почему они должны были бояться римских властей, и почему первосвященникам пришлось бы спасать их от наказания, если бы прокуратор узнал, что они заснули на посту? Все это лишено смысла, если речь идет о евреях. С другой стороны, если охранники были римлянами, обещание первосвященников защитить их от гнева прокуратора совершенно понятно. Если бы их командиры услышали выдуманную историю о похищении и поверили ей, у солдат возникли бы серьезные проблемы.

Таким образом, разумнее всего считать, что могилу охранял отряд римских воинов. И это позволяет нам под новым углом посмотреть на первую причину, по которой ученики могли украсть тело. Если гроб охраняли римские солдаты, а камень был запечатан, у апостолов едва ли были причины опасаться, что кто-нибудь может забраться в склеп и осквернить останки Иисуса. Крайне маловероятно, чтобы некоему человеку или даже группе людей взбрело в голову хотя бы попытаться проскользнуть мимо часовых, и ученикам это наверняка было известно. Думать иначе нет никаких причин. Мы исходим из предположения, что апостолы хотели спасти тело Господа от поругания. Но это бессмысленно. Даже если бы им удалось миновать стражу, разве они сами не осквернили бы тело, сняв с усопшего погребальные пелены и унеся его обнаженным? Подумайте сами: можно ли предотвратить святотатство, совершив поступок, который сам по себе оскверняет могилу?

А как насчет второй причины, по которой ученики могли выкрасть тело? Убитые горем и подавленные, они могли обезуметь и отважиться на самый отчаянный шаг. Проблема, однако, в том, что у нас нет никаких сведений о помешательстве апостолов, пусть даже временном. И даже если они попытались украсть тело, как им удалось справиться с римской стражей? Наверное, такая возможность существует, но она совсем незначительна. Более того, если им пришлось опасаться солдат — а это было неизбежно, если они предприняли попытку похищения, — зачем они тратили время и снимали с тела погребальные пелены? Что они собирались делать с обнаженным трупом? Ведь, как мы читаем в Писании, тела Иисуса в могиле не оказалось, но там лежали Его пелены (Ин. 19:38-20:7) [9]. Все это противоречит здравому смыслу, даже если ученики, потрясенные и невменяемые, попытались украсть тело.

А если ученики хотели, чтобы движение не исчезло, и люди продолжали верить Иисусу и им самим? В такой мотив можно поверить. По крайней мере, пока власти позволяли им беспрепятственно проповедовать. Но со временем начались гонения, и причин распространять заведомо ложное учение больше не осталось — тем более, что за веру в воскресение Иисуса можно было поплатиться свободой и жизнью. Конечно, ученики не хотели, чтобы движение распалось, но если они не были безумцами или глупцами, почему после начала гонений не рассказали людям правду и не предъявили украденное тело (если оно все еще было у них). В Новом Завете и имеющихся у нас внебиблейских источниках нет указаний на то, что ученики были безрассудны или совершенно невменяемы. А равно и сведений о том, что кто-либо из учеников сломался, рассказал правду, вернул тело или просто сознался в похищении. Учитывая, с какими ужасными испытаниями столкнулись апостолы (об этом говорится в книге Деяний), хоть один из них наверняка нарушил бы молчание и признал, что Иисус не воскрес. Но этого не случилось (и проповедовать воскресение они тоже не перестали), а значит, ученики не похищали тело, чтобы продлить жизнь движения.

Есть и другие аргументы против того, что ученики украли тело. Даже если забыть обо всем сказанном об их мотивах и психическом состоянии после распятия,

разве могли апостолы на самом деле одолеть охрану у гроба? Вероятность такого исхода очень невелика, и нет никаких доказательств, что они это сделали. Придя к первосвященникам и рассказав о произошедшем возле гроба, воины не сказали, что на них кто-то напал, но первосвященники придумали историю о том, что ученики украли тело, когда часовые заснули. Учитывая все, что нам известно о дисциплине и подготовке римских солдат, такому объяснению трудно поверить, но в то, что апостолы победили воинов в схватке, поверить еще труднее, и это было понятно всем.

Наконец, давайте еще раз вернемся к выдумке первосвященников и старейшин. Уже одно то, что начальники народа сочинили нечто подобное и заплатили солдатам за распространение этой истории, свидетельствует против ее правдивости. Если ученики на самом деле украли тело, религиозным вождям ничего не нужно было выдумывать — они могли бы просто рассказать все как было, и разговоры о том, что могила опустела в результате воскресения Иисуса, прекратились бы сами собой.

Апостолы — наиболее вероятные кандидаты на роль похитителей тела Христа, но, судя по всему, они этого не делали. А что насчет иудеев? Давайте снова начнем с вопроса о мотивах. Возможно, первосвященники испугались осложнений (например, что ученики украдут тело Учителя и объявят Его ожившим) и решили подстраховаться: забрать останки, захоронить в другом месте и вновь выкопать, если апостолы начнут проповедовать воскресение. Или решили исключить любую возможность воскресения и, выкрыв тело, сожгли его. В таком случае, если бы ученики начали проповедовать воскресение, иудеи не смогли бы разоблачить обман, предъявив людям останки Иисуса, однако могли бы просто рассказать, что сделали с трупом.

Итак, у иудеев действительно могли быть причины похищать тело Христа. Но почему, в таком случае, они попросили поставить у гроба охрану? А если они были уверены, что часовые сумеют справиться с любыми злоумышленниками, зачем решили выкрасть останки? С другой стороны, если они не полагались на способность солдат уберечь содержимое гроба от мародеров, почему не попросили римские власти принять дополнительные меры предосторожности? Так или иначе, в похищении тела для них не было никакого смысла. Поскольку охрана была поставлена по просьбе самих иудейских вождей, они наверняка решились бы осквернить могилу лишь в том случае, если бы сочли похищение останков более надежным способом опровергнуть слухи о воскресении, нежели оставить их в запечатанном склепе под охраной римских часовых. Но почему они решили, что сумеют справиться с ситуацией лучше, чем стража у гроба?

Итак, мотив похитить тело у иудеев мог быть. Но сомнительно, что он был настолько серьезен, чтобы действительно отважиться на преступление. И иудеи, скорее всего, это понимали. А если кто-то считает иначе, где свидетельства того, что они попытались выкрасть останки казненного? В Новом Завете их нет. Нет указаний на попытку похищения и во внебиблейских источниках того времени.



Часть причин, по которым иудеи не могли выкрасть тело, совпадает с причинами, по которым это не могли сделать ученики. Например, как они сумели одолеть стражу? Кроме того, зачем им было тратить время на снятие погребальных пелен, и что они собирались делать с обнаженным трупом? Возможные объяснения столь же неубедительны, как и в случае, если похитителями были ученики. А если тело было украдено, но не уничтожено, почему иудеи не предъявили его людям (или не отвели их к новой могиле), когда апостолы начали проповедовать, что Христос воскрес?

Теперь давайте подумаем, могли ли римляне украсть тело? Эта теория тоже не объясняет, зачем было снимать погребальные одежды. Кроме того, понять возможные мотивы похищения еще труднее, чем в первых двух случаях. Если оккупанты видели в Иисусе потенциальную угрозу своей власти над Иерусалимом, мертвым Он оказался именно в самом удобном для них месте — в могиле под охраной римских солдат. Если похитителями тела были тайные последователи Христа из числа римлян, по существу, мы возвращаемся к первой рассмотренной теории. Римские граждане и римские чиновники, без сомнения, должны были понимать всю тщетность попыток проскользнуть в склеп мимо охранников. Но если в похищении принимали участие солдаты, разве они не справились бы с часовыми? Возможно ли, что все воины, назначенные в караул, или хотя бы большая их часть оказались тайными последователями Иисуса и одержали верх над остальными? Даже если среди воинов были Его тайные ученики, трудно поверить, что по воле случая большинство часовых принадлежало к их числу.

Далее, украв тело Иисуса, римские солдаты изменили бы своему долгу. Понимание того, какое наказание ожидает преступников, наверняка остудило бы их пыл. Отважиться на авантюру они могли лишь в том случае, если уверенность в необходимости похищения перевесила страх перед расплатой. Но где свидетельства того, что кто-то из стражников у гроба попытался украсть тело Христа? И где свидетельства того, что у других римлян, не воинов, были причины его похитить, или что они действительно предприняли такую попытку? Можно строить самые разные предположения о том, как именно тело было украдено, однако признание возможности поступка вовсе не доказывает, что он на самом деле имел место. Чтобы утверждать это, нужны факты, а их нет.

Последние «кандидаты» на роль похитителей тела Иисуса — мародеры. Мотив у них, безусловно был. Они могли выбрать эту конкретную могилу исходя из того, что в подобных склепах, как правило, хоронили зажиточных людей. Возможно, они надеялись найти какие-то «сокровища», которые иногда помещали в усыпальницы богатых покойников, — что-то, чем можно поживиться. Даже если они не знали, что этот конкретный гроб принадлежал Иосифу Аримафейскому, и что тот был богатым человеком, такого рода склепы выглядели весьма соблазнительно. Следовательно, у гробокопателей были причины разграбить могилу Христа.

И все же в этой теории есть слишком много изъянов. Прежде всего, у гроба злоумышленники неминуемо столкнулись бы с охраной. Даже если мародеры были готовы применить силу, непонятно, как горстка разбойников могла одолеть

римский отряд. Далее, если целью ограбления были ценные вещи, зачем они забрали обнаженное мертвое тело? Разве оно чего-то стоило? Кроме того, совершенно непонятно, почему они тратили время и силы, снимая с покойника погребальные пелены, а потом оставили их в могиле. Единственное возможное объяснение: грабители думали, что либо останки, либо саван представляют какую-то ценность. Но тело исчезло, а пелены по-прежнему лежали в гробу.

Может быть, эта конкретная шайка мародеров впервые грабила могилу. Поначалу им казалось, что погребальные пелены имеют какую-то ценность, однако, раздев покойного, они поняли, что не смогут никому продать эту добычу, а потому не унесли ткань с собой. Такое предположение правдоподобно, но где доказательства, что похитители были новичками? Собственно, у нас вообще нет доказательств, что тело украли гробокопатели. Если это были они, почему иудейские начальники велели солдатам обвинить во всем учеников? Правдивый рассказ о мародерах положил бы конец вере в воскресение Иисуса не менее эффективно, чем вымышленная история о том, что тело украли апостолы.

Можно ли сказать, что представленные выше рассуждения справедливы? Оценивая их в свете Евангелий и здравого смысла, нельзя сказать, что они противоречат логике или основаны на искажении фактов. Более того, все сказанное имеет прямое отношение к вопросу о том, действительно ли тело Иисуса исчезло, и насколько правдоподобна теория, что кому-то из возможных похитителей удалось его украсть. В пользу того, что кто-то украл тело, есть лишь два существенных аргумента: пустая могила и история, составленная и распространенная иудейскими начальниками. Гроб действительно опустел, но есть несколько объяснений того, как это могло случиться. Рассмотренные факты не позволяют утверждать, что тело было похищено. Далее мы оценили, насколько вероятно участие той или иной группы в похищении тела, и убедились, что такая попытка могла быть предпринята, но ее успешный исход крайне маловероятен. Следовательно, у нас есть все основания считать чудесное воскресение Христа наилучшим объяснением того, почему могила оказалась пустой.

### ***Доказательства того, что живой Христос являлся людям, когда могила уже была пуста***

Если бы история закончилась на пустой могиле и никаких дальнейших сведений о судьбе тела Иисуса не сохранилось, мы могли бы предполагать, что Он воскрес, но доказать это было бы непросто. Если мы склоняемся к тому, чтобы отвергнуть любые естественные причины, по которым Его гроб мог опустеть, и подозреваем, что воскресение имело место, нам было бы гораздо легче отстаивать свою точку зрения, если бы нашлись люди, видевшие Христа живым после смерти и погребения. Ожив, Спаситель мог сразу вознестись на небеса, не явившись никому. К счастью, этого не произошло. Как свидетельствует Писание, по воскресении Иисус в разное время являлся множеству людей.

Ради скептиков — в особенности тех, которые полагают, что лишь горстка людей рассказывала о встречах с живым Иисусом после Его смерти, — будет полезно вспомнить, кому Он явился по воскресении. Список получится длинный, но сразу

станет понятно, что евангельские события происходили «не в углу» (см. Деян. 26:26), где бы их никто или почти никто не мог видеть. Воскреснув, Христос явился Марии Магдалине (Ин. 20:14; Мк. 16:9); женщинам, возвращавшимся от гроба (Мф. 28:9-10); позже в тот же день Петру (Лк. 24:34; 1 Кор. 15:5); ученикам на дороге в Эммаус (Лк. 24:13-33); апостолам, когда с ними не было Фомы (Лк. 24:36-43; Ин. 20:19-24); еще раз апостолам, на этот раз в присутствии Фомы (Ин. 20:26-29); семерым у Тивериадского моря (Ин. 21:1-23); группе из более чем пятисот верующих (1 Кор. 15:6); Иакову (1 Кор. 15:7); Одиннадцати (Мф. 28:16-20; Мк. 16:14-20; Лк. 24:33-52; Деян. 1:3-13); присутствовавшим при Его вознесении (Деян. 1:3-12); а также Павлу (Деян. 9:3-6; 1 Кор. 15:8) [10].

Можно понять человека, который посмотрит на этот список и скажет: «Великолепно! У нас есть независимые свидетельства пяти с лишним сотен человек, которые утверждали, что видели Иисуса живым после смерти». Однако это не совсем так. Все приведенные выше библейские тексты взяты из шести новозаветных книг: Евангелий от Матфея, от Марка, от Луки и от Иоанна, из Деяний и из 1-го Послания к коринфянам. Если исходить из предположения, что традиционные представления об авторстве этих текстов верны, мы располагаем письменными свидетельствами только пяти человек. Но даже в таком случае трудно представить, чтобы какой-нибудь светский суд мог не признать совпадающие показания пяти независимых свидетелей достаточным основанием для приговора.

С другой стороны, эти авторы сообщают, что более пятисот человек, по их собственным словам, видели Иисуса живым после Его смерти. В то время, когда были написаны Евангелия, Деяния и 1-е Послание к коринфянам, многие из перечисленных выше людей все еще оставались в живых. Соответственно, люди могли спросить их, так ли все было, как пишут новозаветные авторы. В 1 Коринфянам 15:6 Павел даже упоминает, что многие из тех пятисот человек, которые видели Иисуса одновременно, на тот момент были еще живы. Апостол словно предлагает читателям: «Если вы не верите мне, пойдите и спросите очевидцев, которых я упомянул. Если я ошибаюсь, они меня поправят».

Таким образом, с одной стороны, у нас есть более пятисот свидетелей, собственными глазами видевших Иисуса живым после Его смерти, но с другой — лишь пять библейских авторов, написавших о том, как Он являлся тому или иному человеку. Если новозаветные писатели ошибались, читатели могли убедиться в этом, обратившись с вопросом к людям, перечисленным выше. Если на самом деле Иисус не воскрес, кто-нибудь из них (возможно, даже и не один) наверняка опроверг бы утверждение, будто видел Его живым. Однако мы не находим никаких свидетельств о подобных опровержениях. Главной попыткой пресечь проповедь воскресения была вымышленная иудейскими начальниками история о том, что тело украли ученики. Судя по всему, мало кто (если такие вообще нашлись) счел эту выдумку более убедительной, нежели рассказы очевидцев о встречах с ожившим Христом.

Как неверующие реагируют на упоминания о людях, которые видели Иисуса живым? Чаще всего высказывают предположение, что очевидцы стали жертвами массовой галлюцинации. Им казалось, будто они видят Иисуса, но на самом деле они ничего не видели. Насколько вероятно, что все явления воскресшего Христа были плодом воображения? Для того, чтобы грамотно ответить на этот вопрос, думаю, нам следует знать характерные признаки галлюцинации. Во-первых, это явление обычно связано с подсознанием человека и представляет собой образы из его прошлого. И чаще всего галлюцинации посещают тех, у кого есть какие-нибудь конкретные ожидания.

Присутствует ли такая черта в истории Иисуса? Пожалуй, нет. Во время земного служения Он, конечно, неоднократно упоминал о Своей смерти и о Своем воскресении, однако из евангельского текста явствует, что слушатели не понимали Его слова. Когда Он умер, Его ученики вовсе не стали утешать друг друга рассуждениями о скором воскресении. После распятия мы видим их безутешными, подавленными, утратившими присутствие духа и боящимися за собственную жизнь. Подобное состояние ума — неподходящая почва для грез об ожившем Иисусе.

Кроме того, психологи утверждают, что галлюцинации носят строго индивидуальный характер. Крайне маловероятно, чтобы одинаковое видение посетило сразу двух людей — не говоря уже о пяти с лишним сотнях одновременно. Также сомнительно, что разным людям в разных местах и разных обстоятельствах могло мерещиться одно и то же. Вдобавок многие очевидцы утверждали, что не только видели Иисуса, но прикасались к нему и беседовали с Ним. Конечно, безумец способен принять галлюцинации за реальность, но трудно поверить, что всем одиннадцати ученикам, например, одновременно привилось одно и то же.

Таким образом, возможность, что все, кто видел Иисуса живым после Его смерти, стали жертвами галлюцинаций, существует, но это очень маловероятно, если принять во внимание количество людей, вовлеченных в события, их образ мышления, разнообразие ситуаций, в которых они встречались со Спасителем и т. п. [11] Если бы свидетель в светском суде заявил, что его слова могут подтвердить пять сотен человек, большинство из которых еще живы, скорее всего, мы отнеслись бы к его показаниям с доверием. Поскольку речь все-таки идет о воскресении из мертвых, прежде чем окончательно ему поверить, мы, естественно, захотели бы разыскать кого-то из пресловутых пятисот очевидцев и расспросить их о том, что именно они видели. Разумно предположить, что люди, прочитавшие 15-ю главу 1-го Послания к коринфянам, пошли и поговорили с теми, кто утверждал, что видел Иисуса. Читатели Евангелий, наверняка, тоже расспрашивали людей, которые, по словам евангелистов, видели Спасителя живым после Его смерти. Если на самом деле Его никто не видел, с учетом времени написания Четвероевангелия, Деяний и 1-го Послания к коринфянам, в первой половине I века н. э. должны были звучать многочисленные опровержения, и апостолам, проповедующим воскресение, было бы непросто завоевать доверие людей. Тем не менее, мы не находим никаких опровержений и

не видим, чтобы слушатели апостолов массово отказывались их слушать и приводили доводы в пользу того, что Христос не воскрес.

Оценивая представленные свидетельства, прежде всего следует понять, соответствуют ли они действительности. Если бы Христа после Его смерти видели живым лишь один-два человека, их рассказы можно было бы объяснить чересчур богатой фантазией. Но за сорок дней таких очевидцев набралось более пятисот. Некоторые видели Его по нескольку раз, причем в разных обстоятельствах и ситуациях. Сколько людей должны встретиться с живым Христом, чтобы мы поверили, что Он на самом деле восстал из мертвых? Критики, скорее всего, ответят, что дело не в цифрах, а в надежности свидетелей. Прекрасно, но почему нам не следует доверять очевидцам? Из одного лишь предубеждения против всего сверхъестественного? В таком случае никакого количества свидетелей не будет достаточно — ведь поверить им значит признать, что произошло чудо, а любое натуралистическое объяснение заведомо правдоподобнее чудесного. Это просто порочная логика, предвосхищение основания. Если кто-то из христиан скажет, что очевидцы наверняка правы, поскольку чудеса возможны, он совершит точно такую же ошибку.

Надлежащий исторический метод требует, чтобы обе стороны оставили свои предубеждения, изучили имеющиеся факты и нашли им наиболее вероятное объяснение. Если бы больше пятисот человек стали свидетелями некоего естественного события, их слова сочли бы достаточным аргументом, разве нет? Конечно, да. Но почему, в таком случае, мы не принимаем во внимание и считаем недостоверными рассказы всех людей, которые утверждали, что видели Иисуса живым после Его смерти? Возможно, предубеждение против любых сверхъестественных объяснений и не позволяет кому-то признать воскресение Христа субъективно достоверным историческим событием, однако это никоим образом не опровергает того факта, что имеющиеся у нас свидетельства в пользу воскресения имеют очень высокую степень субъективной достоверности.

Итак, мы располагаем достаточными причинами думать, что логические и фактические доводы в пользу реальности явлений воскресшего Христа людям справедливы. Уместны ли они? Трудно понять, как они могут быть неуместны, если речь идет об утверждениях, что Иисуса видели живым уже после того, как Он умер и был похоронен. Что именно они доказывают? Не будь у нас других оснований для веры в воскресение, одних лишь этих аргументов было бы недостаточно. Люди вполне могли видеть Христа, если Он не умер и сумел ускользнуть из могилы. Сами по себе встречи с живым Христом не доказывают, что Он восстал из мертвых. Но вкупе с уже рассмотренными выше доводами в пользу того, что Он действительно умер, что местонахождение Его могилы было известно, и что Его тело не было украдено, но при этом гроб оказался пустым, вероятность того, что люди, видевшие Иисуса живым после Его смерти, стали очевидцами воскресения, очень велика. К тому же, аргументы в пользу того, что Он действительно являлся людям после Своей смерти, представляются вполне адекватными.

## **Несколько мыслей в заключение**

Доказательства воскресения Христа, представленные в этой главе, весьма убедительны — не настолько, чтобы их можно было считать непогрешимыми, или чтобы вера стала ненужна, но достаточно, чтобы оправдать веру в воскресение. Кто-то, возможно, подумает, что я игнорировал некое серьезное возражение, и останется скептиком. Другим может не понравиться, что я не воспользовался одним из их любимых аргументов. Я хотел бы ответить на оба упрека по очереди.

Итак, некоторые скептики останутся глухи к моим словам, поскольку считают, что евангельские повествования (и все упоминания о воскресении в Новом Завете) вымышлены, и что единственная причина, по которой христиане так хотят верить в воскресение, — они принимают Новый Завет за достоверную историю. Критики же относятся к нему как к мифу. Они говорят, что известных людей всегда окружают легенды. Слыша эти истории, мы понимаем, что личности, о которых идет речь, наверное, существовали, но, конечно, не делали того, что им приписывает молва [12].

Некоторые христианские апологеты, напротив, утверждали, что документы, легшие в основу Евангелий и посланий, да и сами по себе новозаветные книги были написаны так быстро после смерти Христа, что реальные события просто не успели обрасти домыслами [13]. Критики не соглашались и говорят, что книги Нового Завета были написаны позже, чем выходит по оценкам консервативных христиан, да и возможность того, что легенды о человеке появятся сразу после его смерти, совершенно исключить нельзя.

Лично мне кажется, что это возражение возвращает нас к вопросу об исторической достоверности Евангелий и других книг. Если продемонстрировать их надежность не удастся, конечно, под сомнением окажутся все приведенные выше доводы в пользу воскресения. Однако в главе 11 мы уже убедились, что традиционные датировки Евангелий вполне обоснованы, и что есть серьезные причины доверять правдивости их авторов. Что касается сроков возникновения легенд, я склонен согласиться с теми, кто считает, что до появления новозаветных текстов оставалось слишком мало времени. Но все-таки речь идет об Иисусе — удивительном Человеке, Которому приписывают множество чудес, Которого очень любили ученики, и Которого столь многие отождествляли с долгожданным Мессией, поэтому я не удивлюсь, если преувеличенные слухи о подобной личности расползались гораздо быстрее. Однако спорить об этом, я думаю, бесполезно, поскольку обе стороны опираются на собственные представления о том, что творилось в головах у людей, которые слышали и рассказывали истории об Иисусе. У нас попросту нет оснований говорить о наличии или отсутствии связи между тем, что люди слышали и думали, а затем говорили о Нем. К счастью, нам незачем полагаться на умозрительные рассуждения о том, как много времени занимает формирование легенды, — имеющиеся у нас сведения о датах написания и содержании новозаветных книг показывают, что они появились достаточно рано, когда еще были живы многие, кто видел Христа и встречался с Ним. Если при таком количестве свидетелей авторы предлагают сомневающимся пойти и побеседовать с теми, кто еще жив, совсем не похоже, что они пытаются скрыть правду за домыслами и легендами.

Но окончательный вывод относительно мифотворчества зависит от аутентичности и надежности Нового Завета.

Что касается аргументов, которые я не включил в свою апологию, может возникнуть вопрос, почему я не упомянул о переменах в жизни учеников в результате встречи с Иисусом, а также о возникновении и росте Церкви. Некоторые апологеты считают эти моменты убедительными доводами в пользу воскресения. Соглашусь, что использовать их можно — но совсем не так, как это делают обычно. Как правило, нам говорят, что обескураженные и подавленные ученики не могли превратиться в тех уверенных и смелых апостолов, о которых мы читаем в Новом Завете, если воскресения в действительности не было. Нас также уверяют, что ни феноменальный рост Церкви, ни огромное влияние, которым она пользовалась в последние две тысячи лет, не были бы возможны без воскресения.

В такой формулировке у представленных аргументов есть серьезный изъян: в лучшем случае они доказывают, что люди поверили в воскресение Иисуса. Однако не все, во что мы верим, соответствует действительности. Основатели других религий (Мухаммед, Будда, Джозеф Смит) и известные атеисты или даже богоборцы (напр., Маркс, Ленин, Мао) тоже привлекли к себе огромное количество преданных последователей. Однако само по себе, как скажут христиане, это не делает их философские и религиозные убеждения истинными. Но в таком случае и к воскресению нужно подходить с той же меркой. Вне всякого сомнения, многие люди поверили, что Иисус ожил. Важно понять, что их в этом убедило, и соответствуют ли их убеждения фактам. Именно поэтому аргументы, разобранные в настоящей главе и объединенные в четыре шага, представляются мне гораздо более убедительными, чем простая ссылка на перемены в настроении учеников и на рост Церкви.

И все-таки из этих двух моментов можно сделать один ценный вывод, имеющий самое непосредственное отношение к апостолам и первому поколению христиан. Поступки и моральное состояние учеников после того, как они (по их собственным словам) увидели Иисуса живым, резко контрастируют со страхом и подавленностью, которые владели ими в Страстную пятницу, в субботу и даже утром в воскресенье до того, как женщины сходили к могиле и вернулись. Следовательно, на них что-то сильно повлияло. Но правы ли они были, поверив, что Иисус воскрес? И этот вопрос подводит нас к аргументу, который я считаю убедительным. Ученики начали проповедовать и рассказывать о том, что Христос восстал из гроба, и творить Его именем чудеса. Некоторые из их слушателей уверовали, но многие преследовали апостолов. Достаточно ознакомиться с книгой Деяний и повествованиями светских авторов об исторических событиях до воцарения императора Константина, чтобы убедиться: христиан жестоко гнали за проповедь воскресения. Многие первые христиане не желали отречься от веры в воскресшего Спасителя. Если бы речь шла о каком-то учении, находившемся на пике популярности, было бы естественно кричать о нем во всеуслышание. Но совершенно бессмысленно с настойчивостью проповедовать *заведомую ложь*, если это грозит тебе *страданиями и смертью*.

Конечно, ученики верили в воскресение Христа. Именно поэтому они сделали его центром своей проповеди. Здравый смысл подсказывает, что в противном случае, как только начались гонения, они признались бы в обмане. Зачем настаивать на правдивости евангельской истории, если рассказы о ней не приносили ученикам ничего, кроме проблем? Если апостолы и первые христиане не были сумасшедшими (а никаких причин так думать нет), они не стали бы исповедовать и проповедовать заведомую ложь, когда это грозило им гонениями, а зачастую и смертью. И очень важно не забывать, что они доподлинно знали, как все было на самом деле, и что многие могли разоблачить их обман. Однако неверующие современники не выступили с опровержением, а апостолы и первые христиане продолжали верить в воскресение Спасителя и говорить о нем, несмотря на постоянные гонения, которым подвергались христиане.

Мы не располагаем всеми фактами, которые были известны в то время, но очень утешительно сознавать, что люди, которые лучше других знали, как все было на самом деле, объявили, что Иисус действительно воскрес. Благодаря их свидетельству (в особенности записанному в Новом Завете) и тому, что они оставались верны Христу, когда их гнали за веру (мы знаем об этом из Писания и светской истории), мы можем представить объективно убедительные аргументы в пользу воскресения Спасителя. Обобщая и оценивая эти аргументы (на основании трех критериев: справедливости, уместности и доказательной силы), мы можем с уверенностью утверждать, что Иисус Христос воскрес!



### Глава 13. Религиозный плюрализм

Мы живем в очень странные времена. Если вы христианин, люди отнесутся к вашей проповеди Христа и Евангелия с большим вниманием, чем когда-либо еще, однако надежда на то, что слушатели примут ваши слова всерьез, очень невелика. Как это может быть?

Мы живем в эпоху неопределенности. И это касается не только экономики, глобальной, национальной и местной политики или нашего собственного физического, психического и материального благополучия. Неопределенность господствует в наших представлениях о мироздании и месте человека в нем, а самое главное — мы не уверены в своей способности понять, справедливы эти представления или ложны. Я уже упоминал о том, что нашему времени свойственно скептическое отношение к мировоззрениям, гранд-нарративам и т. п. Если и существует единственно «правильный» способ понимания действительности (есть причины в этом сомневаться), как можно быть уверенным, что ты отыскал именно его? Разве взгляды любого другого человека не могут оказаться близки к «истине» с таким же успехом, как и мои? Хуже того — возможно, первый встречный знает об «истине» больше меня.

По причине столь явного недоверия к «правильным» ответам на самые главные и важные жизненные вопросы, мы считаем благоразумным сохранять открытость ко всем новым идеям. Соответственно, следует не отбрасывать с ходу иные представления о Боге и религии, а с уважением и даже с безраздельным вниманием прислушиваться к «истинам», найденным другими. Если взгляды собеседника отличаются от наших, нужно с толерантностью отнестись к его мыслям и высказываниям. Кто знает, не извлечем ли мы из них нечто важное для себя. Итак, теоретически христианское Евангелие может содержать некую полезную информацию, поэтому окружающие нередко готовы выслушать рассказ о Христе и о том, что Он сделал для нас. Люди больше не прячутся за стены собственного мировоззрения и не считают, что им уже известна «истина». Они открыты к тому, о чем мы говорим.

С другой стороны, можно ли рассчитывать на то, что они отнесутся серьезно к проповеди Евангелия? Упоминание о переменах, произошедших в нашей жизни в результате обращения ко Христу, однозначно привлечет внимание людей, и они порадуются тому, что вера помогла нам обрести покой, безмятежность и даже беззаботность в нынешние чрезвычайно трудные времена. Но стоит лишь упомянуть, что Христос нужен и нашим собеседникам — Он нужен всем, поскольку никто не приходит к Богу иначе, как через Него, — разговор быстро подходит к концу. Разве можно стерпеть столь непомерный догматизм в эпоху господства интеллектуальной неопределенности? Разве можно признать, что, не уверовав во Христа, ты не только не получишь правильных представлений о мире, но и сам проведешь вечность в мучениях? Разве можно согласиться с тем, что людей, которые не слышали о Христе, но могли бы уверовать в Него, если бы им кто-нибудь рассказал, ждет вечное наказание? Разве вселюбящий Бог отвернулся бы навсегда от большей части Своих творений? Если таковы Его намерения, зачем Ему вообще было создавать мир?

Некоторые основополагающие убеждения христианства кажутся нашим современникам совершенно абсурдными, и хотя они готовы какое-то время нас вежливо слушать, они совершенно не готовы серьезно отнестись к тому, о чем мы говорим. Благодаря средствам массовой коммуникации, Евангелие могут услышать больше людей, чем когда-либо в прошлом, и интеллектуальная неопределенность в отношении истины побуждает их его выслушать, однако эта же самая неопределенность не позволяет рассчитывать на сколько-нибудь серьезное отношение к тому, кто знает «истину» и проповедует ее таким образом, что иные ответы на главные вопросы бытия исключаются.

Поистине странные времена! Добро пожаловать в мир господствующего релятивизма! Добро пожаловать в эпоху религиозного плюрализма!

Чтобы понять, какую неопределенность ощущают многие наши современники, давайте разберем одну выдуманную ситуацию. Представим себе, что некий человек оказался на плоту посреди бескрайнего водного простора — океана, моря или даже большого озера. Везде, куда бы он ни посмотрел, его окружает вода. Он чувствует, что где-то должна быть земля, но не видит ее и не имеет ни малейшего представления, в какой стороне она находится. Компаса у него нет — или он просто не уверен, что компас ему поможет. Наш герой не умеет пользоваться этим простейшим прибором, а совета спросить не у кого. Единственное, в чем он всегда был твердо уверен, — солнце встает на востоке и садится на западе. Следовательно, он мог бы примерно определить, где находится, и в какую сторону плывет. Но сейчас, проведя столько дней посреди однообразной водной глади, он даже не может с уверенностью сказать, где именно солнце встает и садится. Наш герой готов допустить, что оно встает на севере и садится на юге или встает на западе и садится на востоке. Как можно быть в этом уверенным, глядя на бескрайнюю поверхность воды? Его плот невелик — места хватает только одному человеку. Но это не проблема — ведь наш герой уже много дней не видел ни единой живой души и ни с кем не разговаривал. Конечно, он способен говорить — и теоретически кто-нибудь может его услышать. Но ему никто не отвечает, и он уверен, что поблизости нет других людей. Пока плот держится на воде, но в любой момент может развалиться, и наш герой утонет. До сих пор у него получалось выживать, но будущее неопределенно.

Герой этой выдуманной истории олицетворяет собой каждого человека. Водная ширь символизирует бессчетное множество представлений о природе и смысле мироздания. Нас точно так же окружают многочисленные мировоззрения (представления о действительности), но нет подсказок, в какую сторону двигаться, и где найти землю (Бога, высшую и абсолютную истину и т. п.). Плот — это образ собственных убеждений и ценностей человека, его «истины». Мы живем, руководствуясь этими взглядами, и до сих пор у нас все «получалось», но никто не знает, окажется наша истина такой же истинной для всех остальных людей. Неизвестно даже, чем закончится наше плавание, — плот вынесет нас на берег, или рассыплется на части, и мы утонем. Выдержит ли он большую волну или перевернется и пойдет к одну, оставив нас барахтаться в воде без надежды на спасение? Никто не может сказать наверняка. Конечно, живя в таком мире, человек всегда принимает некоторые вещи (например, направление восхода и

захода солнца) за данность и не задумывается о них, однако перед лицом столь вопиющей неопределенности относительно смысла и цели бытия он начинает сомневаться даже в этих аксиомах.

Если кто-нибудь подскажет нашему герою, где искать землю, полученные указания, возможно, разойдутся с его собственными ощущениями, однако он должен проявить уважение и терпение. Даже если тот другой человек точно так же заблудился, даже если его плот ничуть не надежнее досок, на которых лежит наш герой, вдруг он все же подаст здравую идею, как доплыть до берега? Такую возможность исключить нельзя, поэтому нужно прислушиваться к любой точке зрения.

Многие сторонники религиозного плюрализма утверждают, что по причине скептического отношения к знанию, пронизывающего современную культуру, каждый из нас похож на этого несчастного на плоту посреди бескрайнего водного простора. Мы все ищем чего-то или кого-то (бога), и, возможно, предмет наших поисков действительно существует, но никто не может знать это наверняка. В подобных обстоятельствах просто неприлично предлагать заблудшему человеку следовать за вами, поскольку вы якобы знаете путь — хуже того, единственный путь — к земле!

В предыдущих главах я более-менее подробно рассказал о том, как мы пришли к такому положению вещей. Безусловно, большую роль в этом сыграли расцвет эпистемологического скептицизма и постепенное «уменьшение» нашего мира, в результате чего мы получили легкий и быстрый доступ к народам и религиям, о которых прежде слышали лишь краем уха. Сегодня познакомиться с этими ранее неизвестными народами, культурами и религиями можно, общаясь с людьми, которые живут рядом — буквально в соседнем доме [1].

Однако цель настоящей главы — не объяснить, как мы оказались в ситуации, когда идеи религиозного плюрализма становятся все более популярными. Скорее, я хочу разобраться в утверждениях плюралистов и парировать их возражения против веры в существование единственной истинной религии и единственного пути к Богу. Но прежде чем углубиться в эти вопросы, нам нужно точно понять, что именно оспаривают наши оппоненты, и что именно мы намерены защищать.

## **Основные определения**

Как правило, в современных дискуссиях вокруг религиозного плюрализма можно выделить три главные точки зрения: эксклюзивизм, инклюзивизм и плюрализм. Конечно, все они распадаются на более конкретные теории, однако основное определение каждой из них дать можно. Столетиями традиционные христиане отдавали предпочтение эксклюзивизму. Многие до сих пор так поступают, но в последние десятилетия появились верующие — вполне консервативные в прочих богословских взглядах, — которые признают уникальность Христа и важность Его роли в спасении, но при этом допускают, что искренние приверженцы других религий, никогда не слышавшие о Христе, могут спастись и провести вечность на небесах. Напротив, религиозные плюралисты, как правило, считают, что все религии равны и имеют право на существование, и что *абсолютной* истиной не обладает ни одна религия. Человек выбирает ту или иную религию не потому, что убедился в ее истинности с помощью фактов и доказательств, а вследствие географических и культурных условий, а также особенностей воспитания.

Попробуем конкретизировать эти общие определения. Эксклюзивизмом обычно называют утверждение, что истину и спасение можно найти только в одной религии. Как правило, такие взгляды отождествляются с традиционным христианством — как католицизмом, так и протестантизмом, — однако их могут придерживаться и представители других религий. Понятие «эксклюзивизм» часто вызывает у читателей ассоциации с нетерпимостью, самовлюбленностью и узостью мышления, поэтому некоторые авторы предпочитают термин «партикуляризм» [2]. В любом случае, как поясняет Гарольд Нетланд, отличительной чертой христианского эксклюзивизма можно назвать приверженность догматам, из которых три считаются наиболее важными. Во-первых, Библия — это сверхъестественное и авторитетное Слово Бога. Таким образом, если священные книги других религий расходятся с Библией, они не соответствуют истине и должны быть отвергнуты. Во-вторых, Иисус Христос — воплощенный Бог, в полной мере обладающий как божественной, так и человеческой природой. Никаких других воплощений Бога не существует. Более того, спасение возможно исключительно благодаря личности и деяниям Христа. Наконец, спасительная благодать Бога «не подается через учения, обряды и институты» каких-либо иных религий [3].

Признание этих трех столпов христианского эксклюзивизма не означает, что в других религиях нет ничего ценного, но из него следует, что всякий, кто не примет Христа как своего личного Спасителя, не обретет вечного блаженства в присутствии Бога. Возможно, такого человека ожидает вечное осознанное наказание. А может, претерпев физическую смерть, неверующие будут окончательно уничтожены. Первый вариант лучше подкреплен библейским учением, и на протяжении двух тысяч лет его придерживалось большинство консервативных христиан, однако вера в полное исчезновение нечестивых также совместима с точкой зрения эксклюзивистов [4].

Поскольку в категорию нечестивых попадает большинство когда-либо живших на земле, эксклюзивистские убеждения всегда были мощным стимулом для миссионерской деятельности христиан. Однако в наши дни, когда контакты с

представителями других религий и культур стали легкими и общедоступными, некоторые стыдятся прежних взглядов. Как, например, можно верить, что твой добрый и щедрый сосед попадет в ад и будет нам вечно мучиться только потому, что он исповедует другую религию, хотя ко Христу относится с признательностью и уважением? Почему, если есть только один путь спасения, любящий Бог известил о нем лишь малую часть сотворенных Им людей?

Подобные рассуждения привели к тому, что в XIX-XX веках распространилось более открытое отношение к другим религиям. Такой подход, охватывающий целый спектр различных теорий, называют религиозным инклюзивизмом. Как объясняет Нетланд, его сторонники исповедуют три основных принципа. Во-первых, они утверждают, что в том или ином смысле Иисус уникален и не знает Себе равных среди прочих религиозных вождей. Вдобавок, именно Ему в мы в каком-то смысле обязаны тем, что спасение доступно любому человеку. Однако, во-вторых, спасение и благодать, доступные людям благодаря Иисусу, можно в полной мере обрести в других религиях. И, наконец, из второго принципа следует, что к нехристианским религиям нужно относиться позитивно — ведь через них Бог тоже исполняет Свои намерения в отношении человечества [5].

Конечно, эти принципы носят очень общий характер, поэтому существует много разновидностей инклюзивизма. Приверженцы одних по-прежнему верят в Троицу, воплощение Бога Сына и в необходимость заместительного искупления, сторонники других отказались от некоторых традиционных христианских учений. Как бы то ни было, главной чертой религиозного инклюзивизма можно считать «желание в каком-то смысле сохранить веру в уникальность и необходимость Иисуса Христа, одновременно признавая, что спасительная благодать Бога присутствует и действует в других религиях и через них» [6].

Религиозный плюрализм резко отличается от эксклюзивизма и инклюзивизма. У этого подхода тоже есть несколько разновидностей, однако некоторые особенности одинаково присущи им всем. В представлении плюралистов каждая религия — продукт эпохи и культуры, в которых она возникла и продолжает существовать. Религия — это попытка придать определенную форму тому, как данная культура понимает окружающую действительность и взаимодействует с ней. Очевидно, что у каждой религии есть свои убеждения, которые не всегда совпадают с верованиями остальных. Тем не менее, взгляды каждой религии обладают определенной ценностью, хотя ни одна из них не вправе претендовать на «правильное понимание» Бога, и было бы непросто доказать, что какая-то из самых влиятельных религий более или менее «истинна» по сравнению с другими. Так оно и есть — отчасти потому, что объект религиозной веры недоступен для эмпирического наблюдения, а отчасти по причине аргументов в пользу эпистемологического скептицизма (в особенности его постмодернистской разновидности), которые мы рассмотрели в начале книги.

Из приведенного выше описания плюрализма также следует, что ни Христос, ни христианство не играют никакой роли при оценке истинности того или иного религиозного учения, а путь спасения во Христе не считается сколько-нибудь более действенным по сравнению с теми, которые предлагают другие религии. В

результате, как справедливо отмечает Нетланд, «христиане могут считать Иисуса уникальным и необходимым для себя, но не могут утверждать, что Иисус уникален или необходим в объективном или одинаковом для всех смысле. Иисус может быть спасителем для христиан, однако он — не единственный Спаситель для всех народов» [7].

Как же относиться к разнообразию религий? С уважением и терпимостью, говорят плюралисты. Нет никакой необходимости обращать людей в другую веру, а споры о религиях и присущих им убеждениях не только не нужны, но и недопустимы [8].

### ***Спектр вопросов, связанных с плюрализмом, и цель этой главы***

Данные выше определения носят общий характер, но те, кто знаком с идеями религиозного плюрализма, знают, что за термином «религиозный плюрализм» скрывается множество разных вопросов. О некоторых из них стоит упомянуть, прежде чем мы сформулируем цель этой главы. Споры о религиозном плюрализме могут затрагивать такие проблемы, как существование абсолютной истины и способность людей ее познать. Точнее говоря, существует ли *религиозная* истина (а если существует, то что она собой представляет), и способен ли человек определить, какие религиозные утверждения истинны, а какие ложны (например, с точки зрения корреспондентной теории истины). А также, существует ли истинная религия, и что мы вообще имеем в виду, говоря об «истинной религии»?

С темой истины неразрывно связаны вопросы о том, следует ли считать Христа особенным спасителем (и в чем Его особенность), и следует ли отдавать христианству или любой другой религии предпочтение перед всеми остальными. Если Христос в каком-либо смысле важен для спасения человека, что нам думать об участии тех, кто никогда не слышал ни христианского Евангелия, ни даже самого имени Христа? И напротив, если Христос не уникален и не необходим ни в каком значимом смысле, разве все религии, по существу, не одинаковы? И разве все они не приносят одинаковые плоды? И даже если личность Христа имеет особое значение, разве не может быть, что любая религия предлагает приемлемый путь к взаимоотношениям с Богом и спасению?

Далее, возражая религиозным эксклюзивистам или инклюзивистам, которые настаивают на том, что их вероучение — лучший способ достичь взаимоотношений с Богом, или считают свои убеждения самыми «истинными», многие плюралисты спрашивают, как можно с уверенностью говорить о подобных вещах. Для этого, по меньшей мере, необходимы критерии, позволяющие оценивать истинность конкретных догматов, а также всякой религии и ее взглядов в целом. Но что это могут быть за критерии, и какова вероятность, что они будут свободны от влияния любых мировоззрений? И способны ли мы, абстрагировавшись от всех учений, сформулировать принципы оценки и убедить других в их «правильности»? Эти вопросы, конечно, очень важны — если критерии сравнения всегда основаны на том или ином мировоззрении, нелепо утверждать, будто некая религия и ее верования превосходят любые другие. Если абсолютно независимых критериев не существует, нет смысла рассуждать о том,

какая религия самая лучшая и самая истинная. А значит, нет никаких причин делить людей по религиозному признаку.

Последний тезис указывает на еще одну проблему. Попросту говоря, не проявляем ли мы нетерпимость и предвзятость, когда называем ложными все религии, за исключением нашей собственной? Что вообще такое религиозная терпимость и нетерпимость? Можно ли в принципе быть терпимым и при этом не соглашаться с религиозными взглядами и убеждениями, которых ты не разделяешь?

Следует также заметить, что в центре дискуссии о религиозном плюрализме иногда оказывается вопрос о том, существует ли какое-нибудь божество, или о том, как можно представить себе божество, даже если оно существует.

Это не исчерпывающий, но, безусловно, разноплановый список тем. В рамках одной главы невозможно поговорить обо всем. Какие же из поставленных вопросов нам обязательно нужно рассмотреть, и как это лучше сделать?

Как всегда, когда речь заходит о доказательствах истинности христианства, сначала необходимо обозначить конкретные моменты, которые требуют защиты, и определить, какой подход наиболее эффективен в каждом случае. Далее апологет выбирает один или несколько пунктов из списка и выстраивает систему доказательств, следуя соответствующей стратегии. С учетом того, как много вопросов ставит перед нами религиозный плюрализм, в полемике с его сторонниками можно использовать по меньшей мере три основных подхода. Но прежде необходимо отметить несколько нюансов, которые помогут понять, какую задачу мы перед собой ставим.

Богословы и специалисты в области философии религии часто различают отрицательную (negative) и положительную (positive) апологетику. Суть первой заключается в том, чтобы отразить выпады в адрес той или иной точки зрения или идеи. Успешное решение этой задачи не «доказывает», что критикуемая точка зрения правильна, но показывает, что на возражения против нее есть ответы, а следовательно, убеждения ее сторонников не противоречат здравому смыслу. Хорошим примером вопроса, в котором теисту приходится прибегать, в основном, к отрицательной апологетике, может служить проблема зла.

Описанный выше подход к апологетике носит, по существу, оборонительный характер. Однако христианин может прибегнуть и к другой разновидности отрицательной апологетики — перейти от защиты собственных взглядов к критике убеждений неверующего собеседника. Для этого он должен выдвинуть какие-то возражения. Если собеседник не сможет их парировать, несостоятельность его позиции будет очевидна. Но это еще не означает, что представления *христианина* правильны.

В отличие от отрицательной апологетики, позитивная стремится не столько ответить на возражения критиков против какой-либо точки зрения, сколько найти аргументы в ее пользу. Справившись с этой задачей, апологет докажет, что его взгляды не только могут быть истинными, но и с большой долей вероятности

являются таковыми. Хорошим примером вопроса, в котором прежде всего необходимо выстроить убедительную аргументацию, могут служить традиционные доказательства воскресения Христа.

Если речь идет о разнице между наступательной и оборонительной апологетикой, положительная апологетика определенно носит наступательный характер. В этом случае апологет считает, что лучшая защита — это аргументы в пользу его убеждений, и действует соответственно. Чтобы поставить под сомнение взгляды собеседника, можно не только оспорить их правильность (если апологет решил перейти в наступление), но и доказать справедливость противоположной точки зрения. Подобная тактика — пример наступательной апологетики. Считать ее отрицательной или положительной, решайте сами. Сейчас моя главная задача — показать разницу между отрицательной и положительной апологетикой.

В рамках того и другого подхода можно следовать либо оборонительной, либо наступательной тактике. Нетланд хорошо объясняет, что такое положительная и отрицательная апологетика, — особенно в контексте полемики с плюрализмом. Он пишет, что задача отрицательной апологетики...

...заключается в том, чтобы отразить прямые нападки на истинность и разумность христианской веры и попытаться продемонстрировать, что для подобных упреков нет причин. Цель в этом случае состоит в том, чтобы показать, что верующий, разделяя христианские убеждения, имеет для этого все основания, не нарушает никаких норм здравого смысла и пользуется своими «эпистемическими правами»... Но никаких попыток пойти еще дальше и убедить неверующего согласиться с утверждениями христианства не предпринимается. Позитивная апологетика... выходит за рамки простого ответа на критику и ставит перед собой цель уместным образом показать, что нехристианам тоже следует признать христианство истиной [9].

Исходя из этого описания, можно сказать, что применительно к религиозному плюрализму выбор отрицательной апологетики требует от христианских апологетов преимущественно оборонительных действий, а выбор положительной апологетики предполагает более активную, наступательную тактику.

Как ни важны эти нюансы, из них нельзя извлечь ни конкретных аргументов, ни конкретной стратегии, которой можно было бы следовать в полемике с религиозным плюрализмом. Тем не менее, можно сформулировать несколько возможных подходов. Я предлагаю рассмотреть три разных варианта. Во-первых, христианский апологет может представить доводы *в пользу эксклюзивизма*. Конечно, для этого необходимо, как минимум, обосновать утверждения, что христианское учение истинно (объективно и для всех), и что Христос — единственный путь к спасению и вечным взаимоотношениям с Богом. Если апологет выберет такую стратегию и успешно продемонстрирует, что христианство — единственная истинная религия, он тем самым докажет, что никакие другие религии истинными быть не могут. Иными словами, постулат религиозного плюрализма, что ни одна религия не является «истиной», неверен.



Второй подход состоит в том, чтобы выявить и опровергнуть возражения против эксклюзивизма. Плюралисты зачастую рассматривают их как свидетельство своей *правоты*, поэтому, парировав их тезисы, апологет наглядно покажет, что его оппонентам *не удалось* продемонстрировать ни ошибочность эксклюзивизма, ни истинность плюрализма. Успешное применение такой стратегии существенно ослабит позиции плюралистов, однако в их арсенале могут найтись и положительные аргументы. Как бы то ни было, ответив на возражения плюралистов, апологет тем самым подтвердит, что эксклюзивизм не следует отвергать на основании предъявленных ими претензий. Однако само по себе это, конечно, не докажет истинность эксклюзивизма, а только продемонстрирует, что возражения плюралистов неубедительны. Для того, чтобы показать, что эксклюзивизм может претендовать на истинность, и что его претензии, скорее всего, оправданы, необходимо представить убедительные аргументы в пользу этой точки зрения и ответить на возражения оппонентов.

Но есть и третий вариант — представить доказательства того, что плюрализм не может быть истиной. При этом апологет не ограничивается замечаниями в адрес отдельных постулатов плюрализма, а последовательно демонстрирует ложность теории вообще. С другой стороны, можно сосредоточиться на опровержении нескольких ключевых моментов, которые настолько важны для плюрализма в целом, что, если они окажутся ошибочными, рухнет вся система. Если апологету удастся показать несостоятельность плюралистских представлений о мировых религиях, достойной альтернативой *может* стать эксклюзивизм — но для того, чтобы доказать его истинность, необходимо представить и положительные аргументы.

Первый и третий подходы сопряжены с наступательными действиями. Кроме того, первый является примером положительной апологетики, а третий можно истолковать как одну из форм либо положительной, либо отрицательной апологетики. Второй подход — это отрицательная и оборонительная апологетика. Чудесно, если христианин изберет первый вариант и сумеет представить убедительные аргументы в пользу эксклюзивизма, однако из трех описанных подходов этот — самый трудный. Третий путь тоже нелегко, но все же не настолько тернист, как первый, поскольку выстроить цепь здравых рассуждений, опровергающих основные тезисы плюралистов, вполне реально. Однако самый большой недостаток третьего подхода, на мой взгляд, заключается в том, что от апологета не требуется непременно парировать все главные возражения. Между тем, плюралисты вряд ли отнесутся к утверждениям эксклюзивиста серьезно, если он не даст честный, ясный и вразумительный ответ на их критику. Конечно, даже получив ответы на главные возражения, плюралисты, возможно, останутся при своем мнении, но хотя бы не смогут упрекнуть своих оппонентов в том, что они закрывают глаза на неудобные факты.

Второй подход кажется мне самым многообещающим, поскольку он предполагает наиболее серьезное отношение к возражениям плюралистов — особенно в рамках одной короткой главы. Кроме того, я думаю, что из всех трех вариантов этот — самый легкий способ добиться успеха. Но необходимо понимать, какого именно «успеха» мы ожидаем. Речь идет о том, чтобы показать ошибочность возражений,

которые, если их не опровергнуть, не позволяют считать эксклюзивизм истиной и убеждают людей в предпочтительности плюрализма.

Итак, в оставшейся части главы я хочу рассмотреть ряд вопросов, которые плюралисты поднимают и используют как аргументы против эксклюзивизма. Поскольку плюралисты убеждены, что адекватных ответов на их возражения не существует, им кажется, будто, озвучивая эти тезисы, они тем самым доказывают истинность собственных представлений.

В частности, нам необходимо обсудить ряд вопросов, связанных с понятием истинности. Затем нужно рассмотреть тезис, что все религии, по существу, одинаковы и дают своим приверженцам одно и то же. Далее, некоторые плюралисты отмечают, что в своих претензиях на истинность всех религии очень похожи друг на друга, и делают отсюда вывод, что мудрый человек не станет искать «победителя» среди конкурирующих вероучений, а просто с уважением отнесется ко всем существующим взглядам. Подобное умозаключение нельзя оставить без внимания. Потом следует поговорить о терпимости к другим мировоззрениям и вывести критерии оценки религий и отдельных догматов. Наконец, я думаю, будет уместно перейти в наступление и представить несколько аргументов, которые (если они справедливы) послужат серьезным основанием для отказа от плюрализма.

Слишком много для одной главы? Учтите, что многие темы, о которых пойдет речь ниже, уже были более-менее подробно разобраны в предыдущих разделах книги. В таких случаях мы просто ограничимся ссылкой на изученный материал и перейдем к детальному рассмотрению других интересующих нас вопросов.

### **Что считать истинным**

Здесь необходимо рассмотреть несколько моментов. Но поскольку часть из них мы уже обсудили в начале книги, это не займет много времени.

Начать следует с того, что именно мы называем «истинным» в контексте дискуссии о религиозном плюрализме. Давайте составим список всех возможных толкований и определим, какие из них применимы в нашем случае. Во-первых, иногда мы говорим об «истинных», то есть настоящих друзьях. Именно это значение слова имел в виду Иисус, когда сказал, что Он есть путь, истина и жизнь. Как правило, называя своего друга «истинным», мы подразумеваем, что он надежен, и на него можно положиться. Безусловно, мысль Иисуса не так проста и допускает разные интерпретации — что Он воплощает в Себе все истинное, что Он заслуживает доверия, что только Он соответствует идеалу божества и т. п. Действительно, в дискуссиях о плюрализме люди часто ссылаются на утверждения Христа о Самом Себе, однако об истинности как личной характеристике (truth in a person) речь почти никогда не идет.

С другой стороны, можно говорить о *личной истинности* (personal truth), и это нечто совсем другое, нежели истинность как личная характеристика. Суть в том, что некий человек считает те или иные моменты истинными или полезными лично для себя. Как правило, сторонники такого толкования не считают, что их

представления должны разделять все. Ни о какой абсолютной истинности речи не идет, она относительна, имеет значение только для конкретного человека и носит, скорее, прагматический характер. Иначе говоря, мы называем истинным то, в чем видим пользу для себя [10]. Люди, которые отрицают существование абсолютной истины, как правило, считают, что истина у каждого своя. И если их спросить, есть ли среди религий единственная истинная, они ответят, что нет.

Наконец, остается еще пропозициональная истинность (propositional truth), то есть истинность высказываний или суждений. Как правило, эта истинность оценивается на основании одной из существующих теорий. Наибольшей известностью пользуется корреспондентная теория истины, согласно которой истинность утверждения определяется связью между словом и действительностью. Если ситуация, описываемая словами, соответствует реальному положению дел, мы говорим, что сказанное истинно в корреспондентном смысле. Вторая теория называется когерентной. Она утверждает, что истинность утверждения определяется взаимным соотношением двух слов. Иначе говоря, если два высказывания не противоречат друг другу, они считаются истинными в когерентном смысле. При этом истинные в когерентном смысле утверждения могут быть ложными в корреспондентном смысле — они не противоречат друг другу, но не соответствуют действительности.

Из всех рассмотренных толкований истинности в дискуссиях о плюрализме чаще всего используется корреспондентное. Как правило, плюралисты убеждены, что истинность в корреспондентном смысле — замечательная вещь, но человек просто не способен однозначно оценить религиозные догматы (или религии в целом). О причинах, по которым они так считают, мы уже говорили в главе, посвященной постмодернистскому скептицизму, и повторяться нет необходимости. С другой стороны, некоторые плюралисты признают способность человека познать истину в корреспондентном смысле, но полагают, что имеющихся у нас фактов недостаточно, чтобы говорить об исключительной истинности какой-то одной религии. И для того, чтобы оценить истинность отдельных догматов, возможно, фактов тоже недостаточно.

Напротив, эксклюзивисты, как правило, полагают, что истинность в корреспондентном смысле существует, и что она познаваема. Это справедливо в отношении как нерелигиозных, так и религиозных высказываний. Эксклюзивисты не утверждают, что все вероучения одинаково поддаются проверке, но убеждены, что продемонстрировать истинность ключевых догматов каждой религии вполне возможно. Высказывания, истинные в корреспондентном смысле, никогда не противоречат друг другу. Иначе противоречия присутствовали бы и в реальном мире, и в языке. Но мысль о том, что в окружающей действительности на самом деле есть противоречия, абсурдна, а потому и в языке, с помощью которого мы описываем мир, противоречий быть не должно. Следовательно, если учения других религий противоречат догматам религии, которую мы считаем истинной в корреспондентном смысле, учения других религий истинными быть не могут. Таким образом, если одна религия истинна в корреспондентном смысле, остальные религии необходимо признать ложными.

Итак, мы определили, что чаще всего имеют в виду под истинностью во время дискуссий о религиозном плюрализме. Что бы ни говорилось об истинности той или иной религии, принято считать, что основным предметом обсуждения является соответствие между догматами этой религии и внешним миром, находящимся за пределами нашего сознания. Однако возникает вопрос, применима ли корреспондентная теория к религиозным истинам, — ведь речь, по всей видимости, идет о «религиозных сущностях» и «религиозных действиях», которые радикально отличаются от вещей и фактов, доступных эмпирическому наблюдению. Несмотря на это различие, похоже, что удостовериться в истинности или ложности суждений о подобных предметах мы, люди, можем лишь теми способами, которые используем для проверки суждений о материальных вещах. Ввиду этого обстоятельства многие пришли к выводу, что верифицировать или фальсифицировать религиозные постулаты невозможно. Таким образом, люди, говорящие языком религии, не должны позволять себе утверждения, претендующие на соответствие действительности, поскольку слушатели не в состоянии это проверить.

Напротив, многие люди, говорящие языком религии, убеждены, что описывают реальное положение вещей в мире, лежащем за пределами их сознания. Они убеждены, что такое понимание религиозных догматов не противоречит здравому смыслу, поскольку верят в существование эмпирических или иных способов верификации или фальсификации подобных утверждений. Следовательно, они не только считают себя вправе называть свою религию единственной истинной, но и полагают, что есть способы это подтвердить.

В спорах о религиозном плюрализме все сводится к двум вопросам: существует ли абсолютная истина (и, в частности, абсолютная религиозная истина), а если существует, то способны ли люди понять, в чем она заключается. Рассматривая постмодернистскую эпистемологию, мы разбирали причины, по которым многие сомневаются в существовании абсолютной истины. Главная состоит в том, что каждый человек может видеть мир лишь собственными глазами, и, конечно же, на наши представления о действительности огромное влияние оказывают эпоха, место и культурная среда, в которых мы живем, а также наш собственный жизненный опыт. Ни один простой смертный не может взглянуть на все сущее глазами Бога, а если бы даже и смог, полученные знания пришлось бы постоянно обновлять — ведь время и история не стоят на месте, а наши представления о мире продолжают расширяться и углубляться. Если же это справедливо в отношении эмпирически наблюдаемой реальности, насколько сложнее все становится, когда речь заходит о религиозных сущностях и их действиях, недоступных взору обычных людей! Даже те, кто верит в существование познаваемых абсолютных истин, должны со здоровым скептицизмом подойти к вопросу о проверке истинности и ложности религиозных догматов.

Отвечая на подобные рассуждения, уместно воспользоваться теми возражениями, которые мы сформулировали в разделе, посвященном постмодернистскому и модернистскому эпистемологическому скептицизму. Обратите особое внимание на советы о том, как продемонстрировать собеседнику истинность чего-либо, на мои тезисы об уверенности, а также на рассуждения о том, возможно ли сколько-

нибудь содержательное объективное знание. Действительно, религиозные догмы касаются вещей, верифицировать или фальсифицировать которые труднее, чем нерелигиозные утверждения, — ведь речь идет о предметах, недостижимых для человеческих органов чувств, — однако это не означает, что удостовериться в истинности религиозных высказываний в принципе нельзя. Более того, некоторые факты, свидетельствующие в их пользу, вполне материальны. Но доказательства справедливости религиозных суждений, как мы уже видели, не ограничиваются лишь тем, что можно наблюдать эмпирически. Конечно, не все религиозные догматы проверить одинаково легко — но то же самое можно сказать и о нерелигиозных убеждениях. Безусловно, подобных взглядов следует придерживаться с меньшим упорством, чем тех воззрений, которые полностью верифицируемы и подтверждаются неопровержимыми фактами. Аргументы в пользу этих эпистемологических утверждений вы найдете в главах, посвященных постмодернистскому и модернистскому скептицизму. Повторять их нет смысла.

Итак, мы не обязаны считать все религии одинаково приемлемыми, исходя из того, что у нас нет способа определить, какие из них истинны. Действительно, убедиться в ложности того или иного догмата (или религии в целом) бывает проще, чем удостовериться в его истинности. Но даже это большой шаг вперед в деле оценки религий. Нам вовсе не нужно скатываться в полный агностицизм, когда речь заходит о том, какая религия истинна. А если так, исчезает основная причина, по которой люди встают на позиции религиозного плюрализма (т. е. тезис, что абсолютной истины не существует, а если она есть, то непознаваема). Само по себе это не позволяет нам назвать ту или иную религию «единственно правильной» (необходимо тщательно изучить все аргументы за и против), но позволяет понять, что не следует отказываться от эксклюзивизма под тем предлогом, что мы не в состоянии установить и доказать истинность какой-либо одной религии.

### ***Но разве все религии не одинаковы?***

Даже согласившись с тем, что абсолютная истина (в корреспондентном смысле) существует и познаваема, плюралисты, скорее всего скажут, что это неважно, поскольку все религии, по существу, одинаковы и в результате дают верующим одно и то же. Следовательно, нет необходимости отвергать какую-либо из них или предпочитать одну всем остальным. Правда ли это?

Говоря подобные вещи, плюралисты вовсе не отрицают, что у каждой религии есть уникальные особенности. Скорее, они имеют в виду, что верования, несмотря на определенные различия, в принципе говорят об одном и том же, и лично ты от следования какой-то одной религии получишь, по существу, то же самое, что другие верующие — от приверженности своим религиям.

Подобное возражение против эксклюзивизма может включать в себя еще одну, невысказанную мысль. Очевидный тезис состоит в том, что суть и результаты всех религии, по большому счету, одинаковы. Менее очевидна мысль, что две религии, между которыми есть значительные различия, тем не менее, могут быть истинными одновременно. Даже если между ними есть явные противоречия, это

не означает, что одна из них ложна. Закон противоречия подобную возможность исключает, но нет никаких объективных причин оглядываться на правила здравого мышления. Таким образом, неважно, противоречат друг другу догматы разных религий или нет; все они могут быть истинными.

Несомненно, плюралисты придают этим доводам большое значение, и на них необходимо дать ответ. И начать следует с утверждения, что все религии, по существу, одинаковы. Правда ли, что все религии стремятся к одним и тем же результатам, и что их самые важные и фундаментальные догматы совпадают? Я думаю, что нет, но такой ответ нуждается в подтверждениях и объяснениях.

Изначальное и очень важное отличие христианства от остальных религий заключается в его исторической обусловленности. Если Мухаммеда никогда не было, или если он существовал, но не совершал многое из того, что ему приписывают (например, *мирадж* — вознесение на небеса со скалы, расположенной в Иерусалиме), ислам все равно может быть истинной религией, потому что многие основополагающие убеждения мусульманства связаны не с личностью пророка, а с Аллахом и с тем, чего он ожидает от сотворенных им людей. Если Сиддхарты Гаутамы никогда не было, или он был обыкновенным человеком, ключевые догматы буддизма все равно могут быть истинными, поскольку считается, что они вечны и никак не зависят от подлинности биографии Будды [11]. Даже основные верования иудаизма могут быть истинными, если ни Моисей, ни царь Давид не были реальными историческими личностями. Более того, хотя обещания, данные Богом Аврааму, Исааку и Иакову, очень важны, многие из них могли бы быть даны совсем другим людям, и ключевые учения иудаизма несколько не утратили бы истинность, и в них не понадобилось бы вносить исправления. Например, праведность еврея перед Богом ника не зависит от того, верит ли он в историчность Моисея, Давида и патриархов.

Иисус же, напротив, — не просто главный проповедник христианской истины. Он называет себя Истиной, Мессией, Спасителем мира и божественным Сыном Бога. Если все это неправда, Его смерть не может искупить ничьи грехи. А если Он не воскрес, то Его самое важное учение — о победе над грехом и его следствиями — ложно. Как писал Павел, «если Христос не воскрес, то... вы еще во грехах ваших» (1 Кор. 15:17). Для истинности ключевых догматов христианства личность Иисуса, история Его рождения, жизни и смерти имеют такое значения, какого не имеют для других религий личности и биографии их основателей. Если бы где-нибудь на окраине Иерусалима нашли гроб с останками человека, которого удалось бы опознать как Иисуса из Назарета, верить в истинность христианства не было бы никаких причин. О других религиозных вождях, таких как Моисей, Мухаммед, Будда, Конфуций и др., этого сказать нельзя [12].

С первым различием близко связано второе, о котором следует говорить отдельно, — а именно, представления о Боге или высшей реальности в разных религиях. Иудаизм, ислам и христианство действительно исповедуют единобожие, однако ни в иудаизме, ни в исламе нет ничего похожего на христианское учение о Троице. Эти нехристианские монотеистические традиции категорически отвергают

любой намек на какую-либо множественность в божестве. И столь же ошибочно думать, будто греко-римский пантеон, например, имеет нечто общее с христианством, потому что включает в себя множество божественных существ. Ведь считалось, что у каждого из этих богов была собственная отдельная божественная природа. Между тем, в соответствии с христианским учением, существуют три божественных личности (ипостаси), но все они обладают одной и той же божественной сущностью (природой). Таким образом, христианство непохоже на другие формы единобожия, но его нельзя считать и разновидностью многобожия.

Изучая другие религии, мы встречаемся с огромным многообразием представлений о божественном начале. Нетланд сравнивает учения буддизма, индуизма и синтоизма. По крайней мере в первых двух религиях есть внутренние течения, взгляды которых в этом вопросе не вполне совпадают. Буддизм Тхеравады считает высшей реальностью *нирвану*, однако *нирвана* — не личность, а «полное исчезновение привязанностей». В буддизме Махаяны эту роль играет *дхармакая*, т. е. «высшее, всеохватывающее проявление сущности Будды». Для дзен-буддистов высшая реальность может ассоциироваться с пустотой, а буддисты чистой земли, «говоря о высшей реальности, склонны описывать в квази-теистических выражениях Амитабху — существо, обладающее явно личностными свойствами» [13].

В индуизме, опять-таки бытуют разные представления о высшей реальности — в том числе, *ниргуна*-Брахман, Вишну, Шива или Кришна. Напротив, атеистические индуисты «обычно считают высшей реальностью космический процесс в целом» [14]. Синтоисты верят в разные божества, именуемые *ками*, однако не считают их ни онтологически трансцендентными, ни отличными от окружающего нас мира. Таким образом, эти существа в определенном смысле воспринимаются как неотъемлемая часть познаваемого опытным путем мира за пределами нашего сознания. Как поясняет Нетланд, «трудности, с которыми мы сталкиваемся, пытаясь понять суть религиозной близости в синтоизме, сами по себе говорят о многом, поскольку отражают огромную разницу в мировоззрениях между политеистическими религиозными традициями, подобными синтоизму, и монотеистическими вероисповеданиями, подобными христианству и исламу» [15].

Изложенное выше — лишь несколько примеров того многообразия представлений о божественном, которое можно найти в разных религиях. Как вы уже, наверное, поняли, в свете этих фактов плюралистам нелегко обосновать тезис о том, что все вероисповедания одинаковы. Едва ли можно всерьез утверждать, что они поклоняются одному и тому же божественному существу. Однако Джон Хик, признавая, что между религиями на самом деле существуют различия, считал их не более чем культурно обусловленными истолкованиями одной и той же высшей реальности, которую называл *Реальным* [16]. Разобраться во всех нюансах его теории мы сейчас не сможем, но хотя бы несколько слов о ней сказать необходимо. Статей и книг, опровергающих рассуждения Хика, написано множество [17], и читателям, которые ищут более подробные сведения, я рекомендую обратиться к этим публикациям. Кроме того, Хик отвечал критикам, а

те, в свою очередь, отвечали ему, поэтому нам, к счастью, не придется напрягать воображение, чтобы понять аргументы обеих сторон в этом споре.

Я же ограничусь простым замечанием, что Хик сообщает очень мало конкретных сведений о природе *Реального*, а потом добавляет, что разных богов разных религий (о которых, на самом деле, можно много чего сказать — и даже подтвердить или опровергнуть справедливость отдельных утверждений) в действительности не существует. Уже по этой причине трудно согласиться с его утверждением, что есть лишь одна высшая реальность, *Реальное*. Если богов, которых люди веками считали высшей реальностью, приписывая им разные свойства, не существует, почему мы должны верить Хику на слово, когда он говорит о существовании *Реального*, о котором нам почти ничего не известно? С какой стати мы должны согласиться с его утверждением, что разные боги мировых религий — это всего лишь отражения одной и той же высшей реальности? Похоже, вера Хика в *Реальное*, существование которого (или хотя бы истинное отличие от богов разных религий мира) практически невозможно ни доказать, ни опровергнуть, на самом деле представляет собой очередную разновидность религиозного эксклюзивизма! Хуже того, с учетом скудости сведений о *Реальном* и по причине отсутствия очевидных способов хотя бы убедиться в его существовании, вера в *Реальное* может на поверку оказаться верой в нечто несуществующее. Если разные боги мировых религий — это культурно обусловленные человеческие представления, было бы логичнее говорить о том, что богов «сотворили» сами люди, нежели о том, что их верования свидетельствуют о существовании некоей высшей реальности, лежащей в основе всех аспектов материального мира. Иначе говоря, поскольку мы почти ничего не знаем ни о содержании, ни о референте термина «Реальное», и поскольку мы никак не можем удостовериться в существовании этого референта, вполне возможно, что вера в *Реальное* — это вера в ничто.

Между мировыми религиями есть и другие различия. Например, не все они одинаково описывают состояние человека. Мусульмане считают, что люди обладают свободной волей и способностью выполнять волю Бога в истории. Люди — соратники Бога, и в этом состоит их достоинство; они не нуждаются в спасителе, потому что грех рассматривается как изъян или несовершенство, а не как радикальная порочность, настолько подчиняющая себе волю человека, что она сама по себе не способна повиноваться Богу [18].

Напротив, буддисты и индуисты в целом считают, что люди — пленники круговорота вынужденных смертей и рождений (*сансары*), в котором они перемещаются в соответствии со своей *кармой*. Буддизм в особенности настаивает на том, что различные круги жизни наполнены беспросветным страданием. По учению обеих этих религий основная проблема человечества — не сознательное противление Божьей воли, а «глубокое невежество, слепота или путаница в отношении истинной природы реальности» [19].

В отличие от всех названных религий и христианства, синтоизм не описывает нынешнее положение дел в мире как греховное. Скорее, он видит проблему (если можно назвать это проблемой) в том, что *ками* каким-то образом были обижены,



что выразилось в нарушении мирового равновесия. «Причина зла — осквернение или загрязнение в результате соприкосновения с чем-либо нечистым. Однако загрязняет не грех (мятеж против святого Бога), а соприкосновение с чем-то нежелательным, в особенности смертью» [20].

Вполне очевидно, что любой из упомянутых религий мысль об Иисусе как божественно-человеческом спасителе, искупившем грехи всего человечества (поскольку простой смертный не может расплатиться даже за собственные грехи так, чтобы эта плата удовлетворила Бога), чтобы примирить людей с Творцом, представляется ненужной и чуждой. Конечно, благая весть о спасении во Христе имеет смысл, только если ты понимаешь и принимаешь «плохую весть», из-за которой жертва Христа стала необходимой. Если же «плохая весть» какой-либо религии не имеет или почти не имеет отношения к учению о том, что люди полностью отделены от Бога своим непослушанием и ничего не могут сделать, чтобы устранить это отчуждение, отмахнуться от христианской благой вести об искупительной жертве Христа за грех совсем нетрудно [21].

Еще один аргумент плюралистов гласит, что различия между религиозными учениями — подобные упомянутым выше, — в любом случае не имеют значения. Ведь все религии, по мнению сторонников этой теории, порождены личными переживаниями людей, а потому оказывают на своих приверженцев одинаковое воздействие. Конечно, принимая во внимание разницу в представлениях о личности и природе Бога, неудивительно, если личный опыт последователей разных религий не совпадает. Плюралисты отмечают, что очень трудно или даже невозможно оценить подлинность религиозных переживаний, а значит, нет объективных причин отвергать какую-либо религию на том основании, что ее приверженцы, дескать, на самом деле «не имеют связи» с божественным началом. Кроме того, раз уж все религии более-менее одинаково влияют на верующих, что за беда, если мы не сумеем точно определить, чей религиозный опыт следует считать наиболее подлинным? Цель большинства религий — сделать так, чтобы главное место в жизни человека занимало не его собственное «я», а божество или высшая реальность. Кроме того, большинство мировых религий придает особое значение делам милосердия [22].

На самом деле, этот аргумент включает в себя несколько утверждений. Во-первых, невозможно прийти к однозначному выводу о подлинности чужого религиозного опыта. Во-вторых, вероучительные различия не важны, поскольку любая религия может предоставить тебе связь с божественным началом. В-третьих, все религии производят (или хотя бы стремятся произвести) в своих последователях одинаковые плоды. Что касается первого пункта, эксклюзивисты вовсе не утверждают, что у последователей других религий никогда не было настоящей встречи с Богом. В Библии, например, упоминаются различные формы естественного откровения, доступные всем людям, и говорится, что даже нехристианам Господь может даровать особое откровение (например, обратиться к человеку вслух, ниспослать ему сон или видение и т. п.) [23]. Таким образом, отвергая плюрализм, я вовсе не хочу сказать, что исключительно мой собственный духовный опыт достоверен, а переживания приверженцев остальных религий иллюзорны. Однако представления и учения о высшем божественном

начале в разных религиях сильно отличаются и даже противоречат друг другу, а значит, выводы и ощущения всех людей, имевших некий религиозный опыт, не могут быть истинными одновременно.

Если говорить о значимости вероучения, оно гораздо важнее, чем полагают плюралисты. Приверженцы христианства верят, что ими руководит Святой Дух, или что одна из Ипостасей Троицы открылась им и побудила избрать тот или иной жизненный путь. Что общего между этим духовным опытом и переживаниями человека, чья религия описывает Бога как безличную силу или отрицает существование высшего божественного начала? Возможно, на уровне субъективных «ощущений» любые соприкосновения со сверхъестественным похожи, но если принять во внимание несовместимые представления об объекте этих переживаний, трудно поверить в то, что у них один действительно источник. Кроме того, в некоторых религиях полученный духовный опыт может пробудить в человеке острое осознание своей греховности, а также желание покаяться и более верно следовать Божьему закону (вспомните 6-ю главу книги пророка Исаии, где описывается его встреча с Богом). Если же речь идет о религии, в которой понятие греха отсутствует, или которая признает существование греха, но утверждает, что человек способен справиться с ним своими силами, а потому не нуждается ни в покаянии, ни в Божьем прощении, ни в помощи свыше для праведной жизни, религиозные переживания приведут к совершенно другим результатам. Они просто не могут быть одинаковыми. Следовательно, представления о Боге, человеческой природе, грехе, о необходимости спасения и его сути очень сильно влияют на то, как верующий объясняет свой духовный опыт, и какие практические выводы из него делает.

А как быть с утверждением, что все религии одинаково влияют на своих последователей? Не следует сходу отметать его на том основании, что в разных религиях есть верующие, в жизни которых никаких изменений не видно. Такая проблема действительно существует, однако она не доказывает, что между религиями есть разница. Отсюда можно сделать только один вывод — в любой религии есть как духовно зрелые, так и довольно незрелые приверженцы, и на которых исповедуемые убеждения повлияли относительно мало.

Лучше сформулировать вопрос по-другому: стремятся ли все религии повлиять на своих последователей одинаковым образом? Даже будь это так, представления разных религий о том, каким образом должны произойти необходимые изменения, и насколько сами люди способны их осуществить, радикально расходятся. Например, мусульмане должны исполнять волю Аллаха, а христиане — волю Троицкого Бога, однако о том, возможно ли это, и как это сделать, две религии говорят совершенно по-разному. Как уже было сказано, по мнению мусульман, люди обладают свободной волей, которая позволяет им следовать желаниям Всевышнего. Человек испытывает греховные искушения, но способен самостоятельно им противостоять. Напротив, христианское учение утверждает, что люди, не познавшие Христа как Спасителя, находятся в греховном рабстве. У них есть свобода выбора, но природная склонность ко греху настолько сильна, что без Божьей помощи они всегда произвольно и без всякого принуждения впадают в искушение и грех. Для того, чтобы избавиться от этой проблемы,

необходимо принять Христа как Спасителя, а потом, при содействии Святого Духа, повиноваться заповедям Господа. Но и после спасения старая греховная природа никуда не исчезает и всегда борется в душе верующего с новой чистой природой. Однако прежней власти над христианином грех уже не имеет и не лишает его способности повиноваться Богу. С помощью Святого Духа мы можем быть послушными. Тем не менее, у большинства людей нет ни таких отношений с Творцом, ни свободы повиноваться Ему, поэтому они не могут сами развить в себе христианские добродетели, не говоря уже о любви к Богу. Конечно, это совсем не похоже на историю, которую рассказывает ислам.

Утверждение, будто все религии добиваются того, чтобы главное место в жизни верующего занимало не его собственное «я», а Бог, попросту не соответствует действительности. Например, философия Новой Эры, многое взявшая из восточных религий, призывает последователей стремиться к самопознанию и развитию своих способностей. Как это понимать? Помимо прочего это означает, что каждому человеку нужно обнаружить в себе божественное начало. И речь вовсе не о том, что мы должны увидеть в себе черты, похожие на качества Бога. Напротив, необходимо понять, что в действительности мы сами — боги, и развивать заложенный в нас потенциал, чтобы достичь самых амбициозных целей и тем самым обрести самоуважение и самоудовлетворение. Такая задача идет вразрез с утверждением, что любая религия учит людей проявлять сострадание к ближним и служить не себе, а Богу (если Бог воспринимается как нечто отдельное от человека).

Можно было бы привести и другие примеры, но моя мысль уже вполне понятна. Учение важно, и результаты, к которым стремятся разные религии, не обязательно совпадают. Но даже если бы они совпадали, учения разных религий о том, о том, как достичь поставленных целей, и способен ли человек это сделать исключительно своими силами, сильно расходятся. Таким образом, вопреки уверениям плюралистов, все религии вовсе не одинаковы. Их представления о Боге, природе человека, состоянии человека, спасении и т. п. не просто различны. Во многих случаях они прямо противоречат друг другу!

Не соглашаясь с такой характеристикой, плюралисты могут выдвинуть два возражения. Во-первых, они могут сказать, что различия между верованиями действительно существуют и имеют значение, но именно по этой причине разумнее всего воздержаться от суждения о правильности тех или иных догматов (и религий), ведь в любой религии есть достойные и порядочные верующие, а оценить истинность верований (которые, к тому же, противоречат друг другу) очень трудно [24].

Если абсолютной истины не существует, или она непознаваема для людей, с этим советом плюралиста можно было бы согласиться. Но, как мы убедились в предыдущих главах книги, есть все основания полагать, что абсолютная истина существует, и мы в состоянии ее познать. Я вовсе не хочу сказать, что оценить истинность догматов разных религий просто. Но эта задача далеко не безнадежна. Ранее я уже привел аргументы в пользу такой точки зрения, и повторяться нет необходимости.

Во-вторых, по мнению многих плюралистов, можно считать все догматы религий мира одинаково истинными, несмотря на существующие между ними противоречия. Признать ошибочными какие-то из противоречащих друг другу утверждений необходимо лишь в том случае, если вы настаиваете на непреложности закона противоречия. Однако приверженность этому правилу характерна лишь для западной логики, и совершенно незачем требовать его соблюдения от каждого. Если же закон противоречия не обязателен, не следует считать догматы той или иной религии ложными только потому, что они не согласуются с верованиями других религий.

Такая точка зрения довольно популярна среди сторонников религиозного плюрализма, однако ее распространенность не означает, что она правильна. Если отказаться от закона противоречия, *и тезисы плюралистов, и утверждения их оппонентов могут быть одинаково истинными*. Но что же тогда делать? Ведь это будет означать, что противоречия между догматами одновременно имеют значение и не имеют значения. Следовательно, все противоречащие друг другу верования одновременно истинны и ложны, а мы должны одновременно исповедовать плюрализм и эксклюзивизм. Не задерживайтесь на этой мысли слишком долго — она абсурдна, и вы лишь заработаете головную боль, пытаясь уловить смысл сказанного.

Убежденный плюралист согласится, но спросит: «Ну и что?» Какая разница, считаем мы непреложным закон противоречия или нет? Я вынужден отослать читателя к первой главе, посвященной постмодернистскому скептицизму, в которой я рассмотрел этот вопрос и подробно объяснил, почему пренебрегать законом противоречия нельзя. Мы убедились в том, что этот принцип — не просто особенность «западной» логики. Он правдиво описывает наш мир, все существующие языки и всякое мышление. Иначе говоря, необходимость соблюдать закон противоречия — не что-то «западное», а нечто вполне «человеческое». Точнее говоря, это часть мира, в котором живут люди, всех человеческих языков и знаний. Более того, мы убедились, что именно от нашего отношения к закону противоречия зависят наши решения и наша способность определить, как следует поступить в той или иной ситуации.

Не будь ответ на вопрос, какие религиозные учения истинны (в корреспондентном смысле), столь важен, можно было бы оставить за каждым человеком право следовать или не следовать закону противоречия по собственному усмотрению. Однако религии объясняют человеку, как следует жить, и рассказывают о том, что ждет его после смерти. Кроме того, они предлагают разные способы установить и поддерживать взаимоотношения с Богом и расходятся в своих представлениях о вечной участи, ожидающей человека. Все поднятые вопросы крайне важны и требуют однозначных ответов. Мысль о том, что все религии одинаковы и приведут всех в вечное блаженство, может принести временное «раскрепощение», но рано или поздно большинство людей захочет или должно захотеть разобраться, правда это или самообольщение. Ошибка повлечет за собой вечные последствия и, к сожалению, после определенного момента исправить ее уже не удастся. Если кто-нибудь скажет, что мои слова — всего лишь выражение частного мнения одной религии о

вечной участи человека, я спрошу: «Вы в этом уверены?» Плюралистский подход к религии не оставляет или почти не оставляет места для уверенности в подобных вопросах. И это должно беспокоить всякого, кто доставил себе труд задуматься о проблеме всерьез!

### ***Существуют ли не обусловленные мировоззрением критерии оценки религий?***

Все написанное, вероятно, оставит сторонников религиозного плюрализма в той или иной степени равнодушными. Они могут согласиться, например, с утверждением, что между религиями существуют значительные различия, и что догматы разных религий противоречат друг другу. Возможно, они даже с некоторым сочувствием отнесутся к мысли о том, что истина о мире (в корреспондентном смысле) познаваема — в особенности, если речь идет о выводах, основанных на простых эмпирических наблюдениях.

Но даже согласившись, плюралисты возразят, что все это не имеет значения — как бы нам ни хотелось иметь возможность оценивать истинность религий и религиозных догматов, ее попросту не существует. Для подобной оценки нужны критерии, независимые от любых религий, а их не может быть. Дело в том, что критерии, сформулированные в рамках какой-либо религии, заведомо предполагают ее истинность. Приверженцы других мировоззрений с такими требованиями не согласятся — иначе они неминуемо признают ошибочность собственных взглядов. Выбирая для оценки религий критерии, основанные на определенном религиозном мировоззрении, мы допускаем логическую ошибку, предвосхищаем основание (т. е. используем в качестве аргумента утверждение, само по себе требующее доказательства), а любые результаты, опирающиеся на порочную логику, неприемлемы.

Все эти соображения, безусловно, важны. Но если вы прочли главы, посвященные постмодернистскому и модернистскому скептицизму, то наверняка уже заметили в словах плюралистов знакомые ноты. В частности, вопрос в конечном итоге сводится к проблеме объективности и субъективности суждений. Иначе говоря, действительно ли культура, воспитание и ранее полученные знания настолько влияют на наше мышление, что мы не способны честно и беспристрастно оценивать идеи, которые разделяем или отвергаем? Если да, нам остается только замкнуться в собственном мировоззрении и признать победу релятивизма. Это очень важный вопрос, однако он касается не только оценки религий и религиозных догматов, но и любой интеллектуальной деятельности.

Как же нам выйти из этого тупика? Прежде всего, необходимо понять, что мы должны найти ответ как минимум на два фундаментальных вопроса. Во-первых, существуют ли критерии оценки несовместимых утверждений (в том числе религиозного характера), не основанные ни на каком мировоззрении? Во-вторых, если такие критерии существуют, можно ли, применяя их для оценки религий, избежать субъективности в суждениях настолько, чтобы не навлечь на себя упреки в предвосхищении основания? Что касается первого вопроса, я убежден, что такие критерии есть, и ниже я их сформулирую. Второй вопрос был подробно рассмотрен в предыдущих главах, поэтому я ограничусь кратким напоминанием.

Но прежде, чем перейти к рассмотрению обозначенных проблем, необходимо затронуть еще более фундаментальный вопрос: обладает ли человек достаточными интеллектуальными, познавательными и прочими способностями, чтобы оценивать истинность суждений и делать это объективно и беспристрастно. Если таких способностей у нас нет вовсе, или интеллектуальные способности все же есть, но изначально ограничены нашей предвзятостью (то есть склонностью судить о любых утверждениях, не ознакомившись с их содержанием и аргументами за и против), искать ответы на два предыдущих вопроса незачем — ситуация безнадежна, и можно сразу переходить на сторону релятивизма и религиозного плюрализма.

К счастью, такие способности у человека есть, и если они не безупречны, то, во всяком случае, достаточно надежны, чтобы не считать релятивизм единственной разумной точкой зрения. Собственно, в предыдущих главах этой книги, где мы рассматривали вопросы, связанные с истиной, уверенностью и доказательствами, я уже объяснял, что это за способности, и как следует их использовать для познания истины об окружающем мире и построения убедительной аргументации в пользу таких убеждений. Думаю, стоит кратко напомнить о выводах, к которым мы пришли.

Наши интеллектуальные способности опираются на разум и органы чувств. Действительно, уровень интеллектуального развития не у всех людей одинаков, и органы чувств не у всех функционируют наилучшим образом (например, не каждый обладает идеальным зрением или слухом). Кроме того, возможности некоторых существенно ограничены от рождения (они страдают умственной отсталостью, слепотой или глухотой). Однако большинство людей рождается нормальными — их разум по мере взросления обретает способность мыслить и рассуждать, а органы чувств функционируют достаточно хорошо, чтобы они могли быть уверены в правильности своего восприятия материальных объектов мира. Кроме того, по мере взросления мы понимаем, что некоторые логические аргументы содержат ошибки, и учимся подкреплять или опровергать убеждения с помощью фактов. Пользуясь органами чувств и разумом, мы приобретаем навык определения подлинности материальных объектов, с которыми соприкасаемся.

Будет непросто доказать, что при рождении мы получаем эти способности уже «заряженными» тем или иным мировоззрением. По правде говоря, такая мысль звучит абсурдно. Если мы появляемся на свет с некими идеями, запечатленными в нашем разуме, расспросить об этом новорожденного младенца не получится. Наверное, став взрослыми, некоторые из них будут утверждать, что помнят, как в первые месяцы или даже дни жизни сознательно исповедовали христианские, мусульманские, индуистские или еще какие-нибудь взгляды, и как уже в то время могли определять размеры, форму, вкус, текстуру и запах различных осязаемых предметов. Но трудно понять, как проверить справедливость подобных утверждений. Могут ли они заодно поведать нам подробности существования в материнском чреве в последние дни перед рождением? Могут ли они описать ощущения от путешествия по родовым путям и появления на свет?

Изложенные выше соображения позволяют мне сделать вывод, что в общем и целом люди от рождения обладают интеллектуальными способностями, необходимыми для приобретения знаний о мире. Кроме того, они могут научиться пользоваться этими способностями, чтобы познавать окружающий мир. Это справедливо в отношении всех людей, независимо от времени и места их появления на свет и культуры, в которой они воспитываются.

Но кто-нибудь все равно может возразить, что теория аргументации и признание некоторых способов рассуждения логическими ошибками — это исключительно западный феномен. Жители Востока, как правило, не признают такой образ мышления. И здесь очень уместно вспомнить слова Гарольда Нетланда, который напоминает, что отвергнуть какую-либо идею и опровергнуть ее — не одно и то же [25]. Как я упоминал в главе, посвященной постмодернистскому скептицизму, многие люди отрицают необходимость избегать таких неправильных суждений, как предвосхищение основания, *post hoc* и генетическая ошибка. С другой стороны, оказавшись в ситуации, когда кто-нибудь усомнится в их компетентности на основании генетической ошибки или обвинит их в плагиате и подаст на них в суд на основании аргумента *post hoc*, эти же самые люди будут возмущены. Даже если они никогда не слышали подобных названий и не могут объяснить их смысл, когда такие ошибки затронут их собственные интересы, они поймут, что в рассуждениях критиков есть что-то неправильное. Ни наши интеллектуальные способности, ни принципы их использования не обусловлены культурной средой настолько, чтобы люди, воспитанные в разных обществах, не смогли обсуждать друг с другом свои убеждения. Как я уже писал выше, это не «западная», а «человеческая» особенность. И совершенно непонятно, каким образом интеллектуальные способности внушают нам предвзятое мнение о той или иной религии — уже хотя бы потому, что представители разных стран и культур, более-менее одинаково пользуясь одними и теми же способностями, приходят к разным религиозным взглядам.

Доказать, что интеллектуальные способности и методы познания мира у всех людей «нейтральны», — очень важный шаг. Но теперь нам нужно понять, существуют на самом деле критерии, не зависящие ни от какого мировоззрения (*worldview-independent criteria*). Если нет, мы по-прежнему лишены возможности определить, какие из противоречащих друг другу догматов правильны, а какие ошибочны. Как утверждает Нетланд, на существовании таких независимых критериев настаивали многие философы, в том числе Ниниан Сمارт, Уильям Уэйнрайт, Кейт Янделл и Пол Гриффитс (все они хорошо знакомы по крайней мере с одной христианской традицией). Вот несколько примеров: «...внутренняя непротиворечивость совокупности убеждений; отсутствие гипотез *ad hoc*; соответствие известным фактам из других областей знания, таких как история и естественные науки; способность объяснить фундаментальные аспекты человеческого опыта и т. д.» [26] Иногда сюда же включают нравственный критерий, в соответствии с которым любая религия, чтобы быть приемлемой, «должна удовлетворять определенным нравственным и эстетическим требованиям, а также побуждать человека проявлять чуткость и ответственность в вопросах морали» [27].

Сказанное нуждается в пояснении. Требование внутренней непротиворечивости применительно к религиозным догматам означает, что догмат не должен противоречить сам себе (в отличие от фразы «женатый холостяк») и другим догматам той же религии. Кроме того, если человек решит дополнить свое вероисповедание какими-то учениями других религий, новые догматы не должны противоречить прежним. Очевидно, что такое требование опирается на закон противоречия. Некоторые отвергнут его, объявив частью «западной логики», но, как уже было сказано, отвергнуть еще не значит опровергнуть. В главах, посвященных постмодернистскому скептицизму, я объяснял, почему попытки опровергнуть закон противоречия тщетны; это объяснение остается в силе и в нашем случае.

Но почему внутренняя непротиворечивость так важна? Чтобы это понять, нужно вернуться к нашему разговору об истине. Как мы убедились, на самом деле нам необходимо определить, истинны ли наши утверждения в корреспондентном понимании «истины», то есть соответствует ли сказанное миру, лежащему за пределами нашего сознания. Но в таком случае нам следует спросить себя, могут ли противоречия присутствовать в мире, в котором мы живем. Возможно ли, например, что в одно и то же время я пишу эту книгу в предместье Чикаго и загораю на солнце на Лазурном берегу? Должны ли мы опросить каждого человека, живущего в мире, чтобы с уверенностью говорить о том, что женатых холостяков не существует? Оба предположения абсурдны! Но в таком случае, если в нашем мире нет подлинных противоречий, не должно их быть и в нашем языке. В противном случае он не будет истинным, поскольку наши высказывания о мире не будут соответствовать реальному положению вещей. В идее внутренней непротиворечивости и в законе противоречия нет ничего специфически западного. Правила и принципы логики применимы ко всем людям повсюду и в любую эпоху, нравится им это или нет. И следует отметить, что принятие такого критерия не дает никаких преимуществ ни одной конкретной религии — уже хотя бы потому, что он не относится к числу религиозных догматов.

Что же касается отсутствия гипотез *ad hoc*, все зависит от смысла, который вкладывается в такое требование. Если речь идет о том, что недопустимо высказывать догадку (лишенную доказательств и даже намека на фактические подтверждения) только для того, чтобы подкрепить ей некое убеждение или систему убеждений, которые в противном случае не имели бы никаких оснований, я согласен. Иначе говоря, не следует ни принимать, ни отвергать какую-либо религию только потому, что некто высказывает предположение, подтверждающее или опровергающее ключевой догмат этой религии, — в особенности, если нет убедительных причин считать таковое предположение правильным. Даже если допустить, что в каком-то из теоретически возможных миров истинность пресловутой теории *ad hoc* могла бы быть доказана, полагать (без всяких тому доказательств), будто мы живем как раз в таком мире, значит предвосхищать основание, то есть следовать ошибочной логике. Не вижу, каким образом этот критерий мог бы склонить чашу весов в пользу какой-либо конкретной религии. Следовательно, его можно считать независимым от мировоззрений, а потому приемлемым.



Третий предложенный критерий, по существу, сводится к соответствию известным фактам. По всей видимости, это тоже фундаментальный принцип логики. Зачем соглашаться с высказыванием, религиозным или каким-либо иным, если оно противоречит тому, что мы уже знаем? Например, утверждение, что Иисуса никогда не было, противоречит множеству исторических фактов, и отнестись к нему серьезно нельзя. Столь же бессмысленно обсуждать заявление, что Солнце вращается вокруг Земли, — у нас есть слишком много доказательств обратного. Однако этот критерий сопровождается рядом оговорок. Прежде всего, разногласия и споры может вызвать вопрос о том, какие именно факты следует считать «общеизвестными». Далее, этот критерий не означает, что каждый признанный факт объективно достоверен на 100%, и что нет и не может быть разумных причин поставить его под сомнение. Одним словом, мы возвращаемся к тому, о чем я писал в главах, посвященных модернистскому скептицизму, рассуждая об истине, уверенности и доказательстве истинности высказываний. Если наши представления об «известных фактах» сформулированы с учетом выводов, к которым мы тогда пришли, рассматриваемый критерий можно считать приемлемым. Он едва ли способен дать преимущество какой-то конкретной религии — разве только эта религия утверждает, что реальности не существует, и все окружающее — иллюзия. Но подобное мировоззрение противоречило бы само себе, ведь если все иллюзорно, то иллюзорно и утверждение, что реальности не существует. Незачем тратить время на то, чего нет; кроме того, если все — иллюзия, нас самих тоже не существует, а значит, мы не можем об этом рассуждать.

В справедливости требования, чтобы мировоззрение было способно объяснить разные стороны человеческого опыта, я уверен несколько меньше. С одной стороны, если некое вероучение вообще не объясняет наш опыт, мы скорее всего усомнимся в его истинности. С другой стороны, применяя этот критерий, нужно оставить за религиями право в какие-то моменты говорить о тайне. Даже христианство не претендует на способность объяснить абсолютно все, и рано или поздно в христианском богословии мы встречаем ссылки на тайну.

Итак, использование предложенного критерия должно оставлять за любой религией право апеллировать к тайне. Однако следует заметить, что нет единого мнения о том, какие догматы непременно нуждаются в объяснении, а какие допускают существование непознанного. Как мне кажется, представителям разных религий не удастся прийти к согласию в этом вопросе — отчасти потому, что в результате установления четкой границы между объяснимым и необъяснимым их собственная религия может оказаться ложной прежде, чем будут представлены и рассмотрены аргументы в ее пользу. Кроме того, как много догматов религия должна объяснить, чтобы ее можно было считать истинной, и как определить, что она выполнила это требование? Я без оптимизма отношусь к возможности найти единое для всех объективное и обоснованное решение проблемы. Таким образом, в предложенном критерии есть здоровое зерно (религия, которое мало что объясняет или не объясняет ничего, вызывает оправданное недоверие), но я не думаю, что люди сумеют договориться о том, как его применять на практике, и можно ли вообще его применять, избегая при этом предвосхищения основания.

Наконец, мы подошли к разговору о нравственном критерии. Он вызывает больше всего споров, и это неудивительно. *В границах* каждой культуры, не говоря уже о сравнении разных культур, есть настолько большое разнообразие представлений об этике, что многие отрицают существование общих нравственных принципов, единых для всего человечества. И дело не только в том, что конкретные этические нормы во всех культурах не совпадают. Специалисты по этике знают, что в такие понятия, как «добро», «зло», «правильное» и «неправильное», можно вложить самый разный смысл. Иначе говоря, мораль невозможно полностью отделить от таких глобальных вопросов, как смысл этических терминов и метод обоснования выбора этических норм.

Напротив, как утверждают сторонники применения нравственного критерия для оценки истинности религий, несмотря на многообразие этических норм и обычаев, все люди в принципе согласны с тем, что существуют правильные и неправильные поступки, и придерживаются некоторых общих предписаний и запретов. Одним из аргументов в пользу такой точки зрения служит явная связь между нравственностью и религией. Этические нормы в большинстве культур так или иначе связаны с их мировоззрением. Это не означает, что метафизические представления всех культур и религий одинаковы, но любая культура (и соответствующая религия) обычно понимает добро и зло в свете собственных метафизических представлений. Можно даже добавить, что присущее конкретной культуре понимание добра и зла зачастую воплощается в государственном законодательстве. Следовательно, этические нормы и даже законы в преимущественно атеистической стране, скорее всего, будут отличаться от норм и законов в стране, большинство населения которой исповедует какие-либо религиозные взгляды (и принимает соответствующие нравственные правила и предписания). Но даже в странах, которые можно отнести к числу преимущественно атеистических, по утверждению сторонников оценки мировоззрений по нравственному критерию, все-таки существуют общепринятые нормы морали, совпадающие с основными этическими принципами других культур. По мнению Рональда Грина, между представлениями разных культур о морали есть достаточно общих черт, чтобы можно было говорить о нравственности как о независимом от любых мировоззрений критерии оценки истинности разных религий. Он пишет:

Одно из самых поразительных впечатлений, которые оставляет сравнительный анализ религиозной этики, — сходство основных нравственных законов и учений. Десять Заповедей иудейской веры, наставления Иисуса в Нагорной проповеди и Павла в посланиях, требования садхараны, или общей для всех людей дхармы, в индуизме (Законы Ману 10:63), пять священных заповедей буддизма и мусульманские десять заповедей в Коране (17:22-39) образуют очень распространенный перечень обязательных предписаний. Они запрещают убийство, нанесение вреда, ложь и нарушение торжественных клятв. Клайв Льюис называл такого рода нравственные правила «прописными истинами практического разума», и их присутствие и данность в столь разных религиозных традициях подтверждает правильность такой оценки [28].

Что же нам сказать о нравственном критерии? Всякий, кто когда-либо читал книгу Клайва Льюиса «Просто христианство» и счел его моральный аргумент в пользу существования Бога сколько-нибудь убедительным, скорее всего, с сочувствием отнесется к тезису о существовании всеобщих нравственных норм и единого нравственного критерия. Мне эта идея тоже нравится, однако я вижу в ней довольно серьезные изъяны. Прежде всего, ответы на мета-этические вопросы о смысле таких этических понятий, как «правильное» и «добро», могут быть настолько разными, а подходы к доказательству правильности того или иного круга нравственных норм — настолько многообразными, что поневоле возникает вопрос, можно ли на самом деле создать список этических требований, который все люди сочтут объективно истинным. И дело не только в том, что этические предписания очень неоднородны (несмотря на общие моменты, о которых упоминает Грин), — отсутствует единое мнение о смысле основных понятий и даже о том, существует ли в принципе объективный нравственный закон, или нормы морали представляют собой субъективный социальный конструкт, призванный обеспечить порядок в обществе, и не претендуют на статус объективного критерия добра и зла.

Во-вторых, уже один тот факт, что представления о морали столь тесно связаны с религиозными убеждениями и законами общества, заставляет усомниться в подлинной независимости нравственных предписаний от любых мировоззрений — ведь нас в действительности интересует именно это, а не возможное сходство этических принципов в разных культурах. Ни один из ранее рассмотренных и одобренных критериев не находится в такой зависимости от верований общества, как нравственные правила. Поэтому доказать, что этот критерий независим от любых мировоззрений, будет непросто.

Кроме того, я не вполне понимаю, как продемонстрировать, что нормы морали представляют собой «нравственный критерий», на основании которого можно и нужно оценивать истинность всех религий. Иначе говоря, как определить, что тот или иной перечень требований (даже если он приемлем для многих культур) правилен? Может быть, оттолкнуться от того, в какой мере приверженцы каждой конкретной религии следуют ее нравственным предписаниям? Принимая во внимание, что все мы склонны нарушать правила (хотя бы изредка), такой подход к определению «правильного» набора заповедей чреват большими проблемами. А может, следует начать с доказательств истинности мировоззрения, которое устанавливает такие этические нормы? Этот вариант вряд ли сработает — ведь правила, о которых идет речь, пользуются признанием сразу в нескольких мировоззрениях, а мы уже убедились, что догматы разных мировоззрений противоречат друг другу. Как удостовериться в том, что некий перечень нравственных правил (если мы сумеем договориться и составить его) правилен и может быть использован в качестве критерия? Если это невозможно, наша оценка истинности религий будет бесполезна, какие бы нормы морали мы ни приняли за основу. Рассматривая другие критерии, с которыми я согласился, мы убедились, что их правильность может быть и уже была доказана. Есть все основания думать, что представители разных мировоззрений сочтут эти критерии одинаково приемлемыми. Что же касается нравственного критерия, хотя бы для того, чтобы определиться с его содержанием, необходимо доказать слишком много частных

утверждений (причем далеко не факт, что представители разных мировоззрений согласятся с этими доказательствами). Таким образом, для достижения почти нереальной цели придется проделать огромную работу. С другой стороны, не исключено, что убедиться в «правильности» конкретного перечня нравственных предписаний можно лишь с позиций определенного мировоззрения, — остальные критерии, с которыми я согласился, этого не требуют. Наконец, нельзя с уверенностью утверждать, что в случае использования этических правил (какие бы из них ни вошли в список) для оценки истинности мировоззрений сторонники религий, отвергнутых по нравственному критерию, признают выбранные нормы правильными и уместными «инструментами».

Таким образом, я с симпатией отношусь к самой идее нравственного критерия, но мне кажется, что в нашу эпоху, исповедующую принцип культурной обусловленности этики, далеко не всех удастся убедить в независимости любого перечня моральных норм от каких-либо мировоззрений, а значит, его нельзя будет использовать для объективной оценки истинности религий. Мое отношение наверняка кого-то смутит, однако я не вижу причин для беспокойства. Как я неоднократно писал в предыдущих главах, критериев, с которыми я согласился, вполне достаточно, чтобы сделать вывод о том, какие религии ложны, а какие истинны.

Прежде чем поставить точку в этом разговоре, необходимо сделать еще одно замечание. Даже если нам удастся прийти к согласию относительно критериев, которые следует использовать для оценки истинности религий в целом или отдельных догматов той или иной религии, всегда есть опасность, что эти критерии будут применяться необъективно и пристрастно. К счастью, в предыдущих главах мы уже рассмотрели и решили этот вопрос. Речь идет о проблеме объективности и субъективности суждений и о том, как она влияет на познаваемость истины. Повторять приведенные ранее аргументы нет необходимости. Достаточно напомнить читателям вывод, к которому мы пришли: никакое познание невозможно без использования ноэтической структуры, однако ни наши исходные представления, ни ранее полученные образование и опыт не исключают возможности понять истинное положение дел в мире. Когда мы расходимся друг с другом в толковании фактов, всегда можно представить аргументы, которые убедят наших оппонентов в том, что они ошибаются. Конечно, если под «фактами» имеются в виду *религиозные* догматы, определить их истинность или ложность гораздо труднее, чем истинность или ложность суждений, основанных на эмпирических наблюдениях. Объективная достоверность доказательств, которые мы способны представить в пользу тех или иных догматов, иногда не достигает и 80 процентов. Но так дело обстоит не всегда. И если какое-то учение достоверно лишь на 80 процентов, это еще не означает, что оно не заслуживает нашей веры. Как я уже писал выше, необходимо понять, что именно следует доказать, чтобы подтвердить то или иное утверждение, и оценить качество (не количество) имеющихся свидетельств в его пользу или в его опровержение. Я также писал, что аргументы в пользу религиозных догматов (и религий в целом) никогда не бывают настолько убедительными, чтобы полностью исключить потребность в вере. С другой стороны, такие аргументы редко бывают настолько неубедительными, чтобы полностью оправдать отказ от веры. Ложность некоторых религиозных учений и

религий доказуема. Итак, у нас есть серьезные основания не соглашаться с тезисом плюрализма о равной ценности всех религий. Но это не означает, что у нас нет достаточных причин исповедовать какую-то одну религию. Конечно, нам следует быть более гибкими в тех вопросах, которые в меньшей степени подкреплены доказательствами. В своей книге (в разделах, посвященных вопросам методологии, и в главах о свидетельствах в пользу христианства) я отстаивал мнение, что нам незачем ни отвергать претензии всех религий на истинность, ни отказываться от права судить об их истинности. Пусть читатель рассудит, насколько убедительными были мои доводы.

### ***Правда ли, что противники плюрализма не толерантны к другим религиям?***

Как правило, плюралисты отвечают на этот вопрос утвердительно. Более того, они скептически оценивают способность человека познать абсолютную истину, и считают нашу веру в исключительную истинность своей религии просто заносчивостью. По их мнению, такое отношение с нашей стороны препятствует взаимопониманию и мешает людям жить в любви и согласии. Если бы мы не так чванились собственными убеждениями и проявили толерантность к другим точкам зрения, возможно, мы услышали бы что-нибудь полезное [29].

Для начала нужно разобраться в том, что такое толерантность. Как поясняет Мозес Оке, зачастую этот термин используется с неодобрением. Многие думают, что быть толерантным значит молча терпеть другого человека или мнение, с которым ты не согласен. Такого рода безучастность может быть вызвана разными причинами. Одни люди понимают, что не в силах изменить неприятную для них ситуацию, ведь иногда легче оставить все как есть, чем ввязываться в безнадежное сражение. Другие поступают так из безразличия — не считают разногласия достаточно важными, чтобы затевать спор, и просто закрывают на них глаза. Третья разновидность «неодобрительной» толерантности — компромисс с тем, что для тебя неприемлемо.

По словам Оке, проявляя такую толерантность, вы, по существу, принимаете то, с чем не согласны. Но в результате разногласия никуда не исчезнут — в особенности, если речь идет о религиозных убеждениях и обычаях или о любых других вещах, которым люди придают значение. Подобная толерантность отнюдь не способствует пониманию других религий и сохранять ее довольно трудно [30].

Но даже с учетом сказанного работа Оке подчеркивает одну важную мысль: прежде чем рассуждать о том, свойственна ли эксклюзивизму, например, толерантность, необходимо дать четкое определение этого термина. Как поясняет Нетланд, слово «толерантность» имеет несколько значений и не всегда подразумевает отказ в праве называть чужие убеждения ложными. Он рассматривает три разных смысла, в которых можно говорить о религиозной толерантности.

Во-первых, толерантность в *юридическом* смысле. В этом случае законы государства гарантируют всем гражданам право исповедовать любые религиозные

убеждения. Это одно из основных прав человека, и хотя в некоторых регионах мира оно ущемляется, его необходимо отстаивать. Но, как отмечает Нетланд, христианский эксклюзивизм никоим образом не пытается лишить последователей других религий законного права на свободу вероисповедания.

Во-вторых, толерантность в *социальном* смысле. В этом случае речь идет о необходимости относиться с уважением к приверженцам других религий. Мы не подвергаем их дискриминации на основании только убеждений. Христиане должны проявлять такого рода терпимость потому, что все люди сотворены по образу Божьему и, следовательно, достойны уважения. Однако подобная толерантность к иноверам не означает, что мы не вправе обсуждать с ними религиозные вопросы и не должны хотя бы попытаться убедить их в том, что они заблуждаются и нуждаются в Христе. Иначе говоря, можно иметь существенные разногласия с представителями других религий, но при этом оставаться с ними в добрососедских отношениях и даже приглашать их на семейные праздники и прочие мероприятия. Религиозный эксклюзивизм вовсе не препятствует такому общению. Более того, многие христианские миссионеры целенаправленно заводят дружбу с теми, с кем хотят поделиться благой вестью.

Наконец, толерантность в *интеллектуальном* смысле. Считается, что именно в этом контексте проявляются нетерпимость и косность эксклюзивистов. Речь идет об оценке истинности каких-либо убеждений. В наши дни нетолерантным обычно считают того, кто критически отзывается о чужих взглядах. Быть по-настоящему толерантным в интеллектуальном смысле значит не считать чужьи взгляды ошибочными [31].

Как же следует реагировать на утверждение, что религиозные эксклюзивисты нетолерантны в интеллектуальном смысле, и что единственное спасение для них — перейти на позиции религиозного плюрализма? Есть несколько возможных ответов. Прежде всего, давайте вообразим, что все люди, включая эксклюзивистов, приняли решение соглашаться с любыми вероучениями, как бы велики ни были противоречия между ними. Но на каком основании они смогут выбрать для себя одну из множества религий? Похоже, есть только одна возможная причина — то, что человека «с детства воспитывали в этой вере». Однако многие верующие сочтут такой ответ совершенно неудовлетворительным. Ведь любая религиозная традиция устанавливает определенные правила поведения, а в нашей воображаемой ситуации не будет разницы, каким предписаниям следовать. И решение человека присоединиться к той или иной религии никак не будет связано с ее представлениями о спасении и вечной жизни. Хуже того, мы не сможем сказать, что какая-то из религий гарантирует верующим спасение и вечную жизнь, поскольку остальные религии придерживаются совсем иных взглядов, и считать их учения ошибочными было бы нетолерантно. Тому, кто боится не угодить Богу и задумывается о своей посмертной участи, подобное положение дел покажется неприемлемым. Если это все, что может дать человеку религия, зачем вообще быть религиозным? Зачем связывать себя предписаниями какой-то одной традиции, если невозможно определить, какое из вероучений правильно, и какое из них гарантирует верующему приятную и благоустроенную вечность?

Конечно, многие верующие пришли к своим убеждениям отнюдь не потому, что были «так воспитаны». Они изучили свою религию, обдумали ее утверждения и решили, что она права в ключевых вопросах богословия. Иными словами, у них есть много причин (вполне убедительных) следовать одной конкретной религии. Их выбор не был следствием одного лишь воспитания или случайного стечения обстоятельств; они приняли осознанное решение, опираясь на факты. Но с точки зрения плюралистов, они проявили нетолерантность, отбросив убеждения других религий как ошибочные.

Мой второй ответ на возражение плюралистов опирается на важное разграничение, предложенное Нетландом. Он пишет: «Соглашаться с правом человека исповедовать те или иные взгляды — совсем не то же самое, что соглашаться с содержанием его взглядов. Религиозная толерантность подразумевает первое, а не последнее» [32]. Иначе говоря, «толерантность к религиозным убеждениям не означает, что мы, скрепя сердце, принимаем или терпим некие взгляды *сами по себе*, но означает, что мы принимаем или терпим человека, который эти взгляды исповедует, то есть конкретное проявление веры» [33].

Я полностью разделяю мнение Нетланда и хочу предложить вам иллюстрацию, которая подкрепит его слова и продемонстрирует, что большинство людей, которые доставили себе труд задуматься над этим вопросом, тоже с ним согласится. Давайте рассмотрим одну воображаемую (но вполне возможную) ситуацию.

Предположим, что у вас есть кредитная карта, и банка присылает вам счет за покупку, которую вы точно не совершали. Клерк извещает вас, что в такой-то день вы приобрели такой-то товар. Он говорит, что у него есть копия чека с вашей подписью. Он сравнивает ее с другими чеками и уверяет, что подпись неотличима от вашей. Соответственно, он считает списание денег законным. Однако в указанный день вас не было в городе, и совершить пресловутую покупку вы никак не могли. Более того, карточка существует только в одном экземпляре, и ваша жена (которая в тот день была в городе) не могла ей воспользоваться.

Вы можете отреагировать несколькими способами. Например, убедить себя в том, что не соглашаться с тем, чьи взгляды расходятся с вашими, нетолерантно, вежливо поблагодарить клерка за потраченное время, признать, что он, наверное, прав, повесить трубку и оплатить счет. Можно поступить иначе: сознавая свою правоту, вы сердитесь на собеседника за то, что он вам не верит. Вы выражаете свое недовольство, обвиняете клерка в тупости и даже высказываете некоторые соображения о том, кем были его предки. Потом вы заявляете, что сведения банка ошибочны, приводите доказательства, орете, что не собираетесь оплачивать счет и бросаете трубку. Однако есть и третий вариант: вы уверены в своей правоте, но понимаете, что важно проявлять к людям уважение. Поэтому вы спокойно и вежливо излагаете факты, пытаясь убедить собеседника, что счет выставлен по ошибке. Вы терпеливо отвечаете на любые вопросы. Потом вы благодарите клерка за беспокойство и вешаете трубку.

Какая из трех описанных реакций кажется вам самой правильной? Если вам понравился третий вариант, станете ли вы настаивать, что воспользоваться им нельзя, поскольку спорить с чужими убеждениями (даже в очень мягком тоне) нетолерантно? Нужно ли в такой ситуации продолжать общение, чтобы вы с сотрудником банка могли лучше понять взгляды друг друга относительно этого и других вопросов? Или придется остановиться на первом варианте, поскольку сказать собеседнику, что он неправ, нетолерантно в любом случае?

Эти вопросы звучат глупо, однако, на мой взгляд, они ничуть не глупее утверждения, что быть толерантным значит всегда соглашаться или никогда не спорить с чужими религиозными представлениями. Безусловно, оценить истинность или ложность религиозных воззрений может оказаться гораздо труднее, чем понять, кто прав в вопросе об операции по кредитной карте. Но суть проблемы одинакова. Если спорить с чужими убеждениями (неважно, в какой области — в религии, политике, в оплате счетов и т. п.) нетолерантно, в любой ситуации нам остается лишь действовать по первому сценарию. Скорее всего, такой вывод вызовет у нас протест — и отнюдь не потому, что нам жалко денег. Просто в глубине души мы понимаем, что имеем право искать справедливости и истины. Обязанность уважать право другого человека на собственное мнение вовсе не означает, что мы не должны пытаться его переубедить. Однако второй вариант решения проблемы нельзя назвать толерантным, поскольку он не подразумевает уважительного отношения к личности собеседника.

У нас есть неотъемлемое право называть свои убеждения истинными и объяснять причины, по которым мы так считаем. Излагать свои взгляды и обосновывать их — нормально. Нетолерантность мы проявляем в том случае, когда говорим снисходительным тоном и либо словом, либо делом, либо мимикой подчеркиваем интеллектуальную ущербность всех, кто с нами не согласен. Не выслушать доводы собеседника столь же нетолерантно, как и унижить его своим ответом. Однако мы вовсе не обязаны поступать таким образом, отстаивая истинность своих убеждений. Между религиозным эксклюзивизмом и интеллектуальной нетерпимостью нет никакой логической связи. С другой стороны, религиозные плюралисты вполне могут быть интеллектуально нетолерантными к сторонникам иных точек зрения, поэтому им следует проявлять осторожность в высказываниях и уважительно относиться к тем, кто с ними не согласен!

### ***Противоречия в рассуждениях плюралистов***

До сих пор мы рассматривали только возражения плюралистов против эксклюзивизма. В последней части главы я хочу «перейти в наступление» и представить несколько аргументов против плюрализма. Все они указывают на те или иные противоречия в мышлении плюралистов. Поскольку отсутствие внутренних противоречий относится к числу независимых от мировоззрения критериев оценки истинности догматов, мы имеем полное право воспользоваться им, чтобы испытать логическую неопровержимость самого плюрализма!

В этом вопросе особенно полезны рассуждения Яна Ван-Виле. Он готов признать, что существуют разные виды религиозного плюрализма, однако настаивает, что в



основе любого из них лежат три ключевых идеи: эпистемологический скептицизм в отношении познания вообще, необязательность веры во Христа и религиозный прагматизм (т. е. точка зрения, согласно которой определять свое отношение к той или иной религии и оценивать истинность конкретных догматов необходимо в соответствии с их практическими результатами — например, угнетение и социальная несправедливость недопустимы; иными словами, определяющим фактором следует считать дела, а не учения) [34].

Описав эти три столпа плюралистского мышления, Ван-Виле утверждает, что в этой теории присутствует целый ряд внутренних противоречий (сам автор называет их «парадоксами», но ниже мы убедимся, что в действительности речь идет о самых настоящих противоречиях), которые он делит на три категории: эпистемологический парадокс, методологические парадоксы и этические парадоксы [35]. Хотя бы о некоторых из них стоит поговорить подробнее.

В первую очередь Ван-Виле исследует эпистемологическое противоречие. С одной стороны, как говорят плюралисты, все религии и религиозные догматы представляют собой продукт культурной среды, в которой они зародились. Соответственно, в лучшем случае у нас нет причин думать, а в худшем есть причины не думать, что можно определить, основаны ли эти догматы на реальных фактах. С другой стороны, когда речь заходит, например, об историческом Иисусе, некоторые плюралисты почему-то уверены в своей способности отбросить религиозные представления о божественном Сыне Человеческом, посланном Богом Спасителе, и составить точный портрет настоящего, земного Иисуса из Назарета, лишённого всех сверхъестественных черт и низведенного до уровня обычного пророка.

Но как это возможно? Ведь в своих рассуждениях они опираются на Евангелия, более поздние новозаветные книги и даже христианские вероисповедные тексты, хотя все перечисленные документы отражают представления конкретной религиозной общины. Вдобавок, пресловутый «демифологизированный» образ исторической личности по имени Иисус является точно таким же продуктом культурной среды, в которой он был сформирован. Как поясняет Ван-Виле, «„рафинированный“ исторический портрет Иисуса *wie es eigentlich gewesen*, который, как думают плюралисты, им по силам создать, — это не более чем плод культурно обусловленного воображения конкретного человека» [36].

Идея понятна. Либо все знания — в том числе полученные в результате изучения каких-либо исторических личностей и событий — сформированы в определенной культурной среде, и мы не способны докопаться до самой истины, либо выяснить правду о людях и событиях можно. Но в последнем случае теория о том, что нам не под силу выйти за рамки внутренних окружающей культурой представлений о действительности, ошибочна. Если «знания» о ком-то или о чем-то — всего лишь отражение общества и культурного контекста, в котором эти убеждения возникли, как можно с уверенностью говорить, что сложившийся образ (например, библейский) кого-нибудь вроде Христа соответствует действительности? В свете эпистемологических предпочтений плюралистов исключить такую возможность нельзя. И напротив, если исторические факты — не просто порождение

культурной среды, и человеку по силам «докопаться» до правды, христианские представления о Христе могут не только оказаться истинными, но и получить осязаемые подтверждения.

Далее Ван-Виле переходит к так называемым методологическим парадоксам, к числу которых относит пять противоречий. Первое из них связано с утверждением, что независимых ни от какого мировоззрения критериев оценки истинности религиозных учений не существует. Ведь если этот тезис верен, он распространяется и на взгляды самих плюралистов. Ван-Виле поясняет: «Если кто-нибудь, следуя плюралистической парадигме, возьмется утверждать, будто нет ни одного транскультурного основания, позволяющего признать истинным содержание религиозных или культурных традиций, то и сами плюралисты не смогут выдавать свои релятивистские представления об истине за универсальный стандарт, применимый к любой религии или культуре» [37].

Второе методологическое противоречие родственно первому, но заслуживает отдельного упоминания. Плюралисты сами убеждены и хотят убедить нас в том, что представления, свойственные любой культуре или религии, находятся в абсолютной зависимости от особенностей конкретных стран и народов. Но иногда они (например, Джон Хик) резко разворачиваются на 180 градусов и заявляют, что на самом деле все религии одинаковы, что между ними есть очень много общего, и что одни и те же суждения по данному вопросу могут быть одинаково истинными в любом культурном и религиозном контексте. По словам плюралистов, такая возможность еще раз доказывает, что все религии — это обусловленные культурной средой варианты толкования одной и той же высшей реальности, которые в действительности очень похожи друг на друга [38].

Чтобы наглядно показать суть этого противоречия, Ван-Виле приводит конкретный пример. В соответствии с релятивистскими взглядами, которых придерживаются плюралисты, у каждой религии есть собственные представления о реальности и собственные символы, отличающиеся от представлений и символов других религий. Из этого, по всей видимости, следует, что бессмысленно вырывать из контекста символы одной религии, сравнивать их с символами других религий, и говорить об их принципиальном тождестве. Таким образом, когда плюралисты утверждают, что в действительности все религиозные мировоззрения и их символы одинаковы, поскольку указывают на одну и ту же высшую реальность, они делают именно то, что считают невозможным в свете собственных представлений об абсолютной зависимости религий от особенностей культуры, времени и места [39].

Отметим еще два методологических парадокса, упомянутых Ван-Виле. Первый из них заключается в том, что многие разновидности плюрализма претендуют на звание лучшего способа судить об истинности разных религий, поскольку трансцендентная реальность все еще хранит немало тайн. Более того, некоторые плюралисты утверждали, что «никакому человеческому уму не под силу сказать что-либо определенное о трансцендентном» [40]. Но в таком случае они противоречат сами себе. Ведь тезис, что человеческий ум не способен сказать ничего определенного о Боге, поскольку Всевышний окутан непроницаемой

тайной, уже представляет собой определенное утверждение о трансцендентном. Это серьезный промах со стороны плюралистов, которые придерживаются такой точки зрения.

Второй *методологический* парадокс заключается в утверждении, что полностью постичь абсолютную истину невозможно, и что все наши знания носят характер предположений. Но тогда и плюрализм тоже носит характер предположения, а значит, постулат о том, что любые догматы любой религии — всего лишь предположения, представляет собой точно такое же предположение, то есть особой ценности не имеет. Однако плюралисты снова и снова повторяют, что их уверенность в предварительном характере догматов любой религии полностью оправдана. Как отмечает Ван-Виле, в этом вопросе они рассуждают как эксклюзивисты, а следовательно, противоречат сами себе! [41]

Наконец, остаются еще этические противоречия, которые, как полагает Ван-Виле, влекут за собой наиболее серьезные последствия с точки зрения повседневного человеческого бытия. И речь не только о проблемах, которые необходимо решить, чтобы сформировать целостное и последовательное мировоззрение, но и о вполне практических вопросах, связанных с тем, к каким из видимо недопустимых и аморальных условий жизни в разных уголках нашего мира нужно относиться с терпимостью.

Попросту говоря, сторонники плюралистического мышления должны избегать однозначных суждений относительно содержания и исполнения этических требований, принятых в разных культурах и религиях. Однако именно религиозные плюралисты нередко проявляют себя как непримиримые борцы за права человека и против социального угнетения. В самых разных культурах можно встретиться с проявлениями власти, которые эти люди называют сатанинскими и дискриминационными. Из множества примеров я выбрал несколько, чтобы вы поняли, о чем речь. В исламе у одного мужчины может быть несколько жен. Некоторые говорят, что такая ситуация ущемляет права и достоинство женщин (нередко жены оказываются практически в рабстве: мужа требуют, чтобы те исполняли все их прихоти, а сами относятся к ним как к «детородным фабрикам»). В Афганистане под властью талибов свобода женщин была жестко ограничена: им не позволялось ни получать образование, ни заниматься профессиональной деятельностью, ни занимать общественные или государственные должности, и в целом они были отстранены от общественной жизни. Более того, существовали строгие предписания относительно одежды, которую женщины могли носить вне дома: они должны были закутывать себя практически с головы до пят. Несоблюдение этих правил могло стать причиной судебного преследования и телесного наказания [42].

Примеров нарушения прав человека очень много, но, думаю, моя мысль уже понятна. Религиозные плюралисты (как и многие сторонники других точек зрения) считают подобные требования очевидно и безусловно безнравственными. Однако во многих случаях страны, к которым предъявляются претензии, всего лишь следуют собственным представлениям о правильных и неправильных

поступках. Исходя из принципов плюрализма, единого для всех понимания этики не существует, так же как невозможно всеобщее согласие в религиозных вопросах. А это означает, что плюралисты, избегающие однозначных суждений, не должны никак высказываться о ситуациях, подобных описанным выше. Между тем, они не молчат. Они не говорят, что все этические предписания равнозначны, когда речь заходит о жестокости и дискриминации. Таким образом, их протесты против угнетения и бесправия, одобряемые как плюралистами, так и неплюралистами, вступают в явное противоречие с их собственными принципами, в соответствии с которыми ни один свод нравственных норм и обычаев не может быть абсолютно правильным, а следовательно, все человечество должно попросту проявить терпимость к тому, как талибы обращаются с женщинами [43].

Конечно, плюралисты не могут усидеть на двух стульях. Невозможно требовать уважения ко всем этическим предписаниям и обычаям на том основании, что абсолютно правильные нормы никому не известны (если вообще можно говорить о каких-то этических абсолютах), и одновременно утверждать, что любое угнетение человека безнравственно всегда и везде. Мало того, что в результате между убеждениями и поступками плюралистов возникает противоречие, но они еще и превращаются в «узколобых» эксклюзивистов, *абсолютно уверенных* в безнравственности угнетателей, которых они осуждают.

Какой же вывод следует из рассмотренных нами многочисленных логических противоречий в мышлении и поступках плюралистов? Думаю, нам следует признать, что исповедовать плюрализм проще, чем жить в согласии с этими принципами. Это серьезная проблема. Как правило, философы оценивают три аспекта любой концептуальной схемы: (1) внутренняя непротиворечивость; (2) соответствие известным фактам; (3) практическая реализуемость. В этой главе я продемонстрировал, что религиозный плюрализм не соответствует критериям 1 и 3 (хотя мы не исследовали весь спектр проблем, открывающихся в результате такого анализа). Отчасти я также указал на сложности с критерием 2, хотя этот вопрос мы целенаправленно не рассматривали.

Итак, что иже мы в конечном итоге доказали? На протяжении большей части последней главы мы занимались оборонительной, отрицательной апологетикой. Мы изучили и успешно опровергли обвинения и упреки, которые плюралисты обычно предъявляют эксклюзивистам. Следовательно, плюралистам не удалось продемонстрировать несостоятельность эксклюзивизма, а поскольку они считают свои доводы против эксклюзивизма аргументами в пользу плюрализма, доказать истинность своей точки зрения им тоже не удалось. Наверное, у них есть и другие, позитивные доводы в пользу собственной правоты. Однако мы, не претендуя на полноту охвата их аргументации, исследовали многие утверждения плюралистов и убедились в их несостоятельности. Кроме того, в последней части главы я перечислил ряд возражений против плюрализма, которые не позволяют согласиться с его представлениями об истинности религии и религиозных догматов.

Означает ли это, что религиозный эксклюзивизм одержал безоговорочную победу? Вовсе нет. Я лишь показал, что эксклюзивизму не присущи многие из

недостатков, которые ему приписывают плюралисты. Мои рассуждения оставляют возможность считать эксклюзивизм правильной точкой зрения. Однако для того, чтобы прийти к однозначному выводу, нужно представить убедительный доказательство ее истинности. Об этом мы поговорим в другой раз.

Читателям не стоит огорчаться сдержанностью моих заключений. Мы проделали большую работу. Нашли весомые причины поставить под сомнение правильность плюрализма. Более того, мы ответили на возражения против эксклюзивизма — достаточно серьезные, чтобы эксклюзивизм не мог претендовать на истинность, будь они справедливы. Не так уж мало для одной главы; хорошее начало! Нет оснований думать, что истинность христианства недоказуема. Нет оснований думать, что христианство — лишь один из многих возможных путей к Богу. Нет оснований думать, что проповедь Евангелия нетолерантна. Нет причин опасаться, что невозможно убедить нехристиан уверовать во Христа, поскольку все мы обладаем крайне ограниченными представлениями о действительности, а значит, никто не знает, ни какая из религий правильна, ни даже с какой стороны подойти к оценке истинности религий! И молчать незачем! Проповедуйте Евангелие. Если нужно, защищайте то, во что верите. Делайте это так понятно и убедительно, как только сможете. Вне всякого сомнения, это истина, в которую можно верить. И уповайте на то, что Святой Дух прорастит посаженное вами семя, и оно принесет много плода!

## ПРИМЕЧАНИЯ

### Предисловие

1. См. главу 5 моей книги *No One Like Him: The Doctrine of God* (Wheaton, IL: Crossway, 2001).

### Глава 1: Введение

1. Russell, Bertrand. *Why I Am Not a Christian // Why I Am Not a Christian* (New York: Simon & Schuster, 1957), pp. 3ff. См. также Salmon, Wesley. *Religion and Science: A New Look at Hume's Dialogues // Philosophical Studies* 33 (1978), p. 176.

2. Clifford W. K. *The Ethics of Belief // Lectures and Essays* (London: Macmillan, 1879), p. 186.

3. Там же, p. 184.

4. Куайн, Уиллард Ван Орман. *Две догмы эмпиризма // Слово и объект* (М.: Логос, Праксис, 2000).

5. Allen, Diogenes. *Christianity and the Creed of Postmodernism // Christian Scholar's Review* 23 (1993), p. 119.

6. Некоторые мысли в связи с этой темой я позаимствовал у Гарольда Нетланда. Источником фактов, подтверждающих все сказанное о скептицизме, может служить монография Popkin, Richard. *History of Skepticism from Erasmus to Spinoza* (Berkeley: University of California Press, 1979).

7. В моей книге *No One Like Him: The Doctrine of God* вы найдете изложение и оценку онтологического, космологического, телеологического и нравственного аргументов (в различных формулировках) в пользу существования Бога.

8. См. Plantinga, Alvin. *God and Other Minds* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967); Craig, William Lane. *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics* (Wheaton, IL: Crossway, 2008), особенно главы 3 и 4; а также Craig, William Lane. *The Kalām Cosmological Argument* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2000).

9. Craig, William Lane. *The Absurdity of Life without God // Reasonable Faith*.

### Глава 2: Модернизм и постмодернизм

1. Более полное описание модернистских и постмодернистских идей вы найдете в 3-й главе моей книги *No One Like Him: The Doctrine of God*.

2. О сложности определения точного момента начала эпохи модерна я пишу со ссылкой на исследования Филипа Клэйтона. Одни связывают его с выходом в свет трактата Рене Декарта «Размышления о первой философии», другие ссылаются на Коперника, открывшего в астрономии ключ к объяснению человеческого

ощущения «бездомности» во вселенной, а третьи ориентируются на книгу Джованни Пико делла Мирандола «Речь о достоинстве человека», изданную в XV столетии и превратившую внимание к человеку в основу философии Нового времени. См. Clayton, Philip. On Holisms: Insular, Inclusivist, and Postmodern // *Zygon* 33 (September 1988), p. 470.

3. Beardslee, William. Christ in the Postmodern Age: Reflections Inspired by Jean-François Lyotard // Griffin, David; Beardslee, William; Holland, Joe. *Varieties of Postmodern Theology* (Albany: State University of New York Press, 1989), p. 63.

4. Эту мысль об исторических различиях между Новым временем и Эпохой Просвещения я заимствовал у Гарольда Нетланда. Он отмечает, что, по мнению Питера Гэя, наиболее характерным мыслителем Эпохи Просвещения был не Декарт, а Юм (Gay, Peter. *The Enlightenment* [New York: W. W. Norton, 1969]).

5. Zagorin, Perez. History, the Referent, and Narrative: Reflections on Postmodernism Now // *History and Theory* 38 (Fall 1999), p. 5.

6. Thomas, Jovanovski. Postmodernism's Self-Nullifying Reading of Nietzsche // *Inquiry* 44 (2001), p. 429, сноска 1.

7. Collins, Clinton. Using Critical Thinking in Postmodern Ways: Elbow's Methodological Believing // *Inquiry* 19 (Summer 2000), p. 36.

8. Hiebert, Jared. Shaping Evangelical Theology in the Postmodern Turn // *Didaskalia* (Spring 2002), p. 7, сноска 3. Разные авторы, пишущие об эпохе модерна, делают акцент на разных тенденциях. Лэнгдон Глики, рассуждая о богословских брожениях конца 1960-х годов, когда Западная культура отходила от модернистского мышления, описывал господствовавшее в то время умонастроение (а следовательно, и общее умонастроение эпохи модерна) как стремление к секуляризации. Он выделил четыре главных особенности секулярного мышления: контингентность, релятивизм, преходящий характер всего сущего, а также автономия и свобода человека. См. Glikey, Langon. *Naming the Whirlwind: The Renewal of God-Language* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969), p. 32-34, 40, 48, 53, 57-58. Все сказанное приложимо к эпохе модерна, но в еще большей степени справедливо в отношении эпохи постмодерна. Нэнси Мерфи и Джеймс Мак-Клендон тоже помогают нам понять умонастроения тех времен. По их словам, модернистское мышление можно описать как систему из трех осей координат, каждая из которых соответствует какому-то важному для Нового времени вопросу. Первая ось — эпистемологическая, она охватывает пространство между фундаментализмом и скептицизмом. Вторая ось включает в себя различные теории смысла, существующие в рамках философии языка. Двумя ее граничными точками служат репрезентационная (референциальная) теория языка и экспрессивистская (эмотивистская) теория языка. Третья ось, имеющая более онтологическую природу, отражает спектр возможных представлений о действительности — от атомистических (индивидуалистических) до реляционных (собираательных). Более подробно см. Murphy, Nancey; McClendon, James W., Jr. *Distinguishing Modern and Postmodern Theologies* // *Modern Theology* 5 (April 1989),

pp. 192-199. См. также Murphy, Nancey. *Philosophical Resources for Postmodern Evangelical Theology* // *Christian Scholar's Review* 26 (1996).

9. Кант, Иммануил. *Критика чистого разума*. Пер. Н. Лосского (М.: Мысль, 1994).

10. Там же.

11. Плантинга, Алвин. *Разум и вера в Бога* // *Аналитический теист: антология Алвина Плантинги* (М.: Языки славянской культуры, 2014), с. 200-201. См. также Clark, Kelly James. *Return to Reason* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), p. 5.

12. Bonjour, Laurence. *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), pp. 26, 28. Более подробно о разных формах фундаментализма см. Lemos, Noah. *An Introduction to the Theory of Knowledge* (New York: Cambridge University Press, 2007), глава 3; а также Moreland J. P.; DeWeese, Garrett. *The Premature Report of Foundationalism's Demise* // Erickson, Millard; Helseth, Paul K.; Taylor, Justin, eds. *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times* (Wheaton, IL: Crossway, 2004), pp. 81-108. За эти мысли я признателен Гарольду Нетланду, высказавшему ряд замечаний относительно чернового варианта главы.

13. Плантинга. *Разум и вера в Бога*, с. 235; Clark. *Return to Reason*, pp. 134-135.

14. Griffin, David. *Postmodern Theology as Liberation Theology: A Response to Harvey Cox* // *Varieties of Postmodern Theology*, p. 85.

15. Традиционно метафизика рассматривает такие вопросы, как Бог, свобода и бессмертие. Ни один из этих объектов не доступен для чувственного восприятия, т. е., в соответствии с классификацией Канта, они относятся к числу ноуменов и не являются объектами познания.

16. Murphy; McClendon. *Distinguishing Modern and Postmodern Theologies*, p. 193. См. также Ayer A. J. *Language, Truth, and Logic* (New York: Dover, Prentice-Hall, 1964), главы 1 и 6.

17. См. Витгенштейн, Людвиг. *Логико-философский трактат* 5.6, 7 и 6.522.

18. Здесь я имею в виду замечание Жана-Франсуа Лиотара о том, что постмодернизм подразумевает «недоверие в отношении метарассказов», т. е. метанарративов (Лиотар, Жан-Франсуа. *Состояние постмодерна*, перев. Н. А. Шматко [Москва: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998]).

19. Murray, Michael. *Reason for Hope (in the Postmodern World)* // Murray, Michael J., ed. *Reason for the Hope Within* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), p. 6; см. также Middleton, J. Richard; Walsh, Brian J. *Facing the Postmodern Scalpel: Can the Christian Faith Withstand Deconstruction?* // Phillips, Timothy; Okholm, Dennis, eds. *Christian Apologetics in the Postmodern World* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995), p. 137.



20. Это прямая противоположность того, что, по словам Кейта Янделла, характерно для антиреализма. См. Yandell, Keith. *Modernism, Post-Modernism, and the Minimalist Canons of Common Grace* // *Christian Scholar's Review* 27 (Fall 1997), p. 18.
21. См., например, Boisvert, Raymond. *Philosophy: Postmodern or Polytemporal?* // *International Philosophical Quarterly* 40 (September 2000), p. 319; MacQuarrie, John. *Postmodernism in Philosophy of Religion and Theology* // *International Journal for Philosophy of Religion* 50 (2001), p. 10.
22. По мнению некоторых, утверждение (пропозиция) представляет собой суть высказывания. Таким образом, в этой антологии между языком и миром существует связь в виде утверждения (пропозиции). Даже если само высказывание не носит утвердительный характер, оно все равно выражает некую идею, а значит, можно изучить то, о чем идет речь, и проверить, соответствует ли эта идея реальному положению дел в мире.
23. Мерфи и Мак-Клендон (*Distinguishing Modern and Postmodern Theologies*, p. 194) называют подобные теории «экспрессивистскими» или «эмотивистскими». Стоит целиком ознакомиться с разделом статьи (pp. 193-196), в котором они рассматривают различные теории языка, используемые модернистами. См. также Murphy. *Philosophical Resources for Postmodern Evangelical Theology*, pp. 188-190.
24. См., например, Braithwaite R. B. *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief* // Mitchell, Basil, ed. *The Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1971), pp. 79-80.
25. См., например, очень интересный анализ постмодернистских тенденций в живописи, архитектуре, литературе и в популярной культуре вообще в статье Gitlin, Todd. *The Postmodern Predicament* // *The Wilson Quarterly* 13 (Summer 1989).
26. Лиотар. *Состояние постмодерна*, введение.
27. Griffin, David. *Introduction to SUNY Series in Constructive Postmodern Thought* // *Varieties of Postmodern Theology*, p. xii.
28. Очень интересный обзор постмодернизма и образа Бога в этой философии можно найти в статье Ward, Graham. *Introduction, or A Guide to Theological Thinking in Cyberspace* // Ward, Graham, ed. *The Postmodern God* (Malden, MA: Blackwell, 1997).
29. MacQuarrie. *Postmodernism in Philosophy of Religion and Theology*, pp. 9-10; Murray. *Reason for Hope*, pp. 4-5; Sire, James. *On Being a Fool for Christ and an Idiot for Nobody: Logocentricity and Postmodernity* // *Christian Apologetics in the Postmodern World*, pp. 116-119; Abrams, Jerold J. *Aesthetics of Self-Fashioning and Cosmopolitanism: Foucault and Rorty on the Art of Living* // *Philosophy Today* 46 (Summer 2002), pp. 185-186.

30. Murray. Reason for Hope, p. 6. См. также Middleton, Walsh. Facing the Postmodern Scalpel, p. 137.

31. Yandell, Modernism, Post-Modernism, p. 18.

32. Там же.

33. В своей потрясающей статье Перец Загорин описывает, как постмодернистский антиреализм (и постмодернизм в целом) отражается на истории и историографии. Он демонстрирует, что, принимая во внимание нашу временную (а иногда и пространственную) удаленность от исторических событий прошлого, и в свете постмодернистского понимания человеческого разума и того, как он взаимодействует с реальностью, прошлое не может быть объектом исторического познания. Всякий историк, реконструируя последовательность событий, выбирает некоторые детали и закрывает глаза на остальные. Поэтому любое историческое сочинение представляет собой художественный текст, в котором с помощью средств языка создается история о прошлом. Следовательно, все мы, не исключая профессиональных историков, должны быть антиреалистами в отношении событий и деяний минувших веков. См. Zagorin. History, the Referent, and Narrative, pp. 13-15. См. также Anchor, Robert. On How to Kick the History Habit and Discover that Every Day in Every Way, Things Are Getting Meta and Meta and Meta... // *History and Theory* 40 (February 2001), pp. 107-109; Evans, Richard J. From Historicism to Postmodernism: Historiography in the Twentieth Century // *History and Theory* 41 (February 2002).

34. Все сказанное выше представляет собой мое изложение основных принципов функционирования разума, основанное на ключевых идеях «Критики чистого разума» Канта.

35. Рорти, Ричард. Философия и зеркало природы. Перевод В. В. Целищева (Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1997), с. 9.

36. В своих рассуждениях о том, каким образом язык структурирует наш мир, я во многом опирался на следующие работы: Sweetman, Brendan. Postmodernism, Derrida, and Differance: A Critique // *International Philosophical Quarterly* 39 (March 1999), pp. 7-8; Hiebert, Jared. Shaping Evangelical Theology, pp. 8-9; Groothuis, Douglas. Postmodernism and Truth // *Philosophia Christi* 2 (2002), pp. 275-277; Eriksson, Stefan. Refining the Distinction between Modern and Postmodern Theologies: The Case of Lindbeck // *Studia Theologica* 56 (2002), p. 156ff.; Sire. On Being a Fool, pp. 104-105; Lundin, Roger. The Pragmatics of Postmodernity // *Christian Apologetics in the Postmodern World*, p. 28ff.

37. Витгенштейн, Людвиг. Философские исследования. Перевод Л. Добросельского (АСТ, 2018) §7, см. также §19.

38. Витгенштейн, Людвиг. Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии. Перевод В. Руднева (М.: Дом интеллектуальной книги, 1999).

39. Витгенштейн. Философские исследования §23.
40. Там же, §11.
41. Витгенштейн. Лекции.
42. См. Витгенштейн. Философские исследования.
43. Куайн, Уиллард Ван Орман. Две догмы эмпиризма // Слово и объект (М.: Логос, Праксис, 2000).
44. Hiebert. *Shaping Evangelical Theology*, p. 8.
45. MacQuarrie. *Postmodernism in Philosophy of Religion and Theology*, p. 10.
46. Там же.
47. Кун Т. С. Структура научных революций. Перевод с англ. яз. И. З. Налетова (М., 1975). См. главы III-IV и в особенности главу V, в которых Кун рассуждает о роли научных парадигм в деятельности ученого.
48. Там же, главы VII-X.
49. Я очень хорошо помню, как в начале 1970-х годов, когда я учился в докторантуре Чикагского университета, преподаватели критиковали труды Канта, указывая на многочисленные изъяны в его рассуждениях. Слыша столь четкие и конкретные аргументы, поневоле начинаешь думать, что все остальные тоже увидят недостатки кантианства и отвергнут его. Однако к моему немалому удивлению и недоумению спустя каких-нибудь десять лет значительная часть философского сообщества уже признала взгляды Канта «ортодоксальными».
50. Очень интересные рассуждения о пресловутой субъективности науки можно найти в статье Holton, Gerald. *The Rise of Postmodernisms and the «End of Science»* // *Journal of the History of Ideas* 61/2 (April 2000), pp. 327-341.
51. Groothuis. *Postmodernism and Truth*, p. 275.
52. Danaher, James. *Toward a Postmodern Correspondence Theory of Truth* // *Sophia* 41 (October 2002), p. 56.
53. Там же.
54. Там же, p. 57.
55. Там же, pp. 58-59.
56. См. мою статью о теориях истины, где эти определения раскрываются более полно: Feinberg, John. *Truth: Relationship of Theories of Truth to Hermeneutics* //

Radmacher, Earl; Preus, Robert, eds. *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984).

57. Обратите внимание на интересную полемику относительно понятия истины, возникшую между Ричардом Рорти, Элвином Плантингой и Николасом Вольтерсторффом. В своей книге «Философия и зеркало природы» Рорти, отвергнув понимание истины, ассоциирующееся с фундаментализмом и корреспондентной теорией, предложил собственное определение: «то, чему коллеги позволят сойти вам с рук» (what your peers will let you get away with — в переводе В. В. Целищева смысл этой фразы искажен: «...чем наши партнеры, при прочих равных условиях, позволят нам получить от сказанного» [с. 130]). В ответ на упреки Плантинги Рорти заявил: «Я не думаю, что понятие истины можно определить как то, чему коллеги позволят сойти вам с рук, или как соответствие подлинной природе реальности, или как-либо еще. „Истинно“, как и слово „хорошо“, — это примитивное утверждение, трансцендентальный термин, не поддающийся определению» (цит. по Louthan, Stephen. On Religion—A Discussion with Richard Rorty, Alvin Plantinga, and Nicholas Wolterstorff // *Christian Scholar's Review* 26 [Winter 1996], p. 180). Такое объяснение не решает проблему, но помогает понять истоки столь явной склонности к прагматизму, и Плантинга продолжает попрекать Рорти словами «истина — то, чему коллеги позволят сойти вам с рук» уже с учетом того, что Рорти взял эти слова назад. Более подробное рассмотрение вопроса о постмодернизме и понятии истины см. Hille, Rolf. Transition from Modernity to Post-Modernity: A Theological Evaluation // *European Journal of Theology* 11 (2002), pp. 94-100; Sire. On Being a Fool, pp. 102-104; MacQuarrie. Postmodernism in Philosophy of Religion and Theology, pp. 14-15; Yandell. Modernism, Post-Modernism, pp. 22-24.

58. Trainor, Brian. The Origin and End of Modernity // *Journal of Applied Philosophy* 15 (1998), pp. 135-136.

59. Там же, p. 136.

60. Там же.

61. Венцель ван Хайстин опубликовал интересную статью, в которой задался вопросом о том, можно ли назвать постмодернистов постфундаменталистами. Он утверждает, что постмодернисты должны быть постфундаменталистами, но в действительности это не всегда так, и приводит в пример нескольких богословов, который причисляют себя к постмодернистам, но на самом деле придерживаются той или иной разновидности фундаментализма. См. Huysteen, J. Wentzel van. Is the Postmodernist Always a Postfoundationalist? Nancey Murphy's Lakatosian Model for Theology // Huysteen, J. Wentzel van. *Essays in Postfoundationalist Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997).

62. Gemes, Ken. Postmodernism's Use and Abuse of Nietzsche // *Philosophy and Phenomenological Research* 62 (March 2001), pp. 341-342.

63. Лиотар. Состояние постмодерна, с. 10.

64. Цит. по Edgar, William. No News Is Good News: Modernity, the Postmodern, and Apologetics // *Westminster Theological Journal* 57 (1995), pp. 373-374. Хастон Смит утверждает, что в среде постмодернистов бытуют три подхода к пониманию нарративов. Так называемый «минимальный постмодернизм» (minimal postmodernism) утверждает, что общепринятых мировоззрений в наше время не существует. «Магистральный постмодернизм» (mainline postmodernism) настаивает на том, что подобных авторитетных метанарративов у нас никогда уже не будет, поскольку теперь, разобравшись в том, как работает разум, мы понимаем невозможность единого для всех правильного мировоззрения. Наконец, «радикальный постмодернизм» (hardcore postmodernism) не только разделяет магистральную точку зрения, но и считает исчезновение мировоззрений положительным фактором, поскольку люди склонны абсолютизировать свои взгляды, а следовательно, угнетать и маргинализировать меньшинства, которые не вписываются в границы господствующих структур, порожденные их представлениями о мире. Сам Смит, напротив, полагает, что мировоззрения необходимы, что человек способен формировать достоверные мировоззрения, и что достоверные мировоззрения уже существуют в виде древних великих религиозных традиций мира. См. Smith, Huston. The Religious Significance of Postmodernism: A Rejoinder // *Faith and Philosophy* 12 (July 1995).

65. В своих размышлениях и в работе над этим разделом книги я нашел особенно полезными следующие публикации: Trainor. The Origin and End of Modernity; Gemes. Postmodernism's Use and Abuse of Nietzsche; Hiebert, Shaping Evangelical Theology; MacQuarrie. Postmodernism in Philosophy of Religion and Theology; Jovanovski, Thomas. Postmodernism's Self-Nullifying Reading of Nietzsche // *Inquiry* 44 (2001); Boisvert, Raymond D. Philosophy: Postmodern or Polytemporal? // *International Philosophical Quarterly* 40 (September 2000); Sweetman, Brendan. Postmodernism, Derrida, and Differance; Koch, Robert. Metaphysical Crises and the Postmodern Condition // *International Philosophical Quarterly* 39 (June 1999).

66. Henriksen, Jan-Olav. Creation and Construction: On the Theological Appropriation of Postmodern Theory // *Modern Theology* 18 (April 2002), p. 154.

67. Там же, p. 155.

68. Там же.

69. Там же, p. 156.

70. Там же.

71. Там же, pp. 156-157.

72. Там же, 157.

73. Там же.

74. Там же.

75. Там же.

76. Там же.

77. Там же.

78. Я уделил достаточно много внимания описанию релятивизма/плюрализма, предложенному Хенриксеном. Он отмечает, что не соглашается со всем, о чем говорит, и намерен лишь прояснить природу постмодернизма. Этим описанием я воспользовался потому, что Хенриксен достаточно подробно и четко излагает представления и аргументы постмодернистов по данному вопросу. Много интересного я нашел и в следующих публикациях: Hille. *Transition from Modernity to Post-Modernity*, pp. 97-98; Murray. *Reason for Hope*, pp. 5-6; Hiebert. *Shaping Evangelical Theology*, p. 8; MacQuarrie. *Postmodernism in Philosophy of Religion and Theology*, pp. 12-13; Allen, Diogenes. *Christianity and the Creed of Postmodernism // Christian Scholar's Review* 23 (1993), pp. 118-119.

79. Fiorenza, Elisabeth Schussler. *In Memory of Her* (New York: Crossroad, 1983). 1-я глава излагает основные принципы феминистской герменевтики.

80. Дополнительные сведения о том, как постмодернисты обращаются с авторами и текстами, можно найти в следующих публикациях: Hiebert. *Shaping Evangelical Theology*, pp. 10-11; Sweetman, *Postmodernism, Derrida, and Differance*, pp. 10-11; Kepnes, Steven. *Ethics after Levinas: Robert Gibbs's Why Ethics? Signs of Responsibilities // Modern Theology* 19 (January 2003), pp. 104-106; Evans, Richard. *From Historicism to Postmodernism: Historiography in the Twentieth Century // History and Theory* 41 (February 2002) об истории и исторических текстах; Bevir, Mark. *What Is a Text? A Pragmatic Theory // International Philosophical Quarterly* 42 (December 2002); Sire. *On Being a Fool*, p. 102; Hendricks, Christina. *The Author[s] Remains: Foucault and the Demise of the «Author Function» // Philosophy Today* 46 (Summer 2002); Guretzki, David. *Barth, Derrida, and Differance: Is There a Difference? // Didaskalia* (Spring 2002), pp. 54-57, 63-64.

81. MacQuarrie. *Postmodernism in Philosophy of Religion and Theology*, pp. 19-20. Более подробное рассмотрение идей деконструктивизма можно найти в следующих публикациях: Sweetman. *Postmodernism, Derrida, and Differance*; Hiebert, *Shaping Evangelical Theology*, p. 10; Middleton and Walsh. *Facing the Postmodern Scalpel*, pp. 136-138. Наиболее всеохватной работой, посвященной герменевтике, в том числе деконструкции, можно считать монографию Vanhoozer, Kevin. *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1998).

### **Глава 3: Ответы на постмодернистский скептицизм. Часть первая**

1. См. обсуждение взглядов Элвина Плантинги и реформатской эпистемологии в главе 7.

2. Конечно, в этом примере с совместным обедом есть еще одна сложность. Поскольку Ницца, Рио-де-Жанейро и Сидней находятся в очень разных временных поясах, 11:30 утра в одном из этих городов не будет соответствовать 11:30 дня в двух других. Но если мы способны игнорировать закон противоречия, ничто из сказанного не должно нас беспокоить. Гипотетическая ситуация определенно абсурдна, но это лишь подчеркивает нелепость предположения, что от закона противоречия можно отказаться.

3. Здесь мне необходимо пояснить, что имеется в виду. Я вовсе не хочу сказать, что образ мышления во всех культурах совершенно одинаков, или что все культуры совершенно одинаково выражают свои мысли, или что все культуры одинаково понимают и оценивают одни и те же идеи. Скорее, речь о том, что все люди обладают одинаковыми интеллектуальными способностями, и что существуют определенные принципы правильного их использования. В данном случае под способностями я понимаю разум и здоровое мышление. Разнообразные логические ошибки показывают нам, каких опасностей следует избегать при использовании этих способностей. Правила, описывающие, как нужно и как не нужно рассуждать, носят настолько фундаментальный характер, что ими нельзя пренебречь без серьезных негативных последствий (как показывают примеры, приведенные в тексте главы).

#### **Глава 4: Ответы на постмодернистский скептицизм. Часть вторая: объективность, субъективность и апологетика**

1. Bermudez, Jose Luis. *Skepticism and Subjectivity: Two Critiques of Traditional Epistemology Reconsidered* // *International Philosophical Quarterly* 35 (June 1995). Бермудес противопоставляет картезианское и постмодернистское понимание этой темы. С точки зрения Декарта, люди — незаинтересованные и отстраненные субъекты, которые нуждаются в логических и фактических доказательствах истинности своих представлений о мире, поскольку не соприкасаются с миром и могут заблуждаться на счет того, что в мире происходит. Напротив, с точки зрения постмодернистов, между субъектом и объектами познания существует тесная связь, и всеми своими знаниями о мире субъект обязан тому факту, что является частью мира. Все его представления о мире тесно связаны с тем фактом, что он использует накопленный опыт и усвоенные идеи для взаимодействия с миром. Как объясняет Бермудес, именно у постмодерниста, благодаря его субъективной связи с миром, возникает меньше вопросов о существовании тех или иных составляющих мира (или мира в целом), чем у сторонника картезианских представлений о субъекте как отстраненном наблюдателе окружающего мира.

2. См. Kenneson, Philip D. *There's No Such Thing as Absolute Truth, and It's a Good Thing, Too* // Phillips, Timothy R.; Okholm, Dennis. *Christian Apologetics in the Postmodern World* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995), pp. 156-157. Кеннесон предлагает четкое объяснение такого рода объективности. Крефт и Тачелли дают еще более подробные разъяснения. Они отмечают, что под «объективностью» не следует понимать безэмоциональное, отстраненное отношение, и что «объективная» не означает «общеизвестная» или «доказанная»

публично», поскольку можно знать истину, но не располагать достаточными аргументами и фактами для ее доказательства, а можно просто скрыть известный факт. См. Крифт, Питер; Тачелли Рональд К. Справочник по христианской апологетике (Симферополь: ДИАЙПИ, 2011), с. 317. Мабен Пуарье также предлагает несколько ценных разграничений и определений в статье, посвященной взглядам Майкла Полани и объективному знанию. Полани различает «сфокусированное» или «явное знание» (focal knowledge) и «неявное знание» (tacit knowledge). Сфокусированное восприятие имеет место, когда мы сосредотачиваем внимание непосредственно на каком-то объекте или какой-то идее. Обычно это происходит в том случае, если эта вещь или идея находится у нас перед глазами, если она отлична от нас, и если мы обращаем на нее внимание. Напротив, неявное знание можно также определить как фоновое знание, связанное с той вещью или идеей, которая является предметом нашего явного восприятия. Фоновое знание складывается из всего, что мы выяснили на протяжении жизни посредством сфокусированного восприятия. Предсказать, в какой степени наше неявное знание повлияет на явное, никогда нельзя. Пуарье пишет о том, как Полани понимает взаимоотношения между явным и неявным знанием и объективностью и субъективностью. Более подробно см. Poirier, Maben. Michael Polanyi and the Question of «Objective» Knowledge // *Philosophy Today* 32 (Winter 1988), pp. 314-315.

3. Scheffler, Israel. *Science and Subjectivity* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1967).

4. Kosso, Peter. Science and Objectivity // *The Journal of Philosophy* 86 (1989), p. 245, автор пишет о книге Шеффлера.

5. Хорошим примером такого рода независимости могут служить эксперименты Жана Перрена в начале XX века. Французский ученый пытался измерить количество молекул в одном моле вещества, вывести число Авогадро. Перрен измерял одну и ту же физическую величину разными способами, опираясь на несколько разных вспомогательных теорий. Полученные им результаты весьма достоверны и являются надежным основанием для веры в существование молекул именно потому, что он воспользовался несколькими независимыми теориями и методами и добился единообразных результатов. См. Kosso. Science and Objectivity, pp. 246-247.

6. Longino H. E. Scientific Objectivity and the Logics of Science // *Inquiry* 26 (1983), p. 94.

7. Там же, pp. 94-100. Как отмечает Лонгино, эта особенность науки присуща и другим дисциплинам, таким как литературная или художественная критика и философия.

8. Bevir, Mark. Objectivity in History // *History and Theory* 33 (1994), p. 332.

9. Там же, p. 333.



10. Там же. Звучит хорошо, но как это может гарантировать объективность? Разве два ученых не могут сослаться на одни и те же факты в подтверждение разных выводов? Бевир признает такую возможность, но отвечает, что историки, обсуждая разные толкования одного и того же события, следуют общепринятым правилам ведения дискуссии, которые необходимы для того, чтобы научная работа соответствовала требованиям научной честности. Бевир утверждает, что объективность — «это, главным образом, продукт нашей интеллектуальной честности по отношению к критике». Он формулирует три необходимых составляющих научной честности: (1) готовность серьезно отнестись к критике; (2) предпочтение общепринятых стандартов в доказательствах и рассуждениях вкуче с предпочтением возражений против этих стандартов, которые, в свою очередь, опираются на беспристрастные и последовательные критерии выбора фактов и аргументов; (3) предпочтение позитивных умозрительных теорий, т. е. умозрительных теорий, выдвигающих новые интересные предположения, а не умозрительных теорий, которые просто парируют критические замечания в адрес существующих представлений. См. Bevir, p. 335.

11. Sen, Amartya. Positional Objectivity // *Philosophy and Public Affairs* 22 (Spring 1993), pp. 126-127.

12. Там же, p. 128.

13. Там же, pp. 127-130. В оставшейся части статьи автор утверждает, что понятие позиционной объективности можно с тем же успехом использовать для обсуждения таких понятий, как субъективизм и культурная относительность, теория принятия решений, а также этическая приемлемость человеческих поступков.

14. D'Agostino, Fred. Transcendence and Conversation: Two Conceptions of Objectivity // *American Philosophical Quarterly* 30 (April 1993), pp. 87-88.

15. Там же, p. 87.

16. Рорти. Философия и зеркало природы.

17. Scheffler. Science and Subjectivity.

18. Там же. Наиболее конкретно об этом различии и о том, как оно связано с интеллектуальной деятельностью, в том числе с нашей способностью осмысливать и описывать свои наблюдения, Шеффлер пишет на с. 37-40.

19. Morison, Frank. *Who Moved the Stone?* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1987).

20. Кроме того, я не хочу сказать, что утверждения, основанные и не основанные на наблюдениях, мы воспринимаем совершенно одинаково. Сходства есть, но есть и существенные различия. Утверждения, не основанные на наблюдениях, иногда получают косвенную поддержку от утверждений, основанных на наблюдениях. Но зачастую, если утверждение, на основанное на наблюдениях, подкреплено

доказательствами, эти доказательства не носят эмпирический характер и не поддаются наблюдению. Например, трудно представить, какие наблюдаемые факты могли бы послужить прямым доказательством справедливости слов Иисуса о небесах: «В доме Отца Моего обителей много. А если бы не так, Я сказал бы вам: „Я иду приготовить место вам. И когда пойду и приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе, чтобы и вы были, где Я”» (Ин. 14:2-3). Самым лучшим аргументом в пользу истинности такого рода высказываний, наверное, будет апология достоверности Писания в целом.

21. Некоторые читатели наверняка заметили, что в этот раз я не упомянул о внутренней противоречивости рассуждений постмодернистов. Иными словами, если все наши убеждения насквозь пронизаны предрассудками и предубеждениями, и мы не способны беспристрастно рассматривать какие-либо аргументы и факты, получается, что и к мысли о неисправимой субъективности наших убеждений мы тоже не могли прийти путем беспристрастного анализа. Таким образом, говорят критики, постмодернисты противоречат сами себе. Я согласен, это убедительный довод, и я не включил его в книгу только потому, что все и так постоянно его используют. Во многих случаях это единственный довод, к которому люди прибегают в полемике с постмодернистами. И я сознательно умолчал о нем, желая показать, что существуют и другие весомые причины не соглашаться с постмодернистским скептицизмом.

22. D'Agostino. *Transcendence and Conversation*, p. 87.

23. Там же.

24. Там же. Д'Агостино заимствует основную мысль из монографии Bauman, Zygmunt. *Legislators and Interpreters* (Oxford: Polity, 1987).

25. Там же, p. 89.

26. Там же, pp. 90-91. Я воспользовался названиями и описаниями подходов, которые предлагает Д'Агостино.

27. Там же, pp. 91-92. Здесь автор приводит еще несколько возражений против обеих разновидностей абсолютизма.

28. Там же, p. 92.

29. Там же.

30. Там же. Дополнительные возражения против эссенциализма приведены на с. 92-95.

31. Там же, pp. 99-100.

## **Глава 5: Ответы на модернистский скептицизм. Часть первая**

1. Такая точка зрения приемлема для евангелических христиан. Ее придерживаются, например, те, кто толкует первые главы книги Бытия и описание семи дней творения в свете литературной композиции текста.

2. Feinberg. Truth: Relationship of Theories of Truth to Hermeneutics.

3. Там же. В этой статье я выразил согласие с семантической теорией истины, которая связана с корреспондентной теорией.

4. Роберт Хольер рассматривает это разграничение в статье Holyer, Robert. Religious Certainty and the Imagination: An Interpretation of J. H. Newman // *Thomist* 50 (1986), pp. 395-396. Именно Джон Генри Ньюмен использовал термины «уверенность» и «определенность». Хольер называет это разницей между эпистемологической и психологической уверенностью. Все эти названия полезны в той или иной степени. Терминология может меняться, но идеи, по большому счету, остаются прежними.

5. Там же, p. 396.

6. Там же.

7. Flew, Antony. Theology and Falsification // Flew, Antony; MacIntyre, Alasdair, eds. *New Essays in Philosophical Theology* (New York: Macmillan, 1973), p. 96. Флю исчерпывающе представляет этот аргумент и вытекающие из него следствия на с. 96-99.

## **Глава 6: Ответы на модернистский скептицизм. Часть вторая: сомнения и уверенность**

1. Витгенштейн отказывается от теории смысла, которой он придерживался в своих ранних философских сочинениях. Ее изложение можно найти в «Логико-философском трактате», где о смысле говорится как о картине. Это в высшей степени референциальная теория смысла, согласно которой слова — это названия объектов, а предложения относятся к положению вещей. Положение вещей как таковое сообщает нам смысл отдельных слов и целых предложений. Соответственно, смысл слов считается неизменным, в каком бы контексте они ни употреблялись.

2. Об этих идеях см. Витгенштейн. Философские исследования §§ 7 и 23.

3. Там же, §§ 43 и 23.

4. Те, кто изучает идеи постмодернизма, понимают, как замечательно можно приспособить эти утверждения к постмодернистскому отрицанию какого-либо исходного метанарратива, объясняющего смысл всех меньших нарративов, и к радикальному перспективизму. Я вовсе не хочу сказать, что Витгенштейн здесь

излагает идеи перспективизма вкупе с вытекающим из него скептицизмом. Я лишь обратил ваше внимание на одну из причин, по которым на его поздние взгляды так часто ссылаются в подтверждение постмодернистского перспективизма. Интересно и то, как Витгенштейн рассматривает природу религиозных и богословских языковых игр. В своих «Философских исследованиях» и «Лекциях и беседах об эстетике, психологии и религии» он отчетливо утверждает, что, чем бы ни занимались верующие, когда они говорят о своих убеждениях, они не высказывают суждения о фактах, связанных с миром за пределами их сознания. Следовательно, будет чудовищной ошибкой думать, будто фразы наподобие «Бог — любящий Отец» или «Иисус из Назарета — Мессия Израиля и Сын Божий» представляют собой утверждения о реальном положении вещей и могут быть доказаны или опровергнуты так же, как любая научная гипотеза или любое толкование определенного исторического события. Думающий так тем самым показывает, что он еще не понял в полной мере суть языковой игры религии и того, что делает человек, исповедующий какие-либо религиозные догматы.

5. Витгенштейн. Философские исследования § 420.

6. Витгенштейн. Философские исследования.

7. Витгенштейн. Философские исследования § 84.

8. Витгенштейн, Людвиг. О достоверности // Витгенштейн, Людвиг. Философские работы. Часть I (М.: Гнозис, 1994) §71.

9. Там же, 72 (р. 11e).

10. Moore G. E. In Defence of Common Sense // Muirhead J. H., ed. *Contemporary British Philosophy* (Sydney, Australia: Allen & Unwin, 1925).

11. Витгенштейн. О достоверности §§ 111, 112, 114.

12. Там же § 115. См. § 141, содержание которого похоже, но не тождественно.

13. Витгенштейн. Философские исследования.

14. Витгенштейн. О достоверности § 558.

15. Там же § 559.

16. Витгенштейн. Философские исследования § 249.

17. Там же § 250.

18. В «Философских исследованиях» обратите внимание на замечание о говорящем льве и на ответ Витгенштейна, что львы не разговаривают.

19. Эти мысли о сомнительности всего нашего восприятия окружающего мира можно найти в трактате «О достоверности». См. §§ 61-75, 83, 92-94, 102-105, 185, 188, 209-211, 217, 225, 233-235, 246-248, 255-257, 262, 274, 279.

20. Витгенштейн. О достоверности § 257.

21. Витгенштейн. О достоверности §§ 273-274.

22. В § 87 «Философских исследований» Витгенштейн описывает близкую по смыслу ситуацию, когда некто просит объяснений, а потом отвергает все сказанное оппонентом, вынуждая того громоздить одно объяснение на другое. В какой-то момент возможные объяснения закончатся и диалог прекратится сам собой. Я не хочу сказать, будто Витгенштейн в своей книге высказывает в точности ту же мысль о сомнениях, что и я. Просто его рассуждения об объяснениях оказались хорошим подспорьем в моих собственных размышлениях на тему о сомнениях и уверенности.

23. Витгенштейн. Философские исследования.

## **Глава 7: Реформатская эпистемология**

1. Плантинга, Алвин. Разум и вера в Бога.

2. Plantinga, Alvin. *Warranted Christian Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. xiii.

3. Работая над этой главой, я нашел полезными следующие источники (большинство из них носит вторичный характер): Goetz, Stewart C. *Belief in God Is Not Properly Basic* // *Religious Studies* 19 (1983); Gowen, Julie. *Foundationalism and the Justification of Religious Belief* // *Religious Studies* 19 (1983); Plantinga, Alvin. *The Foundations of Theism: A Reply* // *Faith and Philosophy* 3 (1986); McLeod, Mark. *The Analogy Argument for the Proper Basicity of Belief in God* // *Philosophy of Religion* 21 (1987); Hanink, James G. *Some Questions about Proper Basicity* // *Faith and Philosophy* 4 (January 1987); Wisdo, David. *The Fragility of Faith: Toward a Critique of Reformed Epistemology* // *Religious Studies* 24 (1988); Basinger, David. *Hick's Religious Pluralism and «Reformed Epistemology»: A Middle Ground* // *Faith and Philosophy* 5 (October 1988); Hick, John. *A Concluding Comment* // *Faith and Philosophy* 5 (October 1988); Hatcher, Donald. *Some Problems with Plantinga's Reformed Epistemology* // *American Journal of Theology and Philosophy* 10 (January 1989); Tilley, Terrence W. *Reformed Epistemology and Religious Fundamentalism: How Basic Are Our Basic Beliefs?* // *Modern Theology* 6 (April 1990); Zeis, John. *A Critique of Plantinga's Theological Foundationalism* // *International Journal for Philosophy of Religion* 28 (1990); Grigg, Richard. *The Crucial Disanalogies between Properly Basic Belief and Belief in God* // *Religious Studies* 26 (1990); Brown, Hunter. *Alvin Plantinga and Natural Theology* // *International Journal for Philosophy of Religion* 30 (1991); Williams, Clifford. *Kierkegaardian Suspicion and Properly Basic Beliefs* // *Religious Studies* 30 (1994); Jeffreys, Derek S. *How Reformed Is Reformed Epistemology? Alvin Plantinga and Calvin's «Sensus Divinitatis»* // *Religious Studies*

33 (1997); Beaudoin, John. *Evil, the Human Cognitive Condition, and Natural Theology* // *Religious Studies* 34 (1998); Hasker, William. *The Foundations of Theism: Scoring the Quinn-Plantinga Debate* // *Faith and Philosophy* 15 (January 1998); Fales, Evan. *Reformed Epistemology and Biblical Hermeneutics* // *Philo* 4 (Fall-Winter 2001).

4. Plantinga. *Warranted Christian Belief*, p. 3; см. также pp. x-xi. Плантинга, Алвин. *Послесловие* // Сеннет Дж. Ф., сост. *Аналитический теист: антология Алвина Плантинги* (М.: Языки славянской культуры, 2014), с. 549-550.

5. Plantinga. *Warranted Christian Belief*, pp. viii-ix.

6. Там же, p. ix.

7. Там же, pp. 498-499.

8. Плантинга, Алвин. *Христианская философия в конце XX века* // *Аналитический теист*, с. 523.

9. См. 10-12 главы в Feinberg, John. *The Many Faces of Evil: Theological Systems and the Problems of Evil* (Wheaton, IL: Crossway, 2004).

10. Плантинга приводит еще несколько примеров вопросов, ответ на которые требует от верующего прибегнуть к отрицательной апологетике: (1) позитивистские утверждения, что религиозные догматы бессмысленны; (2) возражения таких мыслителей, как Фрейд, Маркс и Ницше, что вера в Бога представляет собой просто самообман, или результат когнитивного расстройства, или творение слабой, безвольной и отвратительной личности; (3) заявления религиозных плюралистов, что ни одна конкретная религия (например, христианство) не обладает всей истиной и не является единственным путем к Богу. См. Плантинга. *Христианская философия в конце XX века*, с. 524.

11. Плантинга. *Христианская философия в конце XX века*, с. 528-529.

12. Plantinga, Alvin. *Warrant: The Current Debate* (Oxford: Oxford University Press, 1993), pp. 7-11, здесь автор приводит высказывания разных современных философов по вопросу об оправдании, демонстрируя большое многообразие толкований этого важного понятия.

13. Там же, p. 10.

14. Там же, p. 5.

15. Там же.

16. Там же, p. 6. Суть эпистемического экстернализма Плантинга объясняет так: «Экстерналист, напротив, полагает, что правомочность не обязательно зависит от внутренних факторов, присущих познающему; правомочность вытекает из свойств, к части которых познающий не имеет особого доступа или даже не имеет никакого эпистемического доступа вообще» (6).

17. Там же, р. 10.
18. Там же.
19. Там же, pp. 10-11.
20. Там же, р. 11.
21. Там же.
22. Plantinga. *Warranted Christian Belief*, pp. 177-178.
23. Gettier, Edmund. Is Justified True Belief Knowledge? // Griffiths, A. Phillips, ed. *Knowledge and Belief* (Oxford: Oxford University Press, 1967), p. 144. Первоначально эта статья была опубликована в журнале *Analysis* за 1963 год, а впоследствии ее включили в несколько сборников, на один из которых я даю ссылку.
24. Там же, 145.
25. Там же.
26. Там же.
27. Там же. На с. 145-146 Геттиер приводит еще один пример, только в этом случае суждение, о котором идет речь, представлено в дизъюнктивной, а не в конъюнктивной форме. В результате у воображаемого героя истории, опять-таки, есть оправданные истинные убеждения, но нет знаний.
28. Plantinga. *Warranted Christian Belief*, p. xi.
29. Там же, р. 79.
30. Locke, John. *Essay* 4.19.1. Цит. по Plantinga. *Warranted Christian Belief*, p. 79.
31. Clifford W. K. *The Ethics of Belief // Lectures and Essays* (London: Macmillan, 1879), p. 186.
32. Plantinga. *Warranted Christian Belief*, p. 82. В число приемлемых доказательств можно включить (наряду с фактическими свидетельствами) логические аргументы, см. Plantinga, Alvin. *Warrant and Proper Function* (Oxford: Oxford University Press, 1993), pp. 185-193.
33. Плантинга ссылается на Майкла Сквивена, Бертрана Расселла, Джона Лесли Мэки, Энтони Флю и Уильяма Кингдона Клиффорда. См. Plantinga. *Reason and Belief in God*, с. 191-210.
34. Плантинга. *Разум и вера в Бога*, с. 227.

35. Там же, с. 225.

36. Там же, с. 226-235. Плантинга более подробно пишет о природе ноэтической структуры и при этом развивает различные определения, которые я упомянул.

37. Plantinga. *Reason and Belief in God*, с. 235-236.

38. Там же, 236.

39. Там же, с. 231-232. Некоторые примеры я заимствовал у Плантинги, остальные придумал сам, однако они следуют одному и тому же принципу.

40. Там же, с. 234. Опять-таки, часть примеров заимствована у Плантинги, остальные принадлежат мне.

41. Там же, с. 235. Здесь я перефразирую более формальное определение несправимости, предложенное Плантингой. Как отмечает Плантинга, Декарт, искавший одну неоспоримую истину, на которой можно было бы построить все знание, вероятно, имел в виду именно несправимую истину.

42. Например, можно вспомнить аргумент, в соответствии с которым слова всех очевидцев, заявивших, что они видели Христа живым после Его несомненной смерти, следует считать достаточным свидетельством достоверности воскресения. Безусловно убеждения, отражающие свидетельства очевидцев, не являются ни самоочевидными, ни очевидными для восприятия, ни несправимыми (вдобавок, непонятно, опираются ли их свидетельства на убеждения, соответствующие критериям истинной базовости). Таким образом, хотя многие апологеты считают свидетельства очевидцев посмертных явлений Христа достаточным основанием (в понимании классического фундаментализма) для веры в Его воскресение, подобный вывод неоправдан. Доказательства отсутствуют.

43. Плантинга. *Разум и вера в Бога*, с. 235-239.

44. Там же.

45. Plantinga. *Warrant and Proper Function*, pp. 4-11. См. также Plantinga. *Warranted Christian Belief*, pp. 146, 154-155. В своем тексте я кратко суммирую идеи, высказанные Плантингой, но более подробное их изложение следует искать в указанных двух источниках.

46. Plantinga. *Warrant and Proper Function*, pp. 7, 18.

47. Там же, p. 16. См. также pp. 11-17.

48. Более подробно об этом см. Plantinga. *Warrant and Proper Function*, pp. 21-31, 195-199, а также Plantinga. *Warranted Christian Belief*, pp. 154-155.

49. Плантинга. *Разум и вера в Бога*, с. 220.



50. Plantinga. *Warranted Christian Belief*, p. 170.

51. Там же, p. 171.

52. Плантинга (там же, p. 171) ссылается в связи с этим вопросом на «Наставление в христианской вере» Кальвина (1.3.1), но при ближайшем знакомстве с указанным отрывком оказывается, что реформатор пишет о врожденном, природном знании Бога. Плантинга отмечает, что речь, как кажется, говорит именно об этом, но отвергает такое предположение, полагая, что Кальвину такие взгляды были чужды. Однако не следует забывать, что Кальвин никогда не читал критику Локка, которая поставила крест на идее врожденного знания Бога. Причина проста: швейцарский реформатор умер в 1564 году, а английский философ родился только в 1632 году. Соответственно, Кальвин вполне мог придерживаться этой точки зрения, подобно многим мыслителям, жившим до Локка. Тем не менее, для теории Плантинги это не имеет большого значения. Вне зависимости от того, что присуще человеку от рождения — сама идея или способность (склонность) к ее формированию, результат остается неизменным: люди во все времена знают, что Бог есть.

53. Plantinga. *Warranted Christian Belief*, p. 172.

54. Там же, pp. 172-173.

55. Там же, p. 175.

56. Там же.

57. Там же, pp. 175-176. Дополнительные сведения о том, что Плантинга думает о *sensus divinitatis*, можно найти там же на страницах 172-176, 182-184, 334-335, 485 и 490-492.

58. Там же, p. 206.

59. Там же, p. 251. Более подробно о внутреннем свидетельстве Святого Духа и о том, как Плантинга использует это учение, см. страницы 180, 201, 249-252.

60. См. Feinberg. *Many Faces of Evil*.

61. На случай, если вы не в курсе, Великая Тыква — это вымышленное существо, в которое верят дети-персонажи газетных комиксов *Peanuts*. По их представлениям на Хэллоуин Великая Тыква покидает свое место на грядке и раздает сладости послушным маленьким мальчишкам и девочкам.

62. Плантинга. Разум и вера в Бога, с. 258-263.

63. Там же.

64. Там же.

65. Plantinga. *Warranted Christian Belief*, pp. 346-349.

66. Там же, pp. 348-350.

67. Plantinga. *Warrant and Proper Function*, p. 48ff.

68. Там же, pp. 57-64.

69. Там же, pp. 89-101.

70. Там же, pp. 102-116.

71. Там же, pp. 77-82ff.

72. Основанием для моих рассуждений на эту тему послужили соображения, высказанные Плантингой в статье «Разум и вера в Бога» (с. 263-266). Те, кто знаком с этой работой, наверняка заметят, что я развил мысли автора, но мне кажется, что мои слова вполне согласуются с тем, что Плантинга пишет о роли логики, аргументов и доказательств в религиозных убеждениях.

73. Plantinga. *Warrant: the Current Debate*, p. 133.

74. Там же, p. 134.

75. Там же, pp. 134-135.

76. Там же, pp. 135-136.

77. Там же, pp. 136-137.

78. Там же, p. 137. Плантинга объединяет в одну категорию здравость ума и исправное функционирование познавательных способностей. Однако мне кажется, что было бы лучше эти понятия разделить, поскольку сбои в функционировании познавательных способностей не всегда связаны с безумием. Если врач-окулист закапает мне в глаза средство, от которого расширяются зрачки, какое-то время мне будет трудно обходиться без темных очков, и даже в них я не всегда буду видеть все правильно. Вне всякого сомнения, это нельзя считать исправным функционированием в надлежащих условиях, однако и к безумию такое состояние отношения не имеет. Иногда психические проблемы и сбои познавательных способностей связаны, но так бывает далеко не всегда. См. также Plantinga.

*Warranted Christian Belief*, pp. 110-113. Также Плантинга разграничивает внутреннее и внешнее исправное функционирование, однако подробности его рассуждений выходят за рамки тезиса, который я стремился доказать в своей книге.

79. См. Grigg. The Crucial Disanalogies between Properly Basic Belief and Belief in God; McLeod, Mark. The Analogy Argument for the Proper Basicity of Belief in God // *International Journal for Philosophy of Religion* 21 (1987).

80. В том числе и я сам, см. *Many Faces of Evil*.

81. Plantinga. *Warranted Christian Belief*, pp. 423-425.

82. Там же, pp. 427-428.

83. Там же.

84. Там же, pp. 428-429.

85. Рорти, Ричард. Случайность, ирония и солидарность (М.: Русское феноменологическое общество, 1996), с. 24.

86. *Warranted Christian Belief*, pp. 428-429

87. Там же, p. 435.

## **Глава 8: Пресуппозиционализм**

1. Например, см. Frame, John. *Apologetics to the Glory of God* (Nutley, NJ: Presbyterian & Reformed, 1994). Даже Корнелиус Ван Тил не вполне доволен таким названием. См. Van Til, Cornelius. *The Defense of the Faith* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1980).

2. См., например, Frame, John. *Presuppositional Apologetics*, // Cowan, Steven B., ed. *Five Views on Apologetics* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2000), pp. 207-231.

3. Если вас интересуют более свежие публикации, посвященные пресуппозиционализму, см. Oliphint, K. Scott; Tipton, Lane G., eds. *Revelation and Reason: New Essays in Reformed Apologetics* (Nutley, NJ: Presbyterian & Reformed, 2007).

4. Первоначально я собирался рассмотреть и ту разновидность пресуппозиционализма, которую отстаивает Джон Фрейм, но охватить все невозможно. Я отдал предпочтение Ван Тилу и Шэйфферу потому, что в их сочинениях мы находим пресуппозиционализм в «самой чистой» его форме. Однако заинтересованному читателю будет полезно ознакомиться и с книгами Фрейма. Обратите внимание на его монографию *Apologetics to the Glory of God*.

5. Van Til. *Defense of the Faith*, p. 101.

6. Там же, p. 100.

7. Там же, p. 77.

8. Там же, pp. 94-95.
9. Там же, pp. 96-102 в разных местах текста.
10. Там же, p. 77.
11. Van Til, Cornelius. *My Credo and Apologetics* // Geehan E. R., ed. *Jerusalem and Athens* (Nutley, NJ: Presbyterian & Reformed, 1977), p. 17.
12. Там же, p. 21.
13. Van Til. *In Defense of the Faith*, pp. 77-84, 103.
14. Там же, p. 96ff.
15. Там же, p. 168, а также в разных местах в главах об общей благодати, общих идеях и общем языке.
16. Там же, p. 101.
17. Там же.
18. Там же, pp. 98-99.
19. Например, там же, p. 67; Van Til. *My Credo*, pp. 19-20.
20. Там же, pp. 100-101; перепечатано в методичке Ван Тила к курсу по апологетике, написанной для Вестминстерской семинарии (p. 62).
21. Здесь нужно понять разницу между предвосхищением основания (кругом в доказательстве) и рассуждениями по кругу вообще. Ван Тил берет на вооружение последние, а не первое. Суть отчасти заключается в том, что у любых рассуждений должна быть какая-то отправная точка. Отправная точка отслеживается в ходе всех рассуждений наряду со сделанными в процессе выводами. Я хочу поблагодарить Уильяма Эдгара, который указал мне на это различие.
22. Van Til. *In Defense of the Faith*, p. 100.
23. Там же.
24. Учитывая, что постмодернисты не признают ценности логики и аргументов, а также отвергают идею абсолютной истины, сомнительно, что презуппозиционный метод Ван Тила сработает в беседе с ними. Однако сам Ван Тил полемизировал с модернистской эпистемологией и ее требованиями, и его пресуппозициональная методология позволяет дать ответ на требования модернистской эпистемологии — особенно в свете ее приверженности классическому фундаментализму.

25. Например, Schaeffer, Francis A. *The God Who Is There* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1968), pp. 13-15. Прим. переводчика: эта книга Шэйфера выходила на русском языке под названием «Сущий — имя Божье», однако использование цитат из этого издания затруднено тем, что переводчики использовали очень самобытную терминологию. Например, пресуппозициональную апологетику они называют «априорной». Поэтому здесь слова Шэйфера цитируются в прямом переводе с английского текста.

26. Там же, p. 15.

27. Там же, p. 17.

28. Там же, p. 44ff.

29. Там же, pp. 13-18.

30. Конечно, это лишь краткое изложение содержания книги Шэйфера. Более внимательное чтение показывает, как автор аргументировал свою точку зрения.

31. Schaeffer. *God Who Is There*, p. 93.

32. Так Шэйфер пишет о Божьем откровении в нашем мире и в Своем Слове, и мне представляется уместным использовать здесь его термины. См. там же.

33. Там же, pp. 121-130. Здесь Шэйфер объясняет основные принципы, которым следует, оспаривая точку зрения неверующего. Он снова и снова сопоставляет с окружающим миром не какую-то небольшую часть представлений оппонента, но все его мировоззрение со всеми соответствующими исходными посылками.

34. Там же, p. 109.

35. Там же, pp. 119-125.

36. Там же.

37. Там же, pp. 109-111.

38. Следующие несколько абзацев основаны на объяснении Шэйфера, приведенном там же, pp. 119-130.

39. Там же, pp. 121-122.

40. Одним из самых известных пресуппозиционалистов нашего времени можно считать Джона Фрэйма. Его основной труд, посвященный апологетике, называется *Apologetics to the Glory of God* («Апологетика во славу Божью»). Более короткая его статья на ту же тему была опубликована в сборнике *Five Views on Apologetics*. В этих публикациях излагаются уже знакомые нам идеи пресуппозиционализма. Однако Фрэйм не только считает, что у верующих и неверующих есть точки

соприкосновения, но и подходит к анализу фактов и аргументов (особенно в последних работах) в манере, сходной с подходом христианских эвиденциалистов. Как следствие, его статью в сборнике трудно отличить от статей, написанных эвиденциалистами.

41. Говоря о весомости аргументов, я имею в виду их соответствие трем критериям, сформулированным в предыдущих главах: насколько они уместны, что именно они доказывают, и в обоих случаях откуда мне это известно.

42. Здесь я опираюсь на докторскую диссертацию о консенсусном христианском определении просвещения Святого Духа, которую Кевин Зубер защитил в Евангелической школе практического богословия Святой Троицы (Trinity Evangelical Divinity School): Zuber, Kevin. *What Is Illumination? A Study in Evangelical Theology Seeking a Biblically Grounded Definition of the Illuminating Work of the Holy Spirit* (PhD diss., Trinity Evangelical Divinity School, 1996).

43. Я вовсе не имею в виду, что, по мнению Ван Тила, Дух Святой вложит в ум неверующего правильные мысли вне зависимости от того, что вы в действительности сказали. Скорее, речь о том, что Святой Дух этого не делает, и неверующие способны понять содержание наших объяснений, поэтому эффективным может быть как пресуппозиционалистский, так и эвиденциалистский подход. Более того, если бы Дух Святой поступал так, как сказано выше, это повлекло бы за собой абсурдные последствия, о которых я пишу в последней части абзаца.

44. В своей диссертации Зубер подробно разбирает библейские стихи, в которых говорится о просвещении Святого Духа, и оценивает соответствующие богословские выводы, которые из них вытекают.

45. Здесь я имею в виду ряд великих философов, таких как Лейбниц, Спиноза и Гегель. Я не считаю их взгляды правильными, но всего лишь говорю, что трудно показать, в чем и каким образом их философские системы противоречат сами себе.

## **Глава 9: Христианский эвиденциализм**

1. Конечно, сказанное не относится к таким мыслителям, как Фома Аквинский и Ансельм Кентерберийский, жившим задолго до того, как мир познакомился с модернистским мышлением. Они не опирались на принципы эвиденциализма, однако многие их допущения и методы соответствуют тем, которыми пользуются современные эвиденциалисты.

2. С точки зрения фундаменталистов, одни убеждения опираются на другие, которые, в свою очередь, опираются на истинно базовые убеждения, и на этом цепочка заканчивается. Разные течения в фундаментализме предлагают разные критерии истинной базовости, но все они, по меньшей мере, полагают, что ноэтическая структура каждого человека включает в себя как небазовые, так и базовые убеждения. Напротив, когерентная теория познания соглашается с тем, что одни убеждения должны опираться на другие, однако не считает одни

убеждения, составляющие ноэтическую структуру человека, более базовыми, чем другие.

3. Здесь я ссылаюсь на слова Кальвина о ноэтическом влиянии грехопадения на весь человеческий род. Швейцарский реформатор отчетливо говорит, что грех не удалил разум полностью из природы человека. Он признает, что в земных делах, таких как управление государством, искусства и многообразные ремесла, неверующие вполне хорошо пользуются интеллектом. Когда же речь заходит о духовных вопросах, неверующие, по словам Кальвина, «более слепы, чем кроты». Но Кальвин вовсе не хочет сказать, что неверующие не способны понять даже основные факты Евангелия. Ведь даже демоны понимают и признают какие-то богословские истины (Иак. 2:19). Проблема душевного человека заключается в том, что он не считает духовные истины важными для себя и не может принять их таким образом, чтобы его жизнь изменилась, и он вступил во взаимоотношения с Богом. Только Дух Святой может побудить его оставить греховную жизнь и последовать за Богом. Более подробно о взглядах Кальвина на интеллектуальные и нравственные способности падшего человека см. Feinberg, John. *The Doctrine of Human Freedom in the Writings of John Calvin* (ThM thesis, Trinity Evangelical Divinity School, 1972).

4. См. Cowan, Steven B. ed. *Five Views on Apologetics* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2000). В числе авторов сборника три эвиденциалиста — Уильям Лэйн Крэйг, Гэри Хабермас и Пол Файнберг. Все они придают большое значение участию Святого Духа в апологетике и благовестии.

5. Craig, William Lane. *Classical Apologetics // Five Views on Apologetics*, p. 28ff.

6. Там же, pp. 29-30.

7. Такая точка зрения действительно странна — по меньшей мере, по двум причинам. Во-первых, возникает ощущение, что она близка к неоортодоксальной идее встречи с Богом посредством невербального откровения. Когда такая встреча происходит, ты просто понимаешь, что это был Бог, и что Он тебе сказал, хотя при встрече Он не произнес ни слова. Непонятно, откуда берется такое знание. И непонятно, почему Крэйг так уверен, что верующий просто знает, что его представления об истинности христианства ниспосланы Святым Духом. Во-вторых, когда Крэйг рассуждает об этом внутреннем свидетельстве, складывается впечатление, будто каждый верующий получил его, а следовательно, не должен испытывать никаких сомнений, даже если сомнения у него есть. Возможно, кто-то из христиан и обладает таким ощущением истинности христианства, но я сомневаюсь, что оно присуще всем верующим.

8. Craig. *Classical Apologetics*, p. 48.

9. Там же, pp. 48-53.

10. Geisler, Norman. *Christian Apologetics* (Grand Rapids, MI: Baker, 1976), p. 95. См. также p. 139.

11. Craig, William Lane. A Classical Apologist's Closing Remarks // *Five Views on Apologetics*, p. 316.
12. Habermas, Gary. Evidential Apologetics // *Five Views on Apologetics*, pp. 94-99.
13. Там же, pp. 92-94.
14. Там же, p. 92.
15. Там же.
16. Там же, p. 100.
17. Feinberg, Paul. Cumulative Case Apologetics // *Five Views on Apologetics*, pp. 148-149.
18. Там же, p. 150.
19. Mitchell, Basil. *The Justification of Religious Belief* (New York: Macmillan, 1973).
20. Feinberg, Paul. Cumulative Case Apologetics, p. 150ff.
21. Там же, pp. 151-152.
22. Если вам интересны подробности, см. там же, pp. 154-156.
23. Там же, 158-166.
24. Эта статья была опубликована в сборнике, посвященном памяти Ван Тила: Geehan E. R., ed. *Jerusalem and Athens* (Nutley, NJ: Presbyterian & Reformed, 1977).
25. Aron, Raymond, ed. *L'histoire et ses interpretations* (Paris: Mouton, 1961); цит. по Montgomery, John Warwick. *The Shape of the Past* (Minneapolis: Bethany Fellowship, 1975), p. 138.
26. Montgomery, Shape of the Past, p. 138.
27. Там же.
28. Там же, pp. 138-139.
29. Там же, p. 139.
30. Там же.
31. Там же.
32. Там же.



33. Montgomery. *Shape of the Past*, pp. 138, n. 117.
34. Montgomery, *Shape of the Past*, 139.
35. Там же.
36. Там же, p. 140.
37. Montgomery, John Warwick. *Where Is History Going?* (Minneapolis: Bethany Fellowship, 1972), pp. 53-54. Монтгомери пишет: «Наиболее раздражающий аспект выбранного мною подхода заключается, наверное, в следующем: он ни в каком отношении не опирается на богословие. Он опирается исключительно и полностью на исторический метод, которым всем нам — христианам, рационалистам, агностикам или тибетским монахам — приходится использовать для анализа исторических данных».
38. Clark, Gordon. *A Christian View of Men and Things* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1952), pp. 56-57, 92; цит. по Montgomery. *Where Is History Going?* pp. 149-150. См. также Montgomery. *Where Is History Going?* 150, 164, 181. См. также Watkins J. W. N. *Philosophy of History: Publications in English* // Klibansky, Raymond, ed. *La Philosophie au milieu du vingtieme siecle* (Florence: La Nuova Italia, 1961-1962), 3:174; цит. по Montgomery. *Where Is History Going?* 171.
39. Подробности см. Feinberg. *The Many Faces of Evil*.

## **Глава 10: Проблема зла**

1. Mackie J. L. Evil and Omnipotence // Mitchell, Basil, ed. *Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1971), p. 92.
2. О том, как рассматривает эти божественные свойства христианское богословие, см. 6-8 главы моей книги *No One Like Him*. О разных формах теизма и о том, как соответствующие представления о Боге порождают особые разновидности проблемы зла, см. Feinberg. *The Many Faces of Evil*.
3. См., например, Feinberg, John. *Theologies and Evil* (Lanham, MD: University Press of America, 1978); Feinberg. *The Many Faces of Evil*; Feinberg, John. God, Freedom, and Evil in Calvinist Thinking // Ware, Bruce; Schreiner, Thomas, eds. *The Grace of God, The Bondage of the Will* (Grand Rapids, MI: Baker, 1995), 2:459-483; Feinberg, John. Why I Still Believe in Christ, in Spite of Evil and Suffering // Geisler, Norman; Hoffman, Paul, eds. *Why I Am a Christian* (Grand Rapids, MI: Baker, 2001).
4. Plantinga, Alvin. *God, Freedom, and Evil* (New York: Harper & Row, 1974), pp. 63-64.
5. См. описание каждой из этих форм теизма в моей книге *Many Faces of Evil*.

6. См. Alvarez, Bertha. How the Problem of Evil Poses an Obstacle to Belief in God // *Dialogue* 41 (April 1998), p. 23.

7. См. мой анализ этого возражения и мой ответ на него в 4-й главе книги *Many Faces of Evil*.

8. Здесь я использую слово «апология», а не «теодицея». В сегодняшних дискуссиях философы различают две задачи: назвать возможную причину, по которой Бог допускает зло, и объяснить настоящую причину, по которой Бог это делает. Первую называют апологией, а вторую — теодицеей. Важно понимать, что теистам, которых упрекают в противоречиях, следует всего лишь предложить возможное объяснение (апологию) того, каким образом существование зла совместимо с существованием всемогущего и вселюбящего Бога. Можно попытаться доказать, что моя апология указывает на истинную причину, по которой Бог допускает зло, однако для решения логической проблемы зла это не обязательно. Поэтому я назвал свои объяснения апологией, а не теодицеей.

9. Оставшаяся часть текста главы заимствована с минимальными изменениями из 16-й главы моей книги *No One Like Him*.

10. Есть предположение, что любая апология теонии предполагает такую стратегию. Но поскольку эта богословская теория делает особый акцент на праве Бога поступать так, как Ему хочется (даже непоследовательно), решать соответствующую проблему зла можно несколькими способами. Например, Бог теониста может объявить, что категории добра и зла применимы к людям, но не к Нему Самому. Следовательно, обычные аргументы, с помощью которых теисты пытаются доказать, что Бог благ, несмотря на присутствие в мире зла, не всегда работают в отношении теонии.

11. Hick, John. *Evil and the God of Love* (New York: Harper & Row, 1966).

12. Изложение идей теонии и лейбницева рационализма, а также описание соответствующих вариантов проблемы зла и их решений можно найти в главах 2-3 моей книги *Many Faces of Evil*.

13. Обстоятельное доказательство того, что апология, основанная на свободе воле, опирается на компатибилизм и противоречит инкомпатибилизму, можно найти в 4-й главе моей книги *Many Faces of Evil*. См. также Feinbeg, John. And the Atheist Shall Lie Down with the Calvinist: Atheism, Calvinism, and the Free Will Defense // *Trinity Journal* 1 NS (1980), pp. 142-152.

14. Следует заметить, что арминиане, исповедующие консеквенционалистскую этику, не могут воспользоваться такой апологией. Взамен они могут обратиться к теодицее, основанной на идее назидания. Эта теория предусматривает консеквенционалистскую этику и, по крайней мере в изложении Джона Хика, свободную волю человека.

15. Августин, блаж. О свободе воли 1.1.

16. Там же 1.3, 15.
17. Там же 1.16.
18. Там же 2.19.
19. Там же 81.
20. Там же 2.1, 18.
21. Там же 3.3.
22. Так Беннетт пишет об аргументе Мэки в Bennett, Philip W. *Evil, God, and the Free Will Defense* // *Australasian Journal of Philosophy* 51 (May 1973). pp. 39-50.
23. Mackie. *Evil and Omnipotence*, pp. 100-101.
24. Те, кто знаком с апологией свободной воли Плантинги, сразу поймут, что на самом деле она гораздо более сложна и нюансирована, чем представленное мной краткое изложение одного из ключевых ее положений. Более подробно см. Plantinga. *God, Freedom, and Evil*.
25. Гораздо подробнее разные варианты толкования свободы воли описаны в 13-й главе моей книги *No One Like Him*.
26. Объяснение этой и других этических теорий вы найдете в 1-й главе книги Feinberg, John S.; Feinberg, Paul D. *Ethics for a Brave New World* (Wheaton, IL: Crossway, 2010).
27. Здесь я отмечаю, что речь идет о философской (богословской) проблеме зла, которая, по существу, представляет собой проблему нравственного зла. Это не исключительная особенность моей апологетики, поскольку данную проблему рассматривают многие авторы. К сожалению, зачастую теисты и атеисты не понимают, что существуют и другие проблемы зла, которые также требуют решения, и что ответ на проблему нравственного зла не решает и не должен решать все остальные проблемы.
28. Mayor, Joseph B. *The Epistle of St. James* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1954), pp. 54-55.
29. Подобное толкование момента возникновения греха, безусловно, соответствует общему направлению учения Иисуса, Который говорил, что грех сначала совершается в мыслях и лишь потом становится очевидным для всех. Вспомните, например, Матфея 5:27-28, где Иисус говорит, что человек, посмотревший на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с ней в сердце своем, даже не сделав попытки с ней явно сблизиться.
30. В этом случае людям незачем было бы иметь такое знание, поскольку Бог решил бы все возможные проблемы с помощью чудес.

31. Здесь я солидарен с ответом, который дал Дилли на предположение Стивена Бура (см. 4-ю главу моей книги *Many Faces of Evil*). См. Böer, Steven E. *The Irrelevance of the Free Will Defence // Analysis* 38 (1977); Dilley, Frank B. *Is the Free Will Defence Irrelevant? // Religious Studies* 18 (1982). Если бы Бог искоренил зло одним из предлагаемых путей, в результате возник бы мир, совершенно не похожий на тот, какой мы себе представляем.

32. Поймите меня правильно. Будь я консеквенциалистом, решение, какие поступки считать дурными, зависело бы от их последствий. Но даже тогда есть возможность, что поступок, который я считаю благотворным для окружающих, повлечет за собой непредвиденные последствия, которые все изменят. Зло в таком случае будет непреднамеренным, но вполне реальным. И Богу пришлось бы останавливать и такие поступки. Более того, вмешательства потребовали бы и рефлекторные действия, не вызванные ни дурными, ни благими намерениями, но влекущие за собой плохие последствия. Я не консеквенциалист, поэтому считаю поступки дурными и хорошими сами по себе, а не в зависимости от их результатов. Однако сказанное о невольных и рефлекторных действиях все равно остается в силе. Даже если я сознательно следую Божьей воле, мой поступок может повлечь за собой непредвиденные последствия, которые негативно отразятся на благополучии других людей. И тогда Богу пришлось бы помешать мне осуществить это благое намерение. Аналогичным образом, Ему пришлось бы остановить рефлекторные действия, которые не сопряжены ни с добрыми, ни с дурными намерениями, но влекут за собой плохие последствия для окружающих.

33. Я соглашусь с тем, что тот другой мир будет лучше в нравственном отношении, поскольку в нем не будет зла. Однако Бог не может одновременно сотворить и такой мир, и таких непрославленных людей, как мы. Ошибся ли Бог, создав людей непрославленными? Только если создание таких существ само по себе является злом. А это не так. Как бы то ни было, обязан ли Бог сотворить тот другой мир? С точки зрения модифицированного рационализма, Бог свободен творить что угодно или не творить ничего. Если Он творит, Он вправе создать любой возможный хороший мир. Он не обязан отказываться от нашего мира в пользу вечной неизменности, если наш мир хорош, а я уже объяснил, почему это так.

34. См. Feinberg. *Many Faces of Evil*, и огромное количество публикаций на эту тему — как отдельных книг, так и статей в философских и богословских журналах.

## **Глава 11: Достоверность Евангелий**

1. Сразу вспоминается 17-я глава Откровения (многоголовый змей и сидящая на нем женщина) или 12-я глава Откровения (где дракон низвержен на землю и преследует женщину, родившую младенца).

2. Действительно, толкователи рассматривают описательное упоминание об одном из учеников Иисуса в Иоанна 19:26 и 21:24 как указание евангелиста на самого себя (в стихе 21:24, похоже, этот ученик отождествляется с автором слов,

которые мы читаем). Я лишь хочу сказать, что ни в одном из этих текстов нет имени «Иоанн» и прямого указания на него как на автора четвертого Евангелия.

3. Feinberg, Paul D. *The Meaning of Inerrancy* // Geisler, Norman, ed. *Inerrancy* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1979), p. 294.

4. Schnabel, Eckhard. *Textual Criticism: Recent Developments* // McKnight, Scot; Osborne, Grant, eds. *The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research* (Grand Rapids, MI: Baker, 2004), p. 60.

5. Blomberg, Craig. *The Historical Reliability of the New Testament* // Craig, William Lane. *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics* (Wheaton, IL: Crossway, 1994), p. 195.

6. Carson D. A. *Expositor's Bible Commentary, vol. 8: Matthew* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984), p. 21. См. его рассуждения на эту тему целиком на с. 19-21.

7. Там же, p. 19. См. его рассуждения о проблеме авторства целиком на с.17-19.

8. Wessel, Walter. *Expositor's Bible Commentary, vol. 8: Mark* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984), pp. 605-608. Здесь Вессель рассматривает как авторство, так и датировку второго Евангелия.

9. Liefeld, Walter. *Expositor's Bible Commentary, vol. 8: Luke* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984), pp. 798-799.

10. Там же, pp. 807-809.

11. Longenecker, Richard. *Expositor's Bible Commentary, vol. 9: The Acts of the Apostles* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1981), pp. 235-238.

12. Tenney, Merrill C. *Expositor's Bible Commentary, vol. 9: The Gospel of John* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1981), pp. 5-9.

13. Там же, p. 9.

14. Там же.

15. Мецгер, Брюс М.; Эрман, Барт Д. *Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала* (М.: Издательство ББИ, 2013), с. 57-58. См. также Aland, Kurt; Aland, Barbara. *The Text of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989), p. 99.

16. Tenney. *Gospel of John*, pp. 9-10.

17. Мецгер, Эрман. *Текстология*, с. 59-60. См. также Aland. *Text of the New Testament*, p. 100.

18. Там же, с. 55. См. также Aland. *Text of the New Testament*, p. 100.
19. Там же, с. 61. См. также Aland. *Text of the New Testament*, p. 101.
20. Aland. *Text of the New Testament*, pp. 98-99. См. также Мецгер, Эрман. *Текстология*, с. 56-57, о рукописи p46.
21. Мецгер, Эрман. *Текстология*, с. 67.
22. Подробности см. Мецгер, Эрман. *Текстология*, с. 64-67.
23. Там же, с. 68.
24. Aland. *Text of the New Testament*, p. 107.
25. Там же, p. 109.
26. Мецгер, Эрман. *Текстология*, с. 70.
27. Там же, с. 70.
28. Там же, с. 71.
29. Там же, с. 74. См. также Aland. *Text of the New Testament*, pp. 109-110.
30. Ириней Лионский. *Против ересей III:I:1*.
31. Montgomery. *Where Is History Going?* pp. 48-49. В подтверждение своих слов Монтомгери ссылается на такой авторитетный источник, как «Церковная история» Евсевия Кесарийского (5:20).
32. Данные, использованные для сравнения этих рукописей, взяты из таблицы, приведенной в Geisler. *Christian Apologetics*. Относительно утверждения, что разночтения, относительно которых специалисты не пришли к единому мнению, не затрагивают богословски значимых вопросов, см. Blomberg. *Historical Reliability of the New Testament*, p. 194.
33. Аристотель. *Поэтика XXV*. См. Аристотель. *Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории* (Минск: Литература, 1998), с. 1106-1110.
34. То же самое можно сказать о начале 1-го Послания Иоанна. Сказанное евангелистом в этих стихах, без сомнения, относится и к его Евангелию.
35. Blomberg. *Historical Reliability of the New Testament*, pp. 222-223.
36. Там же, с. 223. Хотя этот тезис в значительной мере относится к вопросам, которые я рассматриваю под рубрикой аутентичности, важно отметить очень высокую вероятность того, что Иисус действительно их рассказывал. В противном случае, это не Его притчи, и текст ошибочно приписывает их Ему.

37. Там же. В связи с третьим примером Бломберг также ссылается на апокрифическое Евангелие от Фомы (pp. 65-66).
38. Там же.
39. Там же, p. 224.
40. Там же.
41. Там же.
42. Есть множество и других примеров. В частности, не во всех Евангелиях слова Иисуса на кресте записаны одинаково. Иоанн гораздо подробнее, чем остальные евангелисты, рассказывает о благовониях, принесенных ко гробу Спасителя. Только Иоанн упоминает о присутствии Никодима, принесшего около ста литров смеси для бальзамирования (Ин. 19:39-40).
43. Евсевий Кесарийский. Церковная история III:39.
44. Климент Римский. Первое послание к коринфянам XLII.
45. Там же.
47. Там же. См. также Blomberg. *Historical Reliability of the New Testament*, p. 218.
48. Иосиф Флавий. Иудейские древности 18.63-64.
49. Blomberg. *Historical Reliability of the New Testament*, p. 215.
50. Там же. Как правило, критики не оспаривают эти упоминания.
51. Habermas. *Ancient Evidence for the Life of Jesus*, pp. 87-88.
52. Blomberg. *Historical Reliability of the New Testament*, p. 216. В качестве источника этих сведений Бломберг называет статью Riesner, Rainer. *Archeology and Geography* // Green, Joel B.; McKnight Scot; Marshall, Howard I, eds. *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992), pp 33-46, и монографию Blaiklock E. M. *The Archaeology of the New Testament* (Nashville: Thomas Nelson, 1984).
53. Habermas, Gary. *The Historical Jesus* (Joplin, MO: College Press, 1996), p. 184.
54. Blomberg. *Historical Reliability of the New Testament*, p. 219.
55. Там же, p. 220.

56. Bruce F. F. *Archaeological Confirmation of the New Testament* // Henry, Carl, ed. *Revelation and the Bible* (Grand Rapids, MI: Baker, 1969), p. 326; цит по Макдауэлл. Неоспоримые свидетельства (М.: СП «Соваминко», 1992).

57. Цит. по Макдауэлл, Джош. Неоспоримые свидетельства.

## **Глава 12: Воскресение Иисуса Христа**

1. Интересный обмен мнениями по этому и другим вопросам, связанным с разумностью веры в воскресение, можно найти в статьях Martin, Michael. *Christianity and the Rationality of the Resurrection* // *Philo* 3 (Spring-Summer 2000), pp. 52-62; Davis, Stephen T. *The Rationality of Resurrection for Christians: A Rejoinder* // *Philo* 3 (Spring-Summer 2000), pp. 41-51.

2. Роберт Грег Кэвин излагает эту мысль наиболее подробно. Как он объясняет, для подтверждения всех христианских представлений о воскресении Христа, необходимо гораздо больше, чем показать, что некий человек физически умер, а потом физически же вернулся к жизни. Подробности см. Cavin, Robert Greg. *Is There Sufficient Historical Evidence to Establish the Resurrection of Jesus?* // *Faith and Philosophy* 12 (July 1995). Причина появления этой статьи — ответ на утверждения таких апологетов, как Гэри Хабермас и Уильям Лэйн Крэйг, по словам которых мы располагаем достаточным числом исторических фактов, доказывающих реальность воскресения Иисуса из мертвых (и Его прославления).

3. По этому поводу см. Feinberg, John S.; Feinberg, Paul D. *Ethics for a Brave New World* (Wheaton, IL: Crossway, 2010), p. 222.

4. Макдауэлл. Неоспоримые свидетельства.

5. Римский способ распятия подразумевал смерть от удушья. Жертве скрещивали ноги и прибивали гвоздем через лодыжки. Таким образом, они могли приподниматься на этом гвозде, чтобы расправить грудную клетку и сделать вдох. Если ноги не скрещивали, вес тела не позволял жертве подниматься и дышать. Решив, что казненный пострадал достаточно, римляне ломали ему голени — так он не мог приподниматься, чтобы сделать вдох. В результате жертва умирала от удушья.

6. Макдауэлл. Неоспоримые свидетельства, с. 186-187.

7. Craig, William Lane. *Knowing the Truth about the Resurrection: Our Response to the Empty Tomb* (Ann Arbor, MI: Servant, 1988), pp. 39-40.

8. См. Макдауэлл. Неоспоримые свидетельства, с. 188. Автор цитирует пояснения Дж. Спэрроу-Симпсона относительно погребения Иисуса.

9. Существует мнение, что погребальные пелены были по-прежнему свернуты так, словно в них все еще находилось тело Иисуса. Может быть и так, но толкователи говорят, что с полной уверенностью утверждать это нельзя. См.



Tenney. *The Gospel of John*, pp. 186-188; Bernard J. H. *The International Critical Commentary: A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John* (Edinburgh: T & T Clark, 1963), 2:652-661.

10. Макдауэлл. Неоспоримые свидетельства, с. 211. Макдауэлл также включает в список явления Иисуса Стефану (Деян. 7:55), Павлу (Деян. 22:17-21; 23:11), а также Иоанну Богослову на острове Патмос (Отк. 1:10-19). Но все это были видения, а в видениях люди, случается, видят то, чего не существует в реальном мире (см., например, Иез. 37:1-14 — видение долины сухих костей).

11. Возражения против теории галлюцинации, основанные на том факте, что галлюцинации по природе своей совсем не похожи на то, что видели свидетели, можно найти в книге Крифт, Тачелли. Справочник, 165-166.

12. См. Price, Robert M. Is There a Place for Historical Criticism? // *Religious Studies* 27 (September 1991), pp. 380-388.

13. В частности, этот тезис долго и упорно отстаивал Уильям Лэйн Крэйг. См., например, Craig, William Lane. On Doubts about the Resurrection // *Modern Theology* 6 (October 1989), pp. 63-75.

### **Глава 13: Религиозный плюрализм**

1. Это, конечно, очень небольшая часть причин, которыми объясняется популярность религиозного плюрализма. Тщательный и глубокий анализ факторов, породивших эту ситуацию, можно найти в книге Netland, Harold. *Encountering Religious Pluralism* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001), особенно в главах 3-4.

2. Там же, pp. 46-49.

3. Netland, Harold. Religious Exclusivism // Copan, Paul; Meister, Chad, eds. *Philosophy of Religion: Classic and Contemporary Issues* (DeKalb, IL: John Wiley, 2007), chapter 5; Netland, *Encountering Religious Pluralism*, p. 48.

4. Я благодарен Гарольду Нетланду за разъяснение, что эксклюзивизм как таковой не обязательно подразумевает вечное наказание, и что на эксклюзивизм можно ссылаться как в пользу, так и в опровержение аннигиляционизма.

5. Netland. *Encountering Religious Pluralism*, pp. 51-52; Netland. Religious Exclusivism.

6. Netland. Religious Exclusivism; Netland. *Encountering Religious Pluralism*, p. 52 (здесь автор выражает ту же мысль в несколько иных выражениях).

7. Netland. *Encountering Religious Pluralism*, p. 53.

8. Дальнейший разбор этого основополагающего определения религиозного плюрализма см. Netland. *Encountering Religious Pluralism*, pp. 53-54; Netland. *Religious Exclusivism*; O'Connor, Timothy. *Religious Pluralism* // Murray, Michael J. ed. *Reason for the Hope Within* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), pp. 176-177; Van Wiele, Jan. The Constitutiveness of Christ in Christian Theology of Religions // *Studies in Interreligious Dialogue* 12 (2002), pp. 184-188.
9. Netland. *Encountering Religious Pluralism*, p. 260.
10. Мнение о том, что религиозные догматы — не более чем выражения личностной истины, излагается в книге Smith, W. Cantwell. *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis: Fortress, 1991). Как отмечает Нетланд, Смит не дает четкого определения «личностной истины», но общая идея такова, что «личностная истина не столько отражает соответствие действительности, сколько указывает на честность и правдивость человека или на непритворство его жизни» (Netland, Harold. *Religious Pluralism and Truth* // *Trinity Journal* 6 [Spring 1985], p. 78). Далее Нетланд объясняет, какие проблемы влечет за собой восприятие религиозных догматов лишь как деклараций личностной истины.
11. Netland. *Encountering Religious Pluralism*, p. 339. Нетланд цитирует объяснение Роберта Вуда (Wood, Robert E. *Tillich Encounters Japan* // *Japanese Religions* 2 (May 1962), pp. 48-50).
12. Основной тезис, рассматриваемый в этих абзацах, сформулирован в книге Netland. *Encountering Religious Pluralism*, p. 338ff.
13. См. Netland. *Encountering Religious Pluralism*, pp. 183-184 об этих разновидностях буддизма.
14. Там же, p. 184.
15. Там же.
16. Hick, John. *God Has Many Names* (Philadelphia: Westminster, 1982); Hick, John. *An Interpretation of Religion* (New Haven, Conn: Yale University Press, 1989).
17. О разных представлениях о Боге в мировых религиях и о том, как они соотносятся со взглядами Хика, см. Netland, Harold. *Religious Pluralism and Truth*, pp. 84-86. Также представления Хика о Боге рассматриваются в статье Kirk, J. Andrew John Hick's Kantian Theory of Religious Pluralism and the Challenge of Secular Thinking // *Studies in Interreligious Dialogue* 12 (2002), pp. 26-28.
18. Yakimow, Scott. Bridging the Gap: Sharing the Gospel with Muslims // *Concordia Journal* 28 (July 2002), p. 278, fn. 24; Netland. *Encountering Religious Pluralism*, p. 185.
19. Netland. *Encountering Religious Pluralism*, p. 184.

20. Там же.

21. В свете столь разных представлений о состоянии человека очевидно, что религии по-разному относятся к необходимости спасения и по-разному объясняют, как его получить. Подробности см. там же, pp. 185-186.

22. Этот аргумент в пользу плюрализма излагается в статье O'Connor, Timothy. *Religious Pluralism* // Murray, Michael J., ed. *Reason for the Hope Within* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), pp. 167-170.

23. Там же, p. 169.

24. О подобных доводах в пользу плюрализма см. Netland. *Religious Pluralism and Truth*, pp. 74-75; Netland. *Religious Exclusivism*; O'Connor. *Religious Pluralism*, pp. 172-175; Hick, John. *A Response to Andrew Kirk on Religious Pluralism* // *Studies in Interreligious Dialogue* 12 (2002), pp. 226-227.

25. Netland. *Encountering Religious Pluralism*, p. 295.

26. Там же, p. 291.

27. Peterson, Michael; Hasker, William; Reichenbach, Bruce; Basinger, David. *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion* (New York: Oxford University Press, 1998), p. 274; цит. по Netland. *Encountering Religious Pluralism*, p. 291.

28. Green, Ronald M. *Morality and Religion* // Eliade, Mircea, ed. *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan, 1987), 10:99; цит. по Netland. *Encountering Religious Pluralism*, pp. 299-300.

29. Тимоти О'Коннор облакает это возражение в форму аргумента, что религиозные эксклюзивисты впадают в гордыню, считая только свои представления правильными. Его объяснения и ответ на них можно найти в статье O'Connor. *Religious Pluralism*, pp. 170-172.

30. Oke, Moses. *A Philosophical Approach to Positive Religious Tolerance* // *Asia Journal of Theology* (2002), pp. 362-363. Можно согласиться с тем, что подобная религиозная толерантность едва ли решает проблему, однако предложение Оке включает в себя витгенштейновскую идею, что религии представляют собой языковые игры того типа, о которых упоминается в поздней философии Витгенштейна. Опираясь на эту идею, Оке предлагает подход к религиозной толерантности, основанный на языковой игре. См. pp. 367-373. Те, кого не впечатлили рассуждения Витгенштейна, не сочтут приемлемым и предложение Оке.

31. Netland, Harold. *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991), pp. 300-313.

32. Там же, 307.

33. Джей Ньюман; цит. по Netland. *Dissonant Voices*, p. 307.

34. Van Wiele, Jan. The Constitutiveness of Christ in Christian Theology of Religions // *Studies in Interreligious Dialogue* 12 (2002), pp. 185-188.

35. Там же, pp. 188-195.

36. Там же, p. 189. Этот эпистемологический парадокс объясняется на с. 188-189. Я надеюсь, читатели заметят: одна из фундаментальных проблем заключается в том, что представленная здесь аргументация представляет собой предвосхищение основания. Автор утверждает, что всякое знание культурно обусловлено, но почему-то не считает таковыми доводы, которыми подкрепляет свой тезис. Если ты объявляешь всякое знание продуктом эпохи и культуры, нельзя одновременно считать, что какие-то из твоих собственных знаний свободны от этих ограничений.

37. Там же.

38. Там же.

39. Там же, pp. 189-190.

40. Там же, p. 190.

41. Там же.

42. Там же, pp. 192-193.

43. Там же, p. 193. Ван-Виле приводит и другие примеры (pp. 193-195) того, как плюралисты, рассуждая о терпимости к нравственным нормам и обычаям всех культур, выступают против любых проявлений социального и политического угнетения, где бы они с таковыми не столкнулись.

Файл: Книга\_Can you believe it's true - перевод  
Каталог: C:\Users\Сергей\Desktop  
Шаблон: C:\Users\Сергей\AppData\Roaming\Microsoft\Шаблоны\Normal.d  
otm  
Заголовок:  
Содержание:  
Автор: Сергей  
Ключевые слова:  
Заметки:  
Дата создания: 23.03.2020 15:06:00  
Число сохранений: 3  
Дата сохранения: 29.04.2020 14:14:00  
Сохранил: Пользователь Windows  
Полное время правки: 19 мин.  
Дата печати: 29.04.2020 14:14:00  
При последней печати  
страниц: 436  
слов: 189 684 (прибл.)  
знаков: 1 081 205 (прибл.)