

ФЛ

---

ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

---

современность и ретроспектива

---

Стивен Т. Дэвис

ФЛ

БОГ, РАЗУМ  
И  
ТЕИСТИЧЕСКИЕ  
ДОКАЗАТЕЛЬСТВА

---

Стивен Т. Дэвис

БОГ, РАЗУМ И ТЕИСТИЧЕСКИЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА



Российская академия наук  
Институт философии  
Общество христианских философов

Russian Academy of Sciences  
Institute of Philosophy  
Society of Christian Philosophers

Серия «Философская теология:  
современность и ретроспектива»



*Редакционная коллегия:*

**В.К. Шохин**, координатор (Институт философии РАН),  
**А.Р. Фокин** (Институт философии РАН), **К.В. Карпов** (Институт философии РАН),  
свящ. **Владимир Шмалий** (Библейско-богословская комиссия РПЦ),  
**Р. Суинберн** (Оксфордский университет), **М. Мюррей** (Колледж Франклина  
и Маршалла), **Д. Брэдшоу** (Университет штата Кентукки),  
**М. Рота** (Университет св. Фомы штата Миннесота)

Philosophical Theology:  
contemporary and historical studies



*Editorial Board:*

**Vladimir K. Shokhin**, the co-ordinator (Institute of Philosophy, RAS),  
**Alexey R. Fokin** (Institute of Philosophy, RAS), **Kirill V. Karpov** (Institute of Philosophy,  
RAS), Rev. **Vladimir Shmaliy** (Theological Commission of the Russian Orthodox Church),  
**Richard Swinburne** (Oxford University), **Michael J. Murray** (Franklin & Marshall  
College), **David Bradshaw** (University of Kentucky),  
**Michael Rota** (St. Thomas University, Minnesota)



Stephen T. Davis

GOD,  
REASON  
AND THEISTIC PROOFS

Moscow  
Nauka — Vostochnaya Literatura  
2016

Стивен Т. Дэвис

БОГ,  
РАЗУМ  
И ТЕИСТИЧЕСКИЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА



Москва  
Наука — Восточная литература  
2016

УДК 14  
ББК 87.2  
Д94

Издание этой книги стало возможным  
благодаря поддержке Фонда Джона Темплтона.  
Мнения автора необязательно совпадают со взглядами  
Фонда Джона Темплтона

This publication was made possible through the support  
of a grant by the John Templeton Foundation.  
The opinions expressed in this publication are those  
of the author and do not necessarily reflect the views  
of the John Templeton Foundation

*Перевод с английского К.В. Карпова*  
*Научный редактор русского издания В.К. Шохин*  
*Комментарии к переводу К.В. Карпова и В.К. Шохина*

**Дэвис С.Т.**

Бог, разум и теистические доказательства / Стивен Т. Дэвис ; пер. с  
англ. К.В. Карпова; науч. ред. В.К. Шохин ; Ин-т философии РАН ; Об-  
щество христианских философов. — М. : Наука — Вост. лит., 2016. —  
277 с. — (Философская теология: современность и ретроспектива /  
редкол. : В.К. Шохин (коорд.) и др.) — ISBN 978-5-02-036612-1

В книге на классическом и новом материале представлены традиционные  
доказательства существования Бога (онтологическое, космологическое, от за-  
мысла, от религиозного опыта, онтологическое № 2, моральное, космологическое  
каламическое). Проводится анализ логической структуры доказательств, предлага-  
ются их новые интерпретации в свете достижений современной науки.



© Stephen T. Davis, 1997  
© Карпов К.В., перевод на русский язык, 2016  
© Карпов К.В., Шохин В.К., комментарии, 2016  
© Редакционно-издательское оформление.  
Наука — Восточная литература, 2016

ISBN 978-5-02-036612-1

Необходимость и необязательность теистических доказательств у Стивена Дэвиса ( <i>К.В. Карпов</i> ) .....	8
Введение .....	14
Глава 1	
Что понимается под теистическим доказательством? .....	20
I. Определение понятия .....	20
II. Цель, поставленная перед теистическим доказательством .....	25
III. Презумпции теистических доказательств .....	29
IV. А что, если бы теистическое доказательство оказалось успешным? .....	31
V. Достигают ли чего-нибудь теистические доказательства? ...	34
Глава 2	
Онтологическое доказательство .....	38
I. Введение .....	38
II. Доказательство Ансельма .....	45
III. Критика онтологического доказательства Гаунило .....	52
IV. Кантовская критика .....	59
V. Критика Роу .....	65
VI. Два кратких «опровержения» ОД .....	74
Глава 3	
Теистические доказательства и религиозный реализм .....	78
I. Религиозный анти-реализм .....	78
II. Ансельм о понятии «помыслить» .....	81
III. Мнение Д.З. Филлипса .....	84
IV. Ансельм против Филлипса .....	92
V. Заключение .....	94
Глава 4	
Космологическое доказательство .....	96
I. Введение: Аквинатова версия КД .....	96
II. <i>Третий путь</i> .....	102
III. Почему невозможен бесконечный регресс в иерархическом ряду? .....	109
IV. Критика космологического доказательства .....	113

Глава 5	
Теистические доказательства и фундаментализм .....	118
I. Введение .....	118
II. Реформатская эпистемология .....	122
III. Анализ аргументации Плантинги .....	129
IV. Критика фундаментализма .....	135
Глава 6	
Доказательство от замысла .....	142
I. Введение .....	142
II. Версия доказательства от замысла Пейли .....	143
III. Возражения Юма .....	145
IV. Теория эволюции как критика доказательства от замысла .....	154
V. Новые версии доказательства от замысла .....	155
VI. Критика новых версий доказательства от замысла .....	161
VII. Заключение .....	166
VIII. Суинберн и теорема Байеса .....	167
Глава 7	
Религиозный опыт .....	172
I. Введение .....	172
II. Религиозный опыт как теистическое доказательство .....	174
III. Аргумент Суинберна .....	181
IV. Возражения против доказательства от религиозного опыта .....	185
V. Заключение .....	192
Глава 8	
Прочие теистические доказательства .....	193
I. Второе онтологическое доказательство .....	193
II. Общее космологическое доказательство .....	199
III. Моральное доказательство .....	203
IV. Каламическое космологическое доказательство .....	207
Глава 9	
Альтернативы теистическим доказательствам .....	214
I. Введение .....	214
II. <i>Пари Паскаля</i> .....	214
III. Критика Паскаля .....	218
IV. Аргумент Джеймса .....	226
V. Критика аргумента Джеймса .....	233



## Глава 10

Общее заключение .....	238
I. Введение .....	238
II. Насколько важен вопрос о существовании Бога? .....	238
III. Доказывают ли теистические доказательства существование <i>Бога</i> ? .....	246
IV. Ценность теистических доказательств .....	253
Библиография .....	260
Комментарии научного редактора русского издания ( <i>В.К. Шохин</i> ) ...	267
Именной указатель .....	276

# Необходимость и необязательность теистических доказательств у Стивена Дэвиса

---

Стивен Дэвис — один из крупных современных аналитических философов религии и теологов — уже известен отечественному читателю: он был одним из авторов «Оксфордского руководства по философской теологии», перевод которого на русский язык вышел в серии «Философская теология: современность и ретроспектива» в 2013 г.<sup>1</sup> Не так давно в его честь был издан сборник статей, в число авторов которого вошли несколько самых выдающихся аналитических философов религии (Ричард Суинберн, Алвин Плантинга, Элеонор Стамп, Джон Хик, Чарльз Талиаферро, Уильям Крейг — если перечислить наиболее известных из них)<sup>2</sup>; такой чести удостоиваются далеко не все.

Стивен Дэвис по преимуществу занимается философской теологией, хотя четко отделить ее от философии религии в рамках аналитической традиции весьма сложно<sup>3</sup>. С 1970 г. С. Дэвис является профессором Клермонт Маккена Колледжа (г. Клермонт, шт. Калифорния) — нерелигиозного частного института. Таким образом, он с самого начала своей педагогической деятельности оказался в, скажем так, «недружественном» окружении, состоящем из атеистов или мало интересующихся религией, а если и интересующихся, то скорее ее различными политическими и межконфессиональными аспектами, что вполне объясняется спецификой данного учебного заведения. Тем удивительнее, что С. Дэвис смог весьма плодотворно и успешно заниматься разработкой философско-теологических тем и отстаивать свои решения перед лицом того академического сообщества, которым он был окружен. Это обстоятельство весьма выделяет С. Дэвиса на фоне других видных аналитических философов религии и теологов (таких как А. Плантинга, Э. Стамп, Р. Суинберн), которые работали все-таки среди единомышленников. Несмотря на это, С. Дэвис

---

<sup>1</sup> Дэвис С.Т. Откровение и богодухновенность // Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Томас П. Флинт и Майкл К. Рей; Ин-т философии РАН. М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 66–99.

<sup>2</sup> Christian Philosophy of Religion. Essays in Honor of Stephen T. Davis. Ed. by C.P. Ruloff. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2015.

<sup>3</sup> Шохин В.К. Философия религии и ее исторические формы (античность — конец XVIII в.). М.: Альфа-М, 2010. С. 49–82; Суинберн Р. Философия религии в англо-американской традиции / Пер. Н.М. Кушнир, В.К. Шохин // Философия религии: Альманах 2006–2007 / Отв. ред. В.К. Шохин; Ин-т философии РАН. М.: Наука, 2007. С. 89–136.

выбирает преимущественно теологические темы — он автор многих статей и книг по загробному существованию, воскресению, искуплению, проблеме зла, богодухновенности Откровения, теистическим доказательствам, границам рациональности в теологии, свободе воли, теодицее<sup>4</sup>. Не раз он вступал в полемику с профессиональными философами-атеистами, например с Майклом Мартином<sup>5</sup>. Как правило, С. Дэвис использует весьма интересный подход к решению тех или иных вопросов. В отличие от большинства своих коллег, он не просто пытается найти подходящую логическую модель для объяснения именно конкретного положения, не заботясь при этом о том, как она будет согласовываться с другими<sup>6</sup>, но всегда нацелен на поиск всеобъемлющего объяснения: из логических схем он обычно выбирает ту, что будет наилучшим образом согласовываться с моделями, объясняющими другие явления.

Предлагаемая книга С. Дэвиса была издана в 1998 г., но некоторые ее разделы были опубликованы автором ранее в ряде статей. Книга написана простым, нетехническим языком (что явно указывает и на в том числе ее учебное предназначение) и имеет простую структуру. В первой главе С. Дэвис формулирует весь необходимый для последующих рассуждений понятийный аппарат, последующие главы посвящены разбору семи теистических доказательств (онтологического, космологического, от замысла, от религиозного опыта, онтологического № 2, морального, космологического каламического). Анализ каждого доказательства проводится ав-

---

<sup>4</sup> Приведем несколько его значимых работ: *A Defense of the Free Will Defense* // *Religious Studies*. 1972. Vol. 8, No. 4. P. 335–344; *Divine Omniscience and Human Freedom* // *Religious Studies*. 1979. Vol. 15, No. 3. P. 303–316; *Is It Possible to Know That Jesus Was Raised From the Dead?* // *Faith and Philosophy*. 1984. Vol. 1, No. 2. P. 147–159; *Truth and Action in Theodicy* // *American Journal of Philosophy and Theology*. 2004. Vol. 25, No. 3. P. 270–275; *Faith, Skepticism, and Evidence: An Essay in Religious Epistemology*. Lewisburg, Pennsylvania: Bucknell University Press, 1978; *Logic and the Nature of God*. London: Macmillan Press, 1983; *Christian Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2006; *Disputed Issues: Contending for Christian Faith in Today's Academic Setting*. Waco, TX: Baylor University Press, 2009.

<sup>5</sup> Полемика началась с того, что Мартин выступил против аргументов Дэвиса в пользу воскресения, изложенных в его книге «Воистину воскрес: понимая смысл Воскресения»: *Davis S.T. Risen Indeed: Making Sense of the Resurrection*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993; *Martin M. Why the Resurrection Is Initially Improbable* // *Philo*. 1998. Vol. 1, No. 1. P. 63–73; *Davis S.T. Is Belief in the Resurrection Rational? A Response to Michael Martin* // *Philo*. 1999. Vol. 2, No. 1. P. 51–61; *Martin M. Reply to Davis* // *Idem*. P. 62–76; *Davis S.T. The Rationality of Resurrection for Christians: A Rejoinder* // *Philo*. 2000. Vol. 3, No. 1. P. 41–51; *Martin M. Christianity and the Rationality of the Resurrection* // *Idem*. P. 52–63; *Davis S.T. The Rationality of Christian Belief in the Resurrection: A Reply to Michael Martin* // *Philosophia Christi*. 2003. Vol. 5, No. 2. P. 501–517.

<sup>6</sup> Ярким примером такого подхода является статья Джеффри Брауэра о божественной простоте в Оксфордском руководстве: *Брауэр Дж. Простота и самодостаточность* // *Оксфордское руководство по философской теологии*. С. 170–204.

тором по одной и той же схеме: сначала выявляется логическая структура доказательства, затем предлагается модель, наиболее подходящая для интерпретации данного доказательства, после чего излагаются известная критика данного доказательства, ответы на нее, а в заключительной части оценивается убедительная сила доказательства в свете предложенной интерпретационной модели и имеющейся критики. Эти главы разбиваются двумя другими, в которых С. Дэвис защищает теистические доказательства от религиозного анти-реализма и от эпистемологического анти-фундаментализма. В заключительной главе автор, повторяя уже сказанное, делает несколько интересных обобщений. Таким образом, очевидно, что С. Дэвис ставит перед собой две цели: во-первых, предложить учебник, в котором студент мог бы найти весь необходимый первичный материал по такой важной историко-философской и философско-теологической теме, как доказательства существования Бога, во-вторых, объединить все доказательства в некую общую схему и предложить теистический ответ на некоторые часто выдвигаемые современные возражения против этих доказательств. Учитывая это двойное назначение, можно надеяться, что она окажется весьма кстати в условиях дефицита добротной учебной литературы по философии религии в отечественном образовательном пространстве.

На мой взгляд, изложение онтологического доказательства получилось у С. Дэвиса лучше всего. В главе, посвященной ему, автор излагает аргумент Ансельма (из главы II «Прослогиона»), критику Гаунило, ответ Ансельма на возражения Гаунило, критику Канта и Роу. Автор демонстрирует не только глубокое знание предмета, но предлагает свои собственные весьма оригинальные трактовки (например, при ответе на вопрос, совершается ли в онтологическом доказательстве ошибка предвосхищения основания).

Не менее интересен анализ космологического доказательства. Главное достоинство этой главы состоит в том, что С. Дэвис одним из первых в аналитической философии перевел стратегию анализа этого аргумента в плоскость рассмотрения «линейных» и «иерархических» причин. Однако при этом главном достоинстве данная глава имеет и ряд существенных просчетов. Одним из них можно считать то, что С. Дэвис разбивает его на две части (в первой рассматриваются *Первый*, *Второй* и *Третий пути* Фомы Аквинского, а во второй — современная версия каламического аргумента, предложенная и горячо отстаиваемая Уильямом Крейгом<sup>7</sup>), при этом они рассматриваются даже не в соседних главах. Кажется, что убедительность изложения только бы выиграла от соединения анализа этих двух родственных аргументов в одной главе. Для анализа первых *Трех путей* Аквината Дэвис использует в качестве посылки принцип до-

---

<sup>7</sup> См.: У. Крейг. Каламический космологический аргумент / Пер. Е.В. Косиловой // Философия религии: Альманах 2008–2009 / Отв. ред. В.К. Шохин; Ин-т философии РАН. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 110–135.

статочного основания. Это возможная интерпретация мысли Фомы, однако стоит заметить, что сам Аквинат эксплицитно этот принцип не использовал в упомянутых своих доказательствах. Также эта глава только бы выиграла, если бы автор рассмотрел предложенную У. Роу уточненную версию космологического аргумента С. Кларка, ведь она касается именно того, как в этом аргументе работает принцип достаточного основания<sup>8</sup>. Наконец, в качестве критики этой главы можно выдвинуть и то возражение, что С. Дэвис использует положение, согласно которому у всего существующего имеются иерархические причины, как принимаемую всеми аксиому, тогда как это утверждение вполне дискуссионно. Как кажется, С. Дэвис должен был дать более осторожную формулировку: например, «Вероятно, что у всего существующего имеются иерархические причины».

Как я уже отметил, С. Дэвис разрывает общее рассуждение двумя отступлениями, обращенными к современным вызовам, бросаемым теистическим доказательствам как единому, с точки зрения автора, проекту<sup>9</sup>. Автору, безусловно, следовало бы поместить эти рассуждения либо после первой главы, либо перед заключительной, а не прерывать два раза общее изложение. Первый вызов — религиозный анти-реализм Филлипса и Кьюпита, заключающийся в том, что наше восприятие религиозных истин как объективных и вечных устарело и что теперь, осознав вызов религиозного плюрализма, а также то, что развитие религий обусловлено историческими событиями, теми общими воззрениями, которые были распространены в ту или иную эпоху, мы не должны считать религиозные истины объективными и общезначимыми. Стратегия опровержения анти-реализма С. Дэвисом выглядит так: сначала он признает, что анти-реалистов трудно понять<sup>10</sup>, затем сводит их мысль к довольно простым утверждениям, каждое из которых еще порой можно рассматривать всерьез, но не все вместе, отмечает нелепость совокупности утверждений анти-реалистов и, наконец, проводит тщательнейший анализ каждого отдельно взятого положения с целью его дискредитации. Это довольно-таки стандартная стратегия, которой придерживаются многие аналитические философы, когда они имеют дело с анти-реалистами или пост-модернистами.

Второй вызов теистическим доказательствам — проект реформатской эпистемологии<sup>11</sup>. Реформатские эпистемологи считают, что классическая

---

<sup>8</sup> Rowe W. *The Cosmological Argument*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

<sup>9</sup> Вопрос о единстве проекта по разработке теистических доказательств оставим в стороне. Кажется, автор книги сильно преувеличивает этот момент, ведь многие доказательства появились в конкурентной борьбе с другими.

<sup>10</sup> Таким образом, несмотря на действительную сложность подобных авторов, непоследовательность мысли, заранее снимается всякая ответственность с критика.

<sup>11</sup> Отечественный читатель уже может ознакомиться с работами основных представителей этого направления. См.: *Элстон У. Религиозный опыт как восприятие Бога / Пер. А.И. Кырлежева // Философия религии: Альманах 2008–2009. С. 198–209; План-*

естественная теология связана с фундаменталистской эпистемологической программой, которую они отвергают в силу того, что она предъявляет слишком строгие требования к рациональности верований, исключая не только религиозные убеждения, но и данные памяти, интроспекции, делает невозможным доверие непроверяемым мнениям<sup>12</sup>. Вслед за Жаном Кальвином они приходят к тому выводу, что естественная теология и доказательства существования Бога как ее часть избыточны в силу наличия у человека специального чувства — *sensus divinitatis*, ответственного за познание Бога и позволяющего сформировать необходимые теистические верования. Несмотря на то что сами реформатские эпистемологи вполне себе занимаются естественной теологией<sup>13</sup>, они полагают, что она все-таки представляет только исторический интерес. В целом реформатские эпистемологи правы в своем опровержении эпистемологического фундаментализма. В защиту проекта разработки теистических доказательств С. Дэвис поднимает в своем рассуждении тот вопрос, насколько вообще справедливо увязывать естественную теологию с фундаменталистской эпистемологической программой. Хотя книга С. Дэвиса вышла в 1998 г., т.е. до появления заключительного тома Плантинги по реформатской эпистемологии («Подтвержденная христианская вера»<sup>14</sup>), и сам автор считает, что проект находится в стадии разработки, он сумел распознать его основные моменты и предложить вполне справедливую критику.

В заключительной главе автор, рассматривая три взаимосвязанных общих вопроса (насколько важен вопрос о существовании Бога? доказывают ли теистические доказательства существование Бога? имеют ли теистические доказательства какую-либо ценность?), повторяет то, что уже много раз было сказано в основной части книги, и приходит к некоторым новым заключениям. При ответе на первый из поставленных вопросов С. Дэвис обращается к эссе А. Камю «Миф о Сизифе». Аналитические философы достаточно редко апеллируют к философам континентальной

---

тинга А. Реформатское возражение против естественной теологии / Пер. А.Б. Толстого // *Философия религии: Альманах 2008–2009*. С. 210–227; *Аналитический теист: антология Алвина Плантинги* / Сост. Дж.Ф. Сеннет; пер. с англ. К.В. Карлова; науч. ред. В.К. Шохин; Ин-т философии РАН. М.: Языки славянской культуры, 2014. В последнем издании реформатской эпистемологии посвящена отдельная глава (с. 182–345).

<sup>12</sup> На самом деле, если принимать эпистемологический фундаментализм, то мы должны совершенно отказаться от принципа доверия (одного из базовых эпистемологических принципов), сформулированного Р. Суинберном, анализу которого посвящен один из параграфов Главы 7.

<sup>13</sup> Только из переведенных на русский язык работ можно выделить хотя бы следующие: *Уолтерсторф Н.* Бог бесконечен во времени / Пер. А.А. Веретенникова и П.Б. Михайлова // *Философия религии: Альманах 2006–2007*. С. 212–225; *Плантинга А.* Онтологическое доказательство // *Аналитический теист: антология Алвина Плантинги*. С. 113–143; *Он же.* Есть ли природа у Бога? // Там же. С. 365–413.

<sup>14</sup> *Plantinga A.* Warranted Christian Belief. New York: Oxford University Press, 2000.

традиции<sup>15</sup>, и в этом свете использование Дэвисом Камю кажется тем более интересным. С. Дэвис солидарен с Камю в том, что самый главный вопрос философии — вопрос о смысле жизни, и, предлагая свой собственный ответ на него, он использует Камю и как интеллектуальный фон, оттеняющий его собственные рассуждения, и как оппонента, с которым он бескомпромиссно полемизирует, и как пропонента, с отдельными тезисами которого он нередко соглашается. Второй вопрос Дэвис обращает ко всем рассмотренным в книге теистическим доказательствам. Ответ на него зависит от принимаемых критериев успешности теистических доказательств, а это вопрос, на который каждый человек может найти свой ответ. Так что получается, что в конечном счете убедительность теистических доказательств оказывается субъективной, а не объективной. Наконец, третий вопрос — о ценности теистических доказательств — оказывается связан с вопросом о задачах, стоящих перед теистическими доказательствами. Здесь Дэвис выделяет пять таких задач и анализирует, насколько эти задачи выполняются. Представляет большой интерес тот парадоксальный на первый взгляд вывод, к которому приходит автор: выдвижение теистических доказательств, их обсуждение имеет ценность как для теистов, так и для атеистов, однако сами доказательства оказываются необязательными для верующих; тем самым автор возвращается к главному эпистемологическому посылу реформатских эпистемологов, который он так старательно опровергал. Таким образом, с одной стороны, автор признает мировоззренческую функцию теистических доказательств, но, с другой — она оказывается вторичной для уже верующих людей.

В заключение этого небольшого вступления необходимо сделать несколько замечаний о переводе. При переводе терминов аналитической философии мы старались следовать устоявшейся традиции, с одной стороны, и уже предложенным в данной серии переводов новым вариантам — с другой. В тексте имеются три вида комментариев. Во-первых, это примечания самого автора, которые обозначены, как и в оригинале, арабскими цифрами и имеют поглавную нумерацию. Во-вторых, это комментарии научного редактора русского издания, которые обозначены римскими цифрами; они имеют сквозную нумерацию по всему тексту и располагаются в конце книги. В-третьих, это примечания переводчика, которые отмечены знаком звездочка (\*). Вставки переводчика заключены по традиции в квадратные скобки. Библиография в конце книги содержит только литературу, приведенную в английском издании.

*К.В. Карпов*

---

<sup>15</sup> Стоит, правда, отметить, что в последнее время интерес к континентальной философии у философов-аналитиков заметно вырос.

Эта книга посвящена доказательствам существования Бога. Разработка такого рода доказательств — древняя и уважаемая традиция в рамках дисциплины, известной как философия религии. Насколько нам известно, эта традиция берет свое начало в древнегреческой философии (т.е. около 2500 лет назад) и продолжается по сей день.

Разработка теистических доказательств является частью того начинания, которое называют естественной теологией. Естественная теология — это попытка прийти среди прочего к убедительным выводам о существовании и природе Бога, основываясь только на силе человеческого разума. Естественная теология задействует такие познавательные способности, как данные опыта, память, интроспекция, дедуктивное рассуждение, индуктивное рассуждение (включающее, на мой взгляд, вероятностное и аналогическое), а также достижение лучшего объяснения. Естественная теология противопоставляется богооткровенной теологии, которая представляет собой попытку прийти среди прочего к убедительным выводам о существовании и природе Бога, основываясь на утверждениях, которые, как предполагается, открыты нам Богом, или на событиях, которые, как кажется, открывают нам нечто о Боге.

Очевидно, что естественная теология имеет большое значение для тех, кого волнуют вопросы о существовании и природе Бога и кто отрицает саму идею богооткровенной теологии. Однако для тех, кто считает, что Бог открыл нечто людям (например, для большинства иудеев, христиан и мусульман), естественная теология имеет вторичное и вспомогательное значение. Для них вопрошание о теистических доказательствах становится *факультативным*. С другой стороны, вполне можно утверждать, что большинство философов, предлагавших теистические доказательства, также считали, что богооткровенная теология имеет по крайней мере некоторое значение. То есть большинство из них считало, что Бога можно познать не при помощи теистических доказательств, а как-то иначе.

Одна из самых интересных особенностей этого начинания состоит в самой продолжительности попыток доказать существование Бога. Одну из версий доказательства существования Бога, называемого сегодня космологическим, мы обнаруживаем в книге X «Законов» Платона (IV в. до н.э.)<sup>1</sup>. Начиная с этого времени философы постоянно

---

<sup>1</sup> *Plato. Leg.* 894a–899c. Попытки привести доказательства, предшествовавшие теистическим, обнаруживаются в поисках досократиков всеобщего *arche* (начала,



уделяли много времени и затрачивали много усилий рассмотрению различных попыток доказать существование Бога. Доказательства, называемые нами онтологическим, космологическим, телеологическим и моральным, а также доказательство от религиозного опыта восхищали философов почти любых убеждений и даже многих из тех, кто не проявлял никакой особой заинтересованности в религии или философии религии. Эта увлеченность продолжается и в XX в.: за прошедшее столетие было написано множество книг и сотни статей, посвященных теистическим доказательствам. Можно утверждать, что обсуждение вопроса о существовании Бога является предметом страсти философов религии XX столетия.

Странно, что дело обстоит так. По некоторым причинам теистические доказательства широко критиковались и даже опорочивались как верующими, так и неверующими. Во-первых, многие (хотя и не все) участники дискуссии приходили к выводу, что ни одно теистическое доказательство не может продемонстрировать существование Бога. Во-вторых, возможно вследствие первой причины, часто указывалось на то, что теистические доказательства неубедительны: немногие обратились к вере в Бога с их помощью<sup>2</sup>. В-третьих, теологи, простые верующие и некоторые философы умаляли или даже осмеивали эти доказательства, считая, что они не имеют отношения к религиозной вере и практике. Верующим не нужны доказательства: зачем пытаться доказать то, что уже известно? И, говорят они, доказательства холодны, формальны, философичны: они не призывают к вере или посвящению себя Богу, не отвечают нашим духовным потребностям. В-четвертых, говорят, что Бог теистических доказательств представляет собой скорее философскую абстракцию (необходимое сущее, «то, больше чего нельзя ничего помыслить», «перводвигатель» и т.п.), а не живого Бога Библии. Разумеется, многие из тех, кто защищают или оспаривают теистические доказательства, признают, что Бог, существование которого обсуждалось ими, это тот же самый Бог Писаний или религиозного опыта, но очевидно, что это допущение должно

---

принципа порядка, принципа объяснения). См.: *Gerson L.P. God and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology*. London: Routledge, 1990. P. 1–32.

<sup>2</sup> Бертран Рассел рассказывает нам следующую прекрасную историю об одном из дней его студенчества в Кембридже: «Я помню именно тот момент, один из дней в 1894 г., когда я, прогуливаясь по Тринити-лэйн, в одно мгновение осознал (или думал, что осознал), что онтологическое доказательство имеет силу. Я свернул, чтобы купить банку табаку. На обратном пути я внезапно подбросил ее вверх, а когда поймал, воскликнул: “Боже правый! Онтологическое доказательство истинно!”» (*The Basic Writings of Bertrand Russell*. Ed. by R.E. Egner and L.E. Denonn. New York: Simon and Schuster, 1961. P. 42). Правда, то, что Рассел осознал истинность онтологического доказательства, не убедило его, и до конца своей жизни он остался убежденным атеистом или по крайней мере агностиком.

стать предметом исследования, и оно будет рассмотрено ниже. Наконец, один современный теолог, Пауль Тиллих, отрицал доказательства на том основании, что, как он говорил, они подводят итог отрицанию божественной трансцендентности. Тиллих утверждал: сказать «Бог существует» означает то, что мы ставим Бога на одну ступень с творениями. Бог становится «сущим», как и другие существующие «сущие», а не «основанием бытия»<sup>3</sup>.

Итак, чем же полезны теистические доказательства? Зачем ломать голову, пытаясь доказать, что Бог существует? Или зачем ломать голову, обсуждая всерьез попытки других людей доказать Его существование? Не является ли это простой тратой сил? На эти вопросы я и попытаюсь ответить в этой книге. Я не считаю, что обсуждение доказательств должно быть тратой времени. То есть я полагаю, что теистические доказательства могут иметь религиозную и философскую ценность. Это одно из положений, которые я собираюсь доказать.

Теистических доказательств множество, но пять из них, как кажется, прошли проверку временем и рассматриваются как заслуживающие вполне серьезного критического отношения со стороны философов религии. На этих пяти аргументах мы сосредоточим свое внимание в этой книге<sup>1</sup>. Первое *доказательство онтологическое*, которое является *априорным*. Что это значит, я рассмотрю детальнее в Главе 2. А пока просто скажем, что это означает следующее: онтологическое доказательство в сущности основывается не на эмпирических утверждениях о мире (утверждениях, которые мы могли бы попытаться верифицировать или фальсифицировать данными опыта), а на определенных идеях, или понятиях, или дефинициях. Это доказательство предполагает некоторое понятие Бога, а затем предлагает метафизическое доказательство, подтверждающее данное понятие.

Во вторую категорию доказательств — *апостериорных* — входят остальные четыре аргумента. Коротко говоря, *апостериорные* теистические доказательства основаны на утверждениях о реальности или мире, которые могут быть получены эмпирически или же могут быть верифицированы или фальсифицированы данными опыта. Это *космологическое доказательство*, в котором берутся некоторые очевидные истины (например, что некоторые вещи движутся или что продолжительность жизни некоторых существующих вещей конечна), а затем метафизически доказывается существование сущего, существование которого объясняет эти факты (это сущее принимается за Бога); *доказательство от замысла* (или телеологическое доказательство), которое доказывает существование божественного замысла

---

<sup>3</sup> См.: Tillich P. Systematic Theology. I. Chicago: University of Chicago Press, 1951. P. 235–238.

или плана, исходя из наблюдаемого в мире порядка или плана; *моральное доказательство*, которое доказывает существование божественного источника человеческого опыта морали или существование Бога как источника высшего блага; наконец, *доказательство от религиозного опыта*, которое доказывает, что самое лучшее объяснение человеческому религиозному опыту — это существование Бога. Эти доказательства все *апостериорны* в указанном смысле: ключевым для них является наблюдение определенных фактов, касающихся мира или реальности в целом<sup>11</sup>.

Позвольте заметить сейчас нечто, что станет совершенно очевидным позже, а именно то, что каждое теистическое доказательство представлено в большом разнообразии версий. В силу этого их изучение становится и завораживающим, и разочаровывающим: завораживающим из-за почти что бесконечного множества вариантов, обнаруживаемых нами в каждом виде, а разочаровывающим из-за того, что это большое разнообразие версий особенно затрудняет оценку конкретного теистического доказательства.

Одним из очевидных следствий этого является то, что любое обсуждение теистических доказательств, включая и настоящее, неизбежно сопровождается селекцией. Поскольку существуют разные варианты каждого теистического доказательства, постольку выбранные мною версии могут весьма отличаться от тех, которые выбрали бы другие философы. Я старался отбирать те версии, которые обладают по крайней мере некоторой вероятностью стать успешными теистическими доказательствами (т.е. они не являются очевидно ошибочными) и которые могут быть объяснены без специальной подготовки со стороны читателя.

Добавлю также следующее: хотя я постараюсь честно интерпретировать тексты Ансельма Кентерберийского, Фомы Аквинского, Уильяма Пейли и других известных авторов, предлагавших теистические доказательства, которые мы будем рассматривать, все же экзегеза — не главная тема этой книги. Я не буду уделять много внимания ни историческому изложению теистических доказательств, ни подробному текстуальному анализу. Мне интересен вопрос о том, можно ли в этих текстах обнаружить весомые теистические доказательства и какими они могут быть.

Позвольте теперь мне очертить схему этой книги. В Главе 1 я постараюсь изложить, что же собой представляет теистическое доказательство. Также я подниму вопрос о том, благодаря чему доказательство существования Бога становится значимым или успешным. Еще я уделю некоторое внимание критике попыток доказать существование Бога. В Главе 2 будет представлено обсуждение известного онтологи-



ческого доказательства, главным образом версии Ансельма из книги 2 его «Прослога».

Темой Главы 3 будет отношение между теистическими доказательствами и религиозным реализмом. Ее важность следует из того, что на современной теологической и философской сцене выступают несколько версий анти-реализма, и некоторые из них имеют отношение к проблеме доказательства существования Бога. Вдохновляясь мыслями Ансельма, я предложу критику одной из версий анти-реализма в современной философии религии. В Главе 4 обсуждается космологическое доказательство. Мое внимание будет сосредоточено главным образом, но не исключительно, на первых *Трех путях* доказательства существования Бога, предложенных Фомой Аквинским.

Название Главы 5 — «Теистические доказательства и фундаментализм». В ней я дам определение эпистемологической позиции, известной как фундаментализм, рассмотрю некоторые современные версии ее критики, а также буду обсуждать вопрос о том, имеет ли фундаментализм значение для теистических доказательств. В Главе 6 будет рассмотрено знаменитое доказательство от замысла или телеологическое доказательство. Хотя мы обратимся к некоторым ранним его версиям, наше внимание будет приковано к современным попыткам защиты и критики этого доказательства. В Главе 7 мы завершим наш обзор основных теистических доказательств анализом доказательства от религиозного опыта. И снова нам будут интересны современные дискуссии.

Глава 8 называется «Прочие теистические доказательства». В ней я намереваюсь кратко обсудить несколько аргументов, некоторые из которых представляют собой разные версии уже рассмотренных доказательств и в которых, как мне кажется, поднимаются новые интересные темы. В Главе 9 вводится большая тема альтернатив теистическим доказательствам — речь пойдет об иных попытках свидетельствовать в пользу теизма. Мое внимание будет сосредоточено на двух таких аргументах: хорошо известного *пари Паскаля* и не менее известного аргумента Уильяма Джеймса из его «Воли к вере». Наконец, в Главе 10 я постараюсь сказать что-нибудь значащее о трех оставшихся темах. Насколько важен вопрос о существовании Бога? Является ли Бог, существование которого, как кажется, доказывается в теистических аргументах, Богом иудейского, христианского и мусульманского поклонения? А в конце книги я задамся вопросом о том, насколько ценным оказалось все предприятие по разработке теистических доказательств?

Я хотел бы выразить благодарность нескольким моим друзьям и коллегам — Уильяму Л. Крейгу, Полу Хелму, Джеффу Джордану

и Линде Загзебски, — которые взяли на себя труд прочитать первоначальный вариант книги и высказали свои ценные замечания и предложения. Я благодарен Дугу Гейвиту, Джону Хику и Ричарду Суинберну за ознакомление с некоторыми частями книги и за их критику. Они помогли мне избежать нескольких ошибок, и я глубоко признателен им за их предложения.

Некоторые разделы этой книги появлялись ранее в печати. Автор и издатель благодарят правообладателей тех изданий, где они выходили, за разрешение использовать указанные ниже работы так, как они приводятся в этой книге.

Anselm and Gaunilo on the “Lost Island” // *The Southern Journal of Philosophy*. 1975. Vol. XIII, No. 4, Winter. («Ансельм и Гаунило о „Потерянном острове“».)

Does the Ontological Argument Beg the Question? // *International Journal for Philosophy of Religion*. 1976. Vol. VII, No. 4, Winter. («Совершается ли в онтологическом доказательстве ошибка предвосхищения основания?»)

Anselm and Question-Begging: A Reply to William Rowe // *International Journal for Philosophy of Religion*. 1976. Vol. VII, No. 4, Winter. («Ансельм и ошибка предвосхищения основания: ответ Уильяму Роу».)

Faith, Skepticism, and Evidence: An Essay in Religious Epistemology. Lewisburg, Pennsylvania: Bucknell University Press, 1978. («Вера, скептицизм и доказательство. Эссе по религиозной эпистемологии».)

What Good Are Theistic Proofs? // *Philosophy of Religion: An Anthology*. Ed. by L. Pojman. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1987. («В чем польза от теистических доказательств?»)

Why God Must Be Unlimited // *Concepts of the Ultimate*. Ed. by L.J. Tessier. London: Macmillan, 1989. («Почему у Бога не должно быть ограничений».)

Pascal on Self-Caused Belief // *Religious Studies*. 1991. Vol. 27, No. 1, March. («Паскаль о самовозникающей вере».)

Hierarchical causes in the Cosmological Argument // *International Journal for Philosophy of Religion*. 1992. Vol. 31, No. 1, February. («Иерархические причины в космологическом доказательстве».)

Against “Anti-Realist Faith” // *Is God Real?* Ed. by J. Runzo. London: Macmillan Press, 1993. («Против „антиреалистской веры“».)

Anselm and Phillips on Religious Realism // *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*. Ed. by T. Tessin and M. van der Ruhr. New York: St. Martin’s Press, 1995. («Ансельм и Филлипс о религиозном реализме».)

## ЧТО ПОНИМАЕТСЯ ПОД ТЕИСТИЧЕСКИМ ДОКАЗАТЕЛЬСТВОМ?

### I. Определение понятия

Теистическое доказательство — это попытка доказать при помощи умозаключения, что Бог существует. Что же конкретно означает слово «умозаключение»? А что понимается под «доказательством»? Кто таков или что такое «Бог»? Очевидно, что мы должны начать с определения этих и других понятий.

Под «Богом» я понимаю теистического Бога. То есть, когда я буду говорить в этой книге о «Бог», я подразумеваю (если это не оговорено специально) единственный в своем роде, вечный, всемогущий, всеведущий и личностный дух, который сотворил небеса и землю, содействует спасению людей. В трех великих монотеистических традициях (иудаизме, христианстве и исламе) почитается Бог, обладающий именно этими свойствами. Разумеется, дело обстоит также и в некоторых других религиях<sup>III</sup>.

«Умозаключение» («аргумент») — это конечное множество слов, упорядоченных в предложения, состоящие из одной или более посылок и одного вывода, и предпосылки рассуждения нацелены на то, чтобы доказать или придать интеллектуальную поддержку выводу (здесь мы рассматриваем только *дедуктивные* аргументы; о других видах аргументов будет сказано ниже). Ясно, что назначения одних аргументов отличны от назначений других, что некоторые аргументы лучше достигают свой цели, чем другие. Этот момент мы обсудим позднее.

А пока мы определим два термина — «валидный» и «правильный», — которые часто применяются по отношению к умозаключениям. Позвольте мне сказать, что *валидный* аргумент — это тот, в котором нет логической ошибки. Например, очевидно, что умозаключение:

- (1) некоторые из моих студентов рыжеволосые;
- (2) Смит — один из моих студентов;
- (3) следовательно, Смит — рыжеволосый

не имеет силы. (3) не следует из (1) и (2). Более строгая формулировка критерия валидности аргумента выглядит следующим образом: в валидном аргументе логически невозможно, чтобы посылки были истинными, а вывод ложен. Совершенно возможно, чтобы посылки (1) и (2) были истинными и вывод (3) был ложен; таким образом, аргумент (1)–(3) не имеет силы. Однако возможно, чтобы действительный аргумент никак интеллектуально не поддерживал заключение. Рассмотрим следующее умозаключение:

- (4) все калифорнийцы — мужчины;
- (5) Мать Тереза — калифорнийка;
- (6) следовательно, Мать Тереза — мужчина.

Заметьте, что в логике рассуждения этого аргумента не было допущено ни одной ошибки. Если посылки (4) и (5) истинны, то и вывод (6) должен быть истинен. Однако этот аргумент никуда не годится потому, что обе его посылки на самом деле ложны. Соответственно, *правильный аргумент* — это такое валидное умозаключение, в котором все его посылки истинны.

Следующий вопрос, который нам нужно обсудить, звучит так: «Что конституирует хорошее или успешное теистическое доказательство?»<sup>1</sup>. Валидность аргумента и его правильность должны быть отмечены здесь наравне с другими моментами. Посмотрим, сможем ли мы ответить на этот вопрос, рассмотрев различные теистические доказательства. Начнем со следующего:

- (7) все люди в Клермонте являются людьми;
- (8) некоторые люди верят в Бога;
- (9) следовательно, Бог существует.

Совершенно очевидно, это слабая попытка доказать существование Бога. Возможно, наиболее заметная проблема с этим доказательством заключается в том, что оно не имеет силы: вывод не следует из посылок. Тогда попытаемся исправить эту трудность, придумав формально валидное теистическое доказательство:

- (10) если Бог существует, то Бог существует;
- (11) Бог существует;
- (12) следовательно, Бог существует.

Однако это умозаключение также слабо: я не сомневаюсь в том, что весьма немногие атеисты или агностики придут к вере в существова-

---

<sup>1</sup> Полезная работа по этой теме была проделана Джорджем Мавродисом в книге: *Mavrodes G. Belief in God. New York: Random House, 1970. P. 17–48;* и Джеймсом Ф. Россом в книге: *Ross J.F. Philosophical Theology. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969. P. 3–34.*

ние Бога на его основании. Более важно то, что, очевидно, никто и не *должен* прийти к вере в существование Бога на основании этого умозаключения. Верно то, что этот аргумент формально валиден: если посылки (10) и (11) истинны, то и вывод (12) должен быть истинен. То есть невозможно, чтобы посылки (10) и (11) были истинны, а вывод (12) ложен. Но этот аргумент допускает в посылке (11) именно то, что этим аргументом и пытаются доказать; соответственно, ни один разумный человек, сомневающийся в самом выводе, не примет посылку (11). Традиционно принято считать, что этот аргумент содержит неформальную ошибку «предвосхищения основания». Таким образом, это доказательство не имеет силы неформально<sup>IV</sup>.

Рассмотрим следующие два умозаключения:

- (13) все, что говорит Библия, истинно;
- (14) Библия говорит, что Бог существует;
- (15) следовательно, Бог существует

и

- (16) либо Бог существует, либо  $7+5=13$ ;
- (17)  $7+5$  не равняется 13;
- (18) следовательно, Бог существует<sup>2</sup>.

В этих аргументах также содержится ошибка предвосхищения основания. Что касается первого из этих двух аргументов, то в нем предвосхищается основание потому, что тот, кто будет отрицать или просто сомневается в заключении (15), не будет принимать как истинные посылки (13) и (14). Возможно, посылку (14) и не в чем упрекнуть, но посылка (13) в особенности неприемлема для атеистов или агностиков. Второй же аргумент немного сложнее. Он, безусловно, формально валиден, и те, кто верит в Бога, как, например, я, будут утверждать, что он правильный. Почти каждый примет посылку (17), а что касается первой посылки этого умозаключения, я рад принять и ее. Однако снова проблема состоит в том, что ни один разумный человек, отрицающий сам вывод или сомневающийся в нем, не согласится с посылкой (16): нет никакого основания соглашаться с ней, за исключением того случая, когда человек заранее верит в существование Бога. Таким образом, этот аргумент также содержит в себе ошибку предвосхищения основания.

Другая важная неформальная ошибка — это «эквивокация», т.е. использование одного и того же слова в двух разных смыслах без уточнения этого, как, например, в следующем умозаключении: «Публика

---

<sup>2</sup> Этот аргумент обсуждался Алвином Плантингой в книге: *Plantinga A. The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press, 1974. P. 217–218.



подала ей руку помощи; следовательно, публика дала ей нечто; следовательно, публика дала ей нечто с пятью пальцами». Теистическое доказательство, в котором есть ошибка эквивокации, может быть представлено так:

- (19) я верю в Бога;
- (20) следовательно, Бог существует;
- (21) следовательно, Бог существует.

Очевидно, что слово «существует» использовано в данном примере в двух разных смыслах. Если посылка (20) следует только на основании посылки (19), то слово «существует» в посылке (20) должно означать нечто наподобие того, что Бог «существует в моем разуме» (или как сказал бы Ансельм, существует *in intellectu*). Однако если вышеприведенный аргумент должен приниматься как теистическое доказательство, то слово «существует» в выводе (21) должно означать что-то совершенно иное. Оно должно означать нечто наподобие того, что Бог «существует независимо от моего разума» (существует *in re*, как сказал бы Ансельм). Таким образом, этот аргумент как попытка доказать существование Бога также совершенно бесполезен.

На этом этапе рассмотрения нам становятся ясными два критерия, которым должно удовлетворять теистическое доказательство, чтобы оно считалось успешным: аргумент должен быть формально валидным (по крайней мере если это дедуктивное доказательство в противоположность индуктивному или вероятностному), также он должен быть и неформально валидным. То есть дело должно обстоять так, что истинные посылки должны логически приводить к истинному заключению и что в умозаключении не должны совершаться ошибки предвосхищения основания, эквивокации, рассуждения по кругу и все другие неформальные ошибки. Однако понятно, что эти критерии недостаточны. Обратите внимание на следующее умозаключение:

- (22) истинно, что каждый человек верит во что-то;
- (23) каждый человек верит в существование Бога;
- (24) следовательно, Бог существует.

Мне кажется, что этот аргумент удовлетворяет обоим упомянутым критериям (он валиден как формально, так и неформально), но ясно, что он представляет собой плохую попытку теистического доказательства. Он проваливается, потому что посылки (22) и (23) обе ложны, т.е. доказательство является неправильным (как было отмечено ранее, аргумент является неправильным, если *любая* из его посылок ложна, не говоря уже о том случае, когда обе или все посылки аргумента ложны). Поэтому, как кажется, мы должны добавить некий тре-

тый критерий, который будет касаться истинности посылок. Но и здесь мы сталкиваемся со сложностями: как именно нам следует разделить этот третий критерий?

Какие из следующих характеристик мы должны приписать посылкам успешного теистического доказательства? Что

- (a) они вероятно истинные;
- (b) известно, что они вероятно истинные,
- (c) они более обоснованные или вероятные, чем их отрицания;
- (d) известно, что они более обоснованные или вероятные, чем их отрицания;
- (e) они обоснованные или вероятные;
- (f) известно, что они обоснованы и вероятны;
- (g) они истинные;
- (h) известно, что они истинны;
- (i) они необходимо истинные или
- (j) известно, что они необходимо истинны?

Разумеется, некоторые из этих кандидатов на характеристику посылок успешного теистического доказательства могут быть исключены: без сомнения, (a) и (b) слишком слабые критерии. Если бы эти критерии были приемлемыми, то аргумент (22)–(24) вполне мог бы считаться успешным теистическим доказательством, ведь и (22), и (23) вероятно истинны и известно, что они таковы. А вот (i) и (j), без сомнения, слишком сильные критерии.

Из оставшихся кандидатов — (c), (d), (e), (f), (g) и (h) — я бы выбрал или (c), или (d). Очевидно, что самыми сильными из оставшихся критерием являются (g) и (h). Теистическое доказательство, предпосылки которого либо истинны, либо известно, что они истинны, имеет шанс стать сильным аргументом. Однако, я считаю, что теистическое доказательство может быть успешным, даже если невозможно показать, что его посылки истинны. Если возможно показать, что посылки теистического доказательства могут быть приняты сами по себе ((e) и (f)) или их скорее примут, чем их отрицания ((c) и (d)), то, если в остальном теистическое доказательство безупречно, оно может считаться успешным. Из этих двух пар я бы выбрал (c) и (d); и сделал бы это по двум причинам. Во-первых, я считаю, что большинство из тех философов, кто предлагал теистические доказательства, которые мы будем обсуждать в этой книге, хотели бы, чтобы их интерпретировали в том смысле, будто они придерживались того мнения, что посылки их аргументов были более обоснованными и вероятными, чем их отрицания. Во-вторых, в подавляющем большинстве случаев, если можно показать, что посылка более обоснована или вероятна, чем ее

отрицание, то это также показывает, что эта посылка сама по себе вероятна и обоснована.

Однако невозможно исчерпывающе ответить на наш вопрос: «Какими качествами должны обладать посылки успешного теистического доказательства?», пока мы не зададимся вопросом о цели или намерении, стоящем за теистическим доказательством. Тогда спросим: «Какова или какой должна быть цель, задача или намерение, стоящее за теистическим доказательством?»

## II. Цель, поставленная перед теистическим доказательством

И здесь мы снова сталкиваемся с трудностями. Имеются несколько способов представить себе цель или назначение теистического доказательства. Может быть, за кулисами дискуссий по поводу теистических доказательств лежит одно общее допущение, принимаемое как защитниками, так и критиками этих доказательств. Оно состоит в том, что считается, будто теизм находится, так сказать, в лучшем эпистемическом положении в том случае, если теистическое доказательство оказывается успешным, нежели в том случае, если ни одно теистическое доказательство не оказывается успешным. Однако помимо этого общего (но далеко не всеобщего) согласия имеются по крайней мере еще три способа, как мы могли бы определить успешность теистического доказательства.

Первая возможность заключается в определении успешного теистического доказательства как такого аргумента, который убеждает людей в том, что Бог существует. Но кого именно? (а) Может быть, успешное теистическое доказательство убеждает каждого, кто услышал о нем и проследил за логикой рассуждения, в том, что Бог существует. Однако, разумеется, в высокой степени сомнительно, чтобы какое-либо доказательство *какого-либо* заключения когда-нибудь справилось с этой задачей. (б) Тогда, возможно, успешным теистическим доказательством является такое умозаключение, которое убеждает каждого *рационального* индивида, услышавшего о нем и проследившего за логикой его рассуждения, в том, что Бог существует. Это определение подает больше надежд, чем первое (в самом деле, в конце я приму похожую дефиницию), но все же имеется одна трудность, заключающаяся в том, что мы, возможно, никогда не будем в состоянии сказать, является ли какое-то доказательство успешным, потому

что у нас нет точного критерия, при помощи которого мы могли бы определить рациональность индивида. (с) Может быть, нам следует утверждать, что успешным теистическим доказательством является такой аргумент, который убеждает всех рациональных личностей, *принимаящих на веру его посылки*, в том, что Бог существует. (Я признаю здесь и далее, что имеет смысл говорить как о верящих, так и о не верящих в некую пропозицию  $p$  как о тех, кто «может быть убежден» в истинности  $p$ ; во втором случае, но не в первом, имеет место изменение мнения.) Но это, безусловно, слишком либеральное определение успешности доказательства. Принимая его, рассуждения (13)–(15) и (16)–(18) оказываются, вероятно, успешными теистическими доказательствами. А этого нам не следует допускать. (d) Или, может быть, мы должны признать, что успешное теистическое доказательство — это такое умозаключение, которое убеждает по крайней мере *некоторых* людей, услышавших о нем и проследивших за логикой рассуждения, в том, что Бог существует. Но и это определение слишком либеральное: возможно, что множество слабых теистических доказательств (включая, вероятно, некоторые из упомянутых выше) убедят кого-то где-то в том, что Бог существует.

Вторая возможность состоит в том, чтобы определить успешное теистическое доказательство как такое рассуждение, которое укрепляет веру теистов, т.е. упрочивает убежденность тех, кто уже верит в Бога. И хотя некоторые теистические доказательства, вероятно, достигают этой цели и некоторые люди посчитают эту цель достойной достижения, все же сомнительно, чтобы мы должны были понимать успешность теистического доказательства таким образом. Прежде всего, возможно, что нечто, наподобие рассуждения (13)–(15), усилило бы веру некоторых теистов, но мы бы не хотели называть этот аргумент успешным доказательством. Более того, в случае настоящих теистических доказательств, которые обсуждались философами (например, онтологического, космологического, телеологического и морального аргументов), ясно, что теми, кто их предлагал, ставились более сильные цели, чем эта.

Рассмотрим третью возможность. Мы могли бы назвать успешным теистическим доказательством то, в котором демонстрируется существование Бога. Из этого следует (среди прочего), что это такое доказательство, которое фундирует веру в Бога или дает ей достаточные основания. Это определение создает такую ситуацию, когда рациональные индивиды, услышавшие о доказательстве и проследившие за логикой рассуждения, должны рационально поверить в существование Бога. Но и в данном случае мы сталкиваемся с вопросом: кому адресовано теистическое доказательство? Показывает ли теистиче-

ское доказательство *каждому* человеку рациональность веры в Бога? Или же только некоторым людям, услышавшим о нем и проследившим за его логикой? Или же — и эта обозначенная возможность представляется оптимальной — теистическое доказательство обращено ко всем рациональным личностям?

В чем же тогда заключается цель теистического доказательства? Как кажется, последняя из трех упомянутых возможностей является наиболее обещающей. Помимо утверждения о том, что именно эту возможность имели в виду такие защитники теистических доказательств, как Платон, Ансельм, Аквинат, Пейли, Кант и другие<sup>V</sup>, я буду придерживаться того мнения, что назначением, мишенью или целью теистического доказательства является доказательство существования Бога и, таким образом, рациональность веры в существование Бога. То есть теистическое доказательство нацелено на то, чтобы представить достаточные основания для веры в Бога, выдвинуть хорошие основания для нее, показать, что теистическая вера в Бога правдоподобна, показать, что она *истинна*. Также теистические доказательства, как я полагаю, призваны доказать рациональность теистической веры для всех рациональных личностей (кем бы конкретно они ни были). Что касается посылок теистического доказательства, то хороший способ обосновать их рациональную приемлемость состоит в том, чтобы показать, что они более вероятны или возможны, чем их отрицания.

Итак, как кажется, третий вариант решения вопроса о том, что такое хорошее или успешное теистическое доказательство (помимо его формальной и неформальной валидности) — это либо (с), либо (d). То есть посылками хорошего или успешного теистического доказательства должны быть утверждения, которые более разумны, более вероятны, чем их отрицания, или же такие утверждения, в отношении которых это известно. Скажем, если посылки просто более разумны или вероятны, чем их отрицания, то человек может рационально верить в них; а если известно, что посылки таковы (более разумны или вероятны, чем их отрицания), то для человека (или по крайней мере для познающего) нерационально не верить в них. Разумеется, теистическое доказательство скорее покажет рациональность теизма, если оно удовлетворяет более сильному критерию: если известно, что его посылки истинны. Однако я выбираю критерий немного слабее, потому что существуют такие посылки, которые сами не были доказаны и о которых не может быть известно, что они истинны, но которые могут выступить в качестве посылок успешного теистического доказательства, и о них будет известно только то, что они по крайней мере вероятны или рациональны.

Поразмыслим, например, об утверждении, появляющемся во многих версиях онтологического доказательства, а именно: «Сущее, большего которого ничего нельзя помыслить, является возможным сущим». Многие (включая меня) будут утверждать, что они знают это высказывание, однако многие же будут оспаривать это утверждение. И я не вижу никакого иного способа доказать это высказывание, за исключением того, чтобы показать, что сущее, больше которого ничего нельзя помыслить, существует на самом деле (все действительно существующие сущие являются возможными сущими). Тем не менее если это сущее представляется мне возможным и если я, по-видимому, успешно ответил на все известные возражения, то я знаю, что утверждение «Сущее, большего которого ничего нельзя помыслить, является возможным сущим» правдоподобно. Соответственно, я могу рационально верить в это утверждение и я могу использовать его в качестве посылки в успешном теистическом доказательстве.

Между кандидатами (c) и (d) на роль третьего критерия успешного теистического доказательства следует предпочесть (d). Существенно важно, чтобы было известно, что посылки успешного теистического доказательства являются более вероятными, чем их отрицания. Но кому известно, что они более вероятны? Они должны быть познаваемы любой рациональной личностью, а в идеале это должно быть известно тому человеку, которому должна быть доказана рациональность веры в существование Бога (включая, вероятно, и того, кто представляет доказательство). Если посылки теистического доказательства более вероятны, чем их отрицания, но те люди, для которых предназначено доказательство, не знают об этом, то рациональность теизма не будет им продемонстрирована. В этом случае ни верующие, ни не верующие в существование Бога не извлекут никакой выгоды, т.е. они не узнают о рациональности веры в существование Бога.

Конечно, могут быть такие посылки, о которых только некоторые люди знают, что они вероятнее своих отрицаний, а остальные люди этого не знают. Хорошо известно, что такая ситуация часто возникает в дискуссиях по поводу теистических доказательств, например касательно таких утверждений, как «У всего существующего имеется причина существования» или «Вселенная подобна часам». Если подобного рода посылки появляются в других успешных теистических доказательствах, то рациональность веры в существование Бога будет доказана тем людям, кто знает, что обсуждаемые посылки вероятнее их отрицаний (если такие люди вообще существуют), но не тем, кто этого не знает.

В итоге хорошее или успешное теистическое доказательство удовлетворяет следующим критериям:

- оно формально валидно;
- оно неформально валидно, и
- известно, что посылки доказательства вероятнее их отрицаний.

Теистическое умозаключение, удовлетворяющее этим критериям (если вообще подобного рода умозаключение может быть таковым), доказывает, что Бог существует. Оно показывает, что рациональная личность может рационально верить в существование Бога.

### III. Презумпции теистических доказательств

Одна важная презумпция всех теистических доказательств (как в сущности всей философии и науки) состоит в утверждении о том, что мир, воспринимаемый нами, представляет собой скорее космос, чем хаос. То есть реальность как таковая имеет рациональную структуру, которая может быть (по крайней мере частично) открыта человеческим разумом. Наши познавательные способности обычно надежны; мы способны использовать их и приходиться к истине. Без этой предпосылки никто не смог бы поверить в то, что соглашение людей о природе реальности может обоснованно привести нас к тому заключению, что Бог существует. Разумеется, критики теистических доказательств (которые в этой книге мы часто для краткости будем сокращать как ТД) также принимают предпосылку об упорядоченности и познаваемости мира: на самом деле каждый, кто хочет рационально аргументировать в пользу того или иного заключения, принимает ее.

В том же духе я отмечу еще три презумпции, связанные с первой, которые обычно выдвигаются теми, кто предлагает теистические доказательства. Эти презумпции необходимы, для того чтобы теистические доказательства были полезными и обладали доказательной силой<sup>3</sup>. Первая заключается в том, что теистические доказательства предполагают реалистическое понимание истины. Таким образом, те, кто предлагает теистические доказательства, выступают против когерентной или прагматической теорий истины — теорий, в которых истина приравнивается к некоторому виду эпистемического статуса утверждений или верований (подтвержденным, рациональным и т.п.)

<sup>3</sup> Мой анализ презумпций, выдвигаемых приверженцами теистических доказательств, не совсем похож на аналогичный анализ Ричарда Мессера. Тем не менее я выражаю благодарность Р. Мессеру за его разъясняющее обсуждение этого вопроса и других связанных с ним тем в его книге: *Messer R. Does God's Existence Need Proof?* Oxford: Clarendon Press, 1993. См. в особенности: Р. 1–73.

или даже к таким взглядам, которые преуменьшают здравые понятия об истине. В теистических доказательствах предполагается такое понятие истины, как «Утверждение (пропозиция, верование...) истинно, если и только если то, что говорится в утверждении, на самом деле имеет место быть»<sup>4</sup>. Также признается, что религиозные утверждения могут быть истинными или ложными и что значения слов «истина» и «ложь» в религиозном и нерелигиозном контекстах имеют схожие значения<sup>5</sup>.

Во-вторых, те, кто приводят теистические доказательства, предполагают, что можно прийти к ясному пониманию того, что обозначает термин «Бог». Речь идет не о том, что мы можем знать о Боге все, что только возможно, а скорее о том, что мы можем достичь достаточной ясности в представлениях о Боге, чтобы быть уверенными в том, что как те, кто поддерживает теистические доказательства, так и те, кто их отрицает, знают, о чем они говорят. Как сказал Ансельм, предлагая онтологическое доказательство, как верующий, так и атеист в состоянии по крайней мере понять слова «то, больше чего нельзя ничего помыслить». Эта презумпция противоположна тем воззрениям, которые, преследуя теологические или философские цели, утверждают радикальную невыразимость Бога — воззрениям, по которым любое определение или вербальное выражение Бога может лишь только исказить Божественное<sup>6</sup>.

В-третьих, те, кто выдвигают теистические доказательства, предполагают, что философия может привести к истине, и даже к истине о Боге. Другими словами, существование Бога может быть предметом рационального обоснования или опровержения. Размышление о Боге может быть полезным. Как было отмечено, большинство из тех, кто предлагал теистические доказательства в истории философии, верили также в Откровение. Подобно Аквинату, они утверждали, что большая часть из того, что мы знаем о Боге или можем знать, должно быть извлечено из божественного Откровения, и только некоторые утверждения о Нем (Его существование и, возможно, некоторые другие положения) могут быть узнаны нами при помощи естественной теологии. Тем не менее все сторонники теистических доказательств предполагают, что по крайней мере некоторые утверждения о Боге можно постичь только посредством человеческого разума. Они также

---

<sup>4</sup> *Alston W.P. A Realist Conception of Truth. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1996. P. 5.* (Многоточие — у Олстона.) Книга Олстона представляет собой превосходящую защиту понятия истины в контексте реализма.

<sup>5</sup> В Главе 3 мы обсудим некоторые воззрения Д.З. Филлипса, часто интерпретируемого так, будто он отрицает эти предпосылки.

<sup>6</sup> Как кажется, Филлипс также придерживается этих воззрений.



принимают ту идею, согласно которой оказывать религиозной вере рациональную поддержку — хорошее начинание.

Можно ли доказать подобные допущения? Мессер решительно отстаивает ту точку зрения, что их нельзя обосновать без использования рассуждения по кругу<sup>7</sup>. И хотя я не согласен с ним, я не буду приводить против него никаких доводов, потому что для приверженца теистических доказательств его позиция не будет иметь большого значения, даже если он окажется прав. Эти допущения задают наиболее общие аксиомы, с которыми соизмеряются иные утверждения с целью их оценки. Как показал Аристотель, обсуждая законы логики<sup>8</sup>, когда мы приходим к наиболее общим аксиомам, мы не можем ставить вопроса об их доказательстве. Однако здесь нет особой опасности для приверженцев теистических доказательств: до тех пор пока наши три предпосылки согласованы между собой (неважно, доказаны они или нет), можно выдвигать и обсуждать ТД, и, возможно, некоторые из них окажутся успешными.

#### IV. А что, если бы теистическое доказательство оказалось успешным?

Итак, что же будет, если какой-нибудь логик или философ религии сможет представить успешное или по крайней мере по-видимому успешное теистическое доказательство? Допустим, что оно имело бы форму рассуждения, называемую нами *modus ponens*, и состояло бы в следующем:

- (25) если  $p$  истинно, то Бог существует;
- (26)  $p$  истинно;
- (27) следовательно, Бог существует.

Или же аргумент выглядел бы следующим образом:

- (28) если  $q$  истинно, то в высокой степени вероятно, что Бог существует;
- (29)  $q$  истинно;
- (30) следовательно, в высокой степени вероятно, что Бог существует.

Итак, аргументы подобной формы без сомнения будут формально валидны. Допустим также, что они валидны неформально, а также

<sup>7</sup> Messer R. Does God's Existence Need Proof? Oxford: Clarendon Press, 1993. P. 131.

<sup>8</sup> Аристотель. Метафизика. IV, 3–4.

известно, что посылки этих умозаключений более вероятны, чем их отрицания. Как мы должны или как нам следует отнестись к этому?

Может быть, первым нам придет в голову обратиться к той обширной критике теистических доказательств, упомянутой во Введении к этой книге. Мы можем спросить, что следует сказать нам об этой критике в свете существования по-видимому успешного теистического доказательства. Поэтому взглянем на нее еще раз. Первая группа возражений была скорее не критикой, а пониманием того странного факта, что о теистических доказательствах много спорят несмотря на общее, но не всеобщее, согласие в том, что ни одно существующее теистическое доказательство не может преуспеть. Однако, даже если все это так, все же это никак не убеждает против все продолжающегося расширения споров. Возможно, большинство заблуждается в своем предположении; возможно, некоторые теистические доказательства успешны, несмотря на неспособность большинства увидеть это (сам я считаю, что имеются неопровергнутые версии онтологического доказательства). И даже если большинство право в том, что ни одно теистическое доказательство не является успешным, то возможно, что участие в обсуждении теистических доказательств все равно ценно по какой-то иной причине.

Вторая группа возражений сводилась к тому, что теистические доказательства не часто убеждают религиозных скептиков и неверующих поверить в существование Бога. Это безусловно так, но, возможно, дело обстоит так скорее потому, что все еще не существует успешного теистического доказательства, или же возможно, что защитники успешных теистических доказательств пока что плохо старались, или возможно, что атеисты и агностики слишком упрямы. Немногие аргументы обладают неопровержимой силой, немногие доказательства принуждают к согласию таким образом, чтобы несогласие с ними было равнозначно иррациональности. Так что, даже если бы успешное теистическое доказательство существовало, нам следовало бы ожидать (как однажды предположил Норман Малколм<sup>9</sup>) малое количество обращений. Всегда возможно отыскать причину, чтобы отвергнуть неприемлемое для человека доказательство.

Третья группа возражений сводилась к тому, что теистические доказательства не имеют отношения к религиозной вере и практике. На самом деле странно пытаться доказывать уже известное: например, что Сан-Франциско расположен севернее Лос-Анджелеса, или что ваша мама любит вас. Однако, вероятно, попытаться доказать нечто, во что веришь, но чего не знаешь, будет не так уж странно (так мно-

---

<sup>9</sup> См.: *Malcolm N. Anselm's Ontological Arguments // The Existence of God*. Ed. by J. Hick. New York: Macmillan, 1964. P. 68.

гие теисты обозначили бы свою когнитивную позицию по отношению к вопросу о существовании Бога). И разумеется, совсем не будет выглядеть странной попытка доказать нечто, во что вы верите или даже что вы знаете, если доказательство адресовано тому, кто и не знает и не верит в доказываемое. Также верно и то, что теистические доказательства не удовлетворяют духовных потребностей людей: немногие люди обратились к религии благодаря, например, космологическому доказательству. А телеологическое доказательство не говорит нам, как поклоняться Богу и молиться. Моральное доказательство не учит нас прощению. Но почему же это составляет проблему? Естественно, имеется множество важных человеческих задач, которые теистические доказательства не решают: например, они не решают проблемы зла. Является ли тот факт, что теистические доказательства не могут решить подобные задачи, основанием для того, чтобы мы отстранились от дискуссии по их поводу? Разумеется, нет. Возможно, имеются другие важные задачи, которые теистические доказательства могут решить (вопрос о том, какими они могли бы быть, я рассмотрю ниже).

Четвертое возражение заключалось в том, что «Бог», о котором говорится в теистических доказательствах, представляет собой скорее философскую абстракцию, чем живого Бога Библии. Можно принять во внимание сказанное. Как хорошо известно, Фома Аквинский завершал каждый из *Пяти путей* доказательства бытия Божественного формулой «под ним все понимают Бога». Часто указывали: то, что утверждает Фома, не является необходимой истиной. Логически возможно, чтобы перводвигатель, первопричина и необходимое сущее, не обязанное своей необходимостью никакому другому сущему, существовали, не обладая такими атрибутами Бога, как всемогущество, всеведение, сострадание и прочие. Короче говоря, те сущие, существование которых пытается доказать Аквинат, не обязательно должны быть Богом. (Подробнее мы обсудим это в Главе 10.) Более того, сущие, которые фигурируют в типовых теистических доказательствах, порой более похожи на метафизические принципы, чем на живые существа. Однако критика теистических доказательств, которые мы рассматриваем, была бы несравнимо более жесткой, с моей точки зрения, если бы можно было показать, что такие сущие, как «То, больше чего нельзя ничего помыслить», «Создатель Вселенной», «Перводвигатель» и т.п., *не могут* быть Богом, т.е. если некоторые их свойства не совместимы с некоторыми свойствами живого Бога Библии. Однако это не было показано, и это (я буду настаивать на том) не было бы верно<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> См. мою книгу: *Davis S.T. Logic and the Nature of God*. London: Macmillan, 1983. P. 145–153.

Пятое возражение — это утверждение Тиллиха о том, что Бог не является «сущим» и что попытка доказать «существование Бога» означает, что мы незаконно помещаем Его на один уровень с конечными сущими. Признаться, я никогда не мог понять, как утверждение о том, что Бог является сущим, уменьшает или разрушает божественную трансцендентность по отношению к творениям. Почему же мы не можем заявить, что Бог «является сущим» и «существует», не отрицая того, что существование Бога совершенно иного рода, чем наше? И независимо от того, считаем ли мы, будто Бог обладает некоторыми свойствами, что и мы сами (например, свойством быть сущим, свойством знать сумму шести и пяти, свойством желать мира на земле), или нет, мы все же хотим обладать свободой, чтобы спрашивать, существует ли Бог, правы ли атеисты или они заблуждаются. Я не вижу никакой особой опасности в использовании слова «существует», чтобы поставить релевантные вопросы или утверждать что-то относящееся к делу. Пока мы понимаем ограниченность любой человеческой речи о Боге, пока мы осознаем, что Бог «существует» в другом смысле, отличном от нашего, предложение, критика и защита теистических доказательств могут продолжаться.

## V. Достигают ли чего-нибудь теистические доказательства?

Какая же польза тогда от теистических доказательств? К чему тратить время на их обсуждение? Я бы взялся за ответ, спросив: какая польза от *успешного* теистического доказательства (если бы таковое существовало)? Естественно, вопрос и ответ на него были бы совершенно иными, если бы вместо этого я спросил: какая польза от существующих теистических доказательств, обсуждаемых философами (т.е. от онтологического, морального и т.п.)? Я выбираю свой способ рассуждения, потому что главным в обсуждении этих аргументов мне представляется вопрос о том, успешны ли они. Те, кто защищают доказательства, полагают, что они успешны или могут быть таковыми (хотя их понятие «успешности» порой отлично от моего); те же, кто критикует их, считает, что они проваливаются.

По-моему, имеются два тесно связанных положительных результата, проистекающих от успешного теистического доказательства<sup>11</sup>. Вот

---

<sup>11</sup> Другой возможный положительный результат от теистических доказательств (который я не буду обсуждать здесь подробно) заключается в том, что они применя-

первый: теистические доказательства показывают, что теисты используют или по крайней мере могут полностью и тщательно использовать свои рациональные способности для того, чтобы прийти к вере в существование Бога или чтобы продолжать верить в это. Я утверждаю это постольку, поскольку часто веру в Бога обвиняют (как это ни удивительно, и те, кто симпатизируют религиозной вере, и те, кто относятся к ней с подозрением) в нерациональности или по меньшей мере в арациональности, т.е. в том, что она основана на «экзистенциальном выборе», который не подкрепляется доказательствами, аргументами, резонами.

Второй и наиболее важный результат, проистекающий из успешного теистического доказательства, состоит в том, что будет показана рациональность или интеллектуальная обоснованность веры в Бога (разумеется, я не утверждаю, будто это единственный способ показать рациональность подобных верований). Будет представлен ответ на стандартное возражение против веры в Бога, заключающееся в том, будто наивно, легковерно, доверчиво, иррационально верить в существование того, что вы не можете увидеть, измерить, попробовать или доказать. Я считаю, что этот результат на самом деле приносит теизму весьма большую пользу.

Если бы имелось успешное теистическое доказательство, то для теиста было бы искушением использовать его в качестве средства евангелизации. То есть он мог бы попытаться использовать доказательство, чтобы убедить неверующих в существовании Бога. Возможно, что появились бы обращения: успешное теистическое доказательство должно привести по крайней мере некоторых людей к тому, чтобы относиться к Богу серьезнее, чем ранее, или же доказательство должно устранить для некоторых людей интеллектуальные препятствия для веры в существование Бога. Но это все, что следует ожидать от доказательства. Как указано выше, лишь немногие аргументы обладают силой принуждения; без сомнения, никогда не будет дискурсивного, дедуктивного теистического доказательства, способного убедить всех разумных людей, ознакомившихся с ним.

Одна из причин, почему это так, — то, что упрямый атеист перед лицом даже успешного теистического доказательства всегда имеет возможность отрицать одну из его посылок. И в некоторых случаях это может быть рациональным выходом для атеиста. Сходным образом, если кто-то был бы достаточно умен для того, чтобы построить

---

ются в совокупном недедуктивном доказательстве общей истинности теистического мировоззрения. Некоторые современные философы занимались этой проблемой (см., например: *Mitchell B. The Justification of Religious Belief.* New York: Oxford University Press, 1981; *Swinburne R. The Existence of God.* Oxford: Clarendon Press, 1979).

доказательство несуществования Бога, исходя из посылок, в которые я верю, то я уверен: я бы посмотрел, какую посылку нужно отрицать; это первое, что я бы сделал. Сила моей приверженности теизму перевесила бы мою приверженность одной из посылок. Я утверждаю, что это вполне рационально.

Однако в каком случае может быть рациональным отрицание ранее принятой посылки с целью рационально отклонить тот вывод, к которому эта посылка приводит или участвует в его получении? Это сложный вопрос; я предложу некоторые критерии, но их следует понимать только как ориентировочные предположения. Представим атеиста, Джонса, который ознакомился с теистическим доказательством, с которого мы начали свое рассуждение:

- (7) все люди в Клермонте являются людьми;
- (8) некоторые люди верят в Бога;
- (9) следовательно, Бог существует.

Допустим также нечто, что очевидно не является истинным, а именно: этот аргумент валиден. Если он валиден, то он также будет правильным, так как, безусловно, посылки (7) и (8) истинны. Поскольку же эти посылки кажутся не только истинными, но известно, что они вероятны, постольку этот аргумент (как мы предполагаем) удовлетворяет нашим требованиям успешного теистического доказательства. Наконец, допустим, что Джонс знает, что эти посылки и вероятны и более вероятны, чем их отрицания. Итак, что может сделать Джонс или как ему следует поступить в свете этого воображаемого успешного теистического доказательства?

Как кажется, у Джонса имеются три возможности. Во-первых, Джонс может согласиться с тем, что наше теистическое доказательство успешно, но тем не менее отрицать его вывод. Во-вторых, Джонс может согласиться с тем, что наше теистическое доказательство успешно и принять его вывод, т.е. стать теистом. В-третьих, Джонс может не согласиться с тем, что наше теистическое доказательство успешно, отрицая вероятность посылок (7), (8) или их обеих (представим себе, что Джонс решил оспорить посылку (8), истинную контингентно). Очевидно, первая возможность неприемлема и должна быть отброшена как иррациональная. Вторая возможность, однако, вполне приемлема; под давлением нашего успешного теистического доказательства (мы бы хотели так сказать) Джонсу следует принять истинность вывода (9).

Приемлема ли третья возможность зависит, как кажется, от различных соображений. Во-первых, желает ли Джонс заплатить свою цену, отрицая вывод (9)? То есть хочет ли Джонс отрицать, по-види-

тому, вероятную посылку (8)? Во-вторых, насколько важным в мировоззрении Джонса окажется отрицание вывода (9)? Имеет ли отрицание вывода (9) для Джонса центральное значение или достаточно ли оно для него важно, чтобы перевесить все издержки отрицания посылки (8)? В-третьих, насколько отрицание вывода (9) (т.е. атеизм) вероятнее посылки (8)? Я бы доказывал, что если Джонс хочет отрицать посылку (8), и если отрицание вывода (9) имеет решающее значение для его мировоззрения, и если Джонс действительно считает, что отрицание вывода (9) вероятнее истинности посылки (8), то Джонс является рациональной личностью, отрицая посылку (8), для того чтобы отвергнуть вывод (9), несмотря на изначальную вероятность посылки (8).

Кратко говоря, если вы полагаете, что утверждение  $p$  вероятно или даже истинно; если вы в высшей степени убеждены в том, что другое утверждение  $q$  ложно; если вы обнаруживаете, что из  $p$  следует  $q$ , то вы совершенно рационально можете поменять свое мнение насчет  $p$  и отрицать это утверждение, если вы хотите уплатить свою цену за это, если отрицание  $q$  имеет центральное значение для вашего мировоззрения и если отрицание утверждения  $q$  кажется для вас гораздо вероятнее, чем истинность или вероятность утверждения  $p$ .

## ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО

### I. Введение

Начнем с онтологического доказательства. Оно не похоже на остальные теистические доказательства сразу в нескольких отношениях. Одно из них заключается в том, что нам не известно происхождение нескольких доказательств, т.е. мы не знаем, кто их впервые предложил. Но мы знаем происхождение онтологического доказательства (или ОД для краткости): это доказательство впервые было предложено Ансельмом Кентерберийским (1033–1109), выдающимся средневековым философом, теологом и церковным деятелем. Он был аббатом Бекского монастыря, а позже стал архиепископом Кентерберийским.

Другое отличие, уже упомянутое выше, заключается в том, что онтологическое доказательство — это *априорное* доказательство. То есть это такое доказательство, которое основано прежде всего на конкретных определениях и понятиях. Оно отлично от *апостериорных* доказательств, в основании которых лежат такие утверждения, которые могут быть верифицированы или фальсифицированы опытным путем<sup>VI</sup>. Без сомнения, многое из того, что мы знаем, относится к *апостериорному* знанию, т.е. к тому, что мы узнаем из опыта, благодаря нашим чувствам. То, что Линкольн был убит в 1865 г., то, что на лужайке, перед окном моего кабинета, растут эвкалипты или то, что у моей жены имеется определенное мнение о Моне, — все это примеры *апостериорного* знания. Некоторые философы считают, что некоторые вещи могут быть познаны *a priori*, т.е. помимо или «до» опыта. Рассмотрим утверждение « $2 + 2 = 4$ ». Некоторые философы заявляют, что это выражение может быть познано *a priori*, потому что мы не приходим к нему или не можем его верифицировать, просто приглядевшись вокруг и собрав необходимые доказательства. Если мы понимаем смысл «2», смысл операции «+», значение выражения «=», а также значение «4», то мы просто *видим* или *схватываем* при помощи действия, которое можно назвать интеллектуальной интуицией, что « $2 + 2 = 4$ ». Сходным образом, онтологическое доказательство представляет собой попытку доказать *a priori*, что Бог существует.



Это доказательство не включает в себя рассмотрение различных свойств мира при помощи чувств. Скорее оно ставит перед реципиентом задачу основательно поразмыслить о некоторых понятиях, а именно об определении Бога, об определенных метафизических и необходимых истинах. На этом фундаменте онтологическое доказательство пытается показать, что Бог существует.

Сам Ансельм не использовал термин «онтологическое доказательство». Предложенный им аргумент был так назван гораздо позже. Термин «*априорное* доказательство» был бы более точным, но время упущено<sup>VII</sup>. Философы называли это доказательство «онтологическим», и оно закрепилось за ним.

Онтологическое доказательство — одно из самых захватывающих в истории философии<sup>1</sup>. Одной из причин этому послужило серьезное разногласие по поводу того, как следует интерпретировать главы II и III «Прослогиона». Некоторые усматривают в этом отрывке одно доказательство, некоторые — два. Из тех, кто видит в упомянутом отрывке два доказательства, одни считают, что главным является первое, другие — что важнее второе. Некоторые считают, что ОД нацелено на демонстрацию существования Бога атеистам или же всем разумным людям, другие полагают, что Ансельм совсем не ставил такой цели и вообще не предлагал «теистического доказательства» в традиционном смысле слова<sup>2</sup> (не стоит и говорить, что я не принимаю эту последнюю точку зрения). Не желая участвовать в дебатах по поводу надлежащей экзегезы этого сочинения Ансельма, скажу только: по моему мнению (как и многих других философов), то доказательство, которое я буду рассматривать в этой главе, интерпретирует главы II–III «Прослогиона». При тщательной экзегезе представляется возможным вывести несколько отличных доказательств со страниц Ансельмова текста.

Вторая причина привлекательности онтологического доказательства заключается в том, что для его оценки задействуются многие трудные и весьма дискуссионные философские темы. Оттого и неудивительно, что философы по-разному оценивали это доказательство. Некоторые полагали: оно настолько очевидно ошибочно, что даже неинтересно. Многие считали это доказательство серьезным аргументом, но уже опровергнутым, например, Иммануилом Кантом, который утверждал, что ««существовать» не является реальным предикатом»

---

<sup>1</sup> Его можно обнаружить в главах II–III «Прослогиона» Ансельма. См.: *Anselm. Basic Writings*. LaSalle, Illinois: Open Court, 1962. P. 7–11.

<sup>2</sup> Об ином, отличном от моего, толковании «Прослогиона» см.: *Adams M.R. Praying the Proslogion: Anselm's Theological Method // The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*. Ed. by Th. D. Senior. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1995. P. 13–39.

(на самом деле этого же мнения придерживается, возможно, большинство современных философов). Третьи находят ОД ошибочным, но готовы признать, что чрезвычайно трудно показать, как или в чем именно оно проваливается (эта точка зрения становится более распространенной, чем, скажем, 30 или 40 лет назад). Немногие полагают, что имеются такие версии ОД, которые еще не были опровергнуты.

Стоит отметить, что Ансельм задумывал онтологическое доказательство как доказательство не только существования Бога, но и Его свойств (или по крайней мере некоторых из них). В молитве в начале главы II «Прослогиона» он говорит: «Итак, Господи... дай мне... чтобы я понял, что Ты есть, как мы веруем, и то есть, во что мы веруем»<sup>3</sup> VIII. Во что же такое о Боге «мы» верим согласно Ансельму? «Мы» верим, что Бог — «это нечто, больше чего нельзя ничего себе помыслить» (термин, который либо вообще не имеет никакого референта, либо его референт Бог или богоподобное сущее).

Итак, онтологическое доказательство составит успешное доказательство существования Бога, если и только если оно удовлетворит двум условиям: (1) понятие «того, больше чего нельзя ничего помыслить» является когерентным, единственный возможный референт которого — это Бог и (2) ОД является правильным доказательством. Второе условие на самом деле включает в себя и первое — онтологическое доказательство не может быть правильным аргументом, если Ансельмово понятие Бога некогерентно, — однако удобнее считать, что в данном случае имеются два условия.

Что же имел в виду Ансельм под термином «то, больше чего нельзя ничего помыслить»? Ясно, что Ансельм не имел в виду самое большое сущее, которое вы или я можем адекватно вообразить. Наши способности постижения или представления ограничены; возможно, мы не можем помыслить (в некотором смысле термина «помышлять») то сущее, которые держал в своей голове Ансельм. Но это не должно беспокоить Ансельма; то, что он имел в виду, — это самое большое сущее, которое логически возможно помыслить любому человеку. Ансельм несколько бы не беспокоился, если бы у термина «помыслить» были такие значения, в которых только «то, больше чего нельзя ничего помыслить» было бы способно помыслить «то, больше чего нельзя ничего помыслить».

Поскольку философы, обсуждающие онтологическое доказательство, часто обозначают Ансельмово «то, больше чего нельзя ничего помыслить» (для краткости обозначим это сущее ТБЧ) как «самое

---

<sup>3</sup> Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Перевод, послесловие и комментарии И.В. Купреевой. М.: Канон, 1996. С. 128.

великое мыслимое сущее» (СВМС) или как «самое великое возможное сущее» (СВВС), постольку нам следует кратко обсудить законность этого шага. Здесь имеются два (тесно связанных) вопроса. Первый: одинаковы или по крайней мере настолько ли близки логические свойства терминов ТБЧ, СВМС и СВВС, чтобы их взаимозаменяемость была оправданна? Второй: равны ли ограничения мыслимости ограничениям возможности?

Что касается первого вопроса, то имеется один пункт, в котором термины «то, больше чего нельзя ничего помыслить» (ТБЧ) и «самое великое мыслимое сущее» (СВМС) отличны в своих следствиях. Из термина «СВМС» следует, что обсуждаемое сущее *может быть помыслено* (тем или иным человеком), тогда как из термина «ТБЧ» этого не вытекает. Но это соображение, разумеется, вызывает раздражение лишь на мгновение. Примем посылку, которая, как кажется, довольно безукоризненна, несмотря на то что она не выражена эксплицитно в доказательстве Ансельма: способность помыслить самое себя является свойством, делающим нечто великим (чуть ниже я поясню это свойство). То есть если у нас есть два сущих, А и В, которые одинаково велики, насколько это возможно, за исключением того, что А способно послить себя само, а В нет, то А больше В. Если это так, то в отношении любого сущего, каким бы большим оно ни было, если оно не может помыслить само себя, мы можем помыслить большее сущее, а именно такое, которое в любом возможном отношении идентично первому, за исключением того, что оно *может* помыслить само себя. Тогда ТБЧ *должно* быть сущим, которое может помыслить себя, и тогда два термина «ТБЧ» и «СВМС» оказываются эквивалентными.

Заметим, что некоторые свойства сущих имеют отношение к понятию «великости» или «богоподобности», а некоторые — нет. Например, свойство *быть рыжим* не является (как мы могли бы сказать) свойством, делающим нечто великим или подобным Богу, потому что рыжеволосое сущее не обязательно (при прочих равных) более велико или более похоже на Бога, чем не рыжеволосое. Однако ясно, что другие свойства имеют прямое отношение к понятию «великости» или к богоподобию тех сущих, которые ими обладают. Например, свойство *быть всемогущим* делает великим или богоподобным, потому что всемогущее существо (при прочих равных) необходимо более велико или более богоподобно, чем не всемогущие существа. Назовем эти виды свойств, т.е. свойства, которые делают обладающие ими сущие более великими или более богоподобными, G-свойствами.

Отметим также, что некоторые свойства допускают степени или увеличение, тогда как другие не допускают этого. Например, свойст-

во *быть простым числом* не допускает степеней: сущее либо обладает этим свойством, либо нет. То же будет истинным и в отношении таких свойств, как *быть ростом в 6 футов*, *быть лошадью или не-лошадью* и т.п. Однако некоторые свойства допускают степени, как, например, свойство *быть высоким*. Некоторые высокие люди выше других, тоже высоких, людей. О свойствах, допускающих степени, заметим, что некоторые из них обладают, так сказать, внутренним или постижимым максимумом, а некоторые нет. Например, свойство *быть высоким* не обладает внутренним максимумом: каким бы высоким мы ни представили себе человека, мы всегда можем вообразить еще более высокого. Но некоторые свойства обладают внутренним максимумом: например, свойство *набрать хорошие очки в гольфе*. Счет, который не может быть превзойден, будет достигнут тем игроком, который сделает 18 ударов в игре на поле с 18 лунками, т.е. тот, кто пройдет каждую лунку за один удар. Вероятно, свойство *быть могущественным* также относится к такому виду свойств. Всевластное или всемогущее в данное время существо — это, грубо говоря, такое существо, которое может осуществить любое положение дел, которое для данного существа логически возможно осуществить в данное время. Это та степень могущества, которую нельзя превзойти.

Второй вопрос труднее и запутаннее. Много чего может подразумеваться под словосочетанием «может быть помыслено», и кое-что может подразумеваться под словом «возможный». Условимся, что под словом «возможный» мы будем иметь в виду сочетание «логически возможный» в смысле широкой логической возможности, которое стандартно используется большинством современных философов<sup>4</sup>. Возможно, чтобы я пробежал милю ровно за две минуты, но невозможно, чтобы я встретил женатого холостяка или мог бы правдиво сказать: «Я — Ричард Никсон». Ясно, что мы можем, если захотим, установить более широкие границы для понятия «возможность быть помысленным», чем для понятия «возможность» (я могу *помыслить*, в некотором смысле этого термина, женатого холостяка), или же мы можем установить равные границы (в этом смысле термина *нельзя помыслить женатых холостяков*)<sup>IX</sup>.

Под термином «может быть помыслен» мы скорее имеем в виду нечто наподобие «логической возможности», наподобие «мысленно рисуемый», наподобие «определяемый» или «именуемый». Как кажется, Ансельм использовал этот термин в первых двух смыслах. В книге IV «Прослогиона» он утверждает, что в одном из смыслов словосочетания «может быть помыслен» (то, что он называет «пред-

<sup>4</sup> Полезное объяснение этого термина см.: *Plantinga A. The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press, 1974. P. 1–13.

ставление обозначающего слова»\*) может быть представлена по крайней мере одна логическая возможность (глупец может помыслить, что Бога не существует). Но поскольку философы проясняли свое использование этого термина и последовательно настаивали на нем, постольку я не вижу серьезных препятствий для того, чтобы просто оговорить, что для философов то, что может быть помыслено, равнозначно возможности. Возможно, именно это значение имел в виду сам Ансельм для другого использования этого термина — «представление вещи», упоминаемое им в книге IV «Прослогиона». Именно в этом смысле он предположил: то, что Бога не существует, невозможно помыслить. В этой главе я собираюсь сделать именно этот шаг. Я оговорюсь: то, что может быть помыслено, равнозначно возможности; поэтому я не буду испытывать никаких угрызений совести, используя термин «самое великое мыслимое сущее» (СВМС) в моем обсуждении онтологического доказательства.

Последняя трудность, которую я хочу обсудить, состоит в том, чтобы понять смысл слова «больше» в ансельмовском термине «то, больше чего нельзя ничего себе помыслить». К сожалению, это одна из лакун в доказательстве Ансельма: он нигде не указал, что именно он имел в виду под словом «больше» или каков критерий великости для сущего. Однако мы можем, как это было ранее, попытаться пройти путь в обратном направлении и выяснить, что он наверняка имел в виду или по крайней мере что требует его доказательство. То есть мы можем спросить: какое толкование понятия «быть больше» сделает онтологическое доказательство (ОД) успешным? Имеется текстуальное доказательство того, что Ансельм хотел, чтобы мы проинтерпретировали понятие «быть больше» в терминах благодати<sup>5</sup>, однако я предпочитаю другой путь. Если «быть больше» мы поймем как, скажем, *быть рыжим*, или *быстро бегать*, или *быть более крупным*, то ОД не будет успешным: логически не может быть «самого рыжеволосого существа, которое можно помыслить», «самого быстрого существа, которое можно помыслить» или «самого крупного существа, которое можно помыслить». Однако если мы прочтем «быть больше» как *могущество, способность, свободу действия* (в этом случае СВМС будет всемогущим), то ОД могло бы преуспеть, и возможно, что другие толкования понятия «быть больше» также поспособствуют

---

\* В русском переводе «Прослогиона» — «представление обозначающего звука» (см.: Ансельм Кентерберийский. Прослогион. С. 130). — *Примеч. пер.*

<sup>5</sup> Ансельм время от времени использует вместо термина *maius* (больше) *mellius* (лучше). См. также главу II «Монологиона» и главу V «Прослогиона» (где он говорит Богу: «Следовательно, ты праведен, правдив, блажен и все прочее, чему лучше быть, чем не быть»).

успеху ОД. Я совершенно не утверждаю, что с точки зрения экзегетики Ансельм именно это и имел в виду под понятием «быть больше», хотя ясно, что эта трактовка отвечает духу понятия «Бог», с которым работал Ансельм в сочинениях «Прослогион» и «Монологион». Я также не утверждаю, что могущество — *единственное* свойство, которое делает сущие или личности более великими. Я утверждаю только, что мой критерий этого понятия вразумителен и имеет шанс на то, чтобы сделать ОД успешным.

Итак, если все это оказывает нам разумную помощь в том, чтобы понять смысл Ансельмова термина «то, больше чего нельзя ничего себе помыслить», то мы должны перейти к следующему вопросу, а именно: когерентен ли этот термин? То есть имеет ли смысл понятие «самого великого мыслимого сущего»? Я считаю, что это понятие имеет смысл при двух условиях<sup>6</sup>. Во-первых, сущие должны быть одного порядка или должны быть соразмерны в отношении великости; а во-вторых, «быть больше» должно допускать максимальное значение. Я полагаю, что в данном случае удовлетворяются оба критерия. Хотя большая подготовительная работа была проделана мною выше, я все-таки продолжу.

Ясно, что имеются такие значения великости, по которым сущие без труда можно сравнивать. Например, одно сущее больше другого, если первое выражает *большее простое число*, чем второе. Но каким образом одно сущее (скажем, число 3) выражает *большее простое число*, чем другое сущее (скажем, число 7)? Онтологическое доказательство, основанное на *таком* значении понятия «быть большее», не может быть даже начато. Однако если мы определим «быть больше» как это было сделано ранее, т.е. как *могущество, способность* или *свободу действия*, то, очевидно, можно сравнивать даже сущие весьма различных видов. В некоторых случаях будет сложно решить вопрос (могущественней ли опоссум енота?), и почти всегда будет трудно быть математически точным (насколько именно пишущая машинка могущественнее гвоздя?). Тем не менее мы часто сравниваем различные сущие в отношении их могущества, способности действовать, свободы и т.п. Гуси могущественнее камней, люди — кокер-спаниелей; президент Клинтон могущественнее мэра Вашингтона.

---

<sup>6</sup> Я оставляю без внимания различные предпринятые недавно попытки показать, что теистическое понятие Бога некогерентно: например, что всеведение несовместимо с неизменностью, всемогущество — с совершенной благодатью, сущностная благодать — с моральной свободой, бестелесность — со способностью действовать. На мой взгляд, было продемонстрировано, что все эти попытки несостоятельны.

Более того, как показал Том Моррис<sup>7</sup>, доказательство Ансельма может быть одобрено, даже если по некоторым причинам ложно, что все сущие соразмерны, т.е. даже если нельзя благоразумно сравнивать некоторые сущие по их великости. Строго говоря, все, что нужно Ансельму, — это то, чтобы «великость» всех сущих можно было бы сравнить с «великостью» Бога. Так что даже если имеются два сущих (X и Y), которые нельзя сравнить друг с другом в отношении их великости (т.е. не имеет никакого смысла спрашивать, что из них больше), ОД может все же оказаться успешным, если истинно, что и X и Y менее велики, чем СВМС.

Является ли великость свойством, допускающим максимальную степень? Разумеется, этого нельзя сказать в отношении некоторых значений понятия «быть больше». Однако в отношении того значения этого понятия, которое я использовал, это справедливо. Логически невозможно, чтобы существовало более могущественное сущее, чем всемогущее в определенном ранее смысле. Итак, кажется, что удовлетворены оба условия когерентности понятия «самого великого мыслимого сущего» (СВМС). Сущие *можно* сравнивать в отношении их великости (как это было определено ранее), и понятие «быть больше» (как оно было определено ранее) *допускает* максимальное значение. Таким образом, если термин СВМС относится к Богу и если имеются правильные версии онтологического доказательства (естественно, это находится под большим вопросом), то в ОД мы находим тот фрагмент естественной теологии, который успешно доказывает существование Бога.

## II. Доказательство Ансельма

Рассмотрим доказательство Ансельма. Важно напомнить самим себе, что онтологическое доказательство (ОД) относится к той группе, которую можно было бы назвать «*априорные* экзистенциальные» доказательства. То есть это такое доказательство, в котором предпринимается попытка доказать существование чего-то (а именно самого великого мыслимого сущего), и, как было отмечено, это делается прежде всего *априорными* средствами, т.е. при помощи анализа понятий, идей или определений. (Этот вид доказательств противоположен более распространенным «*апостериорным* экзистенциальным» доказательствам, в которых доказываемое существование чего-то на основа-

---

<sup>7</sup> Morris T. The God of Abraham, Isaac, and Anselm // Faith and Philosophy. 1984. Vol. 1, No. 2. P. 180.

нии вероятностных апелляций к опыту.) Представляемая мною версия ОД относится к т.н. «первой форме» доказательства Ансельма, которая обнаруживается в книге II «Прослогиона».

Вот что пишет Ансельм:

«Итак, Господи, дающий вере разумение, дай мне, сколько сам знаешь, чтобы я понял, что Ты есть, как мы веруем, и то есть, во что мы веруем. А мы веруем, что Ты есть нечто, больше чего нельзя ничего помыслить. Значит, когда “сказал безумец в сердце своем: нет Бога”, — он сказал, что какой-то такой природы нет? (Пс. 13:1; 52:1.) Но, конечно, этот же самый безумец, слыша, как я говорю: “Нечто, больше чего нельзя ничего помыслить”, — понимает то, что слышит; а то, что он понимает, есть в его уме, даже если он не имеет в виду, что такая вещь существует...

Значит, убедится даже безумец, что хотя бы в уме есть нечто, больше чего нельзя ничего помыслить, так как когда он слышит это (выражение), он его понимает, а все, что понимается, есть в уме. И конечно, то, больше чего нельзя помыслить, не может быть только в уме. Ибо если оно уже есть по крайней мере только в уме, можно помыслить, что оно есть и в действительности, что больше.

Значит, если то, больше чего нельзя ничего помыслить, существует только в уме, тогда то, больше чего нельзя помыслить, есть то, больше чего можно помыслить. Но этого, конечно, не может быть. Итак, без сомнения, нечто, больше чего нельзя помыслить, существует и в уме, и в действительности»<sup>8</sup>.

Представленное ниже доказательство — это моя попытка облечь в логическую форму доказательство Ансельма, изложенное им в книге II «Прослогиона», и сформулировать его настолько ясно, насколько я могу. Аргумент начинается со следующего утверждения:

(1) имеются только два способа, как могут существовать вещи, — в уме и в действительности.

Вещь существует «в уме», если кто-то воображает, определяет или мыслит ее. Вещь существует «в действительности», если она существует или реально независима от чьих-либо идей или понятий, сформированных о ней, и если она существует как конкретная вещь, обладающая причинными свойствами<sup>9</sup>. Таким образом, имеются четыре «модуса

---

<sup>8</sup> Ансельм Кентерберийский. Прослогион. С. 128–129. [Перевод И.В. Купревой приводится с незначительными изменениями, позволяющими лучше отразить мысль С. Дэвиса.]

<sup>9</sup> Я добавил предложение о существовании конкретной вещи, обладающей причинными свойствами, потому что некоторые философы утверждают, что такие абст-



существования» (как мы могли бы их назвать): вещь может существовать и в уме и в действительности (как, например, Билл Клинтон); она может существовать в уме, но не в действительности (например, девятая дочь Стивена Дэвиса); она может существовать в действительности, но не в уме (например, какой-нибудь существующий, но еще не обнаруженный химический элемент); вещь не может существовать ни в уме, ни в действительности (например, ядерное оружие в 1550 г.)<sup>X</sup>.

Доказательство продолжается вторым утверждением:

- (2) возможно, что СВМС существует в действительности, т.е. оно не является невозможной вещью.

Посылка (2) говорит только, что поскольку мы не находим никакого противоречия или какого-то иного несоответствия в термине «самое большое мыслимое сущее», постольку кажется, что это сущее может существовать. Оно существует либо в действительности, либо (как единороги и моя девятая дочь) контингентно не существует. Логика не запрещает существования самого великого мыслимого сущего (СВМС) — в отличие от случаев с женатым холостяком и круглым квадратом (определения которых *противоречивы*).

Следующая посылка:

- (3) СВМС существует в уме.

Эта посылка означает просто то, что некто (Ансельм, Вы — читатель, кто угодно еще) помыслил СВМС. Разумеется, Ансельм не предполагал, что кто-либо представляет Бога в том смысле, что охватывает все, что к Нему относится: как христианский теолог он знал, что никто не способен сделать это (мы вернемся к этой мысли в разделе III). Ансельм просто предположил, что некто представляет Бога в том смысле, что понимает предложенный им термин для Бога: «то, больше чего нельзя ничего помыслить».

Следующую посылку можно было бы назвать скрытой посылкой Ансельма, потому что в «Прослогионе» он ее нигде не формулирует. Однако очевидно, что для его версии доказательства требуется подобный шаг:

- (4) что бы ни существовало в уме и могло бы при этом существовать в действительности, может быть более великим, чем оно есть<sup>XI</sup>.

---

рактные объекты, как пропозиции, числа, множества, свойства, существуют в действительности. Однако ясно, что тот вид существования, который присущ таким вещам (если эти философы правы), совсем не похож на тот вид «существования *in re*», который имел в виду Ансельм. Он подразумевал такой вид существования, который присущ объектам физического мира и живым личностям, как телесным (людям), так и бестелесным (ангелам и Богу).

Интуиция этой посылки заключается в том, что существующее как в уме, так и в действительности будет больше, чем если бы оно существовало только в уме. Ансельм не сравнивает два разных вида вещей: он не говорит, например, что данный ком земли на клумбе перед моим двориком, раз он существует и в уме, и в действительности, больше (в определенном выше смысле), чем Пол Баньян, существующий только в уме. Он сравнивает одну и ту же вещь по различным модусам существования: он предполагает, что, например, ком земли на самом деле «более велик», чем если бы он существовал только в уме, а Пол Баньян был бы более великим, если бы на самом деле легендарный лесоруб существовал в действительности точно так же, как и в уме. В терминах нашего более раннего определения «быть больше» мы должны, соответственно, считать, что Ансельм предполагал, будто вещи, существующие как в уме, так и в действительности, более могущественны, свободны и более способны к действию, чем если бы они существовали только лишь в уме.

Посылки (1)–(4) образуют основные предпосылки онтологического доказательства. Как в случае с любым дедуктивным доказательством, правильность ОД зависит от истинности его предпосылок. Если какая-то из предпосылок ложна, то доказательство окажется неправильным. Далее Ансельм предлагает посылку, которую он хочет свести к абсурду:

(5) СВМС существует только в уме.

Ансельм, таким образом, ставит вопрос так, чтобы допустить, будто самое великое мыслимое сущее (СВМС) не существует. Он сделал это потому, что считал, что это допущение вместе с ранее принятыми посылками ОД приводит к противоречию. *Reductio ad absurdum* (доведение до абсурда) — древний и хорошо известный логический прием, позволяющий отрицать любую посылку, ответственную за противоречие или абсурд. Следовательно, Ансельм пытался доказать, что СВМС существует, показав, что посылка (5), соединенная, разумеется, с посылками (1)–(4), ведет к противоречию.

Следующие три посылки логически укрепляют предпосылки онтологического доказательства. Здесь Ансельм показал, что посылка (5) неприемлема и должна быть отброшена. Сначала он предположил, что если посылки (5), (2) и (4) истинны, то посылка

(6) СВМС может быть больше самого себя

также должна быть истинна. Так как в этом месте рассуждения может появиться путаница, то я остановлюсь на нем. Ясно, что мы можем использовать термин «СВМС» и понимать его значение; вопрос сво-

дится к тому, какой онтологический статус следует приписать СВМС, т.е. тому, на что указывает термин «СВМС» (если он вообще указывает на что-нибудь). Является ли СВМС *не более чем понятием* (наподобие «девятой дочери Стивена Дэвиса») или же скорее *существующей вещью* (как «второй сын Стивена Дэвиса»<sup>10</sup>)? Отметим, что существующие вещи *больше* (в определенном ранее смысле «быть больше»), чем просто понятия этих вещей. То есть существующие вещи более могущественны, свободны, обладают большей способностью что-то делать, чем просто понятия этих вещей. По-видимому, понятия обладают некоторыми способностями (например, они иногда могут побуждать нас к размышлению или действию), но не столь многими, как существующие вещи. Тогда в послылке (6) утверждается: СВМС обладает (принимая послылку (5)) таким онтологическим статусом, что (принимая послылку (2)) СВМС может быть скорее существующей вещью, чем просто понятием; и если бы СВМС существовало, то (принимая послылку (4)) оно было бы больше, чем есть на самом деле. Просто в качестве понятия СВМС ничем особенно не велико; оно было бы больше как существующая вещь.

Однако могут указать на то, что мы этим рассуждением делаем онтологическое доказательство (ОД) уязвимым для критики. Все, что нужно, чтобы ОД заработало, как будет сказано, это то, чтобы нечто, наподобие следующей пропозиции, было когерентным:

(6а) понятие СВМС может быть существующей вещью.

Но тогда могут обвинить в том, что утверждение (6а) некогерентно: понятие не может *быть* буквально существующей вещью. В конце концов, понятие — это только некая идея, а не существующая вещь. Что имеет смысл (как будет сказано), так это:

(6б) понятие СВМС может быть инстанцированным понятием

(т.е. понятие, обозначающее, отсылающее или соответствующее существующей вещи), что совсем не помогает ОД. Ведь очевидно, что Ансельм ничего не утверждал о великости понятий (например, о том, что инстанцированные понятия больше неинстанцированных). Скорее он утверждал, что существующие вещи больше понятий этих вещей. Если высказывание (6а) некогерентно (к чему и приводит возражение), то нельзя последовательно утверждать послылку (6) и ОД проваливается.

Чтобы ответить на это возражение, нам нужно только спросить, что имеется в виду под термином «СВМС» или к чему этот термин отсылает. Если в действительности не существует СВМС, то, как ска-

<sup>10</sup> У нас с женой два сына и нет дочерей.

зал бы Ансельм, СВМС существует только в уме. А если СВМС существует (как сказал бы Ансельм) в действительности, то, разумеется, термин «СВМС» отсылает к существующей вещи или обозначает ее. Соответственно, Ансельму не нужно было выдвигать какие-либо аргументы в этом направлении, и он не имел никакого понятия о том, больше ли инстанцированные понятия неинстанцированных. Однако ему *надо* было доказывать, что существующие вещи больше своих понятий. Итак, он утверждает, что если СВМС является только понятием, то все же истинно, что (несуществующая) вещь, описанная этим понятием, могла бы существовать (точно так же, как может существовать девятая дочь Стивена Дэвиса); если эта вещь существует, то она была бы больше, чем она есть на самом деле (являясь только понятием). Верно, что посылка (6а) звучит странно: возможно, понятие не может буквально *быть* существующей вещью, однако смысл заключается в том, что вещь, описываемая понятием или обозначаемая им, может существовать.

Однако это рассуждение, разумеется, открывает двери для следующего сомнения: чем именно является эта «вещь», описываемая понятием или обозначаемая им? Для ответа на него взглянем на только что сказанное об этой «вещи». Мы утверждали, что она не существует; мы утверждали, что она обладает свойствами (несуществующее самое великое мыслимое сущее (СВМС) все же обладает свойством *быть понятием*); мы утверждали также, что ее можно обозначить. Но можем ли мы обозначить несуществующие, имеющие свойства вещи? Разумеется, можем. Нижеприведенные предложения не только когерентны, но и истинны: «Пол Баньян — дровосек», «Девятая дочь Дэвиса является дочерью», «Шарль де Голль — бывший президент Франции». Тогда «вещь», описываемая понятием или обозначаемая им, — это просто то, что мы могли бы назвать «в возможности существующей вещью» (не назвать ли нам ее для краткости просто ВСВ?)<sup>XII</sup>. В возможности существующая вещь — это просто множество совместимых свойств, которые могли бы или не могли бы быть реальными (или существовать в действительности, как сказал бы Ансельм). Некоторые ВСВ существуют в действительности и представляют собой, таким образом, реальные объекты; некоторые ВСВ существуют только как ВСВ и являются, таким образом, только абстрактными объектами. Я — ВСВ, как и Билл Клинтон; Пол Баньян — ВСВ, как и моя девятая дочь. Ясно, что могут быть только понятия ВСВ, но ВСВ — это не просто и не только лишь понятие, ибо, разумеется, имеются ВСВ, о которых никто никогда не имел никакого понятия. Таким образом, СВМС лучше всего можно понять как множество совместимых свойств, образующих ВСВ. А посылку (6) надо понимать так: СВМС,

несуществующая ВСВ, может быть существующей ВСВ; и если бы она действительно существовала, то она была бы больше самой себя на самом деле<sup>11</sup>.

Возвращаясь к посылке (6), заметим, что она, по крайней мере имплицитно, контрадикторна; в ней утверждается, что «самое большое мыслимое сущее может быть больше самого себя». Другой способ выразить это имплицитное противоречие напрямую следует из посылки (6):

(7) СВМС — это сущее, больше которого можно помыслить другое сущее.

Итак, поскольку утверждение (7) — это явно выраженное противоречие, то в силу принципа *reductio ad absurdum* нам можно начать поиски той вышеприведенной посылки в доказательстве, которая ответственна за него. Практически мы должны просмотреть предпосылки доказательства, т.е. утверждения (1)–(5). Утверждения (1), (2), (3) и (4), как сказал бы Ансельм, представляют собой либо необходимые истины, либо по крайней мере утверждения, истинность которых может быть установлена. Ясно тогда, что в противоречии виновна посылка (5). Если это так, то принцип *reductio ad absurdum* позволяет нам ее отрицать.

Один из способов отрицать утверждение заключается в том, чтобы просто поместить перед ним выражение «ложно». Таким образом, мы можем отрицать посылку (5), обвиняемую в противоречии:

(8) ложно, что СВМС существует только в уме.

Мы практически подошли к концу нашего рассуждения. Из посылки (1) нам известно, что вещи могут существовать только двумя способами: в уме и в действительности; из посылки (3) мы знаем, что СВМС существует (по крайней мере) в уме; из посылки (8) нам известно, что ложно, будто СВМС существует только в уме. Следовательно,

(9) СВМС существует и в уме, и в действительности,

что мы и пытались доказать.

---

<sup>11</sup> Снова есть философы, утверждающие, что если все абстрактные объекты, как числа и множества, существуют в действительности, то из этого следует, что несуществующие ВСВ, наподобие «девятой дочери Дэвиса» и (если глупец прав) «Бога», существуют в действительности. Однако, как было отмечено, это не тот вид существования *in re*, о котором говорится в посылке (4).

### III. Критика онтологического доказательства Гаунило

Рассмотрим теперь некоторые важные виды критики ОД. Правильно начать с Гаунило, современника Ансельма, монаха из Мармутье, написавшего ответ на «Прослогион», озаглавленный, что занятно, «В защиту глупца»<sup>12</sup>. Здесь, разумеется, автор отсылает к глупому атеисту из *Ps 14*<sup>XIII</sup>, которого Ансельм упоминал в книге II «Прослогиона». Гаунило критиковал ОД по нескольким основаниям; проанализируем три из них.

#### (1) «Бойскаут»-возражение

Это мое название для распространенного возражения против онтологического доказательства, которое не было эксплицитно сформулировано Гаунило, но, как кажется, оно скрывается за многим из того, что было им сказано. Я отчетливо помню мое глубокое непонимание, когда однажды, мне было пять или шесть лет, отец сказал, что бойскауты могут потерять друг о друга палочки и получить огонь. Я не сомневался в его словах, но, обладая познаниями в физике, которые обычно имеются у детей этого возраста, я не мог понять, каким образом возможно взять такие вещи, как палочки, потерять их друг о друга и получить такое совершенно иное явление, как огонь. Сходным образом, «бойскаут»-возражение против ОД оспаривает саму идею *априорного* экзистенциального доказательства. Оно отрицает то, что можно только при помощи идей, дефиниций или понятий получить, потеряв их, так сказать, мысленно друг о друга, существование чего-то в действительности. ОД незаконным образом пытается перейти от уровня *in intellectu* к уровню *in re* (это постулируется в возражении), а этого делать нельзя. Вот что говорит Гаунило:

«Если следует говорить, что есть в уме то, чего нельзя даже только представить себе согласно истине какой-либо вещи, то я не стану отрицать, что и в моем уме это так. Но, поскольку из этого никак нельзя получить существования также и в действительности, я до тех пор ни за что не соглашусь признать за ним это существование, пока оно не будет доказано мне доводом, не оставляющим сомнений»<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Это сочинение также можно найти в: *Anselm. Basic Writings*. P. 145–153.

<sup>13</sup> Гаунило из Мармутье. В защиту глупца. V // Ансельм Кентерберийский. Прослогион. С. 150. [Перевод И.В. Купреевой приводится с незначительными изменениями, позволяющими лучше отразить мысль С. Дэвиса.]

Однако в защиту Ансельма мы должны указать на тот факт, что мы можем использовать чисто *априорные* процедуры для того, чтобы доказать какое-то утверждение о действительности: например, что определенных вещей не существует. Отметим, что посредством чисто *априорных* процедур, т.е. «не оглядываясь» по сторонам эмпирически, можно показать, что женатых холостяков («неженатых взрослых мужчин, которые женаты») или круглых квадратов («плоской четырехсторонней геометрической фигуры, каждая точка которой равноудалена от центра») не существует *in re*. Подобные аргументы представляются совсем безвредными — кто будет на них возражать?

Разумеется, тот, кто выдвигает «бойскаут»-возражение, может тогда ответить тем, что мы можем использовать чисто *априорные* процедуры, для того чтобы показать, что определенные вещи *не существуют* в действительности, а не для того чтобы показать, что определенные вещи в действительности *существуют*. Однако этот шаг представляется немного форсированным, он требует особого обоснования. Почему дело обстоит так, что мы можем использовать *априорные экзистенциальные доказательства* в одной области, а не в другой? Мы, безусловно, можем использовать их в иной сфере. Как спросил Норман Малколм: «Является ли Евклидова теорема в теории чисел, согласно которой существует бесконечное количество простых чисел, “экзистенциальной пропозицией”? Не хотим ли мы сказать, что в некотором смысле она доказывает существование чего-то?»<sup>14</sup>. Сходным образом не можем ли мы доказать *априорным* аргументом истинность утверждения «Существует по крайней мере одно простое число в числовом промежутке между шестью и десятью?» Могут ответить, что числа и Бог — не одно и то же, а выражаясь в терминах нашего более раннего рассуждения, можно сказать: род существования чисел отличен от рода существования Бога (которым Он обладает, согласно Ансельму). Это было бы верно. Тем не менее не поставили ли мы под сомнение «бойскаут»-возражение о том, что мы не можем потерять друг о друга идеи или определения и доказать в некоторых смыслах, что нечто существует *in re*?

Однако наиболее важным моментом является то, что в этом возражении, как кажется, совершается ошибка предвосхищения основания, когда просто в пику Ансельму утверждается, что «так делать нельзя», т.е. на том, что никакое *априорное* экзистенциальное доказательство не может преуспеть даже в возможности. Само онтологическое доказательство должно быть проверено на предмет того, *успешно* ли оно. Если оно не успешно, то должна быть продемонстрирована причина его неудачи.

---

<sup>14</sup> Malcolm N. Anselm's Ontological Arguments // The Existence of God. Ed. by J. Hick. New York: Macmillan, 1964. P. 59.

## (2) Можем ли мы «помыслить Бога»?

Гаунило также возражал и против Ансельмова имплицитного утверждения о том, что возможно помыслить Бога. На то, что Ансельм в самом деле утверждал это, указывает его настаивание на том, что самое великое мыслимое сущее (СВМС) «существует *in intellectu*». Однако то, что мы, люди, не можем полностью постичь Бога, является широко принимаемым положением христианской теологической традиции, разделяемой и Ансельмом, и Гаунило. Итак, Гаунило говорит:

«Когда я слышу, я не могу помыслить или иметь в уме как вещь, известную мне по виду или по роду, — точно так же как и Бога самого не могу, и из-за этого даже могу себе представить, будто Он не существует. Ведь я не знаю ни самой этой вещи».

Немногим позже он добавляет (обращаясь напрямую к Ансельму):

«Я не могу иметь, когда слышу, что говорится “Бог” или “нечто большее из всего”; потому что, в то время как первое я мог бы помыслить соответственно истинной вещи и мне известной, второе я вообще не могу никак, если только не по слову»<sup>15</sup>.

На самом деле Гаунило утверждает, что онтологическое доказательство нельзя построить, поскольку мы, люди, в самом деле не можем помыслить Бога.

Каким мог бы быть ответ Ансельма на эту критику, я обсужу подробнее в Главе 3. Теперь же я просто указал бы на дистинкцию, проводимую Ансельмом в главе IV «Прослогиона», которая, как мне кажется, имеет отношение к делу. Вот что он пишет: «Иначе ведь представляется вещь, когда (1) представляется звук (*vox*), ее обозначающий; иначе — когда (2) мыслится само то, что есть вещь»<sup>16</sup>. Возможно, защитнику Ансельма стоит в этом случае счастливо заметить, что мы действительно не можем представить себе Бога во втором смысле (помыслить вещь). Ему следует продолжить, настаивая на следующих двух пунктах: во-первых, мы можем «помыслить самое великое мыслимое сущее» в первом значении слов «представить себе» (понять слова, т.е. понять смысл слов «самое большое мыслимое сущее»); а во-вторых, это все, что требуется для целей ОД. То есть, чтобы можно было построить ОД, его стороннику не нужно понимать о Боге все, ему нужно только уразуметь смысл Ансельмова определения Бога

---

<sup>15</sup> Гаунило из *Мармутье*. В защиту глупца. IV // Ансельм Кентерберийский. Прослогион. С. 149. [Перевод И.В. Купреевой приводится с незначительными изменениями, позволяющими лучше отразить мысль С. Дэвиса.]

<sup>16</sup> Ансельм Кентерберийский. Прослогион. С. 130.



(мы разберем значения ансельмовского разделения двух смыслов термина «помыслить» в следующей главе).

### (3) Затерянный остров

Однако наиболее известное возражение Гаунило было и наиболее остроумным. На самом деле он попытался свести к абсурду само онтологическое доказательство, показав, что оно доказывает слишком многое. Гаунило хотел взять точную логическую форму Ансельмова ОД и создать (как мы могли бы сказать) «параллельное ОД», систематически удаляя все значения термина «самое великое мыслимое сущее» (СВМС) и заменяя их некоторыми другими терминами, например «самый превосходный мыслимый остров» (СПМО). В случае успеха критики стратегия рассуждения Гаунило не покажет нам, что именно не так с ОД, но покажет, что что-то *должно* быть не так. Очевидно, все это потому, что мы можем использовать параллельные ОД для того, чтобы «доказать» существование любых странных вещей (например, «самый большой заусенец, который можно представить»), многие из которых, как мы хорошо знаем, не существуют. Гаунило совершил несколько незначительных ошибок в своей формулировке возражения «затерянный остров»<sup>17</sup>, но их легко исправить. Для ОД это возражение *представляет* серьезные трудности.

Сначала Гаунило дал определение «затерянному острову» и объяснил, почему он считает его «самым прекрасным»: «Он гораздо больше, чем, по преданию, острова блаженных, изобилует неисчислимым множеством богатств и всяческих наслаждений» и т.д.<sup>18</sup>. Затем он добавил, что нет никакой трудности в том, чтобы понять высказывание «самый прекрасный мыслимый остров (СПМО) существует». Однако, он продолжает, предположим, что кто-то будет доказывать на манер рассуждения из книги II «Прослогиона» то, что СПМО существует на самом деле: «Он с необходимостью должен быть в действительности, так как если его нет, то всякая другая земля, существующая в действительности, превосходнее его, и тогда он, который ты считал превосходнейшим, уже не будет превосходнейшим» и т.д. Затем Гаунило утверждает:

«Если, говоря, он этим захочет убедить меня в том, что больше не надо сомневаться в действительном существовании этого ост-

---

<sup>17</sup> Например, он говорил о своем затерянном острове как о самом прекрасном из *существующих* островов, тогда как ему следовало бы говорить о нем как о самом прекрасном из всех островов, которые можно себе представить.

<sup>18</sup> Гаунило из *Мармуте*. В защиту Глупца. VI // Ансельм Кентерберийский. Прослогион. С. 150. [Перевод И.В. Купреевой приводится с незначительными изменениями, позволяющими лучше отразить мысль С. Дэвиса.]

рова, то я должен либо счесть, что он шутит, либо уж не знаю, кого нужно почитать за большего глупца: меня, если соглашусь с ним, или его, если он считает, что с какой-нибудь достоверностью доказал мне существование этого острова»<sup>19</sup>.

Ответом Ансельма на «В защиту глупца» Гаунило была маленькая книжица, называемая иногда «Ответом Гаунило». Его реакция на возражение затерянного острова было кратким и, как кажется, довольно легкомысленным, однако я буду отстаивать, что оно более остро, чем может показаться на первый взгляд:

«Говорю уверенно: если кто-то найдет мне, в действительности или только в представлении, кроме «того, больше чего нельзя помыслить», к чему подойдет ход этого моего доказательства, то я найду и дам ему потерянный остров, так что больше не потеряется»<sup>20</sup>.

Говоря иначе, Ансельм хотел показать, что онтологическое доказательство — это правильное доказательство, а вот параллельное ОД Гаунило (содержащее термин СПМО) неправильно.

Но, как кажется, Ансельм зашел в тупик, пытаясь разработать этот пункт аргументации. Он приложил большие усилия, чтобы показать, что самый прекрасный мыслимый остров (СПМО) не то же самое, что самое великое мыслимое сущее (СВМС), или, во всяком случае, что оно менее велико. Это, разумеется, так. Но это не должно беспокоить Гаунило. Возражение Гаунило «затерянный остров» не зависит от ошибочных определений СВМС и СПМО. Его утверждение состояло скорее в том, что если ОД правильно, то и параллельное ОД должно быть правильным, поскольку в них использована одна и та же логическая структура. Само собой разумеется, как мог бы сказать Гаунило, в любом валидном доказательстве можно заменить термины, в нем встречающиеся; и если замены проведены с тщательностью и осторожностью, то и новое доказательство будет валидным. Таким образом, доказательство:

- (10) все люди смертны;
- (11) Аристотель — человек;
- (12) следовательно, Аристотель смертен,

---

<sup>19</sup> Гаунило из *Мармутье*. В защиту глупца. VI // Ансельм Кентерберийский. Прослогион. С. 150. [Перевод И.В. Купреевой с незначительными изменениями, позволяющими лучше отразить мысль С. Дэвиса.]

<sup>20</sup> Ансельм Кентерберийский. Что на это ответил автор книжечки. III // Ансельм Кентерберийский. Прослогион. С. 157. [Перевод И.В. Купреевой с незначительными изменениями, позволяющими лучше отразить мысль С. Дэвиса.]

безусловно, является валидным, как и традиционная его версия, в которой используется термин «Сократ».

Каким же образом Ансельм мог бы доказать, а не просто утверждать, что его онтологическое доказательство правильное, а параллельное доказательство Гаунило, содержащее термин «самый прекрасный мыслимый остров», неправильное? Взглянем еще раз на вторые посылки доказательств. Ансельм пишет:

(2) возможно, что СВМС существует в действительности, т.е. оно не является невозможной вещью.

А Гаунило сказал бы (добавим букву «а», чтобы обозначить, что мы говорим о параллельном ОД):

(2а) возможно, что СПМО существует в действительности, т.е. оно не является невозможной вещью.

Мы уже доказали, что посылка (2) истинна. Некоторые философы пытались показать, что понятие СВМС противоречиво или некогерентно, но эти аргументы никогда не имели большого значения. Тогда каким образом Ансельм мог бы доказать, что понятие СПМО некогерентно?

Сначала дадим два определения. Я утверждаю, что «необходимое сущее» (НС) — это такое сущее, которое не может не существовать и не зависит в своем существовании ни от чего иного. А «контингентное сущее» — это сущее, которое может как существовать, так и не существовать (некоторые контингентные сущие существуют, а некоторые — нет), и если они существуют, то в своем существовании они зависят от другого сущего или других сущих.

Допустим, мы решили весьма расширить границы понятия «быть мыслимым» в противоположность нашему предыдущему решению приравнять «мыслимость» вещи к возможности ее существования. То есть допустим, что мы утверждаем, будто можно помыслить невозможную вещь наподобие ограниченного, контингентного сущего, обладающего безграничным набором совершенств. В таком случае с самым прекрасным мыслимым островом будет связана следующая проблема: чем большим мы будем представлять этот остров в понятии, тем меньше он будет напоминать остров. Вспомним, что ранее мы решили проинтерпретировать Ансельмов термин «быть больше» в понятиях могущества, свободы, способности создавать вещи. Отметим также, что в книге III «Прослогиона» Ансельм четко высказался, что существовать по необходимости больше, чем существовать контингентно. Таким образом, если два сущих, А и В, равны друг другу по своим свойствам, за исключением лишь того, что А — это необходи-

мое сущее, а В — контингентное, или за исключением того, что А — сущее всемогущее, а В — нет, то из этого следует, что А больше В.

Следовательно, самое великое мыслимое сущее должно быть необходимым сущим, а самый прекрасный мыслимый остров (СПМО), если он все-таки будет островом, должен быть контингентным: он должен в своем существовании зависеть от геологических сил (или чего-нибудь еще), создавших его. Однако заметим, что когда дело касается широкого значения термина «быть помысленным», логика определения «самый большой затерянный остров, который можно помыслить» требует, чтобы это сущее было необходимым. Ведь в отношении любого контингентного острова, который мы можем себе помыслить, неважно насколько большим, мы всегда можем помыслить еще больший остров, а именно тот, что существует по необходимости. Сходное размышление подтолкнет нас принять тот же вывод и о всемогущем СПМО, например таком, который может решать уравнения или производить обувь. Остров, который может это делать, безусловно, больше острова, который этого не может. Но, разумеется, ни один остров не может быть всемогущим: в конце концов острова — это просто острова. Поэтому само определение «СПМО» некогерентно.

В этом случае Гаунило мог бы попросить нас сузить границы понятия «быть помысленным» и вернуться к нашему соглашению о том, что мыслимость вещи равняется возможности ее существования. Если так, то Гаунило может отстаивать ту точку зрения, что мы представляем себе СПМО в терминах свойств, делающих более великим, которые логически совместимы с тем, что значит быть островом. Тогда он может утверждать, что его параллельное онтологическое доказательство (ОД) все еще опровергает ОД, потому что посылка (2а) истинна. Он скажет, что термин «СПМО» описывает совершенно когерентное, но, очевидно, не существующее сущее, которое контингентно и ограничено. Этот остров — тот, «больше которого нельзя помыслить» в множестве затерянных островов, потому что он обладает в высшей степени всеми теми свойствами, делающими нечто великим, которыми остров вообще может обладать. Такими свойствами могли бы быть, как кажется, красота пейзажа, температура, количество солнечных дней, вкус кокосов, возможность обеспечить своих обитателей тенью и укрытием, способность флоры и фауны прокормить обитателя и т.п.

Однако это понятие снова оказывается некогерентным, но уже по другим причинам. Если мы представим СПМО в таких терминах, то одна из встающих проблем заключается в том, что свойства, о которых мы говорим, не имеют внутреннего критерия великости. Как нам решить, какая температура «самая большая»? Как мы можем решить,

что пейзаж какого-то безусловно красивого острова «самый прекрасный»? Не дело ли вкуса выбрать эти показатели в данных случаях? И как тогда мы будем принимать решение? Проголосуем ли мы? И кто тогда будет допущен к выборам?

Другая проблема, тесно связанная с предыдущей, заключается в том, что эти свойства не имеют внутреннего максимума или видимых пределов. Возьмем для примера понятие «самый высокий человек, которого можно себе представить». Это понятие не противоречиво эксплицитно, однако все же ясно, что оно некогерентно. Не имеет значения, насколько высоким мы представим себе человека, мы всегда можем в уме добавить еще один дюйм и таким образом показать, что он не был «самым высоким человеком, которого можно помыслить». Следовательно, логически *не может быть* «самого высокого человека, которого можно помыслить». Сходным образом, логически не может быть самого прекрасного мыслимого острова, потому что его великость будет измерена так же, как и рост этого самого высокого человека, т.е. в терминах, которые не обладают никаким внутренним максимумом. Какова точно та степень вкуса кокоса, которую только можно себе представить? Какова максимальная степень способности флоры и фауны прокормить обитателя острова?

Итак, все же выходит, что, как бы мы ни решили понимать термин «быть помысленным», посылка (2а) параллельного онтологического доказательства Гаунило оказывается ложной. Самый прекрасный мыслимый остров не может существовать в действительности. Соответственно, Ансельм был прав, настаивая на том, что термин «самый прекрасный мыслимый остров» не может быть применен в его рассуждении. Оказывается, что возражение «затерянный остров» против онтологического доказательства проваливается<sup>21</sup>.

#### IV. Кантовская критика

Несомненно, наиболее серьезное возражение, когда-либо выдвинутое против онтологического доказательства, — это кантовская кри-

---

<sup>21</sup> Гаунило, возможно, мог бы отстаивать ту точку зрения, что мы можем играть в такие же игры и с понятием Бога или СВМС. Исследование этого вопроса выйдет за пределы этой книги. Я скажу просто, что свойства Бога, делающие больше (необходимое существование, всемогущество, всеведение и т.п.), как кажется, обладают внутренним максимумом. Для дальнейшего исследования этого и других вопросов, связанных с возражением от «затерянного острова», см.: *Davis S.T. Anselm and Gaunilo on the "Lost Island" // The Southern Journal of Philosophy. 1975. Vol. XIII, No. 4. P. 435–448.*

тика, приведенная в его «Критике чистого разума». В особенности серьезным представляется его утверждение о том, что слово «существует» не является, как он выразился, «реальным предикатом»<sup>22</sup>. Способ, которым Кант опровергал онтологическое доказательство (ОД), приобрел статус философской ортодоксии. Весьма многие философы принимали ее, включая таких светил XX столетия, как Бертран Рассел<sup>23</sup>, Норман Малколм<sup>24</sup> и Джон Хик<sup>25</sup>. Сначала я объясню кантовскую критику, а затем мы посмотрим, можно ли защитить от нее ОД.

Объяснение критики — нелегкая задача. Понятия трудны, а Кантово изложение возражения не может служить образцом ясности. Скажем, что в предложении «Лошадь быстра» «лошадь» — это субъект предложения, а «быстра» — предикат. В своей критике ОД Кант различал то, что он называл *логическим предикатом*, и *реальный предикат*. Кант говорил, что логическим предикатом может выступать все что угодно; сам субъект высказывания может быть предикатом самого себя. (В предложении «Лошадь — это лошадь» выражение «это лошадь» является логическим предикатом.) Итак, скажем, что логический предикат — это *любое* слово или фраза, стоящая на месте предиката в предложении. Что же тогда такое реальный предикат? Используя некоторые выражения Канта, скажем, что это предикат, который «определяет» наше понятие субъекта, или «раскрывает» его, или «добавляется к» нему, или «расширяет» его. Если я скажу, что «Лошадь — это лошадь» или даже что «Лошадь — это ббдсаф», то логический предикат не расширит понятие «лошади», уже имеющееся у меня. Однако если я скажу, что «Лошадь быстра», то поскольку быстрота не является частью понятия лошади (ведь некоторые лошади медленны), постольку я что-то добавил к вашему понятию лошади, которую я описываю. Я использовал реальный предикат.

А как насчет предложения «Лошадь существует»? Аргумент Канта состоит в том, что слово «существует», безусловно представляющее собой в этом предложении логический предикат, не является вместе с тем предикатом реальным. Это потому, что оно не может расширить нашего понятия «лошади». «Если я мыслю вещь посредством каких

---

<sup>22</sup> Кант И. Критика чистого разума. I, 2, 2, 2, 3, 4 // Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского; сверен и отредактирован Ц.Г. Арзаканяном и М.И. Иткиным; примеч. Ц.Г. Арзаканяна. М.: Мысль, 1994. С. 362–364.

<sup>23</sup> См.: Russell B. Logical Atomism // Logic and Language. London: Allen & Unwin, 1956. P. 228ff. *Idem*. Introduction to Mathematical Philosophy. London: Allen & Unwin, 1919. Ch. 16. P. 267–288.

<sup>24</sup> См.: Malcolm N. Op. cit.

<sup>25</sup> См.: Hick J. Comment on Stephen Davis // Concepts of the Ultimate: Philosophical Perspectives on the Nature of the Divine. Ed. by L.J. Tessier. London: Macmillan, 1989. P. 32–33.

угодно предикатов и какого угодно количества их (даже полностью определяя ее), — настаивает Кант, — то от добавления, что эта вещь *существует*, к ней ничего не прибавляется»<sup>26</sup>. Другими словами, как понятия, так и объекты обладают содержанием. Скажем, содержание объекта — это его свойства, а содержание понятия — это множество свойств, которыми должен обладать объект, для того чтобы он подпал под данное понятие<sup>27</sup>. И, говорит Кант, данное понятие С может быть понятием данного объекта О, только если содержание С и содержание О идентичны, в противном случае С не является понятием О, но понятием чего-то иного. Следовательно, логический предикат в предложении «Лошадь существует» не является реальным предикатом: оно не расширяет нашего понятия «лошади».

Весьма трудно строго доказать кантовское утверждение, что «существование» не является реальным предикатом<sup>28</sup>, поэтому большинство его сторонников пытается убедить нас в его истинности посредством примеров. Сам Кант писал: «Сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров»<sup>29</sup>. Другими словами, число долларов в стодолларовой купюре в моем бумажнике и число долларов в моем понятии этой купюры должно быть абсолютно одинаковым. Малколм утверждает, что предложение «Мой дом был бы лучше, если бы он был огорожен, чем не огорожен» имеет смысл, но предложение «Мой дом был бы лучше, если бы существовал, чем не существовал» не имеет смысла<sup>30</sup>. На мой взгляд, лучшим примером может служить второй пример Малколма. Он пишет:

«Король мог бы пожелать, чтобы его следующий канцлер обладал знаниями, умом и решительностью; но нелепо добавлять, что король хотел бы, чтобы этот канцлер существовал. Допустим, двух королевских советников, А и В, попросили независимо друг от друга представить описания наиболее совершенного канцлера, ко-

---

<sup>26</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 362.

<sup>27</sup> Я благодарен Алвину Платинге за такой способ изложения кантовской критики. См.: *Plantinga A. God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God.* Ithaca, New York: Cornell University Press, 1967. P. 34.

<sup>28</sup> Как Кант, так и Малколм принимают его как таковое. Кант говорит: «Я надеялся бы прямо свести на нет эти бесплодные хитросплетения точным определением понятия существования, если бы я не заметил, что иллюзия, возникающая от смешения логического предиката с реальным... не преодолевается почти никаким поучением» (Кант И. Критика чистого разума. С. 361). С этим соглашается Малколм: «Хотелось бы иметь точное опровержение этого учения [о том, что «существование» является логическим предикатом], однако я не способен его представить» (*Malcolm N. Anselm's Ontological Arguments.* P. 51).

<sup>29</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 362.

<sup>30</sup> *Malcolm N. Op. cit.* P. 50.

тогого только можно себе представить, и что описания, данные ими, абсолютно идентичны, за исключением лишь того, что А включил существование в список атрибутов совершенного канцлера, а В — нет. (Я совсем не имею в виду, что В включил в свой перечень несуществование канцлера.) Одно и то же лицо может удовлетворять критериям, данным в описании. Более того, любое лицо, удовлетворяющее описанию А, с необходимостью удовлетворяет описанию В, и наоборот!»<sup>31</sup>.

Хик утверждает, что говорить об определенных вещах, существующих «в уме», и о других определенных вещах, существующих «как в уме, так и в действительности», представляет собой просто докритический способ рассуждения об определенных понятиях, инстанцированных в действительности, и определенных понятиях, не имеющих в действительности никаких реализаций. Как только мы поймем язык Ансельма в этом смысле, говорит Хик, из этого сразу будет следовать, что онтологическое доказательство не в состоянии показать, что понятие «самое великое мыслимое сущее (СВМС)» — это инстанцированное понятие, а не неинстанцированное. Он пишет: «Понятие СВМС — все же понятие, а инстанцировано ли оно — это дальнейший вопрос. Этот вопрос не может быть решен *a priori* или по определению, но только *a posteriori* при помощи наблюдения или опыта»<sup>32</sup>.

Давайте остановимся ненадолго на вопросе, прав ли Кант, отрицая, что «существование» — это реальный предикат. Спросим сначала, имеет ли это отрицание отношение к онтологическому доказательству. Я понимаю дело так, что Кант критикует утверждение Ансельма о том, что существовать *in intellectu* и *in re* более велико (больше), чем только *in intellectu*. Интерпретируя мысль Ансельма, мы выразили это утверждение посылкой (4), которая гласит:

- (4) что бы ни существовало в уме и могло бы при этом существовать в действительности, может быть больше, чем оно есть на самом деле.

Ансельм, по-видимому, утверждал что-то наподобие того, что если А и В абсолютно идентичны в своих свойствах, насколько это возможно, за тем лишь исключением, что А существует в обоих модусах, а В — только в уме, то А больше В. Иными словами, понятие о вещи *меняется* (или по крайней мере *может* меняться), когда вы добавляете, что эта вещь существует. Понятие *меняется* в терминах *великости* вещи. Так утверждал Ансельм, и ему нужно было утверждать,

<sup>31</sup> Ibid. P. 50–51.

<sup>32</sup> Hick J. Comment on Stephen Davis. P. 32–33.



что «существование» является или может быть реальным предикатом. Следовательно, если Кант прав в том, что «существование» *не* является реальным предикатом, то из этого следует, что посылка (4) ОД ложна, а само ОД проваливается.

В таком случае спросим, корректно ли утверждение Канта? Позвольте мне представить краткое рассуждение в пользу того, что «существование» по крайней мере может в некоторых обстоятельствах выступать в качестве реального предиката. «Существование» — безусловно, необычный предикат. В некоторых случаях Кант, кажется, прав в том, что оно не «расширяет» наше понятие о субъекте или ничего к нему не «добавляет». Рассмотрим следующий диалог:

- У тебя есть карандаш?
- Да, есть.
- Он желтого цвета?
- Да.
- А у твоего карандаша есть ластик?
- Да.
- Твой карандаш пишет?
- Да.
- А твой карандаш существует?

Проблема в этом диалоге состоит в том, что существование этого карандаша, очевидно, предполагалось на протяжении всего разговора. Из этого и следует странность заключительного вопроса. Если в ответ на него скажут: «Да, разумеется, мой карандаш и в самом деле существует», — то он (как сказал бы Кант) не изменит или не раскроет наше понятие о данном карандаше. Мы все время предполагали, что он существует. В этом Кант прав.

Но как быть с теми лингвистическими контекстами, в которых существование обсуждаемой вещи не предполагается с необходимостью? Утверждение, что данная вещь существует, может вполне в этих случаях раскрыть наше понятие об этой вещи. Я вполне убежден в том, что если бы кто-нибудь убедил меня в том, что лох-несское чудовище существует, что на самом деле существует (скажем так) воспроизводящая колония плезиозавров на этом озере, начиная с мелового периода, то это изменило бы мое понятие о нем. В этом случае «существование» является реальным предикатом.

Вернемся к примерам Канта и Малколма. Кант, конечно же, знал о том, что есть разница между реальными ста талерами и только понятием о них<sup>33</sup>, но, как кажется, суть его аргументации сводится к тому,

---

<sup>33</sup> «Но мое имущество больше при наличии ста действительных талеров, чем при одном лишь понятии их (т.е. возможности их). В самом деле, в случае действительно-

что содержание обеих *понятий* должно быть идентичным. Очевидно, будет корректным утверждение, что два этих понятия не отличаются в отношении *количества талеров*. Если бы реальные сто талеров содержали ровно сто талеров, а идея о них — только девяносто девять, то одна идея не равнялась бы другой. Это справедливо. Однако это никак не показывает нам, что понятия не могут различаться в каком-то ином отношении. А они, безусловно, отличны. В отношении реальных ста талеров мое понятие о них включает в себя свойство обладания-покупательной-способностью-в-действительном-мире. Мое понятие о понятии ста талеров не содержит этого свойства.

Вопреки лингвистическим интуициям Малколма я полагаю, что имеются такие контексты, в которых его пропозиция «Мой дом был бы лучше, если бы существовал, чем не существовал» будет иметь смысл. А как быть с утверждением Малколма о том, что «любое лицо, удовлетворяющее описанию А [наиболее совершенного канцлера], с необходимостью удовлетворит описанию В, и наоборот»? Это утверждение не кажется мне истинным. В романе Достоевского может быть герой, удовлетворяющий всем требованиям из описания В (обладание знанием, умом, решительностью), но который, вследствие того, что он не существует *in re*, не удовлетворяет требованиям списка А (так как А «включил существование в список атрибутов совершенного канцлера»). Кто-то уже почивший (например, Шарль де Голль) может удовлетворить всем требованиям списка В, но не списка А. Соответственно, Малколм неправ: описания А и В *различны*, а «существование» может быть реальным предикатом.

Глубокий вопрос, поднятый Хиком, касается законности наших рассуждений о вещах, существующих в уме. Однако и здесь я не вижу роковой трудности. В самом деле, почему это рассуждение «докритично»? Подобное рассуждение было бы, конечно, незаконным, если бы скрыто было принято, что утверждение о том, что нечто существует в уме, влечет некоторый другой, более «вещественный», вид существования; но это не так. Я не согласен и с тем, что высказывание «Х существует в уме» представляет собой просто иной способ утверждения того, что мы можем более удачно выразить, говоря о неинстанцированных понятиях. Если бы все дело заключалось только в выражении некоего положения дел словами, которые более позвоительно использовать сегодня, то онтологическое доказательство вполне можно было бы выразить терминами, которые Хик принимает. Однако если Хик прав, то этого нельзя сделать, а из этого следует, что в, как кажется, всего лишь лингвистическом утверждении Хика за-

---

сти предмет не только аналитически содержится в моем понятии» (*Кант И.* Критика чистого разума. С. 362).

ключено независимое метафизическое положение (возможно, что-то наподобие «Нет имеющих свойства и при этом несуществующих вещей»).

Итак, вполне имеет смысл говорить, как я и делал это ранее, о возможно существующих вещах (т.е. о множествах совместимых свойств, могущих существовать в действительности) и утверждать, что та потенциальная вещь, которая существует в действительности, более велика (в определенном ранее смысле) той же самой вещи, если бы она не существовала в действительности. Если я прав, то Кантово рассуждение не опровергает ОД.

## V. Критика Роу

Рассмотрим теперь одну искусную критику онтологического доказательства из XX в., автор которой преуспел здесь в новаторстве. Эта критика была предложена Уильямом Роу, который утверждал, что в онтологическом доказательстве совершена неформальная ошибка «предвосхищения основания»<sup>34</sup>.

Роу выделяет несколько способов того, как какое-либо доказательство можно обвинить в ошибке предвосхищения основания. Особый интерес для него представляет (как он назвал) «эпистемологический способ» предвосхищения основания. Как говорит Роу, эта ошибка совершается тогда, когда та или иная предпосылка вашего доказательства не может быть известна без знания вывода. То есть в доказательстве:

- (13) все, что говорится в Библии, истинно;
- (14) в Библии говорится, что Бог существует;
- (15) следовательно, Бог существует

посылка (13) не может быть известна независимо от знания вывода (15). Роу считает в данном случае, что Библия безошибочна, поскольку вдохновлена Богом. Соответственно, в этом аргументе допущена ошибка предвосхищения основания. Какое это имеет отношение к онтологическому доказательству? Для начала взглянем на тот аргумент,

---

<sup>34</sup> Ее можно обнаружить в его следующих работах: *Rowe W. The Ontological Argument // Reason and Responsibility: Readings in Some Basic Problems of Philosophy. 3rd ed. Ed. by J. Feinberg. Encino, California: Dickenson Publishing Co., 1973. P. 8–17; Idem. The Ontological Argument and Question-Begging // International Journal for Philosophy of Religion. Dordrecht, 1976. Vol. VII, No 4. P. 425–432; Idem. Comments on Professor Davis' "Does the Ontological Argument Beg the Question?" // Ibid. P. 443–447.*

который Роу назвал «простым онтологическим доказательством» (ПОД) (разумеется, ничего подобного мы не найдем у Ансельма).

- (16) «Бог» определяется как «существующее, в высшей степени совершенное сущее»;
- (17) некий возможный объект является Богом;
- (18) следовательно, Бог существует на самом деле.

Для начала Роу хочет убедить нас в том, что в ПОД совершается ошибка предвосхищения основания; затем он обращается к вопросу о том, совершается ли эта ошибка в самом ОД.

Роу утверждает, что из посылки (16) не следует само по себе то, что Бог существует; однако из этой посылки следует нечто важное, а именно посылка, которую мы назовем «предварительным выводом» онтологического доказательства:

- (16a) никакой несуществующий объект не является Богом.

Обычно, когда мы считаем данное понятие или определение когерентным, мы подразумеваем, что логически возможно, чтобы определенный объект существовал. Однако Роу хочет, чтобы мы обратили внимание на то, что в определенном контексте, включая контекст ПОД, считать, что такая посылка, как (17), когерентна, означает фактически, что мы считаем, что описываемая в ней вещь существует на самом деле. И это так потому, что мы уже узнали через посылку (16), что никакой несуществующий объект не является Богом. Но если никакой несуществующий объект не может быть Богом, то либо понятие Бога некогерентно, либо Бог существует на самом деле. Таким образом, когда мы допускаем посылку (17), мы допускаем гораздо больше, чем считали. Мы-то полагали, что просто допускаем, что либо Бог — это возможный существующий объект (как Вы или я), либо возможный несуществующий объект (как моя девятая дочь). Без нашего ведома мы допустили, что Бог существует на самом деле.

Роу утверждает, что из этого интеллектуального упражнения мы извлекаем два урока. Во-первых, неверно, что каждое когерентное понятие воплощается каким-то возможным объектом. Возьмем понятие «единорогосущество», которое Роу определяет как «действительно существующий единорог». Заметим, что некоторые возможные объекты являются *единорогами*, однако *поскольку в действительности ни одного единорога не существует*, постольку ни один возможный объект не является «единорогосуществом». То есть, несмотря на когерентность своего понятия или определения, «единорогосущество» не являются возможными вещами, так как никакая возможная вещь, которая не существует на самом деле, не может в возможности быть

«единорогосущестью». Таким образом, в данном случае мы имеем когерентное понятие, которое не может быть воплощено в чем-то когерентном. Следовательно, единственный способ узнать, что «единорогосущести» могут существовать, — это узнать, что они существуют. Во-вторых, в простом онтологическом доказательстве совершается ошибка предвосхищения основания, потому что мы не можем узнать, истинна ли посылка (17), пока мы не узнаем, что вывод (18) также истинен. Это так потому, что если случится, что ни одна из существующих вещей не окажется в высшей степени совершенной, то посылка (17) будет ложной.

Роу заявляет, что то же самое может быть отнесено и к онтологическому доказательству (ОД). Верно то, что, в случае Ансельмова доказательства, мы не приходим к тому, что «ни один несуществующий объект не может быть самым великим мыслимым сущим (СВМС)» по определению, как это было в случае с простым онтологическим доказательством. В случае ОД мы приходим сначала к предварительному заключению через определение Бога и посылку (4). Однако тем не менее верно, утверждает Роу, что мы не можем знать посылку (2) ОД, т.е.

(2) возможно, что СВМС существует в действительности, т.е. оно не является невозможной вещью,

не зная уже его вывод (9). Определение Бога вкупе с посылкой (4) ОД приводят нас к предварительному выводу, что «никакой несуществующий объект не является Богом». Однако снова: если ни один несуществующий объект не может быть Богом, то либо понятие Бога некогерентно, либо Бог существует на самом деле. Тогда выходит, что, когда мы допускаем посылку (2), мы допускаем больше, чем того желали. Мы действительно не можем знать посылки (2), пока не узнаем вывода (9). Таким образом, когда мы допускаем посылку (2), мы совершаем ошибку предвосхищения основания.

Это искусный аргумент; с моей точки зрения, самый оригинальный из всех возражений против онтологического доказательства, предложенных в XX в. Тем не менее я не считаю, что он справляется со своей задачей<sup>35</sup>. Обратимся и к простому онтологическому доказательству (ПОД), и к ОД. Вот ПОД:

---

<sup>35</sup> См.: *Davis S.T. Does the Ontological Argument Beg the Question? // International Journal for Philosophy of Religion. Dordrecht. 1976. Vol. VII, No. 4. P. 433–442; Idem. Anselm and Question-Begging: A Reply to William Rowe // Ibid. P. 448–457.* У меня есть одна претензия к тому, как Роу определяет эпистемологическое предвосхищение основания. Я считаю, что его следует определять не в терминах того, что кто-то *знает* и как он *может знать* посылку, а скорее в терминах приемлемости неизвестных по-

- (16) «Бог» определяется как «существующее, в высшей степени совершенное сущее»;
- (16а) никакой несуществующий объект не является Богом;
- (17) некий возможный объект является Богом;
- (18) следовательно, Бог существует на самом деле.

А вот форма ОД, против которого Роу разворачивает свои орудия:

- (19) «Бог» определяется как СВМС;
- (20) если что-то существует только лишь в уме и могло бы также существовать и в действительности, то оно могло бы быть больше, чем есть на самом деле;
- (21) никакой несуществующий объект не является Богом;
- (22) некоторые в возможности существующие объекты являются Богом;
- (23) следовательно, Бог существует.

Итак, Роу считает, что в обоих этих доказательствах совершается ошибка предвосхищения основания. Его критерий данной ошибки относится к ОД следующим образом: в отношении объектов, существование которых возможно, только если они на самом деле существуют (например, единорогосущество, СВМС), мы можем узнать, что их существование возможно, только если мы знаем, что они существуют. Таким образом, мы не можем знать посылку (22) ОД, пока мы не узнаем вывод этого доказательства. Следовательно, в ОД совершается ошибка предвосхищения основания.

Моя же точка зрения заключается в том, что в простом онтологическом доказательстве совершается ошибка предвосхищения основания, а в онтологическом доказательстве — нет. Поскольку посылки (16а), (17) и (18) ПОД идентичны посылкам (21), (22) и (23) ОД, постольку (если я прав) ясно, что причина того, что одно доказательство гораздо убедительнее другого, кроется в различии посылок (16) ПОД, а также посылок (19) и (20) ОД. Или же, если сформулировать это иначе, разница между двумя доказательствами заключается в различии тех способов, которыми они выводят посылку «Никакой несуществующий объект» не является Богом.

Я полагаю, что в простом онтологическом доказательстве совершается ошибка предвосхищения основания потому, что в нем выво-

---

сылка. Если высказывание известно, то не имеет никакого значения, каким образом оно стало известным, если оно приемлемо. Спорящий имеет полное право использовать его в качестве посылки в своем доказательстве. Я бы сказал, что в доказательстве совершается ошибка предвосхищения основания в эпистемологическом смысле этого слова, если в нем используется посылка, которая будет приемлема только для тех, кто уже принял вывод доказательства.

дится посылка (16а) из неприемлемого определения Бога. И я считаю, что в ОД не совершается ошибки предвосхищения основания потому, что в нем посылка (21) выводится валидно (из истинной посылки (20) и приемлемого определения Бога (19)). Итак, как кажется, некоторые пропозиции могут быть доказаны определением. Например, следующий аргумент убедителен, по крайней мере для меня:

- (24) «холостяк» определяется как «неженатый взрослый мужчина»;
- (25) следовательно, холостяки неженаты.

По-моему, здесь нет никакой ошибки предвосхищения основания, поскольку определения, очевидно, приемлемы, т.е. все разумные люди должны принять посылку (24). Однако допустим, кто-то сходным образом пытается доказать, что у всех холостяков зеленые волосы:

- (26) «холостяк» определяется как зеленоволосый неженатый взрослый мужчина;
- (27) следовательно, у холостяков зеленые волосы.

То есть этот человек мог бы сказать: «“Зелёноволосые неженатые взрослые мужчины” — вот что я *имею в виду* под словом “холостяк”; следовательно, у холостяков зеленые волосы». Я полагаю, что этот аргумент ничего не доказывает, потому что в нем совершена ошибка предвосхищения основания. Определение, данное в нем, очевидно, неприемлемо для большинства разумных людей. Человек, предлагающий доказательство, может использовать слово «холостяк» в оговоренном значении, но больше никто не может так делать.

Теперь допустим, что (26) и (27) — это посылки более развернутого доказательства:

- (26) «холостяк» определяется как зеленоволосый неженатый взрослый мужчина;
- (27) следовательно, у холостяков зеленые волосы;
- (28) если у холостяков зеленые волосы, то они их красят;
- (29) следовательно, холостяки красят свои волосы.

Я думаю, в этом доказательстве также была допущена ошибка предвосхищения основания. Из посылки (26), виновной в ошибке, напрямую не следует вывод, но из нее напрямую вытекает посылка (27), которая вместе с посылкой (28) влечет вывод. Таким образом, в этом аргументе все равно совершается ошибка предвосхищения основания. Еще раз, тот, кто предлагает этот аргумент, может использовать термин «холостяк» так, как это им и делается, поэтому, возможно, это такое значение, в рамках которого истинно то, что все, подпадающее под определение «холостяка», *предложенное этим человеком*, пред-

ставляет собой нечто, окрашивающее свои волосы. Однако, еще раз, этот аргумент ничего не доказывает о привычках обращаться со своими волосами, присущих холостякам (в том смысле, который вкладывают остальные люди в это слово).

Простое онтологическое доказательство подобно вышеприведенному аргументу. Посылка (16), которая, как я утверждаю, ответственна за ошибку предвосхищения основания, напрямую не влечет вывод, но из нее следует утверждение (16а), предварительный вывод онтологического доказательства. Однако из посылки (17) и посылки (16а) уже следует вывод, так что в ПОД также совершена ошибка предвосхищения основания: нет никакой причины принимать посылку (16), если уже не принят вывод (18). Получается, посылка (16) проблематична, потому что в ней дается такое определение Бога, которое будет неприемлемо для большинства разумных людей, не принявших заранее вывод доказательства. Поскольку существование Бога поставлено под сомнение, постольку нечестно (как они могли бы сказать) определять Бога как существующий объект.

Но в онтологическом доказательстве, как мне кажется, не совершается ошибки предвосхищения основания, ибо определение Бога, используемое в нем, — это совершенно приемлемое определение иудео-христианского Бога. Слова «самое великое мыслимое сущее» хорошо обозначают то, что теисты имеют в виду под Богом. И это одна из причин, почему Ансельм использовал это словосочетание на первом месте. Более того, это определение Бога, когда в нем утверждается, что Бог существует, не предвосхищает все доказательство. Поэтому слова «самое великое мыслимое сущее» должны быть приемлемыми как для теистов, так и для атеистов (хотя, конечно, окажется так, что из этого определения и других предпосылок логически следует то, что Бог существует, но это уже другой вопрос).

Некоторые философы критикуют онтологическое доказательство на том основании, что в словах «самое великое мыслимое сущее» тонко «присутствует» понятие существования — понятие, незаконно применяемое в том месте доказательства, когда Бог всего лишь определяется, а оно станет только позже предметом обсуждения. Кажется, в этом заключалось возражение Шопенгауэра. Но этот упрек неверен, по крайней мере в отношении ОД из книги II «Прослогиона» Ансельма. Из определения «самое великое мыслимое сущее» *самого по себе*, без дополнительных посылок, ничего нельзя узнать о чьем бы то ни было существовании или несуществовании. А если бы это было так, то ОД было бы неформально невалидным и в нем не было бы ничего интересного.

В той форме онтологического доказательства, которую обсуждаем Роу и я (т.е. утверждения (19)–(23)), не содержится ошибки предвос-



хищения основания, виной которой было бы конструирование неприемлемого определения. ОД предлагает нам такое определение Бога, которое вполне может быть принято разумным человеком, не принимающим при этом вывод доказательства. То есть и атеисты могут согласиться с тем, что слова «самое большое мыслимое сущее» представляют собой хорошее определение Бога. Таким образом, ОД не содержит ошибки предвосхищения основания в том смысле, в каком в ПОД эта ошибка совершается.

Однако вернемся к посылке (22) онтологического доказательства:

(22) некоторые в возможности существующие объекты являются Богом,

ибо именно здесь, как утверждает Роу, совершается ошибка предвосхищения основания. Роу считает, что эта посылка повинна в ошибке, поскольку утверждение (22) не может быть известно независимо от вывода

(23) Бог существует.

Он утверждает: чтобы знать посылку (22), необходимо знать вывод (23); нет никакой возможности узнать утверждение (22), не узнав заранее вывод (23). Корректны ли эти утверждения? Действительно ли нет способа знать утверждение (22), не узнав вывод (23)? Отметим для начала, что утверждение об истинности посылки (22) логически эквивалентно утверждению о том, что (23) *возможно* истинно. Таким образом, мы можем переформулировать наш вопрос следующим образом: есть ли способ узнать, что вывод (23) *возможно* истинен?

Этот вопрос поднимает другой неприятный вопрос: как мы можем доказать или прийти к знанию того, что *какая-либо* пропозиция истинна? Один путь — доказать, что данная пропозиция истинна (или необходимо истинна), ибо все истинные пропозиции (или все необходимо истинные пропозиции) *возможно* истинны. Однако если не известно, что обсуждаемая пропозиция (как (23)) истинна, то как мы можем доказать, что она *возможно* истинна? Ответ состоит в том, что у нас нет надежного и быстрого способа доказать это: ведь обычно мы апеллируем к тому, что называем интуицией. То есть мы просто спрашиваем самих себя, кажется ли нам обсуждаемая пропозиция истинной? Как было отмечено ранее, если мы можем установить некоторое противоречие в высказывании или его некогерентность, то мы заключаем, что это высказывание необходимо ложно, т.е. не является *возможно* истинным. В противном случае мы полагаем, что оно *возможно* истинно. Таким образом, например, нам просто кажется, что высказывание «На Марсе есть жизнь» относится к тому виду про-

позиций, которые могут оказаться истинными, а вот высказывание «На Марсе имеются круглые квадраты» не может быть истинной пропозицией. Следовательно, у нас есть некий критерий для определения того, что какая-то пропозиция возможно истинна, независимо от определения того, что она истинна.

Роу понимает это, однако он утверждает также, что существуют некие когерентные, непротиворечивые понятия, которые не описывают при этом возможных объектов. Это такие понятия, которые возможны только в том случае, если объекты, описываемые ими, существуют в действительности, однако же эти объекты не существуют на самом деле, например «единорогосущество». Роу утверждает, что понятие «единорогосущество» (на самом деле существующего единорога) когерентно, но никакой возможный объект не является единорогосуществом, потому что такого реального объекта, как единорог, не существует. Чтобы нам знать, что такие объекты, как единорогосущество и самое великое мыслимое сущее, возможно существуют, мы должны знать нечто большее, чем то, что их понятия когерентны, — мы должны знать, что эти объекты существуют на самом деле.

Однако это верно для *всех* понятий и пропозиций. Мы можем *знать*, что понятие описывает возможное сущее, только в том случае, если мы знаем, что оно описывает реально существующее сущее; мы можем *знать*, что пропозиция возможно истинна, только в том случае, если мы знаем, что она истинна. Если термин Роу «единорогосущество» описывает возможные объекты (и если нет никаких иных трудностей в *априорных* экзистенциальных аргументах, в которых появляются эти термины\*), мы должны были бы признать, что эти сущие существуют на самом деле. Но эти понятия некогерентны: существование не может выступать в качестве сущностного свойства такого контингентно существующего объекта, как единорог. Эти сущие не могут быть необходимо существующими сущими и сохранять свой статус единорогов — не более чем это мог бы сделать затерянный остров Гаунило.

Верно, что высказывание «Самое великое мыслимое сущее существует» возможно истинно, если и только если оно также истинно: т.е. утверждение (22) истинно, если и только если истинен вывод (23). Однако мы можем представить себе кого-то, кто примет утверждение (22), не принимая вывода (23). Например, многие атеисты и агностики так бы поступили. Возможно, если Ансельм прав, то этот их поступок был бы непоследователен. Возможно, логически им также следует принять (23), однако только то обстоятельство, что им следовало бы так поступить, не указывает нам на то, что сторонники онтологиче-

---

\* Термины, указывающие на возможные сущие. — *Примеч. пер.*

ского доказательства совершают ошибку предвосхищения основания, когда они постулируют посылку (22).

Является ли высказывание «Самое великое мыслимое сущее существует» возможно истинным? Я думаю, что да: как бы там ни было, я не могу найти в нем никакого противоречия или какую-нибудь некогерентность. Я никогда не сталкивался с аргументом, в котором была бы выражена достаточная степень вероятности того, что посылка (22) неприемлема. Приведенное высказывание, как и любое другое, могущее выступить в качестве посылки в дедуктивном доказательстве, должно считаться приемлемым или неприемлемым независимо от любых других предпосылок, с которыми оно может быть соединено в доказательстве. Если посылка приемлема до того, как она появилась в какой бы то ни было версии ОД — как это имело место быть в случае с посылкой (22), — то она приемлема и в ОД. Я не могу доказать посылку (22), однако имеются хорошие основания, чтобы принять ее. И если лучшее, что я могу установить о высказывании наподобие посылки (22), — это то, что оно возможно истинно (помня, что, как и в случае со всеми остальными высказываниями, мы можем знать только то, что оно возможно истинно, только если мы знаем, что она такова, или была, или будет истинной), то, я думаю, я должен принять любые философские выводы, следующие из нее. В таком случае я должен признать, что СВМС существует.

Тогда что мы должны думать о таком умозаключении, как следующее:

- (30) «единорогосущество» определяется как «существующий единорог»;
- (31) ни один несуществующий объект не является единорогосуществом;
- (32) «единорогосущество» представляет собой возможный объект;
- (33) следовательно, «единорогосущество» существует?

Это доказательство было бы убедительным, и мы должны были бы принять следствия, вытекающие из него, и принять вывод (33), за исключением только того, что в этом доказательстве мы находим две проблемы: посылка (30) повинна в ошибке предвосхищения основания, а посылка (32) просто ложна. Роу доказывал бы, что посылка (32) ложна: он бы сказал, что она может быть истинной, только если вывод (33) истинен, а вывод (33) ложен. Разумеется, все это можно было бы сказать. Однако я бы предпочел утверждать, что посылка (32) ложна просто потому, что существование не является для единорогов сущностным свойством.

Верно, что ОД сводится к следующему: если Бог представляет собой возможное сущее, то Бог существует. Это так, потому что посыл-

ка (22) ОД истинна, если и только если верен вывод. Таким образом, как Роу, так и я согласны с тем, что ОД обладает следующими свойствами: во-первых, оно показывает, что если существование Бога возможно, то Бог существует; во-вторых, единственный способ узнать, что существование Бога возможно, — узнать, что Он существует. Роу утверждает: эти свойства означают, что в доказательстве совершается ошибка предвосхищения основания. Я же не нахожу причин для такого заявления. Мы ведем речь о характеристике доказательства, а не об ошибке, совершаемой в нем. Следовательно, я прихожу к выводу, что Роу не показал, будто в ОД совершается ошибка предвосхищения основания.

## VI. Два кратких «опровержения» ОД

Гораздо чаще, чем большинство теистических доказательств, онтологическое доказательство становится объектом кратких, небрежных «опровержений» иногда даже со стороны почтенных философов. Затем эти опровержения повторяются другими философами и обретают канонический статус. Я закончу эту главу кратким обсуждением двух таких опровержений.

Хорошо известны следующие слова Дэвида Юма об онтологическом доказательстве, сказанные им через Клеанта, героя своего диалога:

«Только то может быть доказано демонстративно, противоположность чего содержит в себе противоречие. Но ничто из того, что может быть отчетливо представлено, не заключает в себе противоречия. Все, что мы представляем как существующее, можно представить и как несуществующее. Следовательно, нет такого Бытия, несуществование которого заключало бы в себе противоречие; поэтому нет Бытия, существование которого могло бы быть демонстративно доказано».

Клеант затем добавляет, что он считает этот аргумент «безусловно решающим» и что он «готов положить его в основание всего спора»<sup>36</sup>.

Однако аргумент Юма совершенно не производит никакого впечатления: первые три утверждения, использованных в его опровержении, либо ложны, либо вводят в заблуждение. Неверно, что «Только то может быть доказано демонстративно, противоположность чего

<sup>36</sup> Юм Д. Диалоги о естественной религии // Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. 2 / Пер. с англ. С.И. Церетели и др.; примеч. И.С. Нарского. М.: Мысль, 1996. С. 442.

содержит в себе противоречие». Есть три причины, в силу которых утверждение может быть интеллектуально неприемлемо, помимо той, когда в высказывании содержится противоречие. Утверждение «Существует самый высокий человек, которого можно себе представить», строго говоря, не содержит в себе никакого противоречия, однако же оно необходимо ложно, поскольку можно доказать его противоположность. Некоторые утверждения интеллектуально неприемлемы, так как они некогерентны («не» отрицает не-негативно»), не будучи, если можно так выразиться, противоречивыми. И наконец, в некоторых смыслах слова «доказуемый» некоторые утверждения доказуемы в силу того, что их противоположности (не противоречивы, но) в высшей степени невероятны (как мы увидим в Главе 6, именно так некоторые приверженцы теистических доказательств оценивали утверждение «Вселенная была сотворена разумным Творцом»).

Далее Юм неправ, утверждая, что «ничто из того, что может быть отчетливо представлено, не заключает в себе противоречия». Как мы видели, слово «представлять» имеет несколько смыслов, и, согласно некоторым из них, совершенно возможно представить противоречивое положение дел. Даже Ансельм доказывал, что возможно помыслить слова противоречивого, с его точки зрения, утверждения, а именно «самое великое мыслимое сущее не существует».

Наконец, Юм вводит нас в заблуждение, когда утверждает, что «все, что мы представляем как существующее, можно представить и как несуществующее». Если бы то, что мы назвали представлением слов, было только видом ментального представления, Юм мог бы оказаться прав. Но это не так. Как мы видели, есть еще и представление объекта. Как, например, нельзя представить себе существующий противоречивый объект (скажем, круглый квадрат), так и нельзя себе представить несуществующим как объект необходимое сущее (если только такой объект есть на самом деле).

Ричард Суинберн обосновывал ту точку зрения, что если теизм истинен, т.е. если Бог существует и является логически необходимым сущим, то не может быть никакого успешного ОД. Он пишет:

«Ибо подобное доказательство исходит из некоего общего, подразумеваемого, логически необходимого принципа, и в нем предпринимается попытка показать, что то, что Бог существует, само является следствием этого принципа. Таким образом, в нем утверждается, что Бог должен существовать в силу этого принципа вследствие того, что такова некая характеристика Бога. Посылки такого онтологического доказательства не просто влекут существование Бога, но дают некое основание, почему Он существует.

Традиционная версия онтологического доказательства именно такого рода: в нем утверждается, что Бог должен существовать, потому что существование более совершенно, чем несуществование. Но Бог бы оказался менее всепревосходным, если бы Его существование зависело от чего-то, что совершенно от Него отлично, например от такого общего, логически необходимого принципа... Вследствие утверждения о том, что имеется логически необходимая причина, почему Бог существует, Он оказывается в некотором смысле менее верховным, чем это было бы в противном случае»<sup>37</sup>.

Согласно Суинберну, в случае если теизм истинен, нет «некоего другого факта, например истины логики, в силу которого Бог существует... Бог слишком превосходит что бы то ни было для чего бы то ни было, чтобы это что-то дало достаточное основание для Его существования»<sup>38</sup>.

Однако и этот аргумент неубедителен. Проведем различие между *существованием Бога* и *доказательством существования Бога*. Верно, что ОД, представляющее собой попытку доказать существование Бога, зависит от определенных принципов (наподобие той посылки, что существовать *in intellectu* и *in re* больше, чем существовать только *in intellectu*). Однако почему из этого вдруг следует, что *существование* Бога зависит (в некотором теологически неприемлемом смысле) от этих принципов?

Эти принципы не «дают достаточного основания для существования Бога», по крайней мере не в том смысле, что существование Бога зависит от них. Если Бог теизма существует, то Бог все равно бы существовал, даже если бы было ложно (как это и утверждали некоторые философы) то, что существовать и *in intellectu*, и *in re* больше, чем существовать только *in intellectu*. Будет легко понять это утверждение, когда мы будем говорить об *апостериорных* доказательствах существования чего бы то ни было.

Допустим, что я доказываю, что *x* существует, указывая на *x*. Служит ли мое указание на *x* «логически достаточным основанием» существования *x*? Разумеется, нет. В самом деле, все как раз наоборот: я не могу указать на *x*, пока *x* не начнет существовать. Я же буду настаивать на том, что подобное утверждение было бы истинным, если бы мы говорили об *априорных* доказательствах. Допустим, я доказываю чисто *априорным* способом, что между пятью и десятью имеется по крайней мере одно простое число. Будет ли мое доказательство

---

<sup>37</sup> Swinburne R. The Christian God. Oxford: Oxford University Press, 1994. P. 145.

<sup>38</sup> Ibid. P. 249–250.

или только одна из его посылок служить «логически достаточным основанием» для существования, скажем, числа семь? Разумеется, нет. Все, что оно доказывает, — это только то, что такое число существует. Я не могу доказать, что  $x$  существует, пока  $x$  не начнет существовать.

Онтологическое доказательство не дает достаточного объяснения того, почему Бог существует, — оно доказывает только то, что Бог существует. Существование Бога не зависит от онтологического доказательства<sup>XIV</sup>.

## ТЕИСТИЧЕСКИЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА И РЕЛИГИОЗНЫЙ РЕАЛИЗМ

### I. Религиозный анти-реализм

«Религиозный анти-реализм» — название течения, возникшего в теологии во второй половине XX в., корни которого, однако, уходят в далекое прошлое. Это течение относится к той ветви анти-реализма, который исповедуют некоторые философы в метафизике и эпистемологии. Оно также имеет отношение в версиям анти-реализма, давно существовавшим в некоторых западных, особенно буддистских, религиозных традициях<sup>1</sup>.

Отношение религиозного анти-реализма к проекту доказательств существования Бога полностью прояснится к концу главы. Теперь же удовлетворимся только тем замечанием, что большинство философов, считающих себя религиозными анти-реалистами или которых можно обоснованно считать таковыми, не считают, как выразился бы Ансельм Кентерберийский, что Бог существует *in re*. Соответственно, они не испытывают никакого энтузиазма по отношению к теистическим доказательствам и порой весьма язвительно критикуют их. Одной из задач этой главы и является попытка показать необоснованность их критики.

Чрезвычайно трудно ясно определить термин «религиозный анти-реализм». Как кажется, его используют в трех основных значениях. (1) Некоторые считают, что религиозный анти-реализм — это эксплицитно атеистическая теория, согласно которой *рассуждение о Боге и о некоторых религиозных практиках может быть как достойно сохранения, так и нет, но то, что мы называем «Богом», не существует независимо от человеческого сознания и на самом деле представляет собой результат деятельности или проектирования человеческого сознания*. Подобные воззрения ассоциируются с великими

---

<sup>1</sup> В этой главе, как и во всей книге, я ограничиваю себя рассуждениями о реализме и анти-реализме в отношении *Бога*, т.е. предельной реальности западного монотеизма. Рассуждения о религиозном реализме и анти-реализме могут быть продолжены и в отношении божеств или предельных реальностей, как личных, так и безличных, других религиозных традиций.



«теоретиками проекционизма» XIX и XX столетий, в особенности с Фейербахом, Марксом и Фрейдом<sup>XV</sup>. (2) Другие, как кажется, считают, что религиозный анти-реализм — это такая точка зрения, согласно которой *рассуждение о Боге и о некоторых религиозных практиках представляет собой законное выражение человеческих эмоций, надежд, целей, моральных устремлений или духовных идеалов*. Они утверждают, что рассуждение о Боге — полезный способ сфокусироваться на этих идеалах и применить; и оно составляет существенную часть теистического образа жизни. Однако из понятия существования Бога не следуют никакие «онтологические обязательства». (3) Наконец, как мне кажется, некоторые утверждают, что религиозный анти-реализм — это *практика принятия ослабленных, сглаженных, ревизионистских, демифологизированных, рационалистических или редуционистских версий традиционных верований*. В этом смысле термин «религиозный анти-реализм» употребляется критиками этих традиционных верований<sup>XVI</sup>.

Как кажется, современные версии религиозного анти-реализма связаны с двумя факторами. Первый из них состоит в принятии религиозными анти-реалистами многих положений позитивистской критики религии XIX–XX вв. — критики, ассоциируемой обычно с упомянутыми «теоретиками проекционизма», но не ограничиваемой ими. Второй фактор состоит в приверженности тех же самых анти-реалистов той идее, что по крайней мере некоторые аспекты религии следует сохранить. Другими словами, хотя более нельзя поддерживать буквальную и обычную веру в Бога, тем не менее верно, что некоторые аспекты религиозной жизни могут представлять ценность для людей или могут даже содействовать их освобождению. Религиозные анти-реалисты, говоря решительнее, чем большинство из них предпочли бы, желают оставаться религиозными людьми, несмотря на то что они больше не придерживаются тех ключевых верований, которые некогда определяли религию. В случае многих анти-реалистов это утверждение относится и к вере в Бога.

Также имеются несколько определений «религиозного реализма». Странно, но обсуждаемые в современной философской и теологической литературе версии религиозного реализма не соотносятся симметрично с обсуждаемыми в той же литературе версиями анти-реализма. Избыток определений обоих терминов приводит к неразберихе и, без сомнения, ведет к тому, что полемика между реалистами и анти-реалистами так часто оказывается безрезультатной, особенно на конференции, когда философы просто выступают по порядку. Однажды я был слушателем именно такой академической конференции, посвященной религиозному реализму и анти-реализму. Я был настолько

смущен значениями этих терминов, что взялся за труд записать все варианты употребления термина «религиозный реализм» как эксплицитно выраженные, так и только подразумеваемые в докладах и обсуждении. Вот те шесть определений, которые я был в состоянии установить. Я не настаиваю на том, что только эти определения используются в настоящее время. (Следует заметить, что некоторые дефиниции религиозного реализма были даны в связи с нападками религиозных анти-реалистов.)

Первые два определения онтологические. (1) *Религиозный реализм — это такое воззрение, согласно которому существование Бога никак не зависит от того, что люди думают о Боге или каких верований придерживаются о Нем.* Другими словами, Бог как может существовать, так может и не существовать, однако мнение людей на сей счет (а на самом деле и вся сфера человеческой деятельности) не имеет никакого отношения к тому, как обстоит дело на самом деле. (2) *Религиозный реализм — это такое воззрение, согласно которому существование Бога никак не зависит от того, что люди думают о Боге или каких верований придерживаются о Нем, и Бог существует.* Это определение эксплицитно теистическое и противоречит воззрениям о Боге «теоретиков проекционизма», которые обычно приписываются таким личностям, как Фейербах, Маркс и Фрейд.

Следующие два определения лингвистические. (3) *Религиозный реализм — это такое воззрение, согласно которому некоторые истинные утверждения о Боге имеют буквальный смысл.* Вероятно, это определение должно было быть таким: «Некоторые утверждения о Боге, обладающие позитивным теологическим содержанием, имеют буквальное значение». Это так потому, что почти любой человек согласился бы с тем, что такие утверждения, как «Бог — не лошадь» или «Бог — это тайна», имеют буквальное значение. (4) *Религиозный реализм — это такое воззрение, согласно которому некоторые истинные утверждения о Боге имеют транскультурное значение, и поэтому они не обусловлены культурно или исторически.* Есть ли среди современных философов религии или теологов те, кто защищает так определенный религиозный реализм? Нелегко припомнить хоть кого-то, однако эта точка зрения критикуется с большой силой, так что *кто-нибудь* должен ее придерживатся<sup>XVII</sup>.

Последние два определения эпистемологические. (5) *Религиозный реализм — это такое воззрение, согласно которому верования о Боге, которых кто-то придерживается (или верования о Боге, которые приняты в каком-то религиозном сообществе), являются большей частью истинными.* Эту точку зрения можно назвать умеренным религиозным консерватизмом. (6) *Религиозный реализм — это такое*

воззрение, согласно которому все верования о Боге, которых кто-то придерживается (или все верования о Боге, которые приняты в каком-то религиозном сообществе), истинны. Люди, принимающие определение (6), обычно фактически утверждают, что Бог не представляет для них тайны, а те, кто не согласен с их верованиями о Боге, просто ошибаются. Эту точку зрения мы могли бы назвать радикальным религиозным консерватизмом (или даже фундаментализмом).

Определение (2) — это то определение религиозного реализма, которое мы будем преимущественно обсуждать в этой главе (из него, разумеется, следует определение (1)). Это так потому, что настоящая книга имеет дело с теистическими доказательствами. Может оказаться так, что сам проект разработки теистических доказательств обуславливает то, что предлагающий их принимает нечто наподобие определения (3). А может быть и так, что некоторые из тех, кто предлагают теистические доказательства, принимают определение (5) или даже (6). Однако ясно, что во всех классических теистических доказательствах, известных из истории философии, предполагается религиозный реализм в смысле определения (1), а все те, кто предлагают теистические доказательства, привержены религиозному реализму в смысле определения (2). В этой главе я хотел бы установить, имеется ли в ОД Ансельма нечто, что релевантно религиозному реализму в смысле определения (2) и, следовательно, в смысле определения (1)<sup>2</sup>.

## II. Ансельм о понятии «ПОМЫСЛИТЬ»

Обратимся теперь к Ансельму. Внимательное отношение к некоторым положениям из первых глав «Прослогиона» (положениям, которые мы лишь кратко рассмотрели в Главе 2) может помочь нам в нашей дискуссии о религиозном реализме. В главе IV «Прослогиона» Ансельм столкнулся со следующей проблемой. Он считал, что в предшествовавших двух главах доказал существование и даже необходимость существования Бога, понимаемого как Самое Большое Мыслимое Сущее, исключительно при помощи *априорной* процедуры (что позднее в философии будет названо онтологическим доказатель-

---

<sup>2</sup> Принимая во внимание множество определений религиозного реализма и анти-реализма, вполне возможно, чтобы некий религиозный анти-реалист совсем не впечатлился доказательством Ансельма и не принял его. Он может указать, что тот вид религиозного реализма, который предполагается доказательством Ансельма, совместим с поддерживаемой им разновидностью религиозного анти-реализма.

ством). Таким образом, он полагал, что он доказал невозможность или немыслимость несуществования Бога. Итак, он задается вопросом о том, как может быть, чтобы глупец помыслил или сказал в своем сердце (Ансельм эксплицитно определяет понятие «помыслить» как «сказать в своем сердце»), что «Бога нет».

Допустим, что возможно помыслить *вещи, свойства, отношения*, такие языковые сущности, как *высказывания* или *предложения*. Возможно, имеет смысл говорить о мысленном представлении *идей* или *понятий* либо по крайней мере об обладании ими. Для ответа Ансельма на сформулированную им проблему существенно то, что он включает то представление, что имеется более одного способа мысленного представления вещи. Он говорит: «Иначе ведь представляется вещь, когда представляется звук (*vox*), ее обозначающий; иначе — когда мыслится само то, что есть вещь»<sup>3</sup>.

Обозначим эти два понятия З-представлением (для представления звука) и В-представлением (для представления того, что есть сама вещь) соответственно. З-представление означает, очевидно, понимание значения слов, использованных для описания вещи или относящихся к ней. То есть в некотором смысле я имею З-представление о Билле Клинтоне, когда я узнаю референт имени «Билл Клинтон» или же когда я понимаю значение и референт такого высказывания, как «человек, занимающий пост президента США в мае 1996 г.». Ясно, что В-представление означает мысленное познание самой вещи: получить знание о ее свойствах и о тех отношениях, в которые она вступает. Только всеведущее существо может *в полной мере* обладать В-представлением о чем-то, будь это президент или дерево. Для тех же из нас, кто не обладает всеведением, В-представление о Билле Клинтоне наступает тогда, когда (как сказал бы, на мой взгляд, Ансельм) мы в достаточной степени знаем его свойства и отношения, в которые он может вступать, для того чтобы формулировать истинные утверждения о нем и отличать его от других сущих, с которыми его можно было бы спутать.

Таким образом, Ансельм решает поставленную им проблему при помощи предположения, что можно обладать З-представлением слов *Бог не существует* (т.е. слова могут быть понятны), но не В-представлением. Как он говорит: «Потому что никто, понимающий, что такое Бог, не может представить себе, что Бога нет, хотя бы произносил в сердце эти слова — или без всякого выражения вовне, или с каким-нибудь»<sup>4</sup>. Ансельм считает, что В-представление должно «согла-

---

<sup>3</sup> Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Перевод, послесловие и комментарии И.В. Купреевой. М.: Канон, 1996. С. 130.

<sup>4</sup> Там же.

совываться с природой самих фактов»\*. Таким образом, любое ложное утверждение (например, «Сан-Франциско расположен на юге Лос-Анджелеса») может мыслиться как 3-представление, но не как В-представление. Никто не может обладать В-представлением круглого квадрата (поскольку дело обстоит так, что никаких круглых квадратов не существует), однако можно обладать 3-представлением такого определения, как «четырёхсторонняя плоская геометрическая фигура, все точки которой равноудалены от центра».

Разумеется, два способа представления соотносятся не исследованным у Ансельма образом. Вы не можете понять (обладать 3-представлением) значение слова, обозначающего свойство (например, быть красным), не поняв при этом нечто, относящееся к самому свойству, т.е. в некотором смысле не обладая В-представлением. Вы не можете узнать что-то (получить 3-представление) о денотате какого-то имени, например «Билл Клинтон», пока вы не узнаете что-нибудь о той вещи, которая так именуется, т.е. до тех пор пока вы в некоторой степени не получите В-представление о Билле Клинтоне. Если вы ошибочно полагаете, что Билл Клинтон — это имя командовавшего армией на Потомаке в конце Гражданской войны, то у вас нет даже 3-представления о «Билле Клинтоне». Но, несмотря на это замечание, кажется, Ансельм был прав в своем основном утверждении: есть какая-то разница между этими двумя способами «представления».

Сейчас мы подошли к тому, чтобы лучше понять смысл сущностно важного для онтологического доказательства утверждения из книги II «Прослогиона», а именно идею Ансельма о двух возможных способах существования. Глупец, говорящий о Боге или слышащий, как о Нем рассуждают другие, должен заметить, как утверждает Ансельм, что Бог существует по крайней мере *in intellectu*. Глупец же настаивает на том, что Бог не существует *in re*. Утверждать, что Бог или СВМС существует *in intellectu*, означает, что кто-то (Ансельм, Глупец, да кто угодно) обладает 3-представлением слова «Бог» или словосочетания «СВМС». То есть мы можем представить, как Глупец говорит (наряду со многими современными атеистами): «Да, я знаю, что означает слово “Бог”. Я прекрасно понимаю, что имеется в виду, когда говорят о Боге; я даже считаю утверждение “Бог существует” вероятно истинным; я просто не думаю, что оно истинно, я не считаю, что Бог существует *in re*»<sup>5</sup>.

---

\* Этой фразы нет в русском переводе Ансельма. — *Примеч. пер.*

<sup>5</sup> По-видимому, некоторые атеисты не примут, что понятие Бога когерентно, и поэтому будут отрицать то, что высказывание «Бог существует» возможно истинно. Однако не приходится сомневаться, что иные из атеистов примут это.

Таким образом, позиция глупца сводится к тому, что Бог существует *in intellectu*, и только *in intellectu*. Рассуждать о Боге — значит рассуждать только о понятии (как, например, о единороге или девятой дочери Стивена Дэвиса), не соответствующем чему-либо существующему *in re*. Бог существует только в умах людей, и нигде более.

Итак, любой человек, придерживающийся такой точки зрения, вероятно, обладает (или мы могли бы так подумать) тем, что можно было бы назвать нормальным атеистическим взглядом на религию. То есть мы ожидаем, что этот человек будет весьма критично относиться к религии, аргументировать против нее, гнать ее как предрассудок, отсталое мировоззрение или глупость, призывать не быть религиозным. Однако представим, что ансельмовский Глупец выберет другую стратегию. Допустим, он по-прежнему будет отрицать существование Бога *in re*, но при этом будет доказывать, что размышление о подобном существе (ошибочное, правда) имеет религиозное, моральное или политическое значение. То есть представим себе, что Глупец утверждает, будто люди должны продолжать размышлять о Боге и жить религиозно. В таком случае точка зрения Глупца будет в чем-то похожа на те взгляды, которые приписывают мыслителям конца XX столетия, которых называют религиозными анти-реалистами.

### III. Мнение Д.З. Филлипса

Почему кто-то хочет занимать позицию религиозного анти-реалиста в смысле отрицания определения (2) религиозного реализма: *существование Бога никак не зависит от того, что люди думают о Боге или каких верований придерживаются о Нем, и Бог существует?* Очевидно, что атеисты (те, кто отрицает правую часть конъюнкции в определении (2)) и агностики (те, кто откладывают решение по этому вопросу) именно ее и займут. В этой главе мы сосредоточим свое внимание на тех возражениях против религиозного реализма (понимаемого в рамках определения (2)), которые, так сказать, присущи самой религии.

На этом пути мы найдем для нашего размышления несколько аргументов и заявлений (если угодно, религиозную защиту религиозного анти-реализма), которые обычно вращаются вокруг того утверждения, что сторонники религиозного реализма неверно истолковывают сущность религии. Первое желание, возникающее при прочтении такого рода литературы, — отбросить эти сочинения как работы людей с весьма утонченным теологическим вкусом, воззрения которых следует вежливо отметить для себя, но не следует относиться к ним серъ-

езно. Может появиться желание спросить: «Какая же теистическая религия не включает существенным образом веру в существование Бога *in re*? Зачем в противном случае вообще быть религиозным? Почему тогда просто не придерживаться позиции морального гуманизма?» Однако такая реакция будет нечестной; она объяснима отчасти тем, что те люди, которые, скорее всего, так подумают, обычно верят в существование Бога *in re* и считают, что это верование важно для теистической религии.

Обратим свое внимание на одного из философов, идеи которого иногда интерпретируют как позицию религиозного анти-реализма, а именно на Д.З. Филлипса. Он, безусловно, выдающийся современный философ религии, испытавший сильное влияние Витгенштейна<sup>6</sup>. Отметим сразу, что некоторые идеи, на которых всегда настаивал Филлипс, как кажется, безупречны. Это идеи о том, что религиозные точки зрения могут быть оценены в полной мере только в перспективе тех «форм жизни», в которые они были встроены, что религия, соответственно, не сводима только к метафизическим или теологическим верованиям, что истина может быть выражена способами, отличными от эмпирических, фактуальных утверждений, и что следует рассматривать вместе когнитивный и аффективный аспекты религиозной жизни. Имеются также и несколько критических идей, часто выдвигаемых Филлипсом, с которыми я не согласен, но не буду оспаривать их здесь, например мнение о том, что критерий истины и лжи сродни языковым играм<sup>7</sup>. Мы сосредоточимся только на тех аспектах теории Филлипса, которые можно интерпретировать как критику определения (2) религиозного реализма.

Хотя могут заподозрить, что Филлипс не был особенно заинтересован в опровержении определения (2), все же в его теории имеются три взаимосвязанных аспекта, которые определенно несовместимы с ним. (а) Первый — его часто повторяемое утверждение о том, что «Бог — это не объект». О слове «Бог» он говорит, что «это не имя индивида, оно ни к чему не отсылает»<sup>8</sup>. Если бы Бог представлял собой объект, говорит Филлипс, то Он был бы подобен другим объектам и не был бы Богом религии. Очевидно, только об объектах можно утверждать, что они существуют; так что если Бог не является объектом, то определение (2), содержащее в качестве второй части конь-

---

<sup>6</sup> См.: *Phillips D.Z. Religion Without Explanation*. Oxford: Basil Blackwell, 1976 (особенно гл. 1, 9–10); *Idem. Faith After Foundationalism*. London: Routledge, 1988 (особенно гл. 22).

<sup>7</sup> Это утверждение Филлипса было детально проанализировано и критиковалось Джозефом Ранцо: *Runzo J. Reason, Relativism, and God*. New York: St. Martin's Press, 1986. P. 175–194.

<sup>8</sup> *Phillips D.Z. Religion Without Explanation*. Oxford: Basil Blackwell, 1976. P. 148.

юнкции слова «Бог существует», либо ложно, либо некогерентно. (b) Второй — отрицание Филлипсом того, что утверждения, наподобие «Бог существует», представляют собой утверждения или гипотезы<sup>9</sup>. Он настаивает на том, что утверждение Бога в религиозном опыте носит не теоретический характер. Религиозный язык используется главным образом в молитве или восхвалении Бога, а в этих контекстах разговор о Боге представляет собой что угодно, но не гипотезу, нуждающуюся в доказательстве. Основные учения о Боге (например, что Он милосердный и любящий судья), говорит Филлипс, «не преподаются как верования, требующие дальнейших аргументов для своего обоснования. Они не являются мнениями или гипотезами»<sup>10</sup>. (c) Третий — идея Филлипса о том, что грамматика таких терминов, как «верить» и «истинное», в религиозной ситуации отлична от их грамматики в эмпирической ситуации\*. Филлипс говорит, что в случае религиозных верований «грамматика слов “вера” и “истина”» не та же самая, что в случае эмпирических пропозиций или предсказания будущих событий»<sup>11</sup>.

Филлипс — сложный для интерпретации автор. Многие философы религии, читающие его с интересом и относящиеся к нему с уважением, признаются, что его позиция по вопросу существования Бога и связанным с ним проблемам приводит в замешательство. Согласился бы он, если бы его охарактеризовали как религиозного анти-реалиста? Вероятно, он сказал бы на это, что из Витгенштейновой критики религии следует, что и религиозный реализм, и религиозный анти-реализм являются следствиями путаницы с понятиями. Поэтому было бы неудивительно, если бы он назвал мою интерпретацию его идей путаной, а позицию Ансельма по обсуждаемому нами вопросу некогерентной («некогерентный», «путаный», «беспорядочный», «непостижимый» — вот слова, часто встречающиеся в его сочинениях).

Дж.Л. Мэки считает, что перед Филлипсом стоит следующая дилемма: либо религиозные утверждения наподобие «Бог существует» имеют буквальное, утверждающее факт (или предполагаемый факт) значение, либо они представляют собой чисто экспрессивные или метафорические выражения<sup>12</sup>. Филлипс настойчиво отрицает

<sup>9</sup> Ibid. P. 181 et passim.

<sup>10</sup> Ibid. P. 164.

\* Имеется в виду анализ религиозного языка — то, как он репрезентирует содержание религиозного сознания, то, каком образом обычные слова функционируют в религиозном тексте, какое значение они приобретают в религиозном контексте. — *Примеч. пер.*

<sup>11</sup> Ibid. P. 142.

<sup>12</sup> Эта дилемма была предложена Мэки в качестве критики Филлипса в: *Mackie J.L. The Miracle of Theism. Oxford: The Clarendon Press, 1982. P. 222–229.*



первую возможность: он бы сказал, что принять ее означает быть повинным в приверженности предрассудку. Он утверждает, что критика Юмом данной точки зрения всецело верна. Но он отрицает и вторую альтернативу: он всячески старается отмежевать свои воззрения от редукционистских теорий религиозного языка, наподобие теории Р.М. Брэтуэйта<sup>13</sup>. Однако поскольку третьей возможности нет (так утверждает Мэкки), постольку теория Филлипса попадает в тяжелое положение.

Но Филлипс ответил на подобное возражение<sup>14</sup>. Он отрицает дилемму, доказывая, что религиозный язык условно не соотносен с религиозным поведением (как, например, психологическая поддержка *à la* Брэтуэйт). Напротив, религиозный язык «внутренне соотносится» с религиозным поведением в том, что «поступки верующего должны пониматься в терминах этого языка»<sup>15</sup>. Выражение «Бог существует» следует понимать не как фактуальное, эмпирическое утверждение. Филлипс настаивает на том, что метафоры могут выражать истины, хотя понятие «истины» в религиозном языке — это не фактуальное, эмпирическое понятие истины. Что это за истина, выясняется, как говорит Филлипс, из основных применений религиозного языка, который, как было отмечено, представляет собой язык восхваления Бога и молитвы. Бог религиозного опыта не является «объектом среди иных объектов»<sup>16</sup>. В самом деле, одна из основных интуиций Ансельма, согласно Филлипсу, заключается именно в этом. Если бы Бог был объектом среди других объектов, то Бог принадлежал бы к числу тех вещей, что появляются и исчезают. Если бы Бог был объектом среди иных объектов, то было бы невозможно понять, почему вы не можете промахнуться, пытаясь плюнуть Ему в лицо<sup>17</sup>.

Позвольте мне теперь ответить на каждый из трех пунктов возражения Филлипса. (а) Является ли Бог объектом?<sup>18</sup> Филлипс утверждает: если бы Бог был объектом среди других объектов, то Бог принадлежал бы к числу тех вещей, что появляются и исчезают<sup>19</sup>. Однако что именно Филлипс устанавливает в грамматике слова «объект», из-

---

<sup>13</sup> *Braithwaite R.M. An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief // The Philosophy of Religion. Ed. by B. Mitchell. Oxford: Oxford University Press, 1971.*

<sup>14</sup> *Phillips D.Z. Faith After Foundationalism. London: Routledge, 1988. P. 317–325.*

<sup>15</sup> *Ibid. P. 320.*

<sup>16</sup> *Ibid. P. 321.*

<sup>17</sup> *Ibid. P. 324.*

<sup>18</sup> Я соглашусь с Филлипсом в том, что «Бог» — это «не имя индивида», хотя и по совершенно иной причине. Слово «Бог» может быть использовано в качестве имени, как, в сущности, и любое выражение, однако я считаю, что лучше использовать в качестве имени Бога слово «Яхве», а слово «Бог» — как общий термин.

<sup>19</sup> *Phillips D.Z. Faith After Foundationalism. P. 321.*

за чего необходимо, чтобы все объекты были контингентными? Почему не может быть бесконечных во времени объектов? Один из способов ответить на этот вопрос заключается в том, чтобы спросить, существуют ли вообще обобщающие понятия, удовлетворяющие двум критериям: (1) они включают в себя и Бога и контингентные предметы или отсылают к ним, а также (2) они не исключают или не уменьшают трансцендентность Бога по отношению к контингентным предметам. Разумеется, таковыми являются (или, как кажется, являются) такие термины, как «объект», «предмет» или «сущее» (последний термин предпочитал Ансельм). Но я просто не вижу, в отличие от Филлипса, ничего в грамматике этих терминов, из-за чего они могут быть приложимы к контингентным вещам, но не к Богу. То есть я не вижу никакой философской или теологической опасности в утверждении, что Бог — объект, Бог — предмет, Бог — сущее.

Допустим, Филлипс прав. Допустим, что Бог — не объект, не предмет, не сущее. Что же из того? Тогда религиозный реалист просто позволит Филлипсу использовать эти три термина по своему усмотрению и придумает новый технический термин (скажем, «собъект» [subject]), который он определит так, чтобы он удовлетворял обоим упомянутым критериям. В этом случае Бог, как и я и мой компьютер, будет субъектом. И тогда существование Бога, как и существование любого другого субъекта, может быть выдвинуто в качестве гипотезы, подтверждено как утверждение, принято как верование или доказано при помощи аргумента. Другая возможность: мы просто придумаем новый термин («лобъект» [lobject]), который охватит собой все существующее и неконтингентное или который будет отсылать к этому классу объектов. В этом случае я уже не буду лобъектом, как и мой компьютер, а вот Бог будет им. И тогда утверждение «Бог является лобъектом» не вызовет никаких возражений<sup>20</sup>.

Один из уроков, который нам преподают книги II–III «Прослогиона», состоит в том, что существование Бога отлично от существования контингентных объектов. Последние существуют таким образом, что об их несуществовании вполне можно иметь В-представление или же оно логически возможно; однако Бог существует так, что нельзя обладать В-представлением о том, будто Он не существует. Но как же из этого следует то, что Бог не является объектом? Это следствие мы получим только в том случае, если нечто в значении слова «объект» требует, чтобы все объекты были контингентными. Однако я не признаю такого требования.

---

<sup>20</sup> Не спрашивайте у меня о грамматике терминов «собъект» и «лобъект». Это технические термины, изобретенные мною для того, чтобы указать на суть проблемы: у них нет ни грамматики, ни контекста, ни употребления в естественном языке.

Отрицание Филлипсом того, что Бог является объектом, тесно соотносится с его отрицанием того, к чему отсылает термин «Бог». Когда же религиозные реалисты обрушили на него шквал критики по этому поводу, он стал склоняться к тому, что, даже если допустить, будто термин «Бог» отсылает к чему-либо, все же не было предложено никакой классификации, чтобы показать, к какому роду объектов отсылает этот термин. Каким образом мы можем грамматически отделить то «нечто», на которое указывает термин «Бог», от других видов объектов (например, от объектов физического мира)? Мы все еще не знаем грамматики выражения «Бог — это существующий, трансцендентный объект»<sup>21</sup>.

В этом, безусловно, имеется зерно истины. Религиозные реалисты, настаивающие на том, что термин «Бог» отсылает к чему-то, должны продолжить и прояснить природу Бога. Тем не менее нечто философски ценное было достигнуто, когда термину «Бог» позволили обозначать что-то: были исключены эмотивистские, анти-реалистские и иные нереперенциальные теории языка.

Что же имел в виду Филлипс, говоря, что если бы Бог был объектом среди иных объектов, то было бы невозможно понять, почему вы не можете промахнуться, пытаясь плюнуть Ему в лицо? Конечно же, это метафорический способ выражения; поскольку у Бога нет ни тела, ни лица, мы не можем в буквальном смысле слова плюнуть Ему в лицо, даже если мы сильно постараемся. Филлипс, вероятно, имеет в виду, что любой, кто попытается оскорбить или проклясть Бога, не может потерпеть в этом неудачу. Однако какое это имеет отношение к тому, что Бог не является объектом? По-видимому, его идея заключается в следующем: любой, кто попытается оскорбить или проклясть «объект среди иных объектов» (например, среди объектов как вы или я), может вполне в этом не преуспеть. Слова проклятия могут не достигнуть своей цели. Но в случае с Богом они не могут не попасть в точку: если вы *собираетесь* проклясть Бога, вы *сделаете* это. Если мы вдруг допустим это (а здесь есть многое, что нужно допускать), что же значит исключить возможность того, что Бог является объектом особого рода, объектом такого рода, что направляемые в его адрес оскорбления и проклятия не могут не достигнуть своей цели?

(b) Представляет ли собой религиозное утверждение Бога *заявление* или *гипотезу*? Это тонкий вопрос. Верно, как и заявляет Филлипс, что естественный контекст для размышления о Боге — это культ (и, я бы добавил, религиозное наставление). Также верно и то, что эпистемическое настроение большинства верующих по вопросу о су-

---

<sup>21</sup> См., *inter alia*, лекцию Филлипса: *Phillips D.Z. At the Mercy of Method*. Claremont, California: Claremont Graduate School, 1993. P. 7–8.

уществовании Бога — это не учет гипотезы (скажем, в надежде, что свидетельство или доказательство этого появится позже). Но совершенно не понятно, почему глубоко верующий (тот, кто ни на минуту не сомневается в реальном существовании Бога) не может за пределами культа, молитвы или религиозного наставления считать выражение «Бог существует» гипотезой или заявлением. В самом деле, именно это и делал Ансельм в своем «Прослогионе». В целях дальнейшего рассуждения он принял, что существование Бога ставится под сомнение до тех пор, пока не окончено доказательство. Он отвечал Гаунило: «Я желаю доказать сомнительное»<sup>22</sup>.

На это Филлипс ответит, что вы не можете отрывать религиозный язык от его естественного контекста восхваления и молитвы, использовать термины в ином контексте. А почему же нет? Как в философии, так и в науке мы уже привыкли использовать несомненные факты так, как будто они сомнительны, а сомнительные утверждения так, как будто они несомненны. Как в философии, так и в науке мы уже привыкли заимствовать термины из одного контекста, чтобы использовать их в другом. Обычный итог этих операций состоит в том, что между этими контекстами достаточно смыслового сходства, чтобы стала возможной успешная коммуникация.

(с) Отлична ли грамматика таких терминов, как «верить» и «истинное», в религиозном контексте от их грамматики в контексте эмпирических утверждений? Я подозреваю, что Ансельм не согласился бы с этим. Утверждение «Бог существует» *истинно* в том же самом смысле, что и утверждение «Пудели существуют». Очевидно, что Бог — не пудель, так что (среди прочего) те способы верификации или фальсификации, которые мы могли бы применить к этим двум пропозициям, достаточно различны. Сходным образом истинность утверждений «Существуют черные дыры» и «Существуют пудели» верифицируется совершенно разными способами, хотя понятие «истины» одно и то же. Теперь бы Филлипс сказал, что сама идея верификации утверждения «Бог существует» глубоко путана и показывает, что мы не поняли смысла этого высказывания. Но почему же? Онтологическое доказательство представляет собой попытку верифицировать утверждение «Бог существует», и сложно увидеть, в чем она путана. В конце концов трудно понять, что нам делать с утверждением Филлипса. Стоит заметить, что моя позиция отличается от довольно сильной критики Мэкки позиции Филлипса, который считал, что рассуждение о различных значениях понятия «истинное» приводит

---

<sup>22</sup> Ансельм Кентерберийский. Что на это ответил автор книжечки. VI // Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Перевод, послесловие и комментарии И.В. Купреевой. М.: Канон, 1996. С. 161.

только к отговоркам и демагогии. Я же только считаю, что не знаю, какой смысл термина «истинное» подразумевает Филлипс, и не знаю, отчего он считает, что слово «истинное» должно по-разному использоваться в эмпирическом и религиозном контекстах.

Поэтому, кажется, перед Филлипсом все еще стоит дилемма Мэлки. Религиозный язык вполне может внутренне соотноситься с религиозным поведением так, как это определил Филлипс, однако из этого не следует, что утверждение о реальном существовании Бога не становится в рамках религиозной жизни фактуальным или буквальным. Предположим, мы согласимся с тем, что религиозное поведение следует понимать в терминах религиозного языка и что религиозную веру нельзя понимать в отрыве от религиозной практики. Даже если мы предположим так много, мы все же не решим вопроса о природе религиозного языка в пользу религиозного анти-реализма. В самом деле, именно обратное и представляется правдой. Поведение типичного теиста показывает нам, как кажется, что он верит в существование Бога *in re*. Оно показывает, что его заявление о реальности Бога следует понимать как фактуальное. Его поведение по отношению к Богу отличается от моего поведения по отношению к, скажем, Полу Баньяну или к моей девятой дочери, которые, как я считаю, не существуют в действительности. Они спрашивают о Боге, они хвалят Его за то, что Он сделал определенные вещи, они ожидают, что Бог будет действовать в будущем.

Может оказаться полезным задать следующий вопрос: кто самый авторитетный толкователь природы религиозного языка? Конкретно: кто находится в таком положении, чтобы авторитетно решить вопрос о том, включены ли в религиозный язык фактуальные истинные утверждения, в особенности те, в которых говорится о существовании определенных сущих? Решают ли этот вопрос философы? Если да, то кто именно: Аквинат или Брэтуэйт? Или вопрос решается теологами? Опять же, кем именно: Кальвином или Кьюпитом? Или этот вопрос решается рядовыми верующими?

Компетентно я бы отстаивал последний вариант. Разумеется, мы не станем просить простых верующих решать трудные для понимания споры по философской теологии. Но я бы сказал, что их воззрения по крайней мере релевантны рассматриваемому вопросу, и было бы полезным осведомиться о них. Помните, мы не будем просить простых верующих решить парадокс божественного всеведения и человеческой свободы, или высчитать, когда произошел Большой взрыв, или решить теорему Ферма. Мы бы спросили у них: «*Что вы имеете в виду, когда заявляется подобные вещи: “Бога следует благодарить и восхвалять” или “Бог был Христом”?*» Конечно, мы должны со всей

серьезностью относиться к аргументам философов и теологов. Но если большинство рядовых верующих станет утверждать (а они будут это делать), что из подобных заявлений следует фактическая вера в существование Бога *in re* или она в них включается, то нам следует отрицать это утверждение только в силу весьма серьезных причин. Наконец, религиозный анти-реалист, предлагающий нефактуальный анализ религиозного языка должен объяснить нам то обстоятельство, что большинство рядовых верующих толкуют религиозный язык в том смысле, что в нем подразумевается фактуальное, *in re* существование Бога.

Подавляющее большинство рядовых теистов будут настаивать на том, что религиозная форма жизни включает в себя определенные верования или утверждения, например о существовании Бога, происхождении мира и жизни после смерти, рассматриваемые как фактуально истинные. То есть она включает в себя верования об определенных трансцендентных реальностях, об определенных фактах, касающихся человека и мира, об определенных будущих положениях дел. Разумеется, было бы ошибочным утверждать, что эти верования исчерпывают религиозную форму жизни, однако для рядовых верующих они составляют существенную ее часть.

#### IV. Ансельм против Филлипса

Филлипс, конечно, воспротивился бы любому предположению, будто его точка зрения отрицает существование Бога *in re*. И я соглашусь: его позиция по вопросам философии религии не равнозначна защите атеизма. Тем не менее его теория будет казаться привлекательной в первую очередь для атеистов или агностиков, а также для тех, кто хотел бы сохранить определенные аспекты религиозной жизни. То есть теория Филлипса — яркая версия религиозного анти-реализма. Правда, за исключением случаев, когда человек привержен убеждениям атеизма или агностицизма, не понятно, почему теория Филлипса должна оказаться привлекательной.

Филлипс считает, что его теория — чисто философский анализ природы религиозного языка. В определенном смысле это действительно так. Но кто может принять его? Нетрудно увидеть, почему теория религиозного языка Филлипса может быть привлекательна для атеистов и анти-реалистов-агностиков. Так что один из вызовов, стоящих перед Филлипсом, заключается в том, чтобы показать, почему

его точка зрения может быть привлекательной для *любого* человека, даже для верящего в существование Бога *in re*. Упомянутый нами верующий (например, Ансельм) вполне может спросить Филлипса: «Почему мне следует принять Вашу теорию? Когда я говорю, что “Бога должно благодарить и восхвалять”, я имею в виду, что из этого утверждения следует фактуальное заявление “Бог существует”. Заблуждаюсь ли я о значении моего собственного языка? И если да, то почему?»

Может быть и так, что Бога не существует. Глупец может быть прав. Может даже оказаться и так, что определенные аспекты религиозной жизни достойны, чтобы их сохранить. Однако доказывать, будто религиозный анти-реализм предпочтительнее религиозного реализма в силу исключительно религиозных причин, несостоятельно. Единственное разумное основание выбрать религиозный анти-реализм — это предшествовавшая приверженность атеизму или агностицизму. Ибо если глупец прав, т.е. если Бог существует только в уме тех людей, составляющих понятия Бога, то религиозный реализм, даже в смысле определения (1), ложен. Существование Бога как таковое (т.е. только *in intellectu*) не зависит от того, что думают люди и во что они верят. Это так потому, что единственный вид объектов, зависящий в своем существовании от того, во что верят люди и что они думают, — это объекты, не существующие *in re*, например мифические, вымышленные или воображаемые.

Из сочинения Ансельма мы поняли, что имеются по крайней мере два способа «представления» объекта: З-представление и В-представление. (Я говорю «по крайней мере», поскольку существуют и иные смыслы этого термина.) Мы также узнали, что существует два способа существования объекта: *in intellectu* и *in re*. Тогда нет более никаких вариантов, никаких иных способов существования вещи, кроме: (1) только *in intellectu*; (2) только *in re* и (3) *in intellectu* и *in re*. Обе Ансельмовы дистинкции законны и полезны.

Таким образом, Ансельмово «Самое Великое Мыслимое Сущее» (представляющее собой хорошее определение или по крайней мере описание Бога теизма) существует, как и любой другой представляемый объект, либо только *in intellectu*, либо *in intellectu* и *in re*. Если Бог существует только *in intellectu*, то, как предполагал глупец, а также некоторые религиозные анти-реалисты, о существовании Бога *in re* можно иметь З-представление, но не В-представление. Если же Бог существует *in intellectu* и *in re*, как утверждал Ансельм, то Бог на самом деле существует *in intellectu* и *in re*. А если это истинно, то существование Бога *in re* — просто «вопрос факта». А если верно и последнее, то утверждения наподобие «Бог существует» являются или

по крайней мере могут являться фактуальными. (Разумеется, это предложение также может быть использовано и в некотором нефактуальном контексте.) Более того, если Бог существует *in re* и если мы можем обладать 3-представлением о Боге, то определение (2) религиозного реализма верно.

В этой главе я защищал религиозный реализм, в частности, в рамках определения (2): *существование Бога никак не зависит от того, что люди думают о Боге или каких верований придерживаются о Нем, и Бог существует*. Естественно, я не могу утверждать, что доказал определение (2), поскольку я не пытался доказать, что Бог существует. Однако я надеюсь, что привел хорошие доводы в пользу истинности религиозного реализма, ответив на некоторые имплицитные возражения против него, выдвинутые Филлипсом. Если я преуспел в этом, то я привел хорошие аргументы для принятия определения (2) для теистов наподобие Ансельма (т.е. для тех, кто уже принял правую часть конъюнкции в определении (2)).

## V. Заключение

Последнее, что я хотел бы сказать, не задумывалось как направленное против Филлипса; это касается того, что могло быть названо сущностью или сердцевиной религии. Один из самых удивительных аспектов позиции, которую занимают некоторые анти-реалисты (и которая ставит в тупик многих неспециалистов), заключается в том, что они настаивают на ценности практики религиозной жизни или на ценности по крайней мере некоторых сторон этой жизни, несмотря на отказ от таких элементов, как вера в Бога. Ибо некоторым из них кажется, что главная ценность религии заключается в каком-то роде духовности, трансцендентной всем религиозным верованиям и символам. Для других анти-реалистов ценность религии заключается в некоторой практике, способе жизни индивида в мире.

И кажется верным то, что если духовность (понимаемая как определенный род психологического состояния) — это цель и суть религии, то, очевидно, можно быть анти-реалистом и даже атеистом и все же быть религиозным человеком. В самом деле, я знаком с человеком, практикующим дзен-буддизм, который при этом, однако, еще и атеист, а его уровень духовности, насколько я могу судить, весьма высок. Даже кажется верным и то, что если определенный вид практики (скажем, деятельность, направленная на рост справедливости и мира среди людей) — это цель и суть религии, то, очевидно, можно быть



анти-реалистом и даже атеистом и все же быть религиозным человеком.

Будет трудно каким-либо образом строго доказать, что духовность или практика не предшествуют вероучению и что духовность или практика (или то и другое вместе) не образуют того, что имеет значение в религии. Однако можно обсудить взгляды Ансельма, Аквината и других приверженцев теистических доказательств. Они бы жестко выступили против того, что сущностью по крайней мере христианской веры (одной ветки теизма) является какой-то вид духовности или какой-то определенный вид практики, для которых Бог и логически, и в причинно-следственном отношении, и, так сказать, теологически необязателен. Скорее сущность религии относится к призыву Бога о том, что мы соответствующим образом отвечаем на Его любовь, как она открыта прежде всего во Христе. «Важнейшая цель человека, — как прекрасно говорится в Вестминстерском кратком катехизисе 1643 г., — состоит в прославлении Бога и вечном Им наслаждении». Так что кажется, что Бог (под которым я понимаю Существо, существование Которого независимо от чьих-либо воззрений о Нем) является существенной частью христианской веры (и, безусловно, остальных разновидностей теистической веры).

Суть дела в том, что основная проблема этой темы, а именно существование Бога, оказывается и предметом настоящей книги. Так что всякий желающий оценить религиозный анти-реализм должен начать свое исследование с вопроса: сотворил ли нас Бог или мы сотворили Бога? Те, кто полагает, что мы сотворили Бога и что, соответственно, быть религиозным имеет мало смысла, будут атеистами. Те же, кто считает, что мы сотворили Бога, но все же религия имеет ценность, будут религиозными анти-реалистами. А те, кто верит, что Бог сотворил нас и что, соответственно, у нас имеются определенные религиозные обязательства перед Ним, будут религиозными реалистами.

## КОСМОЛОГИЧЕСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО

### I. Введение: Аквинатова версия КД

Космологическое доказательство (КД) представляет собой в действительности целую группу взаимосвязанных доказательств, имеющих длительную историю. Вполне вероятно, что впервые КД появилось именно в роли теистического доказательства в «Законах» Платона<sup>1</sup>. С тех пор это доказательство защищали и опровергали на протяжении всей истории мысли: важные обсуждения его обнаруживаются в Античности, Средние века, Новое время и в современности<sup>2</sup>. Важно отметить, что существует множество версий космологического доказательства. Но все они представляют собой *апостериорные* доказательства, т.е. в них предпринимается попытка доказать существование Бога, исходя из того, что нам известно из опыта, благодаря органам чувств.

Сосредоточимся на трех версиях КД, обнаруживаемых в *Summa Theologica* средневекового философа Фомы Аквинского (1225–1274). В известном месте этой книги Аквинат предлагает *Пять путей* доказательства существования Бога, первые три из которых — это версии космологического доказательства<sup>3</sup>. Все пять доказательств характеризуются краткостью, даже сжатостью изложения, однако они являют образец ясности и силы аргументации, ожидаемой от Фомы, которого многие считают самым выдающимся философом религии.

---

<sup>1</sup> Plato. Leg. 894a–899c; Платон. Сочинения в трех томах. Т. 3 (2). М.: Мысль, 1972. С. 387–396.

<sup>2</sup> См., например, эссе в: The Cosmological Arguments. Ed. by D.R. Burrill. Garden City, New York: Anchor Books, 1967 (часть I), а также: Craig W. The Cosmological Argument from Plato to Leibniz. New York: Barnes and Noble, 1980.

<sup>3</sup> Thomas Aquinatis. Summa Theologiae. New York: Benzinger Brothers, 1947. I, q. 2, a. 3 со (р. 13–14). Этот отрывок, часто называемый *Пять путей*, только малая часть того, что имеет отношение к обсуждению существования Бога в «Сумме». Действительно, чтобы быть честным по отношению к Фоме, вопросы 2–11 из первой части «Суммы» следует рассматривать вместе.

Вот изложение Аквинатом *Первого пути*, который имеет дело с движением:

«Первый и наиболее очевидный путь исходит из движения. В самом деле, то, что в мире имеется нечто движимое, подтверждается чувствами. Но все, что движимо, движимо чем-то иным. Ибо все, что движется, движется только потому, что находится в потенции к тому, к чему оно движется, а движет нечто постольку, поскольку оно актуально. Ведь движение есть не что иное, кроме как перевод чего-либо из потенции в акт. Но нечто может быть переведено из потенции в акт только неким актуальным сущим. Так, актуально горячее, например огонь, делает дерево, которое есть горячее в потенции, горячим актуально, а потому движет и изменяет его. Но невозможно, чтобы одно и то же в отношении одного и того же было одновременно и потенциально, и актуально; оно может быть таковым только в отношении различного. В самом деле, то, что является актуально горячим, не может быть одновременно потенциально горячим, но есть одновременно потенциально холодное. Следовательно, невозможно, чтобы нечто в одном отношении и одним и тем же образом было движущим и движимым, т.е. чтобы оно двигало само себя. Следовательно, все, что движется, должно быть движимо чем-то иным. А если то, благодаря чему нечто движется, [также] движимо, то и оно должно быть движимо чем-то иным, и то иное, [в свою очередь, тоже]. Но так не может продолжаться до бесконечности, поскольку тогда не было бы первого движущего, а следовательно, и какого-либо иного движущего, поскольку вторичные движущие движут лишь постольку, поскольку движимы первым движущим. Так посох движет [что-либо] лишь потому, что движем рукой. Следовательно, мы должны необходимо прийти к некоему первому движущему, которое не движимо ничем, а под ним все разумеют Бога»<sup>4</sup>.

Суммируем доказательство следующим образом:

- (1) все, что движется, должно быть движимо чем-то иным;
- (2) регресс до бесконечности невозможен;
- (3) следовательно, существует перводвигатель.

Во *Втором пути* говорится о причинности, и по своей структуре это доказательство параллельно первому. Вот как его формулирует Аквинат:

---

<sup>4</sup> *Thomas Aquinatis. Summa Theologiae. I, q. 2, a. 3 co.* [Рус. пер.: *Фома Аквинский. Сумма теологии / Пер. с лат. А.В. Апполонов. М.: Издатель Савин С.А., 2006. С. 25–26.*]

«Второй путь исходит из смыслового содержания действующей причины. В самом деле, в чувственно воспринимаемых вещах мы обнаруживаем порядок действующих причин, но мы не находим того (да это и невозможно), чтобы нечто было действующей причиной в отношении самого себя, поскольку в этом случае оно предшествовало бы себе, что невозможно. Но невозможно и то, чтобы [порядок] действующих причин уходил в бесконечность. Поскольку во всех упорядоченных [друг относительно друга] действующих причинах первое есть причина среднего, а среднее — причина последнего (неважно, одно это среднее или их много). Но при устранении причины устраняется и ее следствие. Следовательно, если в [порядке] действующих причин не будет первого, не будет последнего и среднего. Но если [порядок] действующих причин уходит в бесконечность, то не будет первой действующей причины, а потому не будет и последнего следствия и средней действующей причины, что очевидным образом ложно. Следовательно, необходимо допускать некую первую действующую причину, которую все называют Богом»<sup>5</sup>.

Обобщим это доказательство так:

- (4) у каждого следствия есть причина;
- (5) регресс до бесконечности невозможен;
- (6) следовательно, должна существовать первопричина.

Две изначальных посылки этих доказательств, т.е. утверждения (1) и (4), представляют собой *апостериорные* посылки. Фома считает их истинность настолько очевидной, что любой должен принять их. Вторые посылки доказательств, т.е. утверждения (2) и (5), идентичны и являются ключевым элементом доказательств. Они заслуживают дальнейшего обсуждения.

Прежде всего мы должны сказать о том виде причинности, который имеет в виду Аквинат. Один из естественных способов понять эти доказательства заключается в том, чтобы принять их за попытки исключения возможности бесконечного ряда двигателей и движимых объектов или бесконечного ряда причин и их следствий, продолжая их в прошлое таким образом, что каждая причина предшествует во времени своему следствию. Однако ясно: это не то, что имел в виду Фома. В другом месте он предположил, что бесконечный темпоральный регресс причин в прошлое вполне возможен<sup>6</sup>. Авторитетные комментаторы творчества Фомы подчеркивают, что он имел в виду

---

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Ibid. I, q. 46, a. 2.

бесконечно длинный причинно-следственный ряд, в котором причины и следствия существуют одновременно, а также в котором причины «предшествуют» следствиям не в темпоральном, а в логическом смысле<sup>7</sup>. Такой ряд, как говорит Аквинат, может быть только конечным.

Давайте условимся, что высказывание «*x* является линейной причиной *y*» означает, что *x* является причиной существования *y* в том смысле, что *y* может продолжать существовать, даже если *x* исчезнет или прекратит свою активность в качестве причины. Ясно, что подобные причинно-следственные отношения имеют место быть, как, например, когда говорят, что плотник создает стул, т.е. является причиной существования стула. В данном случае причинно-следственное отношение между плотником и стулом таково, что стул вполне может продолжать существовать, даже если плотник вовсе прекратит делать стулья или даже умрет. Условимся также, что высказывание «*x* является иерархической причиной *y*» означает, что *y* не может продолжать существовать после того, как *x* прекратит свою активность в качестве причины. То есть *y* зависит от *x* здесь и сейчас. Понятно, что имеются и такие причинно-следственные отношения, как, например, когда говорят, что Менестрель производит музыкальные звуки<sup>8</sup>. В данном случае причинно-следственные отношения между менестрелем и музыкой таковы, что если менестрель умрет или просто прекратит играть, то исчезнет и музыка; существование музыки зависит от менестреля здесь и сейчас<sup>9</sup>.

Итак, теперь легко понять, почему Аквинат считал, что причинно-следственное отношение между Богом и миром носит иерархический, а не линейный характер. Как в сущности и все христианские теологи, он принимал учение о том, что мир в своем существовании зависит не только от изначального давно имевшего место божественного акта творения, но и от божественной продолжающейся активности, направленной на *поддержание* мира в его существовании. Если бы Бог прекратил поддерживать мир в его существовании, то мир не существовал бы более. Это, я полагаю, ясно.

Однако здесь имеется и кое-что озадачивающее. Как нам следует понимать чисто логическое утверждение Фомы о том, что бесконеч-

---

<sup>7</sup> См., например: Copleston F.C. Aquinas. Baltimore, Maryland: Penguin Books, 1961. P. 118–120.

<sup>8</sup> Этот пример был использован Гичем: Geach P.T. Commentary on Aquinas // The Cosmological Arguments. Ed. by D. Burrill. P. 60.

<sup>9</sup> Различие между иерархическими и линейными причинами часто проводится в иных терминах. То, что я (вслед за Коплстоном) называю иерархическими причинами, иногда именуют сущностными причинами, или *per se* причинами, или причинами *in esse*. А то, что я называю линейными причинами, порой называют акцидентальными причинами, или причинами *per accidens*, или причинами *in fieri*.

ный регресс возможен в случае линейного причинно-следственного ряда, но невозможен в случае иерархического ряда? В самом деле, почему в первых *Двух путях* можно с успехом исключить бесконечный регресс, когда речь идет об иерархической причинности (или в случае *Первого пути*, когда речь идет об иерархическом отношении между двигателем и движимым объектом), но этого нельзя сделать, когда мы начинаем рассуждать о линейной причинности? На этот вопрос Аквинат не дает ответа при формулировке первых *Двух путей*<sup>10</sup>.

На ум приходит одно возможное объяснение. Фома был против идеи о том, что может существовать какая-либо актуальная бесконечность<sup>11</sup>. В действительном мире не может быть множества с бесконечным количеством элементов: скажем, не может существовать бесконечного количества деревьев, или молекул, или бейсбольных мячей. (Актуальные бесконечности и их отношение к КД мы подробнее обсудим в Главе 8, поэтому сейчас я не буду касаться этого вопроса.) Итак, если бы у какого-то объекта, скажем у человека, имелось бесконечное количество причин-предшественников, в *линейном* смысле причинности, то эти предшественники не существовали бы все сразу сейчас. Это утверждение является частью понятия линейной причины. Большинство из этих предшественников, по-видимому, были бы мертвы или исчезли бы. Не требуется, чтобы элементы актуальной бесконечности существовали в одно время.

Но теперь речь пойдет об *иерархической* причинности: когда продолжение существования следствия зависит от продолжающейся причинной активности (и следовательно, существования) причины. В этом случае следствие не сможет существовать, если все иерархические причины не будут существовать одновременно. Так что если бы у живого человека было бесконечное количество иерархических причин, то это требовало бы, чтобы они все существовали сразу, здесь и сейчас, т.е. чтобы была актуальная бесконечность. Теперь мы можем понять утверждение Аквината (посылки (2) и (5)) о том, что бесконечный регресс в случае иерархических причин невозможен. (В разделе 3 настоящей главы мы вернемся к этому утверждению, и я предложу более сильный, с моей точки зрения, аргумент в защиту позиции Фомы.)

---

<sup>10</sup> Я считаю, что удовлетворительный ответ на этот вопрос мы не находим и в других произведениях Фомы. Обоснование этой точки зрения см.: *Davis S.T. Hierarchical Causes in the Cosmological Argument // International Journal for Philosophy of Religion. 1992. Vol. 31, No. 1. P. 13–27.*

<sup>11</sup> См., например: *Summa Theologiae I, q. 7, a. 4 co. и I, q. 46, a. 2 ad 7.* См. также: *Summa Contra Gentiles. II, q. 38 / Transl. by A.C. Pegis. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1955.*

Как бы то ни было, доказательство Аквината таково. Допустим, имеется большая система двигателей и движений или причин и следствий (объединим оба этих термина и будем говорить просто об *изменениях*), когда каждое изменение зависит от (логически) предшествующего. Представим, например, часы с очень большим количеством шестерен, в которых движение каждой шестерни обусловлено движением предыдущей (в данном случае как по времени, так и логически)<sup>12</sup>. Итак, ясно, что вся система требует, чтобы нечто запустило процесс изменения. Даже если в часах имеется бесконечное число шестерен, они не будут двигаться без активности пружины как причины, инициирующей движение. Если она сама изменяется под действием предыдущего преобразователя, то, очевидно, она не является *инициатором* изменения. Таким образом, инициатор всех изменений во Вселенной должен быть сам неизменным, т.е. он должен быть вне системы (подобно тому, как пружина не является шестерней). Поэтому этот инициатор изменений наделяется властью изменения всех элементов системы. Теперь, если бесконечный регресс был бы допустим, рассуждает Аквинат, т.е. если бы существовало бесконечное количество двигателей и движимых объектов, то не существовало бы инициатора изменений (перводвигателя или первопричины), а следовательно, не было бы никакого изменения здесь и сейчас. Поскольку же мы *апостериори* знаем, что здесь и сейчас имеется изменение, постольку перводвигатель и первопричина должны существовать.

Аргументирование Фомой того, что «если количество двигателей бесконечно, то нет никакого перводвигателя», безукоризненно. Однако многим философам казалось, что в его аргументе в пользу того, что «Если нет никакого перводвигателя, то не было бы никакого движения здесь и сейчас», совершается ошибка предвосхищения основания<sup>13</sup>. Почему должен существовать *перводвигатель* в ряду двигателей и движимых объектов? Почему не может быть так, что каждый элемент бесконечно длинного ряда выступает причиной движения следующего элемента? Нам нужно доказательство того, почему в каждом подобном ряду должен иметься перводвигатель, но подобного доказательства мы не находим в формулировках Аквината первых *Трех путей*. Однако далее, в нашем обсуждении *Третьего пути*, я отмечу, что обычно аквинатовские три версии КД интерпретируют как утверждение о том, что при допущении бесконечного ряда двигателей и движимых объектов (или причин и следствий, или контингентных сущих) нет должного *объяснения* настоящего движения (или

<sup>12</sup> За этот пример я благодарен Уильяму Крэйгу.

<sup>13</sup> См.: Rowe W.L. The Cosmological Argument. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1975. P. 18–19.

настоящих следствий, или сейчас существующих контингентных сущих). А это утверждение, как кажется, поддерживает аргумент против бесконечного регресса в бесконечность. Является ли это соображение убедительным аргументом, мы посмотрим далее.

## II. Третий путь

Перейдем теперь к *Третьему пути* Аквината. В этом аргументе говорится о контингентном и необходимом существовании. Вот суть *Третьего пути*:

«Третий путь исходит из [смыслового содержания] возможного и необходимого, и он таков. В самом деле, мы обнаруживаем среди вещей некие такие, которые могут как быть, так и не быть, поскольку мы обнаруживаем, что нечто возникает и разрушается, и, соответственно, может как быть, так и не быть. Но невозможно, чтобы все, что является таковым, было всегда, поскольку то, что может не быть, иногда не есть. Если, следовательно, все может не быть, то когда-то в реальности не было ничего. Но если это истинно, то и сейчас не было бы ничего, поскольку то, чего нет, начинает быть только благодаря тому, что есть; если, следовательно, ничего сущего не было, то невозможно, чтобы нечто начало быть, а потому и сейчас не было бы ничего, что очевидным образом ложно. Следовательно, не все сущие являются возможными, но в реальности должно существовать нечто необходимое... И таковое все называют Богом»<sup>14</sup>.

Перед тем как обратиться к вопросу, хорош ли этот аргумент, необходимо затронуть несколько предварительных вопросов. Во-первых, Фома использует слова «вещи» и «сущие», и их следует рассматривать как синонимы. «Сущее» не означает человеческое сущее; сущее (как вещь или сущность) — это нечто, что может обладать свойства-

---

<sup>14</sup> *Thomas Aquinatis. Summa Theologiae. I, q. 2, a. 3 co.* Существует множество интерпретаций *Третьего пути*, и я не утверждаю, что тот аргумент, который я обнаруживаю, это именно то, что хотел сказать Фома. Например, я проигнорирую проводимую Аквинатом в конце *Третьего пути*, в опущенном мною фрагменте, дистинкцию между необходимым сущим, которое обязано своим существованием другому сущему, и необходимым сущим (например, Богом), которое не обязано своим существованием иному сущему. Совершенно иную интерпретацию *Третьего пути* можно найти в: *Kenny A. The Five Ways. London: Routledge and Kegan Paul, 1969. P. 46–69.* [Рус. пер.: *Фома Аквинский. Сумма теологии / Пер. с лат. А.В. Апполонов. М.: Издатель Савин С.А., 2006. С. 26–27.*]



ми, или то, что самотождественно и, таким образом, отлично от всего остального. Предполагается, что эти термины обладают максимально возможной референцией. О чем бы вы ни подумали, это будет сущим или вещью.

Во-вторых, нам нужно отметить и тот факт, что, несмотря на то что было сказано ранее касательно акцента Фомы на иерархической причинности (который имеет место и в *Третьем пути*), этот аргумент эксплицитно отсылает к прошлому. Если бы все существующее было контингентным, то тогда (в прошлом), как говорит Аквинат, «не было ничего». Он также утверждает, что нечто, начинающее существовать, становится существующим «благодаря тому, что есть»<sup>15</sup>. Более того, как отмечают комментаторы Аквината, в *Третьем пути* в целях аргументации предполагается тезис о вечности мира, т.е. что время имеет бесконечное протяжение<sup>16</sup>.

В-третьих, надо сделать еще одно замечание по поводу терминологии. Некоторые вещи или сущие являются (как сказали бы философы) «контингентными». Контингентное сущее — это нечто, что может как существовать, так и не существовать. Я представляю собой контингентное сущее, поскольку я существую, а для меня вполне возможно и не существовать. Мы знаем об этом из того факта, что я не существовал сто лет назад, и возможно, в некоторой точке будущего я перестану существовать. Некоторые контингентные вещи существуют (вы, я, компьютер, на котором я набираю это предложение), а некоторые контингентные вещи не существуют (саблезубые тигры, Джон Ф. Кеннеди, моя девятая дочь). Теперь, контингентные вещи, которые не существуют, могут существовать; нет ничего нелогичного или непоследовательного в идее их существования. Также существующие контингентные вещи, пока они существуют, зависят в своем существовании от другого сущего или других сущих. Скажем, что, когда Аквинат говорит «вещи, которые могут как быть, так и не быть», он имеет в виду контингентные вещи.

Откуда нам известно, что некоторая существующая вещь контингентна? Потому что она начинает существовать в определенное время (вот что имел в виду Фома, говоря: «Мы обнаруживаем, что нечто возникает») и прекращает существовать позже в определенное время (вот что он имел в виду, говоря: «Мы обнаруживаем, что нечто... разрушается»). Тогда из этого следует, что продолжительность жизни контингентных сущих (или по крайней мере тех, что существуют в действительности в одно время или другое) конечна. Они начинают

---

<sup>15</sup> Курсив в приведенных цитатах мой.

<sup>16</sup> См., например: *Gilson E. The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. New York: Random House, 1956. P. 70.

существовать, существуют в течение определенного конечного количества секунд, лет или веков, а затем прекращают свое существование.

Последнее определение: «необходимое сущее» (НС) — это сущее, которое (1) существует во все моменты времени и (2) не зависит в своем существовании от другого сущего или других сущих. Будем считать, что именно это имел в виду Фома Аквинский под «нечто, существование чего необходимо»<sup>17</sup>. Разумеется, нам еще неизвестно, *существуют* ли в действительности НС. На самом деле, *Третий путь* и представляет собой попытку доказать, что не все вещи могут быть контингентными, т.е. что должно существовать по крайней мере одно НС.

Теперь мы подошли к тому, чтобы проанализировать доказательство Фомы. Разобьем его на посылки и вывод. Я снова переведу доказательство в форму силлогизма, под которым подразумевается доказательство в три шага (две посылки и вывод). Начнем с *апостериорной* посылки:

(7) некоторые контингентные сущие существуют.

Аквинат полагает, что истинность этой посылки должна быть очевидной для всех разумных людей. Совершенно ясно, что контингентные вещи существуют, это такие вещи, как вы, я, мой компьютер, Северо-Американский континент и галактика Млечный путь. Эта очевидность важна, потому что, как и в любом другом доказательстве, сила КД зависит отчасти от истинности его посылок. Можно опровергнуть КД (или любое другое доказательство), если вы сможете найти хорошее основание для отрицания истинности любой из его посылок. Однако, как кажется, Аквинат уверен, что для посылки (7) нельзя найти такого основания.

Остальную часть доказательства сформулируем так:

(8) если какое-либо контингентное сущее существует, то существует и необходимое сущее;

(9) следовательно, необходимое сущее существует.

Итак, рассматриваемое нами доказательство (т.е. посылки (7), (8) и вывод (9)) соответствует давно известной форме доказательства, называемой *modus ponens*, и, соответственно, оно формально валидно. Невозможно, чтобы посылки (7) и (8) были истинными, а вывод (9) ложен. То есть *если* посылки (7) и (8) истинны, то и вывод (9) должен быть истинен; НС должно существовать. Теперь, как мы отметили,

---

<sup>17</sup> Точнее, согласно Аквинату, необходимое сущее — это сущее, которое не обладает способностью к рождению и уничтожению; однако в целях нашего рассуждения я буду рассматривать эти два понятия как схожие.

нам известно, что посылка (7) истинна, так что ключевой для нас вопрос состоит в том, истинна ли посылка (8). Имеет ли силу КД, в значительной степени зависит от того, считаем ли мы посылку (8) истинной. Рассмотрим, соответственно, то, какие условия создает Аквинат для истинности посылки (8).

Выделим также утверждение Фомы из *Третьего пути*: «Поскольку то, что может не быть, иногда не есть». Это утверждение равнозначно тому, что мы ранее говорили о конечной продолжительности жизни всех контингентных сущих. То есть ни одно контингентное сущее не существует бесконечно во времени. Итак, существует определенное, очень большое, но все же конечное количество контингентных сущих. Будем настолько уступчивыми к потенциальному критику КД, насколько это возможно, и скажем, что существовало, существует или когда-либо будет существовать такое количество контингентных сущих, которое математики называют «гугол». Число, называемое «гугол», записывается как  $10^{100}$ , т.е. 1 со 100 нулями. Мы действительно были уступчивыми, потому что на самом деле нет и близко такого большого числа контингентных сущих: даже если мы посчитаем каждый атом, электрон, фотон и кварк во Вселенной, то это число все равно будет намного меньше<sup>18</sup>.

Однако просто предположим, что существует гугол контингентных сущих. Все они (как мы отмечали) имеют конечную продолжительность жизни. Некоторые из этих сущих, например плодовая мушка, существуют мало времени — скажем, несколько дней. Другие сущие, например люди, существуют в течение среднего количества времени — скажем, не более чем 80–90 лет. Третьи сущие, например наша Солнечная система, существуют очень долго — скажем, пять миллиардов лет. Итак, разумеется, многие из этих продолжительностей жизни пересекаются: вы существуете в то же время, что и Солнечная система, и в то же время, что и бесчисленное количество плодовых мушек. Однако оставим это обстоятельство без внимания. Снова ради уступчивости по отношению к критику КД (т.е. чтобы вообразить настолько много прошедшего времени, насколько это возможно) сделаем вид, что весь гугол контингентных сущих существует последовательно. Ни одна жизнь не пересекается с другой: сначала существует первое контингентное сущее, а другое контингентное су-

---

<sup>18</sup> Согласно Алану Гату и Полу Стейнхарту, во вселенной существует порядка 1080 элементарных частиц. См.: *The Inflationary Universe // The New Physics*. Ed. by P. Davies. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. Заметим, что КД иногда критикуют с той точки зрения, что если бы существовало бесконечное число контингентных сущих, то сумма продолжительностей их жизней могла бы заполнить все бесконечное прошлое. Но, разумеется, защитник КД может ответить на это, что нет причин верить, будто существовало бесконечное число контингентных сущих.

щее начинает существовать только тогда, когда перестанет существовать первое.

Допустим, что каким-то образом мы можем сложить все секунды, дни или годы, в течение которых существовало каждое из нашего гугола контингентных сущих (опять же принимая, что они существуют одно за другим). Опять-таки, будучи настолько уступчивыми по отношению к критику КД, насколько это возможно, предположим, что это число лет в сумме составляет то, что математики называют «гуголплекс». Число, называемое «гуголплекс», записывается как  $10^{10^{100}}$ , т.е. как 1 с гугол количеством нулей. И это в высшей степени уступчиво, потому что космологи полагают, что Большой взрыв, определенно положивший начало существованию любого контингентного сущего, которое нам известно, произошел ориентировочно 15 миллиардов лет назад — это много-много меньше, чем гуголплекс лет назад.

Наконец, сделаем два последних предположения. Во-первых, предположим, как это делает и Фома (по крайней мере в контексте *Третьего пути*), что у времени не было начала, что время безгранично. (На самом деле все, что было нужно Фоме, это то, чтобы прошедших лет было более гуголплекса.) Во-вторых, примем отрицание того, что мы пытаемся доказать, а именно что все существующие сущие контингентны, т.е. нет необходимых сущих. Теперь, даже если мы и допустим, что контингентные сущие существовали на протяжении гуголплекса лет, то в далеком прошлом (скажем, гуголплекс лет плюс один год) должен существовать момент, когда ничего вообще не существовало. В конце концов гуголплекс лет — число большое, но все же не бесконечное. Итак, если когда-то было такое время, когда ничего не существовало, то ничего не существовало бы и сегодня. Как говорит Аквинат: «Поскольку то, чего нет, начинает быть только благодаря тому, что есть». *Ex nihilo nihil fit* (ничто из ничего не возникает) — это утверждение было аксиомой в античной и средневековой философии.

Несмотря на возражения некоторых философов<sup>19</sup>, принцип, согласно которому ничто не может возникнуть из ничего, представляется в высокой степени вероятным. Дж.Л. Мэки доказывает, что по крайней мере возможно себе представить, чтобы вещь неожиданно возникла из ничего, вообще без какой бы то ни было причины, что нет никакой *априорной* причины, почему это не могло бы произойти. Но в целом трудно успешно доказать, что некоторое воображаемое событие или некую воображаемую вещь можно или нельзя себе представить, или же что они возможны или невозможны. Ведь, с одной стороны (как мы видели в Главе 2), два относящихся к делу термина

---

<sup>19</sup> См., например: *Mackie J.L. The Miracle of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1982. P. 89, 94.

(«быть мыслимым» и «быть возможным») могут быть использованы многочисленными способами, и они не всегда синонимичны. А с другой — если не известно, что какое-то событие произошло на самом деле или какая-то вещь существует в действительности, то единственный способ доказать, что они представляемы или возможны, заключается в апелляции к тому, что мы могли бы назвать интуицией, к тому, что кому-то просто кажется представляемым или возможным. А такие аргументы зачастую менее чем веские.

Однако можно вполне разумно утверждать, что в этом случае возникает большая проблема бремени доказательства. Ибо, как кажется, есть серьезные основания сомневаться в утверждении Мэкки. Он, конечно, прав в том, что можно помыслить, как нечто неожиданно возникает без всякой на то причины. Я могу вообразить, как прямо сейчас кенгуру вдруг появляется в моем кабинете без всякой на то причины. Но моя способность представить себе это мало что доказывает. Существует масса причин, почему некое данное событие просто не может произойти, помимо той причины, что его буквально нельзя себе представить.

Как и любой человек, который желает убедить нас в возможности чего-то, что изначально представляется невозможным, Мэкки обязан предоставить нам доказательство. Ему нужно дать объяснение, или же провести аналогию, или рассказать некую историю, или представить модель (или *нечто* в этом роде), чтобы помочь нам понять, что он прав, помочь нам постичь то, как возможно, что нечто может возникнуть из ничего. При отсутствии подобных оснований (а Мэкки не представляет в «Чуде теизма» ничего подобного) мы имеем полное интеллектуальное право отрицать его утверждение. Мы имеем полное право продолжать утверждать: *ex nihilo nihil fit*.

Если бы в какое-то время ничего не существовало, говорит Фома, то «невозможно, чтобы нечто начало быть, а потому и сейчас не было бы ничего». Но мы знаем, что это абсурдно, ведь мы знаем, что:

7) некоторые контингентные сущие существуют.

Из этого следует, что наше предположение о том, что все сущие контингентны, должно быть ложным. Как было отмечено в Главе 2, *reductio ad absurdum* (доведение до абсурда) является широко известным и уважаемым логическим приемом, когда истинность высказывания доказывается тем, что показывается противоречивость, абсурдность его отрицания или налагается какой-то иной логический запрет. Предположение, что все существующие сущие контингентны, привело к тому утверждению, что сейчас ничего не существует; поскольку этот итог абсурден, постольку принцип *reductio ad absurdum* позволяет нам отрицать его. Соответственно, из этого следует, что по крайней

мере одно НС должно существовать, и (как говорит Аквинат) «такое все называют Богом». Он мог бы добавить (как это часто делали средневековые логики в конце доказательства) выражение *QED*. Последняя аббревиатура означает *Quod erat demonstrandum* (что и требовалось доказать). Эти слова означают как бы «дай пять» на языке средневековых логиков. «Я сделал это», «Я доказал это» — вот что фактически говорит *QED*.

Теперь позвольте мне представить вам дополнительный аргумент, упомянутый мною ранее; он имеет отношение ко всем трем версиям космологического доказательства (КД) Фомы Аквинского. Хотя понятие *объяснение* не упоминается Аквинатом эксплицитно, его три версии КД часто интерпретировались как аргументы, предполагающие принцип достаточного основания (ПДО). Кажется, между философами религии установился консенсус относительно того, что доказательства Фомы оказываются сильнее, если их интерпретировать в терминах ПДО<sup>20</sup>, как почти всегда это имеет место в отношении поздних версий КД<sup>21</sup>. И возможно, сам Аквинат предполагал нечто наподобие ПДО: он утверждал, что нечто может быть переведено из состояния «быть *S* потенциально» (где «*S*» — это некое состояние, как «быть горячим» или «быть живым») в состояние «быть *S* актуально» чем-то иным, что само «является *S* актуально»<sup>22</sup>. Существует множество версий ПДО, но все они вращаются вокруг утверждения, наподобие следующего: «Все, что существует, имеет причину своего существования». То есть если существует некое *x*, то должна быть причина существования *x* или должно быть объяснение того, почему *x* существует.

Защитники принципа достаточного основания (ПДО) обычно указывают на тот факт, что этот принцип не может быть доказан, поскольку он конституирует одну из основных аксиом рационального мышления, с которой соизмеряются все остальные утверждения. Но, как они утверждают, этот Принцип предполагается всем нашим рациональным мышлением. Ричард Тейлор говорит, что вы не можете доказать его, не предполагая его; он называет ПДО «предпосылкой самого мышления»<sup>23</sup>. Ежедневно мы сталкиваемся с тысячами суще-

<sup>20</sup> Rowe W.L. The Cosmological Argument. P. 32, 38–39.

<sup>21</sup> Я имею в виду версии КД, предложенные в XVIII в., особенно я бы отметил доказательство, предложенные Лейбницем и Кларком. См.: *Лейбниц Г.В.* О конечном происхождении вещей (*Лейбниц Г.В.* Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 282–290). В связи с Кларком см.: *Clarke S.* A Demonstration of the Being and Attributes of God // *British Moralists 1650–1800.* Ed. by D.D. Raphael. Oxford: Oxford University Press, 1969.

<sup>22</sup> Этот момент был рассмотрен Скотом МакДональдом: *McDonald S.* Aquinas' Parasitic Cosmological Argument // *Medieval Philosophy and Theology.* 1991 Vol. 1. P. 129.

<sup>23</sup> *Taylor R.* *Metaphysics.* 4th ed. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1992. P. 101.

ствующих вещей, и наше предположение всегда состоит в том, что существует некая причина их существования или имеется объяснение, почему они существуют. Допустим, однажды вы неожиданно встретите необычный автомобиль или редкое животное или увидите новое здание. Вы откажитесь как от абсурдного от любого утверждения наподобие «Нет никакой причины существования этого; оно просто находится здесь — и все тут». То есть ваша приверженность ПДО заставит вас тотчас же отрицать любое предположение о том, что существование вещи всецело случайно или произвольно.

Какое это имеет отношение к космологическому доказательству? Аргумент состоит в том, что у нас нет должного объяснения существования  $x$  (или появления некоего движения, или некоего следствия), если бесконечное количество причин предшествует  $x$ . Объяснение (в данном случае существования  $x$ ) никогда не будет дано, но только откладывается до бесконечности. Не будет никогда дана достаточная причина существования  $x$ . Следовательно, принцип достаточного основания удовлетворяется только в том случае, если имеется перво-двигатель, первопричина или необходимое сущее, которое инициирует положение дел, или вещь, которую мы пытаемся объяснить и которая сама не имеет никакой причины<sup>24</sup>.

В ответ критики принципа достаточного основания (ПДО) и тех версий космологического доказательства, которые зависят от него, спросят: истинен ли сам ПДО? Если  $y$  вызывает  $x$  к существованию, то почему он не может считаться валидным объяснением существования  $x$  (таким образом удовлетворяя ПДО), даже если причиной существования самого  $y$  является некоторое другое сущее? Почему объяснение должно быть абсолютным или исчерпывающим, т.е. не оставляющим ничего не объясненным, чтобы на самом деле считаться объяснением? Покуда мы будем обсуждать эти вопросы в Главе 8, оставим их пока без ответа.

### III. Почему невозможен бесконечный регресс в иерархическом ряду?

Вернемся к утверждению Аквината о том, что бесконечный регресс возможен в случае, когда речь идет о линейном причинно-след-

---

<sup>24</sup> Опять же это не совсем то, что говорил Фома. Он не говорил, что в бесконечно длинной иерархической причинно-следственной цепочке движение останется без объяснения, но скорее он говорил, что тогда не было бы движения вообще.

ственном ряде, но невозможен, когда речь идет об иерархическом причинно-следственном ряде. Как было отмечено ранее, нетрудно понять важные теологические причины, побудившие Фому говорить об отношении Бога к миру в терминах иерархического причинно-следственного ряда. А вот только что упомянутое его чисто логическое утверждение понять уже не так легко.

Однако возможно показать, что Аквинат был прав. Позвольте мне теперь сделать это. Я предложу длинную версию *Третьего пути* Фомы (любое доказательство в 18 шагов считается длинным!). Я выдвину некоторые допущения, не сделанные Фомой, например, что иерархические причины должны существовать некоторое конечное время до своих следствий (как, разумеется, в одно и то же время со своими следствиями); поэтому я не утверждаю, будто я привожу доводы Фомы в пользу того, что бесконечный регресс может быть исключен для иерархических причинно-следственных рядов.

Началом доказательства выступают посылки, и позвольте мне сформулировать и обосновать их. («НС» означает необходимое сущее, «КС» — контингентное сущее, а «ИП» — иерархическая причина.) Итак,

(10) любое существующее сущее является либо НС, либо КС.

Как говорилось ранее, КС — это такое сущее, которое может как существовать, так и не существовать, и если оно существует, то в своем существовании зависит от другого сущего или сущих, существовавших до него. НС — это сущее, которое не может не существовать и в своем существовании не зависит ни от каких иных сущих. Соответственно, посылка (10) необходимо истинна. Эта посылка представляет собой пример подстановки одного из законов логики — закона исключительно третьего, согласно которому каждое высказывание является либо истинным, либо если оно не истинно, то ложным. Посылка (10) говорит нам только о том, что каждое сущее либо контингентно, либо нет.

Представить строгое доказательство для посылки (11) будет трудно, однако она кажется в высокой степени вероятной:

(11) у всех существующих КС имеются ИП.

Кажется, что все существующие контингентные сущие, о которых я могу только помыслить, по меньшей мере зависят здесь и сейчас в своем существовании от иных сущих.

(12) Все КС таковы, что они существуют в данное время  $t$ , только если все их ИП также существуют в  $t$ .

Истинность посылки (12) вытекает из определений терминов «контингентное сущее» и «иерархическая причина». Заметим, что отно-



шение «быть иерархической причиной чего-либо» является транзитивным, т.е. если  $x$  — это ИП  $y$  и если  $y$  — ИП  $z$ , то  $x$  — ИП  $z$ .

- (13) Все КС таковы, что в некоторые моменты времени их не существует, и один из этих моментов предшествует тому моменту, когда они начинают существовать.

Другими словами, жизненный цикл всех контингентных сущих ограничен: сначала их не существует, затем они существуют, потом они прекращают свое существование.

- (14) Нет никакого первого момента времени.

Из последней предпосылки следует, что до того момента, когда какое-либо контингентное сущее начало существовать, прошло бесконечное количество времени.

Перед тем как перейти к логическому анализу посылок, необходимо сделать еще две. Первая состоит в том, что рассматриваемое доказательство нацелено на опровержение путем доведения до абсурда. Вторая посылка известна нам *апостериорно*.

- (15) Все существующие сущие являются КС.

- (16) Данное КС, а именно  $x$ , существует в настоящий момент.

Сформулирую теперь оставшиеся шаги доказательства. После каждого из них я буду приводить в скобках те посылки, из которых они следуют.

- (17) Все иерархические причины (ИП)  $x$  существуют в настоящий момент (12, 16).

- (18) Данная ИП  $x$ , а именно  $y$ , существует *бесконечное время* (11, 12, 14, 17).

Выведение утверждения (18) требует пояснения. Одна из первых реакций на него будет состоять в том, чтобы спросить: что исключает возможность того, чтобы причинно-следственная связь, приводящая к  $x$ , начиналась с определенного сущего  $z$ , которое начало существовать в определенный момент времени, скажем в 1940 г.? Однако это возражение исключается тем обстоятельством, что иерархическая причина  $x$ , начавшая существовать в некоторый момент прошлого, сама, согласно посылке (15), является КС, которое, уже согласно посылке (11), нуждается в какой-то ИП. Таким образом, принимая во внимание, что все существующие сущие являются контингентными, требующими ИП, что все КС (включая  $x$ ) имеют ИП, предшествующие им во времени, что так как  $x$  существует в настоящее время, то все ИП  $x$  также существуют сейчас, а также то, что время их существования

бесконечно долго, следует, что по крайней мере одна ИП  $x$  (а именно  $y$ ) существует бесконечно долго.

(19)  $y$  является КС (15).

(20) Все КС начали существовать в определенный момент времени (13, 14).

(21)  $y$  начало существовать в некоторый момент прошлого (19, 20).

(22)  $y$  не существовало в некоторый момент прошлого (21, 14).

(23)  $y$  не существовало бесконечное время (22).

(24)  $y$  как существует бесконечное время, так и не существует бесконечное время (18, 23).

(25) (19), а следовательно, и (15) ложны (19, 15, 24, *reductio ad absurdum*).

(26) Следовательно,  $y$  — необходимое сущее (НС) (10, 25).

(27) Следовательно, существует по крайней мере одно НС (26).

Следует отметить, что выведение противоречащей посылки (24) не указывает автоматически на посылку (15) как на ту, которую мы можем отбросить согласно правилу *reductio ad absurdum*. Строго говоря, выведение посылки (24) дает нам право только на то, чтобы искать среди сделанных ранее допущений виновную в противоречии посылку. Обычно это означает, что мы должны искать наименее вероятное допущение. Поскольку же я не считаю, что рассуждение (10)–(27) является успешным теистическим доказательством (ведь мы еще даже не подошли к критике космологического доказательства), постольку лишь предположу здесь, что защитники КД безусловно сосредоточат свое внимание на утверждении (15) как на той предпосылке, которая должна быть отброшена.

Что я намерен утверждать, так это то, что обсуждавшееся нами доказательство помогает понять, что Аквинат был по сути прав, когда утверждал, что бесконечный регресс следует исключить в ряду иерархических, но не линейных причинно-следственных связей. Каким образом оно показывает это? Заметьте, что доказательство (10)–(27) очевидно не имеет силы, если мы подставим выражение «ЛП» (линейная причина) вместо ИП (иерархическая причина). Посылки (12) и (17) станут попросту ложными, а посылка (18) не будет следовать из предшествующих.

Почему же тогда дело обстоит так, что бесконечный регресс возможен в ряду линейных причинно-следственных связей? Ключевое различие состоит в том, что иерархические причины  $x$  должны существовать (и быть причинами) в течение всего времени, пока существует  $x$ , тогда как это не так, если речь идет о линейных причинах. Таким образом, линейный ряд причин  $x$  начал существовать не по необ-

ходимости: вполне вероятно, что этот ряд никогда и не начал бы существовать со всем своим бесконечным временем существования в прошлом, которое наполнено бесконечным числом элементов в этом ряду. Но ряд иерархических причин  $x$  совершенно иной: поскольку один из его элементов существовал всегда, постольку и сам ряд должен начать существовать вместе с ним<sup>25</sup>.

Как было отмечено ранее, несомненно, что Аквинат одобрил бы этот способ защиты своего доказательства. На это имеется несколько причин, и наиболее важная состоит в том, что Аквинат был сторонником той точки зрения, согласно которой Бог существует вне времени, Бог не обладает темпоральной локализацией или протяжением во времени. Таким образом, Аквинат стал бы отрицать любое утверждение о том, что вечность Бога имеет отношение к протяжению или к бесконечно долгому существованию. Так что из того, что Бог является иерархической причиной Вселенной, не следует (так сказал бы Фома), что Бог должен предшествовать во времени в своем существовании существованию Вселенной.

Из этого вытекает, что я не представлял резоны *Аквината* в пользу возможности бесконечно протяженных цепочек линейных причин и против такой возможности в отношении иерархических причин. Тем не менее наше доказательство показывает, что Фома Аквинский осознавал нечто важное, что должны осознавать сторонники космологического доказательства и философы религии. Никакой ряд иерархических причин не может быть бесконечным — у него должно быть начало.

## IV. Критика космологического доказательства

Хороши ли эти версии космологического доказательства? Должны ли они убеждать нас в том, что Бог существует? Рассмотрим три возражения, которые можно выдвинуть против них<sup>26</sup>.

(1) *Кто создал Бога?* Некоторые критики космологического доказательства (КД) считают, что если мы можем спрашивать: «Кто создал мир?», — то мы также имеем право на вопрос «Кто создал мир?».

<sup>25</sup> Дальнейшее обсуждение этих моментов см.: *Davis S.T. Hierarchical Causes*. P. 13–27.

<sup>26</sup> Два важных возражения мы обсудим позже. Иногда утверждают, что в КД совершается ошибка предвосхищения основания, и это возражение мы рассмотрим в Главе 8. Также обычно утверждают, что то сущее, существование которого доказано КД, даже если оно успешно, не является теистическим Богом. Это возражение будет разобрано в Главе 10.

То есть если нас озадачивает вопрос, почему мир существует (а верно и то, что вопрос «Почему существует нечто, а не ничто?» составляет существо всех версий КД), то почему же нас в равной степени не озадачивает вопрос, почему существует Бог? В самом деле, создается впечатление, будто сторонники космологического доказательства привержены принципу причинности (согласно которому у каждого следствия имеется причина), до тех пор пока они не ставят вопрос о Боге. Поэтому Шопенгауэр в своей критике КД утверждает, что защитники КД используют принцип причинности как «фактор, который, достигнув места назначения, отправляют домой»<sup>27</sup>.

Однако эта критика космологического доказательства мало убедительна. Когда мы говорим о контингентном сущем *x*, вопрос «Что создало *x*?» правомерен. В самом деле, если принцип достаточного основания верен, то на этот вопрос *должен* быть ответ. Однако же если мы говорим о необходимом сущем *y*, то это подразумевает, что (1) *y* существовало всегда, и (2) *y* в своем существовании не зависит от другого сущего. Поэтому такие вопросы, как:

что создало *y*?

откуда *y* произошло?

как объяснить существование *y*?

не имеют смысла. Соответственно, некоторые философы интерпретировали принцип достаточного основания так: «У любого существующего *контингентного сущего* имеется причина существования». Из этого следует, что необходимые сущности не нуждаются в объяснении своего существования. Или же если мы хотим сохранить раннюю и более сильную версию принципа достаточного основания «Все существующее имеет причину своего существования», то из него следует, что для любого необходимого сущего *y* причина его существования заключается просто в самом том факте, что оно представляет собой необходимое сущее.

(2) В КД совершается ошибка приписывания целому свойств частей. Этот способ опровержения КД берет свое начало с Канта. Предположим, говорит он, что мы принимаем принцип, согласно которому в мире у каждого следствия должна быть причина. Из этого не следует, что та громадная совокупность, которую мы называем миром, т.е. сумма всех когда-либо существовавших вещей или когда-либо происходивших событий, должна быть тоже следствием, требующим наличия какой-то причины. Кант утверждает, что принцип причинно-

---

<sup>27</sup> Шопенгауэр А. О четвероюм корне закона достаточного основания // Шопенгауэр А. О четвероюм корне... Мир как воля и представление. Т. 1. Критика кантовской философии / Пер. с нем.; Ин-т философии. М.: Наука, 1993. С. 32.

сти «имеет значение только для чувственно воспринимаемого мира, а вне этого мира оно не имеет даже никакого смысла»<sup>28</sup>.

Ошибка приписывания целому свойств частей заключается в принятии того, что нечто, истинное в отношении всех элементов множества, должно быть истинным и в отношении самого множества. У каждого человека как отдельной единицы есть мать; следовательно, у всего человеческого рода есть мать. Сторонник космологического доказательства обвиняется в совершении следующей версии этой ошибки: у каждой существующей вещи (или у существующей контингентной вещи) имеется причина ее существования; следовательно, у мира (у множества всех существующих вещей) имеется причина его существования<sup>29</sup>. Итак, безусловно верно то, что если вы уже объяснили существование всех элементов множества, то нет ничего такого, именуемого «множеством», что осталось необъясненным. Если мы в состоянии дать вероятное объяснение существованию всех контингентных вещей, которые когда-либо существовали, то не остается никакого «мира» (множества всех контингентных сущих), который остался бы необъясненным и который, соответственно, требует для своего объяснения, чтобы вне его существовало необходимое сущее.

Однако сторонник космологического доказательства отрицает именно то, что мы можем дать вероятное объяснение существованию всех когда-либо существовавших контингентных сущих, не апеллируя к какому-то необходимому сущему. В самом деле, то, что мы *не можем* сделать этого, представляется необходимой истиной. Давайте представим себе очень простую вселенную, состоящую только лишь из пяти существующих вещей (все из них контингентны), а именно А, В, С, D и E. Допустим, мы можем объяснить существование E, так как E было сотворено D. Допустим также, что мы можем объяснить существование D и C, потому что оба они были сотворены В. И допустим еще, что мы можем объяснить существование В, поскольку оно было сотворено А. Каким же тогда будет объяснение существования А? Как кажется, эта проблема будет появляться вне зависимости от того, какой вид вселенной мы представим себе и как много контингентных сущих она будет содержать. *Что-то* — первый по времени или логически первый элемент множества — останется необъясненным.

Более того (как говорит Ричард Тейлор)<sup>30</sup>, сам мир имеет все признаки контингентной вещи. Верно то, что контингентность мира не

---

<sup>28</sup> Цит. по: Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц.Г. Арзаканяном и М.И. Иткиным; примеч. Ц.Г. Арзаканяна. М.: Мысль, 1994. С. 368.

<sup>29</sup> Эта критика разработана Полом Эдвардсом со значительной энергией. См.: *Edwards P. The Cosmological Argument // The Cosmological Arguments / Ed. by D.R. Burrill. P. 113–114.*

<sup>30</sup> *Taylor R. Metaphysics. P. 105–107.*

следует только из того факта, что все в мире контингентно. (Однако подобного рода выводы иногда имеют силу: «Все плитки мозаики голубого цвета; следовательно, вся мозаика тоже голубого цвета».) Имеется или нет в этом случае подобное следствие — это другой вопрос, во всяком случае, то, что в мире все контингентно, является важным фактом. В мире нет ничего такого, из чего следовало бы или что хотя бы подразумевало, будто мир представляет собой необходимое сущее. Далее отметим, что нет никакой нелепости в представлении о том, что мир никогда не существовал, т.е. в том, что совсем ничего не было (разумеется, мы не примем такого положения дел, однако это не исключает этой возможности).

Таким образом, нет необходимости в том, чтобы сторонник космологического доказательства оказался повинен в приписывании целому свойств частей. Суть позиции сторонника доказательства состоит не в абсурдном заявлении, будто что-то остается необъясненным, когда все объяснено. А в том, что если все контингентно, то попросту неверно, будто все можно объяснить. Но поскольку принцип достаточного основания гласит, что любая существующая вещь *может* быть объяснена, постольку должно существовать необходимое сущее, чтобы восполнить недостающее объяснение<sup>31</sup>.

(3) *Может ли существовать бесконечное во времени контингентное сущее?* Как мы отмечали ранее, согласно Фоме Аквинскому, продолжительность жизни всех контингентных сущих ограничена («то для чего возможно не быть, в определенное время не существует»). В самом деле, этот пункт является ключевым для *Третьего пути*. Не будь его, критик мог бы просто предположить, что все бесконечное прошлое заполнено, так сказать, существованием бесконечного во времени контингентного сущего. А поэтому не имеет места тот вывод, что должно было быть такое время, когда ничего не существовало (и следовательно, ничего не существовало бы и в настоящий момент). Итак, я не знаю, имеет ли какой-нибудь смысл верить в то, что никогда не существовавшее контингентное сущее *существует актуально*. Некоторые скажут, что физическая материя удовлетворяет этому описанию. Однако самый глубокий вопрос в данном случае состоит в том, является ли существование подобного сущего логически возможным. Ведь если оно возможно, то проваливается сама стратегия рассуждения Фомы, применяемая им в *Третьем пути*.

---

<sup>31</sup> Более того, кажется, томистские версии КД в особенности не могут быть обвинены в приписывании целому свойств частей. Аквинат сказал бы, что необходимое сущее должно существовать, даже если существует *одно* контингентное сущее. Он не проводит доказательства от части к целому.

Ранее мы отстаивали ту точку зрения, что контингентное сущее является, наряду с прочим, таким сущим, которое если оно существует, то обладает конечной продолжительностью жизни. Однако, разумеется, мы не можем здесь решить связанный с существом дела вопрос («может ли существовать бесконечное во времени контингентное сущее?»), попросту представив определение. Поэтому вопрос может быть сформулирован так: может ли существовать такое сущее, которое является и бесконечным во времени и контингентным *в том смысле, что для него возможно как существовать, так и не существовать* (или же, как говорит Фома, оно «может не быть»)?

Нетрудно представить себе один способ, как такое сущее может быть: допустим, что Бог существует, является необходимым сущим, и Он так очарован определенным контингентным сущим (скажем, определенной невероятно красивой розой), что гарантирует, что нет такого момента времени, когда эта роза не существовала бы. Эта роза является контингентным сущим, потому что (1) она *может* не быть (если бы Бог, например, потерял к ней интерес) и (2) на всем протяжении своего существования она зависит в своем существовании от чего-то иного (а именно от Бога). Она существует бесконечно во времени, так как Бог гарантирует, что она существовала всегда.

Однако этот пример, разумеется, поддерживает позицию Фомы, а не критику космологического доказательства, ведь в него эксплицитно включено существование Бога. Так что самый главный вопрос, который мы можем задать в этой ситуации, состоит в следующем: возможно ли для контингентного сущего существовать бесконечно во времени без всякой на то онтологической поддержки со стороны Бога или необходимого сущего? И должен вам признаться: насколько я могу рассудить, ответ отрицательный. Я не могу себе представить такой возможный сценарий, когда необходимого сущего не существует, а имеется бесконечно существующее во времени контингентное сущее. Оказывается, что Аквинат прав.



## ТЕИСТИЧЕСКИЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА И ФУНДАМЕНТАЛИЗМ

### I. Введение

В этой главе мы рассмотрим в некоторой степени сложные отношения между теистическими доказательствами (ТД) и теорией, известной как фундаментализм. Вскоре мы дадим определение фундаментализму, однако сейчас скажем, что это эпистемологическая теория, имеющая длинную историю, которая кажется верной так многим, что до недавнего времени ее даже не принимали за теорию или по крайней мере не считали, что ее нужно защищать. И сегодня с трудом можно найти книгу или статью по эпистемологии, теологии или даже популярную книгу по интеллектуальной культуре, в которой бы звучали уверенные заявления о смерти фундаментализма.

Начнем с того, что отметим определенные факты, касающиеся исторического фона, окружавшего ТД в философии религии. Факт заключается в том, что этот фон претерпел радикальные изменения. В классическую эпоху средневековых ТД (примерно XI–XIII вв.) доказательства в пользу существования Бога были помещены в определенный контекст, и они играли определенную роль, и теперь контекст и роль ТД (даже одних и тех же), как кажется, значительно отличны от того, какими они были в XVIII–XX столетиях.

В Средние века те, кто предлагал теистические доказательства, осознавали, что есть люди, которые не разделяют их убеждений о Боге. В своем доказательстве из главы II «Прослогиона» Ансельм явно указывал на «глупца» из Псалмов, говорившего, что «Бога нет». Часто говорят (правда я не знаю, верно ли это), что Фома Аквинский задумывал свою «Сумму против язычников» как руководство для христианских миссионеров, служащих среди мусульманского населения. Тем не менее теистические доказательства, предложенные тем или иным средневековым мыслителем, представляли собой интеллектуальные усилия, в большой степени свойственные вере. Их главная цель состояла не в том, чтобы убедить атеистов и религиозных скептиков в существовании Бога, и даже не в том, чтобы убедить их в рациональности христианского утверждения о существова-



нии Бога\*. Хотя возражения, внешние по отношению к вере, и выдвигались, все же не создается впечатления, что Ансельм, Фома Аквинский, Дунс Скот или Уильям Оккам чувствовали свою *ответственность* по отношению к тем, кто не принадлежал к их кругу. Предложенные ими ТД прочитываются как попытки, предпринимаемые изнутри веры, ответить на возражения, выдвигаемые из-за пределов веры. Цель средневековых ТД состояла не в том, чтобы *убедить людей* в существовании Бога, но в том, чтобы показать, что утверждение «Бог существует» может быть *познано* при помощи доказательств. А успешно ли данное ТД, решалось теми, кто входил в сообщество верующих, а не теми, кто стоял вне его<sup>1</sup>.

Однако ко времени Пейли и Кларка (и других мыслителей, предлагавших теистические доказательства, таких как Декарт, Локк, Лейбниц, Мальбранш, Беркли и Кант), не говоря уже об их единомышленниках из XIX и XX вв., интеллектуальная ситуация серьезно изменилась. В Новое время ТД во многом остались теми же, что и в Средние века (хоть они и были представлены в новых версиях), но обстоятельства изменились. Как говорит Д.З. Филлипс, «в эпоху Просвещения требования к доказательствам весьма изменились. Ранее они выступали в защиту Веры, исходя из нее самой, теперь же стали говорить, что сама Вера зависит от них. Доказательства превратились в основания Веры. Религиозные категории перестали иметь решающее значение. Теперь они сами нуждаются во внешнем обосновании»<sup>2</sup>.

Кратко говоря, ко времени, когда началась эпоха Просвещения, те, кто предлагал теистические доказательства, как кажется, в некотором смысле стали чувствовать свою ответственность перед атеистами и скептиками; как кажется, основная принимаемая ими задача стала заключаться в том, чтобы предложить такие доказательства, которые будут или должны быть убедительными для тех же самых скептиков. Если скептиков нельзя убедить в том, что Бог существует, то, отступая, нужно их убедить по крайней мере в том, что теисты рациональ-

---

\* Автор имеет в виду те вызовы христианству (обвинения в ложности и иррациональности), которые выделяют реформатские эпистемологи, и прежде всего А. Плантинга, и которые, по их мнению, были выдвинуты в XIX в. (см.: *Plantinga A. Warranted Christian Belief*. N.Y., Oxford: Oxford University Press, 2000. P. vi–ix, 135–153). Соответственно, средневековые философы никак не могли считать целью своих теистических доказательств опровержение этих обвинений. Суждение о справедливости этого распространенного в аналитической философии религии мнения оставляем на суд читателя. — *Примеч. пер.*

<sup>1</sup> Заметим, например, что Аквинат довольно отрицательно оценивал то, что мы называем ОД. См.: *Фома Аквинский. Сумма теологии*. I, q. 2, а. 1.

<sup>2</sup> *Phillips D.Z. Authority and Revelation // Archivio di Filosofia*. 1994. Vol. LXII, No 1–3. P. 682.

ны, утверждая, что Бог существует. Однако решение о том, успешно ли ТД, будет приниматься скептиками, к которым оно адресовано, а не верующими.

Что же произошло в этот промежуток между Средними веками и Новым временем, что позволило осуществить эти изменения в контексте и целях ТД? Три вещи: Просвещение, классический фундаментализм и эвиденциалистское возражение против религиозной веры.

*Просвещение* — это период в истории европейской мысли, начавшийся в XVII и достигший своего апогея в XVIII в. Некоторыми из основных тем, обсуждавшихся в то время, были: (1) недоверие к религии и авторитетам в целом, (2) подчеркивание того, что только опыт и разум являются единственными надежными путеводителями к истине, (3) появление определенных политических идеалов, в особенности секулярных, демократических и либеральных, (4) надежда на то, что проблемы людей могут быть преодолены при помощи образования, использования разума и сугубо утилитарного подхода к социальным и моральным вопросам.

Очевидно, пункты (1) и (2) оказали ключевое влияние на формирование новой роли теистических доказательств. Мыслители эпохи Просвещения (а также те, кто испытал их влияние) никогда бы не приняли какое-то утверждение по *тому или иному* вопросу просто в силу того, что оно поддерживалось Церковью, Библией или отцами церкви. Рационально принять на веру какое-то утверждение *только в том случае*, если оно может быть доказано или можно показать его вероятность силами человеческого разума<sup>XVIII</sup>. Человеческий разум — это последний (на самом деле единственный) арбитр, решающий во что можно рационально верить.

Что представляет собой *классический фундаментализм*? Позвольте мне последовать за Алвином Плантингой в анализе этого явления<sup>3</sup>. Скажем, моя *ноэтическая структура* — это все мои верования вместе с логическими и эпистемическими отношениями между ними (например, одни верования могут следовать из других или могут быть вероятными на их основании). Разумеется, некоторых верований я придерживаюсь более твердо, чем остальных, и некоторые верования имеют более важное значение для когерентности всей моей ноэтиче-

---

<sup>3</sup> Плантинга обсуждает классический фундаментализм в нескольких своих работах, и мы ожидаем от него еще большего. Я буду в основном следовать его анализу, представленному в следующих работах: Reason and Belief in God // Faith and Rationality: Reason and Belief in God. Ed. by A. Plantinga and N. Wolterstorff. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1983. P. 16–93. Другие статьи Плантинги на эту тему: *Plantinga A. The Reformed Objection to Natural Theology* // Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. 1980. Vol. 54. P. 49–62; *Idem. Positive Epistemic Status and Proper Function* // Philosophical Perspectives. 1988. Vol. 2.

ской структуры. Итак, некоторые верования в моей нозтической структуре фундаментальны для нее или (как можно было бы выразиться) находятся в ее основании. Это те верования, которых мы придерживаемся не на основании каких-то других верований. Возможно, они известны нам непосредственно (т.е. не через какие-то иные верования), или же они самоочевидны. Назовем их *базовыми верованиями*. Все другие верования являются не-фундаментальными или не-базовыми, т.е. мы придерживаемся их на основе других верований.

Теперь скажем, что некоторые люди рациональны, а некоторые нет, так что некоторые нозтические структуры рациональны, а некоторые нет. Основная эпистемологическая интуиция фундаментализма состоит в следующем: *чтобы быть рациональными, верования должны быть основаны на хорошем доказательстве*. То есть верование является рациональным, если и только если оно является фундаментальным, т.е. *собственно базовым*, или же оно представляет собой нефундаментальное верование, основанное или поддерживаемое собственно базовым верованием. Проблема в случае с любым базовым верованием (это такое верование, которое лежит в основе моей нозтической структуры) заключается в том, как мы можем решить, является ли оно собственно базовым?

В этом месте Плантинга проводит различие между античным и средневековым фундаментализмом, с одной стороны, и современным фундаментализмом — с другой. Для мыслителей, представляющих первую группу (хорошим примером среди них служит Аквинат), базовое верование является собственно базовым в том случае, если оно либо самоочевидно (т.е. понять его — значит увидеть, что оно истинно), либо самоочевидно для нас при помощи органов чувств (т.е. оно относится к тому, что мы познаем непосредственно при помощи органов чувств). Для современных фундаменталистов, таких как Декарт и Юм, верование является собственно базовым в том случае, если оно самоочевидно или не может быть исправлено. Верование, которое не может быть исправлено, — это такое верование, в отношении которого верующий не может заблуждаться, как, например, в отношении таких высказываний: «Сейчас я испытываю боль» или «Кажется, я вижу сейчас зеленое яблоко».

В чем заключается *эвиденциалистское возражение*? Это возражение против веры в Бога, оно основано на классическом фундаментализме. Отметим, что вера в существование Бога не вписывается ни в одну из категорий классического фундаментализма, применимых для рациональной веры. С точки зрения классического фундаментализма, рациональная вера должна быть либо подлинно базовым верованием, либо не-базовым, которое следует из подлинно базового верования

или которое в некотором ином строгом смысле основано на таком веровании. Но заметьте, что вера в Бога не может быть подлинно базовой, так как она не является ни самоочевидной, ни очевидной благодаря органам чувств, ни неисправимой. Таким образом, единственный способ, каким вера в Бога может быть рациональной для личности, состоит в том, что она должна следовать из подлинно базовых верований, или быть вероятной по отношению к ним, или она должна быть *поддержана* ими в некотором эпистемическом смысле.

В сущности, эвиденциалистское возражение против веры в Бога состоит в том, что проблема для теистов заключается в том, что их верования неверны. Верование теистов не является ни подлинно базовым, ни основанным на подлинно базовых верованиях. Это верование иррационально. Еще раз: чтобы все не-базовые верования были рациональными, они должны основываться на доказательстве. Они должны быть основаны на *убежденности*. Приверженцы классического фундаментализма были убеждены в том, что такие строгие эпистемические стандарты, как эти, совершенно необходимы. Смягчение этих стандартов выпустит на свободу два больших эпистемических зла: во-первых, фактически любому человеку будет позволено верить во что угодно, т.е. люди могут верить в то, что *не* основано на доказательстве, или даже в то, что *противоречит* доказательству; а во-вторых, будет допущен догматизм, т.е. приверженность верованиям со степенью уверенности, превышающей ту, которую допускает доказательство. Вера в существование Бога не является рациональной. Соответственно, верить в Бога легковерно, доверчиво, глупо, догматично.

## II. Реформатская эпистемология

Существует несколько способов, как теисты могут ответить на эвиденциалистское возражение. Один из них заключается в признании того, что религиозная вера иррациональна, по крайней мере в некоторых смыслах, но тем не менее они рекомендуют придерживаться ее. Схожий с этим ответ заключается в том, чтобы продолжать придерживаться религиозной веры, но отрицать при этом, что она подлежит оценке со стороны разума (эта точка зрения зачастую именуется фидеизмом). Другой способ ответа будет заключаться в том, чтобы просто выйти из-под огня эвиденциалистской критики, защищая религиозную веру только в практической или волюнтаристской ее части, как это делали Блез Паскаль и Уильям Джеймс (обсуждение по-

добных аргументов см. в Главе 8). Еще один способ защиты состоит в указании на то, что религиозная вера, так сказать, не может *требоваться* доказательством, но *дозволяется* или *допускается* им (иными словами, несмотря на то что атеизм может быть рациональной точкой зрения, теизм также может быть рациональным)<sup>4</sup>.

Но ясно, что самый популярный ответ на эвиденциалистское возражение — показать, что оно неверно, попытаться предложить аргументы в пользу того, что вера в Бога в конце концов рациональна. А самый общепринятый способ сделать это на самом деле и является темой настоящей книги, которую составляют аргументы в пользу существования Бога.

Каким образом ТД соотносятся с фундаментализмом? Ответ в том, что обычно они связаны с ним, и это так в двух важных отношениях. Во-первых, и этот пункт я не буду обсуждать подробно, ТД веками использовались фундаменталистски как в католических, так и (в меньшей степени) протестантских теологических кругах. То есть теологи считали первой задачей теологии доказательство существования Бога (если угодно, как теологический фундамент) средствами одного разума. Как только эта задача выполняется, можно переходить к разработке остальной части теологической системы.

Римско-католическое понятие «фундаментальной теологии», в ее традиционном понимании, разрабатывалось именно в этом ключе. Ее первостепенная задача состояла в доказательстве существования Бога при помощи категорий томистской философии, и только затем приближались к другим вопросам, таким как возможность Откровения и авторитет Церкви<sup>XIX</sup>. Таким образом, существование Бога рассматривалось как фундамент или пролегомены ко всем остальным вопросам теологии. В самом деле, сами теистические доказательства играли фундаментальную роль по отношению к вере<sup>5</sup>.

Во-вторых, дело касается не столько теологической роли, которую теистические доказательства играли в церкви, сколько их внутренней методологии, которая, как кажется, в подавляющем большинстве случаев носит фундаменталистский характер. Обычно стратегия рассуждения состояла в том, чтобы начать рассуждение с некоторых пропозиций, в отношении которых, как считает сторонник теистических доказательств, мы можем быть уверены. Возможно, мы можем быть уверены в них потому, что эти пропозиции являются, так сказать,

---

<sup>4</sup> Этот подход характеризует то, что было написано Джоном Хиком по религиозной эпистемологии на протяжении всей его профессиональной деятельности.

<sup>5</sup> Обзор современной католической фундаментальной теологии см.: *O'Collins G.S.J. Retrieving Fundamental Theology: The Three Styles of Contemporary Theology*. New York: Paulist Press, 1993.

элементами сознания, как, например, высказывания «У меня есть идея Бога» или «Я понимаю выражение “Самое великое мыслимое сущее”». Или же мы можем быть уверены в пропозиции потому, что она выражает эмпирический факт, который очевидно истинен, например «Некоторые вещи движутся», или «Кажется, что в отношении некоторых вещей имеется замысел», или «Некоторые вещи являются причинами других вещей», или «Некоторые вещи существуют какое-то время, а затем уничтожаются». Таким образом, замысел этой методологии состоит в том, чтобы, начиная рассуждение с некоего аксиоматического, известного всем, безусловно истинного, самоочевидного, необходимо истинного или иного подобного рода высказывания, мы удостоверились в том, что теистическое доказательство какого-либо теолога основывается на чем-то несомненном. Тогда идея доказательства, разумеется, состоит в том, чтобы представить такое рассуждение, в котором принимается эта несомненность и то, что само по себе логически непогрешимо, а из этого рассуждения следует вывод, что «Бог существует»<sup>6</sup>.

Ясно, что предпосылка всей этой процедуры заключается в том, что вера в существование Бога сама по себе *не* является основополагающей, или базовой, или самоочевидной, или аксиоматической, или иной подобного рода. Существование Бога *сомнительно* (поскольку, очевидно, многие умные люди отрицают его или сомневаются в нем), и если кто-то верит в Его существование рационально, то эта вера должна основываться на том, в чем мы уверены. То есть нужно, чтобы существование Бога было *доказано*. А если эта вера не доказана, то из этого следует (через эвиденциалистское возражение), что вера в Бога иррациональна.

Одна группа современных философов религии, все из которых являются христианскими философами, решительно порывает с этой методологией как раз в этом месте. Их называют «реформатскими эпистемологами» вследствие того, что они придерживаются позиции Жана Кальвина и других реформатских (кальвинистских) теологов<sup>7</sup>. Ре-

---

<sup>6</sup> Возможным исключением является доказательство от замысла. Хотя его и можно сформулировать в фундаменталистском ключе (и так поступали, например, Аквинат и другие мыслители), все же в данном случае этого не требуется. Вместо того чтобы начинать это доказательство с одного очевидно истинного или совершенно бесспорного утверждения, на котором будет воздвигнуто остальное здание аргументации, это доказательство можно начать (и это мы увидим в Главе 6) сразу со всего набора утверждений, которые все вместе должны привести к кумулятивному эффекту, и ни одно из этих утверждений не считается абсолютно бесспорным основанием для остальной части доказательства.

<sup>7</sup> В своей книге «Вера и понимание» (*Helm P. Faith and Understanding*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997) Пол Хелм обсуждает отношение Плантинги к Кальвину в контексте веры, ищущей разумения. См. в особенности Главу 8.

форматские эпистемологи — свободно определяемая группа мыслителей (Алвин Плантинга, Уильям Олстон и Николас Уолтерсторф — центральные фигуры этого направления), которые используют общую исследовательскую программу. Слишком рано оценивать результаты применения этой программы, особенно потому, что ей самой только около 20 лет и их работа все еще продолжается.

Однако в одном пункте их программа пересекается с темой этой книги: реформатские эпистемологи единогласно отрицают то, что, прежде чем вера в Бога получит статус рациональной, скептики должны признать ее таковой, или же что она сначала должна быть рационально обоснована аргументами, разрабатываемыми в естественной теологии. Соответственно, они не являются полными энтузиазма сторонниками доказательств существования Бога. Они спрашивают: подумайте, зачем для рациональной веры в Бога вам нужны убедительные ТД? Реформатские эпистемологи утверждают, что не вера в Бога, а скорее неверие нуждается в обосновании.

Вернемся в аргументу Плантинги<sup>8</sup>. Одно из его центральных утверждений состоит в том, что классический фундаментализм (КФ) некогерентен. Отметим, говорит Плантинга, что КФ основывается на следующей пропозиции:

- (1) пропозиция  $p$  является подлинно базовой для личности  $S$ , если и только если  $p$  либо самоочевидно для  $S$ , либо неизменно (*in-corrigible*)\* для  $S$ , либо очевидно для органов чувств  $S^9$ .

Однако заметим еще, говорит Плантинга, что пропозиция (1) сама не является ни самоочевидной, ни неисправимой, ни очевидной для органов чувств. Следовательно, (1) не является подлинно базовой. Также, как кажется, нет никакой разумной надежды на то, чтобы (1) оказалась самоочевидным выводом из любой другой подлинно базовой пропозиции. Таким образом, как говорит Плантинга, классический фундаментализм самореферентно некогерентен, т.е. он представляет

---

<sup>8</sup> Я не собираюсь обсуждать его подробно (одна из причин этого заключается в том, что он продолжает писать на эту тему) и сосредоточусь на тех аспектах его подхода, что имеют отношение к центральной теме настоящей книги.

\* Этот термин аналитической философии относится к характеристике знания субъектом своего содержания сознания, которое обладает непогрешимостью (*infallibility*, утверждение не может быть ошибочно), непоправимостью (*incorrigibility*, утверждение не может быть отвергнуто или скорректировано ни самим субъектом, ни другими людьми) и неоспоримостью (*indubitability*, нет оснований для сомнения в истинности утверждения). О традиции перевода данного термина на русский язык см.: Аналитический теист: Антология Алвина Плантинги / Сост. Дж.Ф. Сеннет, пер. К.В. Карпов. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 48.

<sup>9</sup> *Plantinga A. Reason and Belief in God. P. 59.*

собой самопроверяющую позицию (как, например, позиция того человека, который пишет на английском языке: «Я не могу написать ни одного предложения на английском»).

Более того, Плантинга заявляет, что существует много такого, во что мы рационально верим без всякого на то доказательства. Моя вера в реальность прошлого не основана на каком-нибудь убедительном или некруговом доказательстве. Как и моя вера в то, что существует экстраментальная реальность. Как и моя вера в существование в мире других сознаний помимо моего. Как и моя вера в то, что мои познавательные способности в общем-то являются надежными. Ни в одном из приведенных случаев философы не смогли предложить убедительные, некруговые доказательства, опровергающие мнения скептиков. Возможно, таких доказательств просто *не существует*. Но все же мы вполне рациональны в своей вере в реальность прошлого, в существование экстраментальной реальности, в действительное существование других сознаний (того, что думает, чувствует, помнит и обладает интенциональностью) помимо моего собственного, в надежность моих познавательных способностей. В самом деле, как кажется, в данном случае иррациональным оказывается сомневающийся и неверующий.

Отметим пропозицию (2):

(2) сегодня в полдень я пообедал.

Это, как говорит Плантинга, — базовая пропозиция для того, кто искренне утверждает ее (в данном случае для меня). То есть я не верю в (2) на основании других пропозиций — я просто в нее верю. Она является базовой для моей нозтической структуры. Заметим также, что (2) не удовлетворяет ни одному из критериев, перечисленных в (1). Она не является ни самоочевидной, ни самоочевидной для моих чувств, ни неисправимой для меня. Таким образом, согласно критериям из пропозиции (1), если пропозиция (2) является для меня базовым верованием, то она оказывается *неподлинно* базовым верованием, она *не должна быть* базовой для меня. Но, утверждает Плантинга, ничто не может быть дальше от истины. Я всецело рационален в принятии (2) как базовой.

Но как тогда быть с верой в то, что

(3) Бог существует?

Плантинга доказывает, что и эта пропозиция может быть подлинно базовой для некоторых людей, хотя и нет необходимости в том, чтобы она основывалась на доказательстве или свидетельстве. Подобно тому как я принимаю пропозицию (2), для этих людей вера в Бога состав-



ляет одну из тех пропозиций, на которых они основывают свою жизнь. Для них вера в Бога настолько же естественна, насколько для меня естественна вера в то, что я сегодня обедал в полдень. Но Плантинга замечает, что такое утверждение может быть не совсем корректным. Для большинства теистов заявление о том, что пропозиция (3) является подлинно базовой, может не оказаться истинным; более точным утверждением было бы то, что (3) самоочевидно вытекает из определенных иных пропозиций, которые, в свою очередь, являются подлинно базовыми для многих теистов. Таковы пропозиции наподобие «Бог говорил со мной», или «Бог сотворил все», или «Бога должно благодарить и Ему нужно молиться».

Представим себе, будто какой-то 14-летний мальчик с фермы воспитывался в христианской семье и среде. Он никогда не изучал ни философии, ни теологии и ничего не слышал о Фоме Аквинском, или Канте, или Юме, или Бертроне Расселе. Он считает естественным верить в Бога; и вера в Бога действительно является базовой для его ноэтической структуры. Плантинга утверждает, что вера в Бога этого мальчика, несмотря на эвиденциалистское возражение, является не только базовой, но и подлинно базовой. Можно даже сказать, что он *знает*, что Бог существует.

Реформатские эпистемологи, а они все, как уже отмечалось, христианские философы, верят в то, что Бог сотворил нас в определенном ключе и с определенными ментальными механизмами. Один из аспектов этого представления состоит в том, что Бог создал нас с естественным чувством Бога, с естественной верой в Него. Это чувство было запятнано, запачкано и почти что (но не совсем) уничтожено пандемическими эффектами греха в нашей жизни. В любом случае утверждение Плантинги состоит в том, что вера в Бога является для многих людей не только базовой, но подлинно базовой. Как и в случае с пропозицией (2), можно рационально верить в Бога вполне дистанцированно от доказательства. Определенные виды опыта могут служить *основанием* веры в Бога, однако положительные апологетические доказательства, которые мы обнаруживаем в естественной теологии, не принимаются в качестве доказательств в ее пользу.

Люди были сотворены, говорит Плантинга, согласно «плану творения», который заключается в том, что мы обладаем множеством познавательных склонностей и предрасположенностей, которые задуманы так, чтобы работать определенным образом. Эти склонности сотворены и так, чтобы работать в определенном контексте, т.е. в той познавательной ситуации, в какой обнаруживают себя люди в этом мире. План заключается в том способе, какой Бог задумал для функ-

ционирования наших познавательных способностей. Некоторые люди неправильно используют свои познавательные механизмы, в некоторых случаях эти механизмы работают неправильно. Это имеет место тогда, когда люди формируют верования, имеющие мало подтверждения или не имеющие его вовсе.

Однако те, кто приходят к вере в Бога, следуют божественному плану творения, их познавательные механизмы работают должным образом. Если *подтверждение* — это то, что, будучи добавлено к истинному верованию, дает знание, то, как доказывает Плантинга, любое истинное верование подтверждается, когда оно произведено нашими познавательными способностями, правильно работающими в подходящем окружении. Те, кто верят в Бога, не только рациональны в своей вере, что Бог существует, но можно законно сказать, что они *знают*, что Он существует.

Как было замечено, реформатские эпистемологи — не большие энтузиасты ТД или естественной теологии в целом. Как мы вскоре увидим, они *сторонники* того, что можно было бы назвать отрицательной апологетикой, т.е. ответа на возражения против теизма и христианства, который вырастает из их критики. Но они не благоволят к выработке доказательств или свидетельства *в пользу* веры в Бога (то, что можно назвать положительной апологетикой), как если бы вера в Бога должна была бы быть обоснована этими доказательствами или свидетельством.

Как кажется, Плантинга предложил четыре аргумента против естественной теологии. Во-первых, для большинства верующих теистические доказательства не имеют никакого отношения к тому, как они пришли к вере в Бога; доказательства не образуют подлинного источника их веры. Во-вторых, теистические доказательства не требуются (в любом смысле этого слова) для тех верований, которые должны быть подтверждены; как мы видели, Плантинга считает, что вера в Бога может быть подлинно базовой вообще без какого-либо доказательства<sup>xx</sup>. В-третьих, проект естественной теологии до настоящего времени не преуспел. В-четвертых, если какие-то верующие будут основывать свою веру в Бога на ТД, то тем самым будет образован неправильный источник веры, поскольку вера, произведенная из него, будет нетвердой (всегда зависящей от возможных возражений, выдвигаемых в философских журналах или где бы то ни было еще)<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Блестящий анализ этих возражений см. в: *Garcia L. Natural Theology and the Reformed Objection // Christian Perspectives on Religious Knowledge. Ed. by S. Evans and M. Westphal. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1993. P. 112–133.*

### III. Анализ аргументации Плантинги

Убедительна ли позиция Плантинги? Здесь не место для полномасштабной критики его эпистемологической теории, и я не тот, кто представит ее<sup>11</sup>. Но важно, чтобы мы рассмотрели те ее аспекты, что релевантны проекту выдвижения доказательств в пользу существования Бога. Прежде чем изложить свои критические замечания, позвольте мне сделать три предварительных утверждения.

Во-первых, Плантинга не отрицает фундаментализм *in toto*, он отрицает классический фундаментализм; однако его собственная теория тоже фундаменталистская, но на свой лад. В самом деле, он утверждает, в частности, что все нозитические структуры имеют основания и что такие верования, как «Бог существует» (или верования, из которых следует это утверждение), являются подлинно базовыми для теистов. Его главное возражение против классического фундаментализма касается не правомерности самого принципа, но того, что принято считать базовыми верованиями в собственном смысле слова.

Во-вторых, Плантинга и другие реформатские эпистемологи наряду с тем, что они не акцентируют роли положительной апологетики (аргументы от естественной теологии в пользу теизма), являются твердыми сторонниками негативной апологетики. Они искусны в ответах на возражения против теистических или христианских верований, выдвигаемые секулярными философами. Так, сам Плантинга отвечал на подобные возражения в своих развернутых рецензиях на такие полные религиозного скептицизма книги, как «Чудо теизма» Дж.Л. Мэкки<sup>12</sup> и «Опасная идея Дарвина» Дэниэла Дэннета<sup>13</sup>. В иных случаях он обрушивался с критикой на такие анти-теистические точки зрения, как верификационизм или натурализм, а также на аргумент от зла, всеобщую эволюционную гипотезу и т.п.

В-третьих, Плантинга не порывает полностью с традицией выдвигать теистические доказательства (ТД). Некоторые из них он с симпатией анализировал в своих работах в течение ряда лет, и он не видит

---

<sup>11</sup> В этой связи см.: *Hasker W. Proper Function, Reliabilism, and Religious Knowledge // Christian Perspectives on Religious Knowledge*. P. 66–86. См. также: *Quinn P.L. In Search of the Foundations of Theism // Faith and Philosophy*. 1985. Vol. 2, No. 4. P. 468–486; *Idem. The Foundations of Theism Again: A Rejoinder to Plantinga // Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*. Ed. by L. Zagzebski. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1993. P. 14–47.

<sup>12</sup> См.: *Plantinga A. Is Theism Really a Miracle? // Faith and Philosophy*. 1986. Vol. 3, No. 2. P. 109–134.

<sup>13</sup> См.: *Plantinga A. Dennett's Dangerous Idea // Books and Culture: A Christian Review*. 1996. Vol. 2, No. 3. P. 16–18, 35.

никакого затруднения в той идее, что убежденность верующего в существовании Бога усиливается ТД<sup>14</sup>, так как для определенного верующего подтверждение веры в Бога может быть даже увеличено ТД. Основной огонь его критики направлен на предпосылки, лежащие в основе эвиденциалистского возражения против религиозной веры, а именно что если ваша вера в Бога не основывается на убедительном рациональном аргументе, то она не имеет подтверждения и иррациональна.

Позвольте мне предложить только три комментария. (Я не решаюсь назвать их возражениями, так как на самом деле считаю, что Плантинга согласился бы или же по крайней мере мог бы согласиться с каждым из них.) Во-первых, Плантинга прав в том, что многие или, может быть, большинство теистов не нуждаются в естественной теологии, чтобы обеспечить их веру в Бога подтверждением. Безусловно, имеются такие люди, наподобие того подростка с фермы, вера в Бога которых является не только базовой для их ноэтической структуры, но подлинно базовой. Этот мальчик с фермы не должен быть способен отвечать на все возражения против веры в Бога, что были выдвинуты Бертраном Расселом, Энтони Флю, Каем Нильсеном и прочими<sup>XXI</sup>, прежде чем его вера обретет статус рациональной. Естественная теология не должна быть основой веры в Бога.

Все же, как кажется, было бы лучше, если бы *кое-кто* в сообществе верующих в Бога был хорошо знаком с различными возражениями, которые могут быть выдвинуты против веры, и был бы способен ответить на них. В самом деле, было бы лучше, если бы кто-то в этом сообществе имел доказательства и свидетельство *в пользу* веры в Бога в том случае, если бы в них была нужда. Если имеются возражения против теизма (выдвинутые Бертраном Расселом или кем угодно еще), остающиеся без ответа, то теизм оказывается «в больших док-сических неприятностях» (если заимствовать памятное выражение Стивена Выхстры)<sup>15</sup>.

Означает ли это тогда, что рациональность моей веры в Бога зависит от каких бы то ни было анти-теистических аргументов, которые могут быть опубликованы Флю, Нильсеном или кем-то еще в следующем выпуске «Философского журнала»? И да, и нет. Нет в том смысле, что, как я уже показал, многие члены теистического сообще-

---

<sup>14</sup> См. его эссе: *Plantinga A. The Prospects for Natural Theology // Philosophical Perspectives. 5th ed. Ed. by J.E. Tomberlin. Atascadero, California: Ridgeview Publishing Co., 1991. P. 311–312.*

<sup>15</sup> *Wykstra S. Toward a Sensible Evidentialism: On the Notion of 'Needing Evidence' // Philosophy of Religion: Selected Readings. 2nd ed. Ed. by W. Rowe and W. Wainwright. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1989. P. 426–437. См. также: Wykstra S. Externalism, Proper Inferentiality and Sensible Evidentialism // Topoi. 1995. Vol. 14. P. 107–121.*

ства, наподобие того мальчика с фермы, остаются докисически глухи к происходящему в философии. Да в том смысле, что теистическое сообщество оказалось бы в затруднительном положении, если бы определенные возражения против теизма остались без ответа. Так что было бы лучше, если бы кто-нибудь в теистическом сообществе был осведомлен, какие возражения против теизма возникают, и исследовал, что можно было бы на них ответить.

Во-вторых, с самых первых дней существования реформатской эпистемологии рядом всегда присутствовало возражение от «Великого Пампкина». Есть такие аспекты этого возражения, которые я не собираюсь комментировать, однако оно поднимает темы, имеющие отношение к нашим вопросам. Суть возражения состоит в том, что реформатская эпистемология допускает слишком много эпистемической свободы. Если теисты могут утверждать, что вера в Бога является подлинно базовой, то почему же те, кто верит в Великого Пампкина, не могут считать свои верования (возвращение Великого Пампкина на каждый Хэллоуин и т.п.) также подлинно базовыми? В самом деле, почему члены *любого* сообщества, независимо от того, насколько абсурдны их верования, не могут утверждать, что их верования подлинно базовые а следовательно, рациональны для них?

Ответ Плантинги заключается в том, что реформатская эпистемология не дает права допускать, будто основные убеждения верующих в Великого Пампкина (или основные убеждения любой другой группы верующих) являются подлинно базовыми. Реформатские эпистемологи утверждают, что (1) вера в Бога является подлинно базовой, (2) не всякое верование является подлинно базовым, (3) вера в Великого Пампкина — это удачный пример *неподлинно* базового верования, (4) нет никакого безошибочного критерия, приемлемого для всех, при помощи которого можно определить, какие верования подлинно базовые, а какие нет. Однако Плантинга спрашивает: почему дела обстоят так плохо? Каждое сообщество отвечает за выработку своих собственных критериев подлинной базовости, с которыми согласится не каждое сообщество. По-видимому, у атеистов есть свои критерии подлинной базовости верований, но теисты отказываются быть связанными ими. Христиане просто считают веру в Бога одним из парадигмальных примеров подлинно базового верования, особенно в силу того, что они считают, что склонность к вере в Бога была заложена в нас самим Богом, и они находят веру в Великого Пампкина парадигмальным примером неподлинно базового верования.

Кажется, мы зашли в тупик. Безусловно, Плантинга прав в том, что ничего в реформатской эпистемологии не заставляет ее приверженцев допускать, будто вера в Великого Пампкина подлинно базовая. Но

тупик состоит вот в чем: апологеты веры в Великого Пампкина могут настаивать на том, что они отвечают только за свои критерии подлинной базовости и не несут ответственности за критерии, предлагаемые христианами или другими теистами. Они даже могут утверждать, будто имеется естественная человеческая склонность к образованию веры в Великого Пампкина. Что из этого будет следовать?

Кажется, ТД или естественная теология в целом предлагают способ, как можно попытаться выйти из этого тупика. С одной стороны, просто-напросто неверно, что каждое сообщество ответственно *только* за свои собственные критерии подлинной базовости. Порой благоденствие теистического сообщества зависит от того, каким образом какой-нибудь его представитель понимает и отвечает на возражения философов-атеистов, возражения, сформулированные в рамках атеистических критериев подлинной базовости. Мы не говорим о двух несравнимых мировоззрениях, приверженцы которых могут просто отмахнуться друг от друга. Бывают такие времена, когда некоторые теисты искушаются и озадачиваются аргументами, приходящими из атеистического лагеря, а бывают и такие, когда некоторые атеисты обнаруживают в себе потребность начать верить в Бога. Вероятно, естественная теология — единственное средство, доступное в таких случаях. Например, может быть, для теистов возможно изобличить веру в Великого Пампкина — на основании критериев, принимаемых верующими в Великого Пампкина, — как абсурдную. Может быть, даже возможно для естественной теологии показать абсурдность атеизма. Это одна из причин, почему естественная теология по-прежнему необходима.

В целом естественная теология всегда будет оставаться одним из возможных форматов, в рамках которого может быть найдена помощь для любого теиста, имеющего основания сомневаться в своем мировоззрении. Возможно, тот самый мальчик-подросток с фермы со временем пойдет в колледж. Там он может взять курс по биологии у преподавателя, высмеивающего теизм. Или же его может озадачить то открытие, что теисты оказываются в меньшинстве в сообществе его университета. Или же его теистическое мировоззрение может подвергнуться крайней степени искушения фактом страданий человечества в этом мире, которое спровоцировано, скажем, преждевременной кончиной от рака друга детства. Естественная теология (аргументы со стороны как положительной, так и отрицательной апологетики) может помочь этому мальчику восстановить веру в Бога и предоставить этой вере значительно больше подтверждения, чем у нее было ранее<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Действительно, Джон Греко считает, что естественная теология — *единственное*, что может помочь в этой ситуации. См. его эссе: *Greco J. Is Natural Theology Necessary for Theistic Knowledge? // Rational Faith. Ed. by L. Zagzebski. P. 191.*

Этот же довод может возникнуть и в немного ином контексте. Верно то, что большинство теистов будут склонны принять общие для теистического сообщества верования, особенно если эти верования были подтверждены собственным опытом теиста. Очень многие теисты будут утверждать, что в своей жизни они испытали опыт благодати, или руководства, или прощения от Бога. Однако образованные теисты, или те из них, кто много путешествовал, или же просто понимают, в каком мире они живут, также знают, что многие другие представители нетеистических сообществ будут утверждать, что они испытывали реальность некоего нетеистического бога или высшей реальности. Эта ситуация также создает один из видов опровержения взглядов какого-то теиста: могу ли я верить моим собственным религиозным переживаниям, когда другие люди обладают другим опытом?

Как сказал Уильям Хаскер (заявляя нечто иное, чем я), «религиозный верующий рационален в утверждении того, что основанные на опыте религиозные верования обладают подтверждением, если и только если он рационален в одобрении тезиса *надежности*, приводящего к тому выводу, что процессы образования подобных верований сами эпистемологически надежны»<sup>17</sup>. Снова мое предположение состоит в том, что естественная теология может вполне играть одну из необходимых здесь, с точки зрения Хаскера, ролей. Может быть так, что теистические доказательства или иные рациональные аргументы могут показать, что одни процессы генерации верований из определенных видов опыта вероятно надежны, а другие нет. Если, к примеру, онтологическое доказательство успешно, то любой подразумеваемый религиозный опыт переживания высшей религиозной реальности, меньшей, чем самое великое мыслимое сущее, будет подозрителен.

В-третьих, как быть с приведенными ранее четырьмя возражениями Плантинги против естественной теологии? Я считаю, что первое и второе возражения вполне безобидны и с ними всецело можно согласиться. Для большинства теистов безусловно истинно то, что теистические доказательства не являются источником их веры. (Как отмечалось во Введении к этой книге, затейливая история, рассказанная Бертраном Расселом о своих юношеских заигрываниях с онтологическим доказательством, представляет собой тот случай, когда вера в Бога — в случае Рассела весьма быстротечная — была произведена в результате размышления о теистическом доказательстве. Однако ясно, что подобные случаи необычны.) Более того, я полностью согласен с Плантингой в том, что вера в Бога может обладать подтверждением

---

<sup>17</sup> Hasker W. Proper Function, Reliabilism, and Religious Knowledge. P. 83.

для некоторых теистов (может быть, для подавляющего их большинства) независимо от каких бы то ни было теистических доказательств вообще. Кажется, что третье возражение Плантинги (о том, что проект естественной теологии так и не преуспел до сих пор и, вероятно, он и не может быть успешным) также можно легко принять, разумеется, в зависимости от того, в чем усматривается суть этого проекта. Если его цель состоит в том, чтобы убедить всех рациональных людей в том, что Бог существует (или если он нацелен на нечто наподобие этого), то, разумеется, Плантинга прав.

Четвертое возражение — то, что теистические доказательства являются плохим источником религиозных верований, так как они порождают колеблющуюся веру, — я также могу принять. Я был бы удивлен, если бы какое-нибудь из обсуждаемых в этой книге теистических доказательств, даже какое-то из тех, что я отстаиваю, образовывало единственный или хотя бы основной источник веры некоторых теистов в Бога. Разумеется, это не та роль, которую в моем представлении теистические доказательства играют в жизни теистов.

Тем не менее я не вижу ничего плохого и вижу много правильного в том, чтобы пытаться обосновать те пропозиции, которые я принимаю, но другие рассматривают как сомнительные или даже ложные, показав, что они могут быть выведены из пропозиций, в отношении которых никто не сомневается. Может быть даже полезным показать, что определенные теологические предпосылки могут быть выведены из определенных нетеологических предпосылок. Истинным может быть как то, что (1) вера в Бога некоторых теистов полностью обоснована, так и то, что (2) для этих же (или иных) теистов может быть полезным *показать*, что их вера может быть обоснована<sup>18</sup>. Возможно, это можно осуществить при помощи естественной теологии.

Кроме того, естественная теология вполне может убедить теиста, вера которого основана на свидетельстве семьи, или друзей, или же даже на собственных религиозных опытах, в том, что «Бог», в которого он верит, тождественен «Самому Великому Мысленному Существу» Ансельма, или «необходимому существу» Фомы Аквинского, или «тому, кто задумал Вселенную» Пейли. Короче говоря, естественная теология может придать вере теиста смысл или задать общий теологический и философский контекст его веры в Бога.

---

<sup>18</sup> Несколько идей, высказанные в этом и следующем параграфе, были предложены Джоном Зейсом в его полезной статье: *Zeis J. Natural Theology: Reformed? // Rational Faith. Ed. by L. Zagzebski. P. 68.*



## IV. Критика фундаментализма

Мы обсудили критику Плантингой классического фундаментализма, но мы также отмечали, что он не отрицал фундаментализм полностью. На самом деле его программа тоже фундаменталистская<sup>XXII</sup>. Также в начале этой главы мы отметили, что сегодня многие ученые отрицают фундаментализм *tout court*. Однако эта книга не по эпистемологии и даже не по религиозной эпистемологии, поэтому я не собираюсь предпринимать здесь тщательный анализ фундаментализма или оснований для его отрицания. (Это должно быть темой отдельной книги.) Тем не менее, как мы также отмечали, в истории теизма имеется тесная связь между фундаментализмом и проектом выработки ТД. Поэтому нам нужно рассмотреть те аспекты современной критики фундаментализма, которые имеют отношение к этому проекту.

Не всегда с легкостью удастся определить, какие теории или доказательства связаны с фундаментализмом или предполагают его, а какие нет. Тем не менее в теории познания фундаментализм характеризуется двумя чертами: во-первых, попыткой обнаружить такие утверждения, которые абсолютно бесспорны и которые можно положить в основание теории или доказательства. Доказательства или цепочки доказательств, обосновывающие пропозиции, не могут быть круговыми, и в них не может совершаться ошибки предвосхищения основания, поэтому у них должно быть какое-то начало; согласно фундаментализму, они начинаются тогда, когда достигнуто совершенно бесспорное утверждение. Во-вторых, рассуждение продвигается только в одном направлении, а именно от более известного к менее известному или от базового к не-базовому.

Вторую черту можно проиллюстрировать рассуждением из Декарта<sup>19</sup>. Три (по крайней мере) утверждения лежат в основании Декартовой системы: (1) то, что он (Декарт) существует в каждый момент времени, когда мыслит; (2) что все ясные и отчетливые идеи истинны; (3) существует благой, не обманывающий Бог. Имеются также и такие принципы, которые, как говорит Декарт, следуют из «естественного света» или «света разума». Теперь предположим, что Декарту показалось, будто он воспринимает яблоко на столе, стоящем перед ним. Утверждение «Сейчас я воспринимаю яблоко» будет прекрасным примером такого высказывания, которое Декарт счел бы не-базовым. Я же утверждаю следующее: Декарт был бы полностью удовлетворен

---

<sup>19</sup> См. «Размышления о первой философии» Декарта, в особенности размышления I, II и III.

проектом, нацеленным на попытку обеспечить подтверждением высказывание «Сейчас я воспринимаю яблоко» и показать, что данное утверждение основано на иных, которые он считает фундаментальными. На самом деле его рассуждение *состоит* в следующем: если утверждение ясно и отчетливо, мы можем быть уверены в том, что оно обладает подтверждением; никакой благой Бог не будет вводить нас в такое заблуждение, чтобы мы полагали любую ясную и отчетливую идею истинной, в то время как она ложна. Однако отметим, что Декарту никогда не приходило в голову попытаться обеспечить подтверждением пропозиции (1), (2) или (3), показав, что они следуют из высказывания «Сейчас я воспринимаю яблоко» или в некотором смысле основаны на нем. Вот почему я утверждаю, что для классических фундаменталистов обоснование движется только в одном направлении.

Какие же проблемы возникают с этой теорией, согласно современным философам, отрицающим фундаментализм? Часто приводят четыре возражения (очевидно, не все анти-фундаменталисты будут согласны со всеми четырьмя пунктами).

Во-первых, утверждается, что мы не воспринимаем мир непосредственно, т.е. нам не доступно такое восприятие мира, которое не было бы опосредовано нашим понятийным аппаратом. Поскольку все воспринимаемые факты и получаемые данные теоретически нагружены, постольку нет никакого способа сравнить наши идеи (например, «яблоко») с самой реальностью (с самим по себе яблоком). Более того, то, что считается бесспорным, меняется от человека к человеку. Например, Декарт считал бесспорным утверждение «В совокупной производящей причине должно быть по меньшей мере столько же реальности, сколько в действии этой же самой причины»<sup>20</sup>. На самом деле этот принцип является решающим шагом в одном из его доказательств существования Бога. Но едва ли кто-то еще в истории философии соглашался с ним в том, что это утверждение бесспорно. Ведь даже не совсем понятно, что оно означает<sup>xxiii</sup>.

Во-вторых, утверждается, что у знания нет абсолютно бесспорных оснований (можно опровергнуть любое утверждение), и в любом случае нет способа обосновать сомнительное точно известным. Ни одному фундаменталисту еще не удалось найти неопровержимую процедуру превращения нефундаментальных верований или утверждений в бесспорные, состоящую в демонстрации того, что первые «основаны» на абсолютно надежных утверждениях или ве-

---

<sup>20</sup> Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом. Размышление III // Декарт Р. Сочинения в 2-х т. Т. II. М.: Мысль, 1994. С. 33.

рованиях. В самом деле, оборот «основаны на» — не более чем пустая метафора. Иначе это возражение можно сформулировать так: «Существует некий баланс между бесспорностью верований и их полезностью». Нэнси Мёрфи формулирует это так: «Когда находят уместным, чтобы бесспорные верования выступали в качестве основания, всегда оказывается, что они бесполезны в деле обоснования любых стоящих утверждений; верования, пригодные для обоснования других утверждений, всегда оказываются не такими уж бесспорными и на самом деле зависящими от структуры того, что они призваны обосновывать»<sup>21</sup>.

В-третьих, утверждается, что противоречащие теории, точки зрения и утверждения могут быть в равной степени фундированы и что нет способа рационально разрешить конфликт между ними. То есть нет произвольного способа установить, что один набор фундаментальных верований основательнее другого. Как отмечает Хьюго Мейнэл: «Когда кто-то формулирует способ, каким образом суждения могут быть фундированы, то, по-видимому, сам этот способ состоит из ряда суждений. Но каким образом сами эти суждения могут быть не чем иным, как свободно выбираемыми положениями?»<sup>22</sup>.

В-четвертых, утверждается, что знание скорее похоже на сеть, нежели на здание. Согласно фундаментализму, нозтические структуры подобны зданиям: у них есть основания, которые должны быть прочными, а все остальное строение покоится на дающем опору фундаменте. А анти-фундаменталисты, вслед за У.В. Куайном<sup>23</sup>, считают, что нозтические структуры скорее напоминают паутины или сети. Вся сеть в целом должна быть когерентной, но в ней нет никакого фундамента, потому что любое верование в нозтической структуре может быть пересмотрено или даже отброшено, если кто-то пожелает заплатить такую цену за необходимые изменения в какой-то части системы. Скорее дело обстоит так, что различные верования поддерживают друг друга, соединяясь друг с другом. Верования обоснованы в смысле их взаимоотношения с соседствующими верованиями и в конце концов со всей сетью. Конечно же, некоторые верования расположены ближе к центру паутины, но ни одно из них не является абсолютно несомненным.

---

<sup>21</sup> *Murphy N. Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set The Theological Agenda.* Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, 1996. P. 90.

<sup>22</sup> *Meynell H. Faith, Foundationalism, and Nicholas Wolterstorff // Rational Faith.* Ed. by L. Zagzebski. P. 86.

<sup>23</sup> Из других работ Куайна см.: *Quine W.V., Ullian J.S. The Web of Belief.* 2nd ed. New York: Random House, 1978.

Более того, рассуждение может продвигаться в любом направлении. Можно сказать, что верования, располагающиеся ближе к границе сети, поддерживают верования в центре в той же мере, что последние поддерживают первые. Время от времени мы меняем свои убеждения, и, когда должны быть сделаны изменения в сети верований, человек (или, может быть, сообщество людей, разделяющих одну сеть верований) решает, какие верования минимально связаны с теми, которые не имеет смысла пересматривать или от которых нет смысла отказываться. Тогда верования, подлежащие пересмотру, изменяются с настолько минимальным ущербом для когерентности всей сети, насколько это возможно.

В связи с этим нам нужно обсудить две темы. Первая — это чисто эпистемологический вопрос: так ли уж неотразима представленная только что критика фундаментализма и могут ли анти-фундаменталисты предложить что-то получше? Вторая заключается в том, образует ли критика фундаментализма также возражения против классических теистических доказательств или даже против всей программы разработки теистических доказательств? Позвольте мне сделать два замечания по поводу первого вопроса.

Во-первых, обладаем ли мы «непосредственным восприятием» мира (реальности, фактов)? Безусловно, нет, в одном важном смысле. Не существует никакого способа отказаться от нашего собственного понятийного аппарата, чтобы сравнить наши идеи с реальностью как таковой. Сравнение, очевидно, будет включать наш понятийный аппарат. Но из этого, разумеется, никак не следует, что мы безвозвратно отрезаны от мира. Зададим другой вопрос: можем ли мы *познавать* положения дел (т.е. определенные факты) в мире? Конечно же, можем (что мы вообще *можем* знать, кроме мира?). Это допускают даже противники фундаментализма. Не являются ли фактами их максимы: «У нас нет непосредственного контакта с миром» и «Все данные теоретически нагружены»?<sup>24</sup>

Нелегко понять, почему фундаментализм должен быть более повинен в игнорировании того факта, что все данные теоретически нагружены, чем другие эпистемологические теории. То, что является несомненным, может варьироваться от человека к человеку, однако существуют общие для всех людей докситические практики. Вполне

---

<sup>24</sup> Рассмотрим такой аргумент. «Обоснование знания того, что “а — это F”, утверждая, что дело заключается в том, что а — это F, предполагает доктрину о прозрачности природы, т.е. учение о непосредственном доступе субъекта к исследуемому объекту, а эту доктрину сложно принять» (*Grube D.-M. Religious Experience After the Demise of Foundationalism // Religious Studies. 1995. Vol. 31, No. 1. P. 39*). Разумеется, это радикальное утверждение заставляет задуматься: а что если “а — это F” представляет собой утверждение «Природа непрозрачна»?

возможно достигнуть согласия среди всех обычно одаренных и не сумасшедших взрослых людей по поводу истинности пропозиций, выраженных такими утверждениями, как «Все холостяки неженаты» и даже «Сан-Франциско расположен севернее Лос-Анджелеса». Существуют ли такие хорошие теории или настолько информированные люди, для которых эти утверждения ложны?

Во-вторых, поиск абсолютно бесспорных утверждений, на основе которых можно (с помощью абсолютно надежной процедуры) придать спорным утверждениям качество подтверждения, на самом деле оказался призрачной мечтой. Перспективы декартовского или локковского фундаментализма не вселяют особых надежд. Однако возможно, что существуют такие версии фундаментализма, которые не так легко опровергнуть. Вполне возможно начать не с абсолютно достоверных утверждений, а с разделяемых всеми доксихических практик<sup>25</sup>.

Я не собираюсь оспаривать утверждение анти-фундаменталистов о том, что знание больше походит на сеть, чем на здание. Хотя, как я отмечал это ранее, попытка обоснования сомнительного бесспорным остается валидной эпистемологической стратегией; верно и то, что рассуждение может идти как от центра ноэтической структуры к периферии, так и наоборот.

Однако самая большая трудность с анти-фундаментализмом возникает тогда, когда мы зададимся вопросом об альтернативах фундаментализму. До настоящего времени были предложены различные версии когерентизма, прагматизма или «холизма», которые порождают по крайней мере такие же настораживающие проблемы, как и фундаментализм. Мое собственное твердое убеждение заключается в том, что если мы откажемся от фундаментализма, то в эпистемологии «все допустимо»<sup>26</sup>. То есть люди смогут неуживимо защищать любого сорта нелепые утверждения и теории, показывая либо то, что они совместимы со всеми остальными утверждениями, входящими в ноэтическую структуру (сеть) субъекта, либо то, что вера в них помогает производить полезные с практической точки зрения следствия. Другими словами, отрицание фундаментализма ведет к одной из версий релятивизма. Если существует несколько различных сетей, совместимых сами с собой и в некотором смысле работающих, то име-

---

<sup>25</sup> Именно так поступает Уильям Олстон. Из его многочисленных работ по эпистемологии см.: *Alston W. Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1991, а также: *Idem. A Realist Conception of Truth*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1996.

<sup>26</sup> *Meynell H. Faith, Foundationalism, and Nicholas Wolterstorff // Rational Faith*. Ed. by L. Zagzebski. P. 92.

ется ли какой-нибудь рациональный, произвольный способ предпочтения одной сети другой?

Выше в этой главе мы отметили некоторые важные различия между программами теистических доказательств в Средние века и той же самой программой в Новое время. Позвольте мне теперь предположить, в чем согласились бы все сторонники теистических доказательств во все времена — в том, что эпистемологический релятивизм ложен. Некоторые утверждения истинны, а некоторые ложны независимо от того, что любой человек или сообщество людей считают истинным; одни утверждения могут быть познаны, а другие нет независимо от того, что любой человек или сообщество людей считает познанием. В самом деле, если в эпистемологии «все допустимо», если некоторые интересные версии эпистемологического релятивизма истинны, то надобность в теистических доказательствах отпадает. Каждый может рационально верить в Бога и, возможно, даже *знать*, что Бог существует, просто искренне веря в Его существование или просто принадлежа к сообществу искренне верующих в существование Бога. Равным образом другие люди могут знать, что Бога *не* существует.

Однако существуют такие вопросы, в которых релятивизм имеет смысл. Что вкуснее: шоколадное мороженое или ванильное? Кажется, это то, что Кант назвал бы делом вкуса, а не суждения. Один человек выберет шоколадное, а другой ванильное, и при этом оба могут оказаться правы. Они даже не будут противоречить друг другу. Просто оба выскажут свои предпочтения. Однако вопрос о том, находится ли Сан-Франциско севернее Лос-Анджелеса, совсем не подобен вышеприведенному. Это вопрос суждения, а не вкуса. Два человека могут быть не согласны друг с другом по этому вопросу, и тогда из этого не следует, что они оба могут быть правы. Конечно, вопрос о том, существует ли Бог, больше похож на второй тип вопросов, нежели на первый.

Если все это верно (существование Бога не зависит от того, кто вы и что вы думаете), то вопросы о доказательстве, рациональности и подтверждении все еще актуальны. Поскольку же остается верным, что наши верования должны основываться на доказательстве и что их рациональность зависит от той степени, в какой они основаны на доказательстве, то остается важным вопрос о том, имеется ли доказательство или убедительное доказательство в пользу существования Бога.

Последнее замечание. Теистические доказательства необязательно должны быть интерпретированы как принадлежащие к печально известным версиям фундаментализма. Даже *Пять путей* Фомы Ак-

винского могут быть проинтерпретированы в том смысле, что они начинаются не с тех утверждений, что считаются абсолютно бесспорными (некоторые объекты движутся и т.д.), но с утверждений, которые принимаются рациональными людьми. Тогда доказательства могут рассматриваться как рациональные убеждения, как попытки показать людям, что существование Бога следует из уже принятых ими утверждений.

## ДОКАЗАТЕЛЬСТВО ОТ ЗАМЫСЛА

### I. Введение

Как и космологическое доказательство (КД), доказательство от замысла (ДЗ) является *апостериорным*. То есть оно основывается на определенных известных нам из опыта посредством органов чувств фактах. К тому же ДЗ, как и КД, имеет разные формы. Оно развивалось в разных интересных направлениях, и мы рассмотрим ключевые моменты его истории в этой главе. Без сомнения, ДЗ — самое популярное теистическое доказательство. Если вы попросите теиста с улицы привести какое-нибудь доказательство в пользу веры в Бога, то обычно вы услышите какую-то нарождающуюся форму ДЗ. Возможно, вас спросят: «Как этот мир с его замысловатой гармонией и безукоризненной красотой был бы возможен, если он не был задуман Богом?» Часто ДЗ называют телеологическим доказательством. Греческое слово *telos* означает свершение, цель или намерение<sup>xxiv</sup>, а главная идея ДЗ заключается в том, что, как кажется, природа была создана в соответствии с какой-то целью, имевшейся в уме Создателя.

Будет полезным обозначить два различия между космологическим доказательством и доказательством от замысла. Во-первых, *апостериорные* факты о мире, на которых построено КД (некоторые объекты движутся, у всех следствий имеется причина, некоторые объекты живут, а затем умирают и т.п.), представляют собой довольно простые утверждения, которые многие люди принимают в качестве очевидных истин. А вот смысловые *апостериорные* факты, на которых основывается ДЗ, более сложны, спорны, и их тяжелее установить. В этой главе мы обсудим многие из таких смысловых фактов. Во-вторых, ДЗ — это индуктивный аргумент, т.е. такой, посылки которого (если они истинны) скорее придают поддержку заключению или повышают его вероятность, а не влекут следствие, как это имеет место быть в дедуктивных доказательствах. Также ДЗ в отличие от КД часто формулируется как аргумент по аналогии, т.е. в качестве такого аргумента, в котором предлагается обратить внимание на определенные по-



добия между двумя разными вещами, например между Вселенной и часами<sup>1</sup>.

Будем считать, что во всех формах доказательства от замысла утверждаются две вещи. Во-первых, это доказательство аргументирует в пользу истинности определенных утверждений о мире, которые указывают на очевидный порядок, осуществленный разумным творцом. Отметим, что сторонник ДЗ утверждает, что мир обладает свойствами *a*, *b* и *c*. Во-вторых, ДЗ сталкивает читателя с дилеммой. В свете того, что мир обладает свойствами *a*, *b* и *c*, какие из следующих альтернатив более вероятны? *Альтернатива 1*: мир стал таким вследствие совершенно естественных причин, полностью научно описываемых сил, независимо от какого-то разумного творца; случилось так, что мир оказался таким, совершенно слепо и случайно. *Альтернатива 2*: мир был создан таким разумным и имевшим цель Творцом.

## II. Версия доказательства от замысла Пейли

Самая первая версия ДЗ, которую можно обнаружить в западной философии, встречается в книге X «Законов» Платона<sup>2</sup>. *Пятый путь* доказательства существования Бога Фомы Аквинского из *Summa Theologiae* тоже представляет собой версию ДЗ<sup>3</sup>. Предчувствуя некоторые повороты, которые уже мы обнаруживаем в более поздних версиях ДЗ, он пишет:

«Мы видим, что нечто, лишенное познавательной способности, а именно природные тела действуют ради цели, что очевидно из того, что они всегда или почти всегда действуют одним и тем же образом, так, что стремятся к тому, что является [для них] лучшим. Поэтому ясно, что они движутся к цели не случайно, но намеренно. Но то, что лишено познавательной способности, может стремиться к цели только в том случае, если оно направляемо кем-то познающим и мыслящим: так стрела [направляется в цель] лучником. Следовательно, существует нечто мыслящее, которым все природные вещи направляются к [своей] цели. И таковое мы называем Богом».

---

<sup>1</sup> См.: Rowe W.L. The Cosmological Argument. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1975. P. 4–5.

<sup>2</sup> Plato. Leg. 894a–899c.

<sup>3</sup> Thomas Aquinatis. Summa Theologiae. New York: Benzinger Brothers, 1947. I, q. 2, a. 3 со. [Рус. пер.: Фома Аквинский. Сумма теологии / Пер. с лат. А.В. Апполонов. М.: Издатель Савин С.А., 2006. С. 27.]

Такая краткая формулировка доказательства порождает множество вопросов. Нам помогло бы, если бы Фома привел несколько примеров тех предметов, которые «стремятся к тому, что является [для них] лучшим». Считал ли Аквинат, что все природные тела действуют таким образом или же только некоторые из них? И что именно он имел в виду под «является [для них] лучшим»: означает ли это простое выживание организма или некую более высокую цель? Также ясно, что против этого аргумента могут быть выдвинуты серьезные возражения. Например, многие сейчас считают, что очевидно разумное поведение существ, «лишенных познавательной способности», может быть натуралистически объяснено дарвиновской теорией эволюции. Но оставим это возражение на потом.

Одним из самых известных сторонников доказательства от замысла был теолог и церковный деятель Уильям Пейли (1743–1805). В своей книге «Естественная теология» (1803)<sup>xxv</sup> он предложил известный и оказавший большое влияние на долгие времена вариант доказательства от замысла. Представим себе, говорит он, что вы пересекаете пустошь и находите лежащие на земле часы. Если бы вы их подняли и внимательно осмотрели, то заметили бы, что «некоторые их части приспособлены и соединены вместе ради какой-то цели»<sup>4</sup>, а именно ради того, чтобы показывать время. Вы придете к выводу, что, разумеется, эти часы должны были быть созданы разумным и умелым мастером, который задумал их для той цели, которой они служат. И вы бы не отказались от этой идеи, если бы обнаружили в часах части, предназначение которых вы не можете понять. Вы бы не отказались от этой идеи, даже если бы часы случайно показывали неправильное время. Короче говоря, часы несли бы на себе следы замысла. Никакое натуралистическое объяснение (т.е. такое объяснение, которое не отсылает к разумному замыслу) существования этих часов не было бы приемлемым для вас.

Но, когда мы обращаемся к природе, утверждал Пейли, мы обнаруживаем в ней куда больше запутанности, гармонии, сложности, странности, диковинности и свидетельств наличия замысла в отношении нее, чем в часах. И не только мы находим больше примеров сложности, но и степень ее гораздо выше. Свидетельство замысла в природе больше, согласно Пейли, «в степени, превосходящей всякий подсчет». Как кажется, Пейли в особенности был поражен сложностью анатомического строения: например, тем, как различные части живого тела точно подстроены друг к другу. Как и многие сторонни-

---

<sup>4</sup> Все цитаты из Пейли приводятся из выдержек из его «Естественной теологии», опубликованных в: *Philosophy of Religion: Selected Readings* / Ed. by W.L. Rowe and W.J. Wainwright. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973. P. 149–156.

ки ДЗ, творившие в XVIII в., он подчеркивал тонкость и эффективность строения человеческого глаза. Движение планет и других небесных тел также свидетельствует, согласно Пейли и другим сторонникам ДЗ, о существовании замысла.

Пейли принимал общее правило, согласно которому «не может существовать замысла без проектировщика, изобретения без изобретателя, порядка без выбора, согласованности без того, кто согласует, полезности и отношения к цели без того, кто полагает цель». Соответственно, он утверждал, что свидетельства замысла, наблюдаемые нами в природе, «влекут за собой наличие интеллекта и разума». А из этого следует, что в природе должен был быть разумный проектировщик.

Ясно, что теистическое доказательство Пейли — это доказательство по аналогии. Он доказывает, что подобные следствия, наблюдаемые нами в часах и, скажем, человеческом глазу, сигнализируют о подобных же причинах, а именно о разумном замысле. Очевидно, доказательства по аналогии могут быть слабыми. Приведем один из таких аргументов: как реактивные самолеты, так и лошади быстры; следовательно у реактивных самолетов и лошадей похожие причины. В таком рассуждении отсутствует основание, в силу которого можно считать, что причины должны или могут быть весьма подобными. Вопрос состоит в том, есть ли другое, более вероятное объяснение подобия следствий. Доказательства по аналогии наиболее убедительны тогда, когда есть основание считать, что в данном случае альтернативные объяснения не сработают. Поэтому, как мы увидим в этой главе, убедительные аргументы по аналогии обычно включают в себя субаргументы в пользу того, что доступное нам объяснение (в нашем случае — подобия следствий) является *самым лучшим*.

### III. Возражения Юма

Будем называть ДЗ, предложенные до 1859 г., «старыми версиями» ДЗ или «старыми ДЗ». Те же ДЗ, что предложены после этого года, будем называть «новыми ДЗ». По старым версиям ДЗ были нанесены два мощных интеллектуальных удара. Первый состоял в посмертном издании «Диалогов о естественной религии» (1779) Давида Юма, которые некоторые философы считают самой разрушительной критикой ДЗ, которая когда-либо была предложена. Некоторые из его возражений не применимы к новым ДЗ, но некоторые все еще сохраняют свою силу. Второй удар связан с выходом первого издания Дарвинова

«Происхождения видов» 80 годами позже появления трактата Юма. Многие философы полагают, что теория эволюции разрушила старые версии ДЗ, в особенности те, что были основаны на примерах адаптации живых организмов к окружающей среде.

Рассмотрим сначала возражения Юма. «Диалоги» Юма были опубликованы примерно за 23 года до выхода «Естественной теологии» Пейли, однако, как ни странно, в трактате Пейли нет никакой ссылки на возражения, предложенные Юмом. У студентов легко может сложиться такое впечатление, будто первым опубликовал свою работу Пейли, а уж затем Юм выступил с критикой аргументов, подобных тем, что были предложены Пейли. Однако дело обстояло не так. Притом эта странность усиливается еще и тем, что в другой своей работе по философии религии — «Обзоре христианских свидетельств» (1794) — Пейли открыто отвечает на аргументы Юма против чудес, которые были выдвинуты в «Исследовании о человеческом познании» (1748).

В «Диалогах» Юм сначала устами героя Клеанта излагает убедительную версию доказательства от замысла (ДЗ):

«Окиньте взором мир, рассмотрите его в целом и по частям. Вы увидите, что он представляет собой не что иное, как единую громадную машину, состоящую из бесконечного числа меньших машин, которые, в свою очередь, допускают дальнейшие подразделения, простирающиеся столь далеко, что проследить и объяснить их уже не могут ни человеческие чувства, ни человеческие способности. Все эти разнообразные машины и даже самые мельчайшие их части приспособлены друг к другу с такой точностью, которая приводит в восхищение всех, кто когда-либо созерцал их. Удивительное приспособление средств к целям, обнаруживаемое во всей природе, в точности сходно с продуктами человеческой изобретательности, человеческих замыслов, человеческой мысли, мудрости, человеческого разума, хотя и значительно превосходит их».

Это, говорит Клеант, факты. Далее следует его доказательство по аналогии:

«Но коль скоро действия сходны, то по всем правилам аналогии мы приходим к выводу, что сходны также и причины и что, следовательно, Творец природы имеет некоторое сходство с человеческим духом, хотя и обладает гораздо более обширными способностями, пропорциональными величию его творений»<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> *Hume D. Dialogues Concerning Natural Religion. Ed. by H.D. Aiken. New York: Hafner Publishing Company, 1959. P. 17. [Рус. пер.: Юм Д. Диалоги о естественной религии. II // Юм Д. Сочинения в 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 396.]*

И затем Юм устами своего героя Филона предлагает знаменитую и блестящую критику ДЗ. Я собираюсь разъяснить и обсудить пять аргументов Юма.

(1) Что обусловило того, кто задумал Вселенную?

Если причиной Вселенной выступает ум какого-то разумного Художника, говорит Юм, то почему мы не можем поинтересоваться, кто или что было причиной этого ума? По какому праву сторонники доказательства от замысла останавливают регресс причин, как только они достигли этого Художника? Не требует ли порядок, обнаруживаемый в уме, такого же объяснения, что и порядок, обнаруживаемый во Вселенной? Поэтому Юм спрашивает: как «нам удовлетворительно ответить на вопрос о причине того Существа, которое ты считаешь Творцом природы... Разве мы не можем на том же основании свести [регресс после Архитектора к] новому разумному началу? Но если даже мы остановимся здесь и не пойдем дальше, то, спрашивается, какой смысл был нам идти и до сих пор? Почему бы нам не остановиться на материальном мире? Как можем мы быть удовлетворены, если не будем идти дальше *in infinitum*?»<sup>6</sup>. Иначе говоря, если используемый вами принцип заключается в том, что любой порядок требует объяснения, то если вы не спрашиваете о причине порядка, демонстрируемого разумом, то вы отвергаете ваш принцип (заимствуя Шопенгауэрову формулу против космологического доказательства (КД), которую мы обсуждали в Главе 2) «как отправляемый домой кеб»<sup>\*</sup>.

Когда же Шопенгауэр и другие мыслители выдвигают это же самое возражение против космологического доказательства КД, у защитников этого аргумента, как мы видели в Главе 2, есть на это ясный ответ: регресс оканчивается, как только мы доходим до необходимого сущего. Вот почему вопрос «Кто сотворил *x*?» (где *x* — необходимое сущее) лишен всякого смысла. Но такого заявления нельзя сделать в случае доказательства от замысла (ДЗ), и прав был Юм в том, что нет дедуктивно неотразимого способа доказать, что регресс должен быть остановлен на Художнике. Ибо все, что можно сказать, *основываясь только на ДЗ*, это то, что у проектировщика Вселенной вполне мог быть Создатель.

Но этим вопрос не исчерпывается. Следует указать на то, что объяснения в терминах разума, интенции или действия, как кажется, мо-

<sup>6</sup> *Hume D. Dialogues*. P. 34. [Рус. пер.: Юм Д. Диалоги о естественной религии. II. С. 414–415.]

<sup>\*</sup> На самом деле об этом шла речь в Главе 4. — *Примеч. пер.*

гут быть интеллектуально удовлетворительными в следующих ситуациях. На вопрос «Кто сделал часы?» можно вполне удовлетворительно ответить, что им был разумный часовщик, таким образом, что этот вопрос не требует ответа на следующий: «Кто сотворил часовщика?» (Юм также указывал на это обстоятельство.) Поэтому в тех случаях, когда мы пытаемся разъяснить очевидный порядок, объяснения в терминах интенций разумного деятеля обычно являются приемлемой конечной остановкой.

## (2) Любая гармоничная Вселенная кажется задуманной

Итак, Юм доказывает, что любая Вселенная, задумана она или нет, выглядит таковой для своих обитателей. Поэтому он пишет:

«Всякое событие до опыта в равной степени неясно и непостижимо, и всякое событие после опыта становится одинаково ясным и постижимым... Но если материя уравновешена, устроена и приспособлена таким образом, что может пребывать в вечном движении и тем не менее сохранять постоянство в формах, то ее состояние необходимо должно обладать всеми теми внешними признаками искусства и преднамеренности, которые мы наблюдаем в настоящее время... Таким образом, совершенно напрасно настаивать на полезности отдельных органов животных или растений и на их чудесной приспособленности друг к другу. Мне бы очень хотелось знать, как могло бы существовать животное, если бы его органы не были приспособлены друг к другу»<sup>7</sup>.

В этих отрывках содержатся приводящие в восторг мысли. Весьма верно, что любая Вселенная, достаточно упорядоченная для того, чтобы произвести живые организмы, в особенности достаточно разумные живые организмы, чтобы у них появились такие мысли, как «Наш мир был задуман Художником», должна казаться задуманной для этих разумных организмов. Но это допущение разоблачает аргумент Юма, так как сторонник доказательства от замысла указывает именно на тот факт, что существует мир, достаточно стабильный и упорядоченный, чтобы произвести указанные организмы. Хотя никто не будет проверять, но мир с легкостью мог бы быть гораздо более неупорядоченным и нестабильным, чем он есть на самом деле. Мы с легкостью можем представить себе миры менее упорядоченные и законосообразные, чем наш. Так что то, что наш мир настолько упоря-

---

<sup>7</sup> *Hume D. Dialogues.* P. 52, 53, 54–55. [Рус. пер.: Юм Д. Диалоги о естественной религии. VIII. С. 435, 436, 438.]

дочен, что производит разумные организмы, способные обратить на это внимание, является важным фактом (позже мы вернемся к этой мысли в той части главы, где будем обсуждать антропный принцип).

(3) ДЗ, даже если оно правильно, не является доказательством существования Бога

Идея Юма в данном случае состоит в том, что даже если доказательство от замысла (ДЗ) — это полностью успешное теистическое доказательство, то художник, существование которого, как кажется, было доказано, совсем не является Богом теизма. Ведь если ваше представление о художнике сформировано просто самим этим доказательством, то нет причины придерживаться того, что этот художник *уникален*, т.е. что существует только один проектировщик. Нет оснований придерживаться и того, что этот проектировщик *бесконечен* или *совершенен*. Нет никаких оснований полагать, что он *бестелесен*. Нет причин считать, что он *бесконечен во времени* или все еще существует. Этот художник должен быть, безусловно, весьма могущественным и знающим, но почему же именно *всемогущим* и *всеведущим*? В самом деле, сам мир может поразить некоторых сторонников ДЗ тем, что он, по выражению Юма, «полон недостатков и несовершенств». Такой человек вполне может прийти к выводу, что этот мир «представляет собой только первую грубую пробу деятельности какого-нибудь совсем молодого Бога, который затем бросил его, удивившись своего неудачного произведения»<sup>8</sup>.

Многое из сказанного Юмом верно. Если кто-то строит естественную теологию в одиночку, т.е. если он доказывает только от аналогии, на которой основано доказательство от замысла (ДЗ), и сторонится богооткровенной теологии, то совсем не обязательно, что в конце ДЗ появится Бог теизма. Разумеется, в правильном ДЗ нет ничего такого, что было бы *несовместимо* с идеей Бога теизма, однако проектировщик (или проектировщики), существование которого аргументируется ДЗ, не обязательно должен быть Богом. Если кто-то просто ищет доказательство существования Бога, он, безусловно, может использовать ДЗ, но должен при этом обратить внимание также на другие аргументы и свидетельства.

Допустим, что доказательство от замысла совершенно *успешно*. Допустим, что мы доказали существование весьма могущественного, весьма разумного Проектировщика Вселенной или нескольких все-

---

<sup>8</sup> Hume D. Dialogues. P. 38–41. [Рус. пер.: Юм Д. Диалоги о естественной религии. V. С. 422.]

ленных. С философской и теологической точек зрения это было бы крайне важным выводом. Было бы доказано, что атеисты ошибались, а натурализм ложен.

Но помимо этого можно сказать еще кое-что в качестве ответа на возражение Юма. Если было бы доказано, что Художник Вселенной существует, вполне естественно было бы задаться вопросом о его свойствах. К примеру, мы могли бы спросить: обладает ли этот проектировщик телом? В этом месте можно поддержать ту идею, что Архитектор, существование которого было доказано, подобен Богу теизма. Как говорит Питер Пейн: «Кажется, проектировщики, обладающие физическим телом, зависят от фундаментальных законов физики, и поэтому они едва ли могут объяснить их»<sup>9</sup>.

Мы могли бы спросить также следующее: уникален ли этот Художник или же их существует несколько? Основываясь на принципе простоты, Ричард Суинберн доказывает, что наличие *одного* Художника совершеннее существования множества их<sup>10</sup>. Он также доказывает, что по соображениям простоты Художник бесконечен в своих могуществе, знании и свободе. Если же существует множество проектировщиков, то сколько их именно? Почему они взаимодействуют друг с другом? Эти вопросы отпадают сами собой, если существует все-таки один Проектировщик. Я оценю аргументы Суинберна позже, сейчас же моя главная идея состоит в том, что ничто не препятствует человеку, предложившему успешное ДЗ, обратиться к другим доказательствам, дабы показать, что Художник является Богом. Разумеется, эти доказательства могут быть успешными, а могут потерпеть неудачу. Тогда ДЗ стало бы важной частью кумулятивного аргумента в пользу теизма.

(4) Вследствие существования в мире зла доказательство от замысла не способно доказать существование морально совершенного Художника

Сходным образом Юм показывает, что если кто-то занимается чистой естественной теологией и приходит к выводу о существовании Художника только на основании доказательства от замысла (ДЗ), то существование в мире зла и страданий разрушает ДЗ в качестве аргумента в пользу существования морально благого Художника. Свидетельство о наличии замысла вкуче с наблюдаемым нами злом не до-

---

<sup>9</sup> *Payne P. Design in the Universe: The Design Argument From the Perspective of Natural Law. Claremont, California: Claremont Graduate School, 1996. Замечательная диссертация Питера Пейна помогла мне на нескольких этапах написания настоящей главы.*

<sup>10</sup> *Swinburne R. The Existence of God. Oxford: Oxford University Press, 1979. P. 141.*



пускают существования всемогущего и морально благого Художника. Ибо если бы Художник был всемогущим, Он обладал бы *силой*, чтобы сотворить мир, лишенный бесполезного и незаслуженного страдания, а если бы Он был морально благим, то, безусловно, *пожелал* бы сотворить именно такой мир. Почему же тогда в мире существует так много страдания? В одном месте персонаж «Диалогов» Демей предложил теодицею, основанную на идее окончательного исправления. В конечном счете Бог заверяет, что все страдания будут возмещены, все болезни исцелены, все несправедливости исправлены. Но ни эта, ни какая-либо другая теодицея, говорит Юм, не следует из самого свидетельства наличия замысла. «Простая возможность совместимости [несчастий в мире и божественной благодати] еще недостаточна, — пишет Юм. — Ты должен *доказать* эти чистые, ни с чем не смешанные и неоспоримые атрибуты, выведя их из смешанных, спутанных явлений настоящего мира [т.е. из наблюдаемых свидетельств наличия замысла], и только из них одних»<sup>11</sup>. Простая возможность того, что проблема зла может быть решена, не может сама по себе позволить *установить*, что Проектировщик мира благ.

Опять же, как кажется, Юм был по существу прав в своей главной претензии. Доказательство от свидетельства наличия замысла, обнаруживаемого нами во Вселенной, само по себе не решает проблемы зла. Вероятно, наиболее здравый вывод, к которому мы приходим, состоит в том, что нам неизвестны моральные свойства Проектировщика мира и что мы должны обратиться к иным доказательствам и свидетельствам в надежде решить данную проблему. Решение проблемы зла не является целью настоящей главы и даже книги, так что я не буду обсуждать далее этот вопрос. Достаточно будет сказать, что ничто не мешает тому, кто предложит успешное ДЗ, попытаться показать на иных основаниях, что Проектировщик мира и всемогущ и совершенно благ<sup>12</sup>.

#### (5) Доказательство от замысла основывается на слабой аналогии

Доказательство от замысла (ДЗ), по крайней мере старые его версии, основывается на аналогии. Эта аналогия гласит: Вселенная в определенных ключевых отношениях подобна часам; следовательно, Вселенная, как и часы, вероятно, была задумана. Пятое возражение Юма заключается по сути как раз в том, что данная аналогия слишком

---

<sup>11</sup> Hume D. Dialogues. P. 69. [Рус. пер.: Юм Д. Диалоги о естественной религии. X. С. 454.]

<sup>12</sup> Я предпринял такую попытку в: Davis S.T. Encountering Evil: Live Options in Theodicy. Atlanta, Georgia: John Knox Press, 1981.

слаба, для того чтобы поддержать вывод о существовании Художника. Вселенная не подобна часам. Разумеется, *все* доказательства по аналогии предполагают наличие различий: часы, конечно же, *весьма отличны* от Вселенной. Однако сам по себе этот факт не разрушает ДЗ. Юм в разных местах допускал, что Вселенная скорее похожа на организм (растения или животного), чем на машину. Кроме того, он утверждал, что Вселенная абсолютно уникальна, ничто не похоже на нее. Так что никакое доказательство, основанное на сравнении Вселенной с чем бы то ни было, не может быть убедительным. Наконец, мы наблюдаем только крошечную пространственно-временную точку Вселенной. Как мы можем, основываясь на этом примере, заключать о необходимости существования Художника?<sup>13</sup>.

Вот как можно прояснить мысль Юма: доказательство от замысла могло бы быть значащим аргументом, если бы мы исследовали, скажем, 100 вселенных, все из которых казались нам задуманными точно так же, как и наша, и если бы мы знали, что 99 из этих 100 вселенных *были* на самом деле задуманы Проектировщиком. Тогда было бы уместно заключить по аналогии, что наша Вселенная (т.е. та, о которой нам неизвестно, был ли у нее проектировщик) была действительно задумана. Однако слово «Вселенная» включает в себя все реальное, воспринимаемое и не воспринимаемое людьми, так что сама идея того, что существует «100 вселенных», некогерентна. Безусловно, существуют другие *возможные* вселенные, и я не возражаю против того, чтобы в модальном контексте говорить о «возможных мирах». Но актуальная Вселенная только одна. Следовательно, поскольку нет ничего аналогичного нашей Вселенной, с чем мы ее можем сравнить, постольку доказательство от замысла основывается на слабой аналогии и, соответственно, проваливается.

Некоторые идеи Юма верны, но они не опровергают доказательства от замысла (ДЗ) по причинам, которые я собираюсь озвучить. В самом деле, *все* доказательства по аналогии по своей сути зыбки и лично-зависимы. Возможно, что любой  $x$  определенным образом подобен любому  $y$ , а в иных отношениях отличен от него. Я могу заключить, что  $x$  и  $y$  аналогичны, и даже что они аналогичны в достаточной степени для того, чтобы поддержать определенный вывод; но вы можете придерживаться иного мнения. Если я основываю свое доказательство на той аналогии, что я нахожу между  $x$  и  $y$ , то опасность для меня заключается в том, что вы с полным на то основанием можете отрицать его, просто потому что вы не усматриваете этой аналогии или не находите ее достаточно полной для данного доказательства. Повидимому, Юм устами Филона предположил, что Вселенная более

---

<sup>13</sup> Hume D. Dialogues. P. 18, 21–25, 42–43, 47–48, 50.

подобна организму, нежели часам или дому, потому, что нам известно, что часы и дома задуманы, а об организмах нам этого неизвестно.

Некоторые же утверждения Юма попросту ложны. Вселенная может быть уникальной, но не все ее части, свойства или процессы. Некоторые события и вещи во Вселенной вполне подобны другим событиям и вещам. Более того, мы, безусловно, можем доказать, абсолютно уникальны или нет Вселенная и ее истоки. Именно это и составляет ключевую часть науки космологии. Если бы Юм оказался прав, то теория Большого взрыва, как и ее конкурирующие гипотезы, была бы отброшена. В этом же случае ученые не могли бы рационально вынести суждения о возрасте, или размере, или величине расширения Вселенной. Как отмечает Ричард Суинберн, поскольку человеческий род очевидно уникален, постольку антропологи не способны прийти к рациональным выводам о его возникновении и развитии<sup>14</sup>.

Кроме того, *все* в некотором смысле уникально. По-видимому, Бил Клинтон уникален во многих отношениях: например, он единственный губернатор штата Арканзас, который был избран президентом США между 1990 и 1995 гг. Но было бы странным предположить, что мы не можем заключить по аналогии ничего заслуживающего внимания о нем. Очевидно, это так, потому что даже уникальные объекты обладают свойствами, общими и для иных объектов<sup>XXVI</sup>.

И несмотря на то что мы воспринимаем только малую часть Вселенной, ошибочно предполагать, как это делал Юм, что мы не можем заключать от части к целому. Фундаментальные законы, управляющие частями Вселенной, с которыми мы знакомы, также (насколько мы можем судить) управляют и всей Вселенной. Заметим, что мы наблюдали только малую часть материи, из которой состоит Вселенная; но поскольку вся наблюдаемая нами материя состоит из молекул, постольку нам ничего не препятствует заключить, что *вся* материя во Вселенной состоит из молекул.

Подобна ли Вселенная часам? В некоторых отношениях безусловно подобна. Но подобна ли она часам в *достаточной степени*, чтобы было возможно поддержать вывод о том, что Вселенная, как и часы, должна была быть задумана кем-то, обладающим разумом? Вселенная подобна скорее часам, чем организму? Это разные и сложные вопросы. Часто пятый аргумент Юма рассматривают как наиболее сильное возражение против доказательства от замысла. Я не считаю, что он опровергает доказательство от замысла, но, возможно, это так, потому что я — один из тех, кто между Вселенной и часами находит важные подобия. Для тех же, кто их не обнаруживает, старые версии доказательства от замысла будут неубедительны.

---

<sup>14</sup> Swinburne R. The Existence of God. P. 117.

## IV. Теория эволюции как критика доказательства от замысла

Давайте обратимся теперь к теории эволюции Дарвина. Как отмечалось ранее, в 1859 г. Дарвин опубликовал книгу «Происхождение видов», в которой он излагает свою теорию биологической эволюции. Эта книга сразу оказала большое влияние как на теологию, так и на философию религии. Один из результатов этого влияния заключался в том, что многие люди пришли к выводу о дальнейшей нежизнеспособности доказательства от замысла (ДЗ). Основанием такой оценки выступило то, что Дарвин предложил объяснение очевидному замыслу и сложности организмов, не обращая при этом к разумному замыслу.

Тремя главными аспектами теории Дарвина выступили: (1) случайное генетическое изменение (эти изменения происходят в основном посредством мутаций, иногда посредством случайного генетического сдвига); (2) естественный отбор (в борьбе за недостаточные ресурсы выживают наиболее приспособленные виды и организмы); (3) самовоспроизведение (генетические структуры передаются потомкам, а вследствие действия естественного отбора выживают те генетические структуры, что дают преимущества в борьбе). Эти три фактора, говорит Дарвин, конечно же, вместе с законами природы и порядком, существующими во Вселенной, производят с течением большого количества времени сложные организмы.

Если Дарвин прав, то возможно, чтобы Вселенная слепо, т.е. без разумного проектировщика или любого вида телеологии, произвела очевидно упорядоченные биологические системы. Большой подарок, сделанный Дарвином противникам доказательства от замысла (ДЗ), состоит в том, что он предоставил в их распоряжение *теорию*, допускающую многое. К настоящему времени теория Дарвина хорошо разработана и убедительна для большинства людей. Это всецело натуралистическая теория, в ней нет упоминания о Боге или каком-то разумном Архитекторе. Важность результатов теории эволюции для ДЗ и веры в существование Проектировщика Вселенной хорошо изложены Ричардом Докинзом — современным ученым и защитником Дарвина: «Хотя атеизм можно было логически обосновать и до Чарльза Дарвина, он сделал так, что стало возможным быть интеллектуально полным атеистом»<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Dawkins R. The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe Without Design. New York: W.W. Norton and Co., 1986. P. 10.

Сразу после появления теории Дарвина у доказательства от замысла (ДЗ) оказалось мало интеллектуально первоклассных защитников. Однако ошибочно полагать, что эволюция опровергает ДЗ. Среди прочих это показал Ф.Р. Теннант (1866–1957), «широкое теологическое доказательство» которого было первой важной версией того, что я называю новыми ДЗ. Его доказательство предполагает эволюцию<sup>16</sup>. Ради экономии места я не буду здесь анализировать аргумент Теннанта. Просто отмечу, что, как и в новых версиях ДЗ, он подчеркивал не особые случаи адаптации (которые могут быть объяснены эволюцией), а общий порядок природы и приспособленность неорганической природы (которая не подвержена эволюции) к жизни.

## V. Новые версии доказательства от замысла

Пришло время обратить внимание на то, что я называю новыми версиями доказательства от замысла (ДЗ). В этом разделе я не буду обсуждать идеи какого-то одного мыслителя, а обрисую вместе множество аргументов, которые широко используются современными сторонниками ДЗ. Большинство этих доказательств подпадает под рубрику «тонкая настройка». Главная мысль этого направления заключается в том, что основные закономерности или законы природы, а также космологические константы настроены настолько точно, что позволяют появиться жизни, и даже разумной жизни. Некоторые новые версии ДЗ (как, например, аргумент Теннанта) предполагают эволюцию, некоторые же ее полностью отрицают. В некоторых новых версиях ДЗ принимаются только одни части теории эволюции, а другие отрицаются (например, когда предполагается божественное управление процессом эволюции в определенные моменты времени). А некоторые версии ДЗ просто игнорируют теорию эволюции. Но во всех этих версиях доказываемся существование разумного Проектировщика Вселенной.

Как и ранние версии доказательства от замысла (ДЗ), современные представляют собой вероятностные доказательства в противоположность дедуктивным. То есть предполагается, что посылки, используемые в этих доказательствах, поддерживают вывод или делают его более вероятным, а не влекут его. Основные различия между новыми и старыми версиями ДЗ сводятся к следующему: (1) как отмечалось, новые версии ДЗ апеллируют к общим примерам тонкой настройки или

---

<sup>16</sup> См.: *Tennant F.R. Philosophical Theology. Vol. I–II. New York: Cambridge University Press, 1928.*

общему порядку природы, а не к частным случаям сложности биологической устроенности или адаптации; (2) они главным образом подчеркивают факты из физики, астрономии и химии, нежели факты из наук о жизни (которые могут быть объяснены Дарвиновой теорией); (3) в новых ДЗ редко указывается на частные цели («глаз был задуман с той целью, чтобы человек мог видеть» и т.п.), но в них скорее подчеркивается только общая цель, состоящая в появлении жизни или разумной жизни; (4) новые версии ДЗ в основном не являются доказательствами по аналогии, но скорее умозаключениями в пользу лучшего объяснения.

Современные сторонники доказательства от замысла делают многочисленные утверждения в различных областях науки. Представляется возможным упомянуть только некоторые из них. В самом деле, множество параметров, которые, как кажется, подстроены для появления жизни (насколько я могу судить, в литературе обсуждается более 50 таких значений), образуют одну из самых сильных сторон новых доказательств от замысла. В результате этого может создаваться впечатляющий кумулятивный эффект.

В большинстве новых доказательств от замысла указываются космологические константы или фундаментальные физические константы. Среди них гравитационная константа, скорость света, константы сильного и слабого взаимодействий, основные свойства элементарных частиц (например, масса, заряд, спин), постоянная Планка и т.п. Основное утверждение состоит в том, что, для того чтобы жизнь стала возможной, все эти константы, значения которых с легкостью могли бы быть иными и которые в большинстве случаев не связаны друг с другом причинно-следственной связью, должны укладываться в очень узкий коридор вариативности. Если бы какая-то из них была изменена, хотя бы чуть-чуть, то жизнь (по крайней мере в известной нам форме) не возникла бы<sup>17</sup>.

### (1) Скорость расширения после Большого взрыва

Скорость, с которой частички материи разлетались друг от друга сразу после Большого взрыва (требовалось какое-то время на формирование частиц), как кажется, была прекрасно отлажена относительно

---

<sup>17</sup> Множество современных философов и ученых приводят примеры тонкой настройки Вселенной. Хорошими источниками по данному вопросу являются: *Leslie J. Universes*. London: Routledge, 1989; *Idem*. *The Prerequisites of Life in Our Universe // Newton and the New Direction in Science*. Ed. by G.V. Coyne, M. Heller, J. Zycinski. Vatican: Citta del Vaticano, 1988; *Barrow J.D., Tipler F.J. The Anthropic Cosmological Principle*. Oxford: Oxford University Press, 1986; *Craig W.L. The Teleological Argument and the Anthropic Principle // The Logic of Rational Theism: Exploratory Essays*. Ed. by W.L. Craig and M.S. McLeod. Lewiston, Maine: The Edwin Mellen Press, 1990. P. 127–153.

плотности Вселенной, т.е. в отношении точного количества существующей материи. Если бы скорость расширения и масса всей Вселенной не были бы так хорошо подстроены друг к другу, стало бы невозможным существование галактик (а следовательно, звезд и, следовательно, планет). Слишком высокая скорость расширения относительно общей массы Вселенной привела бы к слишком большому значению силы гравитационного взаимодействия между различными частями материи, как следствие не было бы возможности для образования газов, не говоря уже о галактиках, которые позже образовались из этих газов. Слишком малая скорость расширения относительно общей массы Вселенной привела бы к слишком сильной гравитации, и Вселенная сжалась бы обратно миллиарды лет назад. Скорость расширения лежит в опасной близости от границы между сжатием и полным рассеиванием всей материи. Дж.П. Морленд, философ науки, так резюмировал это явление: «Снижение скорости расширения Вселенной хотя бы на одну миллион миллионную привело бы к ее коллапсу еще до того, как температура успела бы оказаться ниже отметки в 10 000 градусов. Небольшое увеличение скорости расширения, на одну миллионную, привело бы к невозможности образования галактик, звезд и планет»<sup>18</sup>. Сторонники доказательства от замысла используют эту налаженность как свидетельство того, что Разумный Проектировщик имел целью возникновение жизни<sup>19</sup>.

## (2) Сильное ядерное взаимодействие

Сильное ядерное взаимодействие — это сила, связывающая вместе различные элементарные частицы (например, кварки в нейтронах и протонах, а сами нейтроны и протоны между собой) в ядрах атомов. Оказывается, что изменение значения этого взаимодействия только на 1% ведет к невозможности образования углерода в звездах. Даже небольшое увеличение значения этого взаимодействия привело бы к тому, что весь углерод превратился бы в кислород, а небольшое уменьшение — к тому, что вся Вселенная состояла бы из водорода. А углерод необходим для жизни<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> *Moreland J.P.* Scaling the Secular City: A Defense of Christianity. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1987. P. 52–53.

<sup>19</sup> О некоторых идеях, высказанных в этом параграфе, см. в: *Hawking S.* A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes. New York: Bantam Books, 1988. P. 121–122; *Davies P.* The Accidental Universe. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 89.

<sup>20</sup> См.: *Leslie J.* Modern Cosmology and the Creation of Life // Evolution and Creation. Ed. by E. McMullin. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1985. P. 112. См. также: *Craig W.L.* The Teleological Argument and the Anthropic Principle. P. 129.

### (3) Слабое ядерное взаимодействие

Слабое ядерное взаимодействие — это сила, ответственная за такие ядерные процессы, как радиоактивный распад, деление и синтез, оно же участвует и в выработке энергии Солнцем. Много было сказано о тонкой настройке слабого ядерного взаимодействия. Я упомяну только один факт. Сразу же после Большого взрыва во Вселенной был непродолжительный период времени ядерного синтеза, когда был образован гелий. Оказывается, если бы значение слабого взаимодействия было более «сильным», то энергия, выделенная при Большом взрыве, как говорит Лесли, «прошла бы весь путь через гелий к железу. В таком случае было бы невозможным существование звезд, в которых происходит термоядерный синтез»<sup>21</sup>. То есть не было бы никакого водорода, который в звездах используется как топливо. А если бы значение слабого взаимодействия было «слабее», то вся Вселенная состояла бы полностью из одного гелия<sup>22</sup>.

### (4) Изотропность

Изотропия означает одинаковость или инвариантность свойств во всех направлениях. В данном случае указывается на то удивительное и загадочное явление, что фоновая температура во Вселенной только немного варьируется от одной области к другой — приблизительно на одну сотысячную значения. Загадка заключается в том, как объяснить этот факт, ведь различные области Вселенной слишком удалены друг от друга, чтобы они влияли друг на друга. Даже в первые моменты после Большого взрыва разные части отдалялись со слишком высокой скоростью, чтобы влиять друг на друга, как причина на следствие.

К тому же существующая материя удивительно изотропна в своем распространении во Вселенной. Куда бы мы ни посмотрели с Земли, Вселенная выглядит одинаково. Если уменьшить масштаб, то обнаруживаются некоторые исключения. Например, астрономы знают об огромных пузырях в пространстве, на краю которых расположены галактики, но в центре имеется совсем немного материи. Тем не менее на ранних стадиях существования Вселенной она должна была быть удивительно изотропной, что явствует из однородности реликтового излучения, которое пронизывает всю Вселенную и появилось в результате Большого взрыва. Эта изотропность неточная (имеются некоторые вариации от одной области Вселенной к другой), но такая анизотропия необходима для образования галактик.

<sup>21</sup> *Leslie J. Universes*. P. 34.

<sup>22</sup> *Craig W.L. The Teleological Argument and the Anthropic Principle*. P. 129. См. также: *Payne P. Design in the Universe*. P. 82–87.



Но главное — это то, что малейшие изменения в значении фоновой температуры или вариации в распределении материи во Вселенной сделали бы жизнь невозможной. Если бы молодая Вселенная была существенно анизотропна (что представляется вполне возможным), то материя во Вселенной сжалась бы до черных дыр. Но если бы Вселенная была полностью изотропной, она была бы разрушена теплом, исходящим от выравнивания анизотропных областей. Вопрос заключается в том, как нам объяснить то, что Вселенная покоится на в высокой степени невероятной грани, необходимой для формирования ее такой, которую мы знаем. Пол Дэвис оценивает «вероятность возникновения звездного неба по крайней мере в единицу с тысячей миллиард миллиардов нолей»<sup>23</sup>.

## (5) Тепловые свойства Земли

Земля обладает определенными свойствами (многие из них не связаны друг с другом причинно-следственными связями), которые удерживают благоприятную для жизни температуру. Изменение любого из этих свойств, хотя бы незначительное, привело бы к невозможности возникновения жизни. Отметим только три таких свойства. Земля находится именно на том расстоянии от Солнца, чтобы на ее поверхности была температура, пригодная для жизни. Майкл Харт провел несколько по общему мнению неполных компьютерных моделирований (поскольку не все параметры еще известны), которые тем не менее показали, что жизнь на Земле была бы невозможна, если бы она была расположена на 5% ближе или на 1% дальше от Солнца<sup>24</sup>. Земля также окружена атмосферой, защищающей ее от ультрафиолетового излучения и других опасных явлений, как, например, чрезвычайно высокие или низкие температуры. Еще на большей части поверхности Земли имеются обширные океаны, служащие для нее термостатом, они также защищают Землю от чрезвычайно высоких или низких температур.

## (6) Вода

Существование воды, необходимой для углеродного вида жизни, — другой пример тонкой настройки, который сторонники ДЗ используют в качестве доказательства разумного замысла. Есть и другие элементы, необходимые для жизни, например диоксид углерода, кар-

---

<sup>23</sup> О многих этих идеях см.: *Davies P. Other Worlds*. London: Dent, 1980. P. 56, 160–161, 168–169.

<sup>24</sup> См.: *Hart M. Atmospheric Evolution, the Drake Equation, and DNA: Sparse Life in an Infinite Universe // Physical Cosmology and Philosophy*. Ed. by J. Leslie. New York: Macmillan, 1990.

боловая кислота и хлорофилл, но уникальные свойства, которыми обладает вода, делают ее исключительной. У воды очень высока температура плавления, кипения и испарения (последнее свойство делает воду прекрасным охлаждающим веществом, и этим преимуществом — через потение — наделены многие живые существа). Лед держится на поверхности воды, потому что (и это весьма необычно в сравнении с другими веществами) твердое агрегатное состояние воды менее плотно, чем жидкое. Вследствие этого лед служит защитной оболочкой для поверхностей резервуаров воды (если бы лед был более плотным, чем вода, то он тонул бы на дно озер или океанов и в конце концов замораживал бы их). Вода может накапливать тепло, поскольку она обладает высокой удельной теплоемкостью, а это (как было отмечено) способствует устойчивости температур. Живые организмы состоят главным образом из воды, и поскольку вода обладает высокой удельной теплоемкостью, постольку она сохраняет стабильность происходящих в живых организмах химических реакций (низкая удельная теплоемкость привела бы к тому, что живые тела умерли бы от «кипения») <sup>25</sup>.

Опять же, можно было привести гораздо больше примеров, но этого вполне достаточно для того, чтобы показать, что имеют в виду сторонники ДЗ под «тонкой настройкой». Поскольку все эти примеры и, как отмечалось, многие другие приводятся новыми сторонниками доказательства от замысла, постольку кажется, что имеется консенсус о том, что примеры, отсылающие к общим законам природы и основным космологическим константам, являются более сильными аргументами в пользу замысла, чем примеры, отсылающие к физическим условиям, необходимым для жизни.

Общий вывод, который делают из всех этих данных новые сторонники ДЗ, состоит в том, что если бы изначальные условия во Вселенной или фундаментальные физические константы были чуть-чуть иными, чем они есть на самом деле, то весьма вероятно, что жизнь (или что-то наподобие ее) не возникла бы. Заметьте также, что, пока не появилась и не получила всеобщего признания «Теория всего» (ТВ), утверждающая прямо противоположное, значения большинства констант, которые мы обсудили, совершенно независимы друг от друга. Таким образом, мы говорим не просто о каждой из множества различных констант, попадающей в определенный узкий коридор значений (что само по себе является весьма мощным аргументом в пользу

---

<sup>25</sup> См.: *Craig W.L.* The Teleological Argument and the Anthropic Principle. P. 133; *Ramm B.* The Christian View of Science and Scripture. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1954. P. 148. Книга Рэма во многом устарела, но все же является ценной работой.

существования Художника), но и о точных значениях взаимодействий между различными силами, и все это необходимо для жизни.

Уильям Л. Крейг сравнил возникновение жизни во Вселенной без разумного замысла не с рулеткой в казино, где выпадает нужное число, а со всеми не связанными друг с другом рулетками во всех казино Монте-Карло, на которых одновременно выпадают числа в рамках узкого коридора, и эти числа связаны между собой определенными математическими взаимосвязями<sup>26</sup>. Другими словами, Вселенная, в которой нет жизни или по крайней мере углеродной жизни, несопоставимо более вероятно вероятнее, чем Вселенная, в которой такая жизнь имеется. Соответственно, сторонники доказательства от замысла делают тот вывод, что либо жизнь является великим совпадением, математически настолько невероятным, что оно практически невозможно, либо же свидетельством о тонкой настройке разумным Проектировщиком, целью которого было возникновение жизни, возможно даже разумной, морально сознательной жизни.

## VI. Критика новых версий доказательства от замысла

Итак, многие элементы из теории тонкой настройки, акцентированные сторонниками доказательства от замысла, были открыты или обсуждались учеными. На большинство ученых, пишущих на эти темы, тонкая настройка производит глубокое впечатление. Но не все из них верят в Бога, не говоря уже о вере в Проектировщика Вселенной; также многие философы — атеисты. Поэтому вполне естественно возникает следующий вопрос: как ученые и философы, не признающие существование Проектировщика, отвечают на аргументы тонкой настройки? В чем состоит ответный удар атеистов по новым версиям доказательств от замысла?

Таких ответов несколько. Некоторые отрицают то, что здесь вообще есть проблема, которую надо объяснять: числа ошибочны, законы природы могли быть иными, жизнь возможна при разных условиях. Но то, что в константах и законах природы нет ничего необычного, опровергается тем простым фактом, что атеисты испытывают острую потребность предложить какой-то аргумент, который бы ответил на все очевидные случаи тонкой настройки. *Явление* по крайней мере

---

<sup>26</sup> Craig W.L. The Teleological Argument and the Anthropic Principle. P. 134.

космической телеологии вполне очевидно. Другие предполагают (как и Юм), что Вселенная в некотором смысле является самоорганизующейся (но до сих пор это предположение остается неясным и неподдерживаемым). Я собираюсь сконцентрировать свое внимание на двух наиболее популярных ответах: антропном принципе и идее множества вселенных.

## (1) Антропный принцип

Существует несколько версий антропного принципа. Позвольте рассмотреть слабую версию антропного принципа (САП). Вот как ее формулируют Бэрроу и Типлер:

«САП: наблюдаемые значения всех физических и космологических величин не являются одинаково вероятными, но они приобретают смысл, когда ограничены теми условиями, что существуют места, в которых углеродная жизнь может эволюционировать, и что Вселенная достаточно стара, чтобы это уже произошло»<sup>27</sup>.

Иными словами, из нашего присутствия во Вселенной в качестве наблюдателей с необходимостью следует, что условия, требуемые для появления разумной жизни, выполнены. Соответственно, нам следует надеяться *только* на наблюдение величин, совместимых с нашим существованием. Наше существование — это результат выбора в определении различных законов и констант.

Вывод из этого рассуждения таков: *нас не должно удивлять то, что мы наблюдаем Вселенную, в которой законы природы и константы позволяют появиться разумной жизни.* Иными словами, не требуется или не стоит ожидать никакого объяснения для видимого замысла, ибо если бы Вселенная отличалась от той, что она есть, то нас не было бы. А поскольку мы *существуем*, мы должны ожидать, чтобы Вселенная была такой, какая она есть.

Убедительно ли это рассуждение? Вряд ли. В самом деле, его не так уж сложно опровергнуть. Безусловно верно, что если Вселенная наблюдаема теми, кто в ней обитает, то она должна обладать какими-то свойствами, необходимыми для существования таких наблюдателей. Но это банальное наблюдение никак не опровергает идею об очевидном замысле и не объясняет его. Если наше существование зависит от того, что были удовлетворены некоторые условия, то поскольку мы *существуем*, постольку нам и не следует удивляться тому, что эти условия были выполнены. Вполне верно. Но это никак не проти-

---

<sup>27</sup> Barrow J.D., Tipler F.J. The Anthropic Cosmological Principle. P. 15.

воречит необходимости объяснения того явления, что эти условия были удовлетворены.

Некоторые философы отмечали ошибку в рассуждении, предлагая истории наподобие нижеследующей, предложенной Ричардом Суинберном:

«Предположим, что маньяк похитил некоего человека и запер его в комнате с тасующей карты машиной. Машина одновременно тасует десять колод карт, а затем выбрасывает по одной карте из каждой колоды и показывает сразу десять карт. Похититель говорит жертве, что скоро он включит машину и она выбросит первые десять карт, но если этот набор не будет состоять из одних тузов червей, то машина сразу же взорвется, уничтожив жертву, которая в результате так и не узнает, какие карты выбросила машина. Затем он включает машину, и, к изумлению и облегчению жертвы, машина выбрасывает из каждой колоды туз червей»<sup>28</sup>.

Допустим жертва ответила бы на это: «Не требуется никакого объяснения тому, что выпали десять тузов червей, ведь меня бы здесь просто не было, если бы выпали другие карты». Очевидно, это было бы недостаточным ответом. Дело ведь не обстоит таким образом, что карты выпали так, как нужно, *потому что* жертва осталась в живых. Так что нечто озадачивающее все же остается необъясненным: почему машина сначала выбросила десять тузов червей (позволив, таким образом, жертве остаться в живых).

Сходным образом остается неразрешенной проблема, почему Вселенная оказывается тонко настроенной. Верно, что нам не следует удивляться тому, что мы не наблюдаем во Вселенной такого состояния, которое не позволило бы возникнуть никакой форме жизни. То есть мы не должны удивляться тому, что не наблюдаем Вселенную, несовместимую с нашим существованием. Но мы *должны* удивиться тому факту, что мы *наблюдаем*, что мы, живые и разумные создания, существуем. Удивительно и по-прежнему требует объяснения то, что были удовлетворены в высокой степени невероятные условия для возникновения жизни.

## (2) Мультивселенная

Другая влиятельная точка зрения, принимаемая теми, кто признает тонкую настройку, но отрицает существование «настройщика», — это

---

<sup>28</sup> Swinburne R. The Existence of God. P. 138. Об обсуждаемых в этом разделе темах см. также: Craig W.L. The Teleological Argument and the Anthropic Principle. P. 135–146; Payne P. Design in the Universe. P. 105–198.

гипотеза множества вселенных, или «Мирового ансамбля», как ее иногда называют (эту гипотезу иногда объединяют со слабым антропным принципом). Идея этого подхода состоит в том, что наблюдаемая вселенная только одна из многих (возможно, даже бесконечного числа) возможных или актуальных вселенных. Здесь вырастает проблема с употреблением термина *Вселенная*, но ее с легкостью можно оставить в стороне. Как отмечалось ранее, многие считают, что Вселенная объединяет в себя все реальное, все существующее. Если мы примем это употребление термина, то по определению не может быть «других вселенных». Однако многие физики спокойно говорят о других вселенных по причинам, которые мы рассмотрим позже, так что они используют термин *Вселенная* в других значениях. Возможно, он обозначает ту реальность, которая следует за любым частным большим взрывом, или он отсылает ко всему существующему в любой наблюдаемой области, или ко всему существующему в любой из многих параллельных реальностей. Так что сама теория мультивселенной не может быть опровергнута только терминологической проблемой.

Есть разные способы развития тезиса о «Мировом ансамбле». Мы рассмотрим три (среди прочих) возможных сценария.

(а) Можно сказать, что Вселенная колеблется и было много больших взрывов и вселенных, а каждый цикл появляется с новым набором законов и констант. (b) Можно утверждать, что существует множество не связанных друг с другом регионов настоящей вселенной, в которых действующие законы и константы отличны от действующих в нашем регионе вселенной законов и имеющих в нашем регионе констант. (с) Или же в качестве интерпретации квантовой физики может быть принята теория «многих миров». В любой интерпретации квантовой теории утверждается, что все возможные состояния актуализируются в той или иной вселенной, а вселенные постоянно делятся дальше<sup>29</sup>. Между различными параллельными вселенными нет никакой связи, а каждый наблюдатель исследует только одну свою вселенную. Все вселенные одинаково реальны. Вот как резюмирует эту теорию Дэвис:

«Мы должны представить себе, как каждый атом в каждой галактике постоянно участвует в этой разрозненной деятельности, таким образом разделяя мир снова и снова на огромное количество схожих-углеродных-копий самого себя. Таким образом, вселенная должна быть похожа на дерево, которое все ветвится и ветвится. Соседние ветки немногим отличны друг от друга, вероятно, только

---

<sup>29</sup> Автором этой теории является физик Хью Эверет. См.: *Everett H. Relative State Formulations of Quantum Mechanics // Review of Modern Physics. 1957. Vol. 29. P. 454–462.*

расположением нескольких индивидуальных атомов. Однако среди бесконечной совокупности параллельных миров будут представлены все возможные физические вселенные»<sup>30</sup>.

Ключевым моментом в каждой теории является то, что все или многие возможные комбинации законов природы и космологических констант оказываются где-то актуализированными; многие из них не ведут к возникновению разумной жизни; однако нет ничего удивительного в том, что немногие из них (включая нашу Вселенную) приводят к возникновению разумной жизни.

Со всеми этими версиями возникают проблемы. Например, против всех них можно выдвинуть то возражение, что в их поддержку нет ничего кроме теории тонкой настройки, существования разумной жизни и желания избежать признания того, что существует Проектировщик. Соответственно, всех их окружает атмосфера безысходности<sup>XXVII</sup>.

(а) В отношении пульсирующей Вселенной не ясно, была ли она достаточно плотной, чтобы преодолеть изначальный импульс Большого взрыва и вызвать «большой хлопок». Более того, даже если существует достаточно такой материи, остается не ясным, произведет ли сжатие последующий большой взрыв. Крейг пишет: «Неизвестно о таком физическом явлении, которое вызывало бы колебание Вселенной»<sup>31</sup>. И откуда мы узнаем, что основные законы и константы перетасовываются каждый раз (что, разумеется, требуется объяснить, если предполагается, что эта теория составит жизнеспособную альтернативу теистической интерпретации тонкой настройки)<sup>32</sup>. И если предполагается, что время берет свое начало с Большого взрыва, то как соотносятся по времени различные вселенные, следующие за своим Большим взрывом? В этих вопросах физическая теория покрыта мраком, если не сказать больше.

(б) На самом деле в настоящей Вселенной существуют не связанные друг с другом регионы космического пространства. Но нет никакого свидетельства о том, что основные законы природы и физические константы варьируются от одного региона к другому. А это необходимо, если данная теория предлагается в качестве жизнеспособной атеистической интерпретации тонкой настройки. Не будет более удивительным то, что в *некоторых* регионах (включая наш) законы и

---

<sup>30</sup> Davies P. The Accidental Universe. P. 125.

<sup>31</sup> Craig W.L. The Teleological Argument and the Anthropic Principle. P. 134. На самом деле Крейг цитирует астронома Беатрис Тинсли.

<sup>32</sup> Лэсли полагает, что это проблема может быть решена, но признает, что его предположения имеют в высокой степени спекулятивный характер. См.: Leslie J. Modern Cosmology and the Creation of Life. P. 112.

константы позволяют появиться жизни только в том случае, если существует неисчислимо много таких регионов, каждый из которых обладает своими законами и константами. Но на самом деле имеет место обратное: все свидетельства поддерживают тезис о том, что основные законы и константы одни и те же во всей Вселенной. И такая дисциплина, как астрофизика, построена на этом предположении.

(с) Интерпретации «многих миров» отдает предпочтение меньшинство физиков. Многим она представляется фантастической и спекулятивной, в особенности потому что неизвестен механизм, который запустил бы разделение. Предполагается ли в этой теории наличие своего рода вневременного суперпространства, в котором существуют все параллельные вселенные? Если так, то что это за пространство? Какими свойствами оно обладает? Более того, эта теория, как кажется, нарушает такие почитаемые философские принципы, как экономность (если две теории одинаковы в своей объяснительной силе, то следует принять простейшую из них) и бритву Оккама (не следует полагать больше сущностей, чем это строго требуется необходимостью)<sup>33</sup>.

## VII. Заключение

Вспомним, ранее в этой главе я отмечал, что доказательства от замысла выполняют две задачи. Во-первых, они представляют свидетельство очевидного разумного замысла. Во-вторых, доказательство от замысла в свете представленного свидетельства поднимает вопрос о том, какой вывод будет более разумен: альтернатива 1 или альтернатива 2. *Альтернатива 1* говорит, что мир настолько тонко настроен, насколько это возможно в силу действия абсолютно слепых сил и естественных причин, без вмешательства разумного Проектировщика. В *альтернативе 2* утверждается, что мир таков, каков он есть, потому что он был таким задуман разумным Художником.

Сторонники доказательства от замысла утверждают, что альтернатива 2 гораздо разумнее, в особенности принимая во внимание серьезную слабость аргументов, основанных на антропном принципе и модели «Мирового ансамбля». Соответственно, сторонники доказательства от замысла настаивают на том, что убедительность гипотезы Проектировщика Вселенной значительно усиливается с доказательст-

---

<sup>33</sup> Тим Модлин полагает, что интерпретация многих вселенных некогерентна. См.: *Maudlin T. Quantum Non-Locality and Relativity // Aristotelian Society. Series 13. Oxford: Blackwell, 1994. P. 4–5.*



вом от тонкой настройки в сравнении с тем, чем она была бы без нее, как в отношении натурализма, так и в отношении супернатурализма<sup>XXVIII</sup>.

Наконец, сделаем утверждение, более относящееся к космологическому доказательству, нежели к доказательству от замысла. Альтернатива 2 отвечает на вопросы наподобие «Почему вообще существует Вселенная?» и «Почему существует нечто, а не ничто?». Ни одна теория, подпадающая под альтернативу 1, не дает ответов на подобные вопросы. С точки зрения сторонников альтернативы 1, существование реальности должно вообще оставаться необъяснимым голым фактом.

## VIII. Суинберн и теорема Байеса

Ричард Суинберн — один из главных современных сторонников теистических доказательств; в этой книге мы уже обсуждали предложенные им аргументы по разным вопросам. Но один момент не был нами отмечен: использование им теоремы Байеса. Суинберн использует эту теорему в отношении всего кумулятивного эффекта доказательств в пользу существования Бога (а не только в отношении доказательства от замысла), которое он предлагает в своей книге «Существование Бога». Тем не менее сейчас подходящий момент, чтобы кратко обсудить этот подход. Как отмечалось в Введении, я старался избегать чрезмерного употребления технического языка в этой книге и сторонился использования символической записи, которая помогает в логике. Нижеследующее рассуждение может отпугнуть некоторых читателей, однако оно может быть без опасения пропущено.

Теорема Байеса — одна из главных теорем в теории вероятности, названная по имени ее открывателя — Томаса Байеса (1702–1761)<sup>34</sup>. Ключевой для Суинберна аспект этой теоремы состоит в той догадке,

---

<sup>34</sup> Теорема Байеса небесспорна среди разработчиков теории подтверждения. Суинберн аргументирует в пользу ее принятия в: *Swinburne R. An Introduction to Confirmation Theory*. London: Methuen, 1973. В «Существовании Бога» он утверждает, что она верна в том смысле, что «все следующие из теоремы утверждения, в которых сравниваются вероятности, истинны» (р. 65). Следует отметить, что Суинберн не придерживается никакого точного нумерического значения в отношении тех вероятностей, что вовлечены в его применение теоремы Байеса к теистическим доказательствам. Он считает, что они имеют только приблизительные значения, точнее, он придерживается тех следующих из теоремы утверждений, в которых вероятности сравниваются (например, «Теория А вероятнее теории В»).

что данная гипотеза  $h$  вероятна, если свидетельство, которое мы получили, — это то самое свидетельство, что мы и ожидали получить, если бы  $h$  была истинной. При оценке любой гипотезы мы обладаем фоновым знанием (обозначим его  $k$ ). На основании  $k$   $h$  получает определенную предварительную вероятность, т.е. вероятность до изучения доступных нам свидетельств, имеющих отношение к истинности или ложности гипотезы. Обозначим свидетельство как  $e$ , обычно свидетельство заключается в определенном феномене, который мы пытаемся объяснить при помощи  $h$ .

Существуют разные способы различения  $k$  и  $e$ . Один заключается в том, чтобы включать в  $e$  только недавно наблюдавшееся свидетельство, имеющее отношение к  $h$ , в этом случае  $k$  включает в себя множество возможных данных фонового знания. Другой способ состоит в том, чтобы включить в  $e$  все когда-либо наблюдавшееся свидетельство; в этом случае  $k$  включает только т.н. «тавтологическое фоновое знание». А может быть, нет никакого возможного фонового знания, имеющего отношения к  $h$ . В таких случаях предварительная вероятность\* становится «внутренней вероятностью», т.е. вероятностью  $h$ , основанной только на тавтологическом свидетельстве. Суинберн четко говорит, что для всего его доказательства совсем неважно, как разграничить  $k$  и  $e$ , т.е. каким путем следовать. Однако важно отметить, что каждая гипотеза должна обладать внутренней вероятностью, чтобы она получила вероятность, основанную на свидетельстве, а это то, что мы ищем.

Та версия теоремы Байеса, на которой строит свое рассуждение Суинберн, может быть представлена следующим образом (где  $P$  — это вероятность):

$$P(h/e\&k) = \frac{P(e/h\&k)}{P(e/k)} \times P(h/k)$$

Первое выражение — это то, что мы пытаемся определить, оно означает общую вероятность  $h$  на основании  $e$  и  $k$ . Большое выражение по середине (то, что следует за знаком  $=$  и предшествует знаку  $\times$ ) обозначает объяснительную силу  $h$ , т.е. способность  $h$  объяснить  $e$ . Его значение тем больше, чем  $e$  вероятнее на основании  $h$ . Числитель в этом выражении,  $P(e/h\&k)$ , является критерием предсказательной силы  $h$ , т.е. того, насколько вероятны доказывающие феномены  $e$ , если  $h$  истинна. Знаменатель,  $P(h/k)$ , выражает предварительную вероятность  $h$ , т.е. независимо от  $e$ . Одно из утверждений Суинберна состоит в том, что предварительная вероятность  $h$  — это функция зависимости гипотезы не только от  $k$ , но и от простоты гипотезы (а также от того, что Суинберн называет диапазоном).

\* Т.е. вероятность до того, как будет получено свидетельство. — *Примеч. пер.*

Таким образом, вся теорема говорит нам о том, что вероятность  $h$  на основании  $e$  и  $k$  — это зависимость вероятности того, что случится  $e$  на основании  $h$ , поделенная на вероятность того, что будет иметь место  $e$  независимо от того, истинна ли  $h$ . То есть вероятность  $h$  — это зависимость предварительной вероятности этой гипотезы и ее объяснительной силы в отношении  $e$ .

Допустим, что  $h$  — гипотеза «Бог существует». Это утверждение, разумеется, обладает предварительной вероятностью, даже до того, как мы рассмотрим свидетельства как в его пользу, так и против него. Суинберн доказывает, что вероятность этой гипотезы может быть и низкой, но она значительно выше вероятности любой альтернативы  $h$ . Более того, при оценке соперничающих теорий большого масштаба, простота — самый главный критерий. А теизм, как это доказывает Суинберн, — простая теория как потому, что все объяснение в ней в конечном счете сводится к личностному объяснению, т.е. объяснению, в котором что-то совершается действующим лицом ради какой-то цели, так и потому, что существо с безграничными способностями, как Бог, проще ограниченных существ. Ведь вопросы о том, почему существуют определенные ограничения могущества, знания и т.д., просто не возникают<sup>35</sup>. Теперь допустим, что  $e$  — это свидетельство от очевидного замысла, который мы наблюдаем в мире (как было отмечено, Суинберн на самом деле понимает  $e$  гораздо шире). Поскольку гипотеза «Бог существует» обладает и более высокой предварительной вероятностью, чем ее альтернативы, и высокой объяснительной силой (как доказывает Суинберн, замысел весьма вероятен, если Бог существует, и невероятен, если Бога нет), постольку общая ее вероятность достаточно высока.

Таким образом, вероятность того, что Бог существует, равняется предварительной вероятности того, что Бог существует, помноженной на то, в какой степени замысел (и иные свидетельства, приводимые Суинберном) при условии существования Бога более ожидаем, чем в том случае, если бы Его не было. Суинберн утверждает, что существование Бога вполне может объяснить такие феномены, как само существование мира, замысел, наблюдаемый во Вселенной, существование разумных творений — явления, которые было бы сложно объяснить, если бы Бога не было.

Общий итог, к которому приходит Суинберн, заключается в том, что, поскольку предварительная вероятность теизма может быть и невысокой, явления, собираемые нами вместе как  $e$ , требуют объяснения; а теизм безоговорочно представляется лучшим объяснением для  $e$ . Суинберн пишет: «Основываясь на нашем полном свидетельст-

---

<sup>35</sup> См.: Swinburne R. The Existence of God. P. 107, 282–283.

ве, теизм скорее вероятен, нежели невероятен. Доказательство, основанное на всех свидетельствах, которое было рассмотрено в этой книге, является убедительным Р-индуктивным доказательством [т.е. таким доказательством, посылки которого делают его вывод более вероятным]»<sup>36</sup>.

Понятно, труд Суинберна — это настоящий и важный вклад в традицию доказательств существования Бога. Помимо его собственных воззрений на традиционные доказательства существования Бога, как, например, те, что уже были рассмотрены в этой книге, попытка Суинберна создать общее кумулятивное доказательство существования Бога, его использование теоремы Байеса представляют собой новые важные направления в философии религии. Хотя в разных местах этой книги я разбирал и опровергал другие доказательства, предложенные Суинберном, я не собираюсь детально критиковать использование им теоремы Байеса.

Мое беспокойство связано с понятием божественной простоты, и это беспокойство только усиливается использованием (как мне кажется, вполне корректным) Суинберном критерия простоты в определении предварительной вероятности гипотезы. С одной стороны, Суинберн прав в том, что теизм — это простая гипотеза: в ней утверждается существование одной субстанции (Бога), которая является причиной всех других вещей, в ней все объяснения сводятся в конечном счете к личностному объяснению, а также верно и то, что теисты не должны отвечать на вопросы о том, почему Бог в чем-то ограничен (как должны, скажем, деисты и сторонники теологии процесса). Однако любой, кто знаком с современными темами из философии религии, знает, какое множество весьма сложных и трудных проблем обсуждается в связи с природой теистического Бога. Перечислим только некоторые из них. В чем состоит божественное всемогущество? В чем состоит всеведение? Согласуется ли божественное всеведение с человеческой свободой? Обладает ли Бог средним знанием? Может ли Бог совершать морально злые поступки? Является ли Бог неизменным? Если так, то совместима ли божественная неизменность с божественным всеведением? Является ли Бог вневременным? И если является, то что же означает вневременность Бога и каким образом вневременное сущее соотносится с сущими во времени?

Я не утверждаю, что во всем этом есть противоречие, и не считаю, что эти задачи нерешаемы. Но проблема, стоящая перед Суинберном, состоит в том, чтобы объяснить, в чем именно заключается простота, и показать, каким образом такое существо, как Бог (природу которого философы и теологи обсуждают в упомянутых терминах), может быть

---

<sup>36</sup> *Swinburne R. The Existence of God. P. 291.*

простым. В своей последней книге Суинберн доказывает, что все божественные свойства (1) согласуются между собой (всемогущество, всеведение, благодать и т.п. — не просто набор предикатов, взятых *ad hoc*) и (2) могут быть представлены как единственное простое свойство Бога, свойство «совершенно неограниченного, интенционального могущества»<sup>37</sup>. В самом деле, для Суинберна божественная простота состоит в этом свойстве: все божественные атрибуты включаются в одно, которое упоминает Суинберн. Он настаивает, вполне справедливо, на том, что простота гипотезы отражает простое положение дел, которое она постулирует, а не сложные, придуманные людьми утверждения, которые описывают это положение дел. Сложность, с которой борются философствующие теологи, не является сложностью божественной природы.

Я, безусловно, соглашусь с первым пунктом (я тоже придерживаюсь той точки зрения, что Бог обладает единой природой), но сложно понять, как один упоминаемый Суинберном предикат оказывается *простым*. Суинберн утверждает, что одна гипотеза проще другой, если в ней постулируется меньшее количество «исходных фактов», чем в другой<sup>38</sup>. Если же природа Бога может быть обозначена одним выражением (Бог — это «совершенно неограниченное, интенциональное могущество»), то можно по крайней мере понять утверждение Суинберна о том, что теизм — простая теория. Тем не менее проблема остается нерешенной: представляется неверным то, что все атрибуты, считающиеся теистами сущностными для Бога, содержатся или влекутся только одним этим предикатом. Например, христиане считают, что Бог в сущности — Троица, что совсем не следует из этого одного свойства<sup>39</sup>. Более того, совсем непросто понять, каким образом Бог может быть простым. Раз во всеведущем разуме существует полное описание действительного мира (не говоря уже о возможных мирах), природа Бога, по-видимому, оказывается столь же логически сложной, как и созданная Им Вселенная.

---

<sup>37</sup> См.: Swinburne R. *The Christian God*. Oxford: Oxford University Press, 1994. P. 126, 154–168.

<sup>38</sup> Swinburne R. *The Existence of God*. P. 167.

<sup>39</sup> Так они полагают, несмотря на попытку Суинберна доказать в главе VIII «Христианского Бога» (*The Christian God*), что тринитарная природа Бога *следует* из того, что Бог обладает свойством «совершенно неограниченного, интенционального могущества».

## РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ

### I. Введение

Очень многие люди утверждают, что имеют религиозный опыт. Многие из них интерпретируют свой религиозный опыт как «присутствие Бога». Соответственно, существует долгая традиция использования факта религиозного опыта в качестве доказательства в пользу теизма. Получаемое доказательство обычно именуют доказательством от религиозного опыта (ДРО)<sup>XXIX</sup>. Это доказательство может принимать различные формы, но нужно отметить, что в конце XX в. оно вызвало огромный интерес и сейчас обсуждается многими философами.

Однако является ли доказательство от религиозного опыта теистическим доказательством? Как мы отмечали в Главе 1, теистическое доказательство — это такое доказательство, вывод которого гласит: «Бог существует». В нашем же случае итог доказательства метафизический: утверждается, что существует нечто. С другой стороны, то, что можно было бы назвать «доказательством в пользу рациональности теизма», является эпистемологическим аргументом: в нем пытаются показать не то, что Бог существует, а то, что вера в существование Бога рациональна, подтверждена или интеллектуально приемлема<sup>1</sup>.

Некоторые из тех, кто использует доказательство от религиозного опыта (ДРО), считают его не теистическим доказательством (ТД), а аргументом в пользу рациональности теизма. Это, безусловно, верно в отношении Уильяма Олстона, который специально говорит нам, что его доказательство из книги «Восприятие Бога» не является ТД<sup>2</sup>. Но другие явно считают возможным трактовать его как ТД. Это же утверждение, конечно, верно и в отношении Ричарда Суинберна, хотя то, как он на самом деле использует ДРО в книге «Существование

---

<sup>1</sup> Разумеется, у успешных теистических доказательств имеются эпистемологические последствия. Если может быть доказано, что Бог существует, то из этого следует, что вера в Его существование рациональна.

<sup>2</sup> *Alston W. Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1991. P. 3, 222, 284.*

Бога», несильно отлично от подхода Олстона<sup>3</sup>. Также следует отметить, что Суинберн полагает, что ДРО должно быть оценено в первую очередь не как отдельное ТД, но скорее как часть кумулятивного обоснования существования Бога, который может быть достигнут наравне с другими доказательствами. В книге, посвященной ТД, мы будем рассматривать ДРО как ТД и, соответственно, уделим больше внимания позиции Суинберна, а не Олстона. Таким образом, вопрос, стоящий перед нами, заключается в том, может ли факт религиозного опыта составить успешное доказательство в пользу существования Бога.

Определим «опыт» просто как событие или происшествие, которое переживается человеком (как будучи непосредственно вовлеченным в него, так и в качестве наблюдателя) и в отношении которого имеются чувства, мнения и воспоминания. Термин «религиозный опыт» определим достаточно широко, а именно как любой опыт, *принимаемый* человеком за *религиозный*. Обычно это обозначает переживание, в котором человек ощущает присутствие Бога либо присутствие некоего сверхъестественного существа или силы. Бог или безличный Абсолют могут проявиться в переживании, или же воспринимаемым может быть некое событие, или действие, или другой человек, которые, как считается, выражают божественную реальность. Когда я говорю «в котором воспринимают присутствие Бога», я подразумеваю, что слово «воспринимать» необязательно обозначает реальность воспринимаемого. Так что предложение «Джонс воспринимает присутствие *x*» не влечет за собой, что *x* присутствует или даже что *x* существует. Таким образом, религиозный опыт — это такой опыт, который человек принимает (независимо от того, так это или нет) за переживание Бога или чего-то предельного.

Эта книга посвящена теизму, т.е. доказательствам в пользу существования *Бога*. Так что я сосредоточусь в этой главе на религиозном опыте в рамках теизма. То есть я не буду придавать особого значения таким религиозным переживаниям, в которых отражается встреча с чем-то, что совсем отлично от Бога теизма: например, с некоторым богом среди других богов, как Тор или Зевс, или с некоторым безличным Абсолютом, как Брахман, или Дхармакаи, или Пустота (вопрос о большом многообразии религиозных опытов людей будет поднят позже в качестве критики ДРО; мы рассмотрим его позже)<sup>xxx</sup>. Я не считаю, что принимаемые ограничения говорят хоть в каком-то смысле о неважности этих переживаний или религий, в которых они появляются. Они просто отражают тему настоящей книги.

---

<sup>3</sup> Swinburne R. The Existence of God. Oxford: Oxford University Press, 1979. P. 244–276.

## II. Религиозный опыт как теистическое доказательство

Очевидно, что религиозный опыт крайне важен для такого феномена, который мы называем религией; на самом деле некоторые считают его главной частью религии. Встреча с Богом или предельной реальностью образует ядро и является зачатком религии. Без религиозного опыта не было бы никакой религии. Святые, мистики, мудрецы — все они утверждают, что имели опыт встречи с Богом, но это же утверждают и обычные верующие.

Так, Моисей пережил встречу с Богом (Исх 3:1–6):

«Моисей пас овец у Иофора, тестя своего, священника Мадиямского. Однажды провел он стадо далеко в пустыню и пришел к горе Божией, Хориву. И явился ему Ангел Господень в пламени огня из среды тернового куста. И увидел он, что терновый куст горит огнем, но куст не сгорает. Моисей сказал: пойду и посмотрю на сие великое явление, отчего куст не сгорает. Господь увидел, что он идет смотреть, и воззвал к нему Бог из среды куста, и сказал: Моисей! Моисей! Он сказал: вот я! И сказал Бог: не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая. И сказал: Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова. Моисей закрыл лицо свое, потому что боялся воззреть на Бога».

Исаия описывает свой религиозный опыт, который послужил началом его жизни как пророка (Ис 6:1–5):

«В год смерти царя Озии видел я Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном, и края риз Его наполняли весь храм. Вокруг Него стояли Серафимы; у каждого из них по шести крыл: двумя закрывал каждый лице свое, и двумя закрывал ноги свои, и двумя летал. И зывали они друг ко другу и говорили: Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его! И поколебались верхи врат от гласа восклицающих, и дом наполнился курениями. И сказал я: горе мне! погиб я! ибо я человек с нечистыми устами, и живу среди народа также с нечистыми устами, — и глаза мои видели Царя, Господа Саваофа».

А Савл, впоследствии апостол Павел, испытал такой опыт по дороге в Дамаск (Деян 9:3–9):

«Когда же он шел и приближался к Дамаску, внезапно осиял его свет с неба. Он упал на землю и услышал голос, говорящий ему: Савл, Савл! что ты гонишь Меня? Он сказал: кто Ты, Господи?»



Господь же сказал: Я Иисус, Которого ты гонишь. Трудно тебе идти против рожна. Он в трепете и ужасе сказал: Господи! что повелишь мне делать? И Господь сказал ему: встань и иди в город; и сказано будет тебе, что тебе надобно делать. Люди же, шедшие с ним, стояли в оцепенении, слыша голос, а никого не видя. Савл встал с земли и с открытыми глазами никого не видел. И повели его за руки, и привели в Дамаск. И три дня он не видел, и не ел, и не пил».

Можно присовокупить к этому бесчисленное количество свидетельств теистов, которые считали, что пережили встречу с Богом, и не из Библии — из Корана или других писаний. Вот, например, свидетельство св. Терезы о ее религиозном опыте:

«Однажды я молилась... Я увидела Христа на моей стороне, или, лучше сказать, я осознала Его присутствие, ибо я ничего не видела ни глазами телесными, ни глазами духовными [воображением]. Казалось, он совсем рядом со мной, и я увидела, что это был Он. Я думала, Он говорил со мной. Не подозревая, что такое видение возможно, я поначалу была весьма напугана и ничего не могла сделать, а только плакала, хотя как только Он произнес Свои первые слова поддержки, мое обычное спокойствие снова вернулось ко мне, я снова стала радостной и освободилась от страха. Все это время казалось, что Иисус Христос был со мною...»<sup>4</sup>.

Уильям Джеймс сообщает нижеследующие слова анонимного мальчика 17 лет:

«По временам, когда я захожу в церковь, я принимаю участие в богослужении, и перед концом службы мне начинает казаться, что Бог возле меня, справа, что Он поет и читает со мной псалмы... Иногда опять мне кажется, что я совсем близко к Нему, что я Его обнимаю, целую... Когда я причащаюсь в алтаре, я стараюсь приблизиться к Нему и в большинстве случаев начинаю чувствовать Его присутствие»<sup>5</sup>.

Вопрос, который возникает теперь в связи с этим, состоит в том, каким весом обладают все эти свидетельства? Если они правдивы — пусть даже хотя бы *одно* из них правдиво (т.е. человек на самом деле пережил встречу с Богом), — то Бог существует. Но *правдивы* ли они? И каков будет критерий истинности при нашем решении? Отметим,

---

<sup>4</sup> *St Teresa of Avila. The Life of St Teresa of Avila by Herself.* Цит. по: *Alston W.P. Perceiving God.* P. 13.

<sup>5</sup> *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. С. 63.

что религиозные переживания обычно обладают определенными общими характеристиками. С одной стороны, они почти всегда личные, в том смысле, что они переживаются одним человеком, даже если при этом присутствуют другие люди. Когда Исаия пережил свой опыт, могли присутствовать другие люди, и совершенно определенно, что другие люди присутствовали, когда Павел пережил свой. Но никто другой, кроме них, не испытал того опыта, который пережили Исаия или Павел. С другой стороны, религиозный опыт встречи с Богом (тот, который представляет для нас интерес) всегда включает в себя сильное чувство трансцендентного, инаковости или великости Бога, а также соответствующее чувство собственной вины, недостаточности или малости. Безусловно, таков был опыт Исаии.

Часто проводят одно важное различие между двумя видами религиозного опыта. В первом случае сильно ощущается присутствие, сила и благодать Бога, но при этом имеющий такой опыт осознает свое онтологическое отличие от Бога. Назовем такой вид опыта «религиозным опытом». В религиозном опыте можно ощутить сладость и удивительное чувство единения с Богом, но это чувство того, что вы приняты или любимы Богом, или что вы едины с Ним в устремлении или духовном отношении. В этом случае по-прежнему имеется то дуалистическое чувство, что Бог — это одно, а вы — совсем иное. Вторая разновидность религиозного опыта, которую мы можем назвать «мистическим опытом», включает в себя сильное чувство онтологического единства с Богом, исчезновения себя как того, что отлично от Бога. Иногда этот вид опыта называют монистическим (единственная реальность — это Бог) или соединяющим мистическим опытом.

Ричард Суинберн выделяет пять видов религиозного опыта. (1) В некоторых религиозных переживаниях присутствие Бога или божественной реальности опосредовано некоторыми объектами, которые воспринимаются обычным, общедоступным способом или могут так восприниматься. Некто может наблюдать красивый закат или наслаждаться прекрасным цветком и воспринимать их как откровение Бога или как то, что опосредует божественное присутствие. (2) Можно пережить опыт присутствия Бога или божественной реальности через что-то в высокой степени необычное, через то, что, как кажется, может быть воспринято и другими людьми, будь они в данный момент в том месте, где произошло это необычное явление. Например, таким явлением может быть видение воскресшего Иисуса или Девы Марии. Таков был опыт Моисея: присутствие Бога было опосредовано для него горящим, но несгораемым кустом. (3) Можно воспринять Бога или божественную реальность через личные объекты,

т.е. через то, что может быть воспринято только тем, кто переживает такой опыт, но этот опыт все же может быть описан при помощи обычного языка чувств. Религиозные переживания в форме видений, снов и услышанных голосов подходят в эту категорию. (4) Опыт присутствия Бога или божественной реальности может быть получен через личный объект или через чувства, которые не могут быть описаны средствами обычного языка чувств. На самом деле чувство невыразимости, неспособности описать пережитое словами обычно для мистического опыта. Кто-то может почувствовать или даже «увидеть» близкое присутствие Христа, но быть не в состоянии выразить или определить это чувство. (5) Наконец, можно пережить опыт Бога или предельной реальности так, что кажется, будто он ничем чувственным не опосредован. В данном случае, скажем, присутствие Бога просто ощущается интуитивно, без зрения или слуха или телесного восприятия<sup>6</sup>.

В связи с подобными видами религиозного опыта возникают три эпистемологических вопроса, обсуждаемых философами. И от того, как отвечают на эти вопросы, зависит, считается ли какое-либо ДРО успешным теистическим доказательством. Во-первых, если у меня был религиозный опыт (такой, что я убежден, что пережил встречу с Богом), то *оправданно* ли я верю, соответственно, что пережил встречу с Богом и что, следовательно, Бог существует? Некоторые полагают, что ответ должен быть положительным<sup>7</sup>, тогда как другие философы считают, что никакой субъективный опыт не может быть частью убедительного аргумента в пользу существования чего-то, что полагается вне ментальной реальности испытывающего опыт субъекта<sup>8</sup>. Во-вторых, если я испытал религиозный опыт, в процессе которого я понял, что пережил встречу с Богом, то может ли другой человек, выслушавший мое показание в пользу моего опыта, *оправданно* верить, соответственно, что Бог существует? Или можете ли вы оправданно верить в это на основании кумулятивного свидетельства о *множестве* религиозных опытов? На этот вопрос также отвечали двояко. В-третьих (этот вопрос тесно связан с предыдущим), конституируется

---

<sup>6</sup> Swinburne R. The Existence of God. P. 250–251.

<sup>7</sup> Этой точки зрения придерживался Джеймс. См.: James W. The Varieties of Religious Experience. P. 414.

<sup>8</sup> Гэри Гаттинг, несмотря на то что является защитником ДРО, доказывает, что никакой опыт, взятый сам по себе, не дает рациональных оснований верить в существование каких-либо внешних объектов. Он полагает, что в этом заключается суть Декартова «сонного» аргумента. Другими словами, «если имеется опыт, подразумевающий существование X, то прежде чем мы будем вправе поверить в существование X, нам необходимо узнать еще кое-что». Gutting G. Religious Belief and Religious Skepticism. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1982. P. 145–146.

ли успешное ТД кумулятивным свидетельством или подмножеством таких свидетельств всех тех людей, которые считают, что воспринимали Бога?

Очевидно, что ответы на эти вопросы в большой степени зависят от качества конкретного религиозного опыта или религиозных опытов. Среди философов распространено мнение, что определенные возможные характеристики какого-либо опыта могут ставить под сомнение его надежность. Другие же характеристики могут его поддерживать. Например, мы будем сомневаться в правдивости сообщения человека S о религиозном опыте, который предположительно включает в себя встречу с существом В, если (1) мы знаем из прошлого, что S нельзя доверять (например, если известно, что S впадает в галлюцинации или принимает ЛСД); (2) сам опыт был результатом таких обстоятельств, о которых известно, что они ненадежны (например, известно, что S не обладает опытом или проницательностью, необходимыми для распознавания В, даже когда В присутствует); (3) на основании предшествующего знания известно, что существование или присутствие В в высокой степени невероятно; (4) В, присутствовало оно или нет, вероятно, не является причиной религиозного опыта S (это имеет место тогда, когда пережитый S опыт может быть лучше объяснен не В, а иной причиной)<sup>9</sup>. (Назовем все это «отрицательными характеристиками» религиозного опыта.)

Имеются также определенные характеристики религиозного опыта, которые многие философы согласны считать признаками его правдивости. (Назовем их «положительными характеристиками» религиозного опыта.) Например, достоверность опыта будет поддержана, если (1) сообщение S о пережитом опыте внутренне непротиворечиво и согласуется с известными истинами; (2) сообщение S согласуется с принимаемыми многими другими примерами или парадигмами религиозного опыта других людей, например святых или мистиков; (3) в краткосрочной и долгосрочной перспективах последствия этого опыта (в особенности для той жизни, которую ведет S, но также и для жизни других людей, переживших опыт) морально благи (например, S теперь ведет более похвальную с моральной точки зрения жизнь, чем ранее); (4) сам по себе опыт является глубоким, сильным, восхитительным и открывает духовные прозрения. Все эти критерии доступны для всех; ни один из них не может считаться исчерпывающим сам по себе; но основная идея заключается в том, что внушительная комбинация таких характеристик выступает в пользу правдивости опыта.

Те, кто поддерживают ДРО, часто указывают на сходства или предполагаемые сходства между религиозным опытом и обычным

---

<sup>9</sup> Swinburne R. The Existence of God. P. 260–264.

чувственным восприятием. На самом деле это подобие составляет одну из центральных тем влиятельной книги Олстона «Восприятие Бога». Вывод, который мы должны сделать из этого сравнения, состоит в том, что религиозный опыт настолько же достоверен, насколько и обычное чувственное восприятие, или, лучше, если рационально доверять чувственному опыту (что, безусловно, так), то также в определенных обстоятельствах рационально (или по крайней мере может быть таковым) доверять и религиозному опыту.

Сравним мой опыт восприятия кошки, пробегающей по лужайке за моим окном, скажем, с опытом восприятия Исаией Бога в храме. Некоторые сходства между ними заключаются в следующем. (1) Оба этих опыта включают в себя то, что можно было бы назвать гипотетической надежностью, т.е. они могут считаться надежными, только при удовлетворении некоторых условий. Моему восприятию кошки нельзя будет доверять, если на улице слишком темно, чтобы я мог определить, что именно передвигалось по лужайке, а опыту Исаии нельзя было бы доверять, если бы нам было известно, что он часто принимал галлюциногенные средства. Из этого вытекает следующее сходство, тесно связанное с предыдущим, — как обычное чувственное восприятие, так и религиозный опыт могут для удостоверения их надежности включать в себя открытые процедуры. (2) Эти виды опыта интенциональны, т.е. оба они «о» чем-то, нацелены на что-то или направлены на нечто внешнее (или по крайней мере предполагается, что оно внешнее) по отношению к тому, кто этот опыт переживает. В моем случае это была кошка, в случае Исаии — Бог. (3) Оба вида опыта включают одновременно и личное и общедоступное. Мое восприятие кошки было, по-видимому, общедоступным в том смысле, что кто угодно, если бы он стоял позади меня и в нужное время посмотрел бы в нужном направлении, тоже увидел бы кошку (ведь кошки являются физическими объектами). Но это восприятие было и личным, поскольку никто не может обладать «моим» восприятием кошки. Опыт Исаии был публичным в том смысле, что другие люди, находившиеся в храме, могли бы наблюдать хотя бы что-то из того, о чем он сообщает нам: колебание верха врат или даже чувственно воспринимаемый эффект видения. Но его опыт был личным в том очевидном смысле, что он пережил видение<sup>10</sup>.

Один из способов разработки доказательства от религиозного опыта (ДРО) основывается на одном утверждении, часто делаемом об именно мистическом опыте. Многими подмечалось, что утверждения

---

<sup>10</sup> Эти сходства заимствованы мною из размышлений Дж.П. Морлэнда о религиозном опыте в: *Moreland J.P. Scaling the Secular City: A Defense of Christianity*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1987. P. 235–237.

мистиков, живших в разное время и принадлежавших разным религиозным традициям, поразительно схожи, и это обстоятельство некоторыми исследователями трактуется как доказательство истинности этих утверждений. Такими отмечаемыми общими чертами являются преодоление или исчезновение онтологической дистанции между мистиком и воспринимаемым им Богом или Абсолютом, чувство восприятия реальности (онтологический монизм в данном случае верен: существует только одна реальность), сильное чувство блаженства, умиротворения, безмятежности и отсутствия времени. (Это утверждение о всеобщем согласии мистиков иногда оспаривается<sup>11</sup>.) Как бы там ни было, теистическое доказательство, основанное на этом утверждении, могло бы выглядеть так:

- (1) мистики весьма единодушны в том, что реальность имеет духовную природу;
- (2) когда между мистиками возникает подобное единодушие о том, что именно переживают мистики в своих опытах, то разумно заключить, что их опыты правдивы (пока у нас не появятся убедительные основания считать, что они были введены в заблуждение);
- (3) нет никаких убедительных причин считать, что мистические переживания иллюзорны;
- (4) следовательно, разумно полагать, что мистические переживания правдивы<sup>12</sup>.

Однако я не буду придавать особого значения такого вида доказательству. ДРО, которые я хочу обсудить, не зависят от мистического опыта *per se* или от утверждения, что все мистики согласны между собой.

ДРО, которые я хочу обсудить, выглядят скорее так:

- (5) на протяжении человеческой истории во многих обществах и культурах люди утверждали, что воспринимали Бога или какое-то богоподобное существо;
- (6) утверждение о том, что эти переживания правдивы, более вероятно, чем утверждения об их иллюзорности;
- (7) следовательно, вероятно, что Бог или некое богоподобное существо существует.

---

<sup>11</sup> Эти вопросы излагаются и подробно обсуждаются Уильямом Роу в: *Rowe W. Philosophy of Religion: An Introduction*. 2nd ed. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1993. P. 54–72.

<sup>12</sup> Цитату я привожу из изложения данного аргумента у Луиса Поджмана: *Pojman L. Philosophy of Religion: An Anthology*. 2nd ed. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1994. P. 99.

Или так:

- (8) религиозные верования, порожденные религиозными переживаниями типа А, в общем являются надежными;
- (9) религиозные верования субъекта порождены религиозными переживаниями типа А;
- (10) следовательно, вероятно, что религиозные верования субъекта, порожденные его религиозными переживаниями, истинны.

Отсылка к «типу А» может включать в себя различные условия, однако важными среди них будут те, в которых не указывается на перечисленные выше негативные характеристики и содержатся все или многие положительные характеристики.

### III. Аргумент Суинберна

Самое время сейчас обратиться к доказательству существования Бога от религиозного опыта, предложенному Суинберном. Некоторые из его рассуждений уже были представлены, рассмотрим теперь другие его соображения.

Для Суинберновой версии доказательства от религиозного опыта важен принцип, называемый «принцип доверия». Суинберн доказывает: это тот самый принцип, что мы используем в повседневной жизни и действуем в соответствии с ним, без него мы бы увязли в болоте скептицизма, никогда не будучи уверенными, во что верить. Он пишет: «Я полагаю, что одним из принципов рациональности (не вдаваясь в специальные соображения) является то, что если субъекту кажется (эпистемически), что  $x$  существует, то, вероятно,  $x$  существует [на самом деле]; то, что кому-то кажется воспринятым, вероятно, так и есть. То, какими нам кажутся вещи, является достаточным основанием для веры в то, каковы они на самом деле»<sup>13</sup>.

Итак, если этот принцип относится ко всем видам опыта, то он, безусловно, применим и к религиозному. Если кто-то утверждает, что имел переживание Божественного, то это образует *prima facie* доказательство в пользу того, что этот человек имел опыт Божественного. Как пишет Суинберн, «при отсутствии особых соображений субъекту любого религиозного опыта следует считать этот опыт подлинным, а следовательно, как существенное основание для веры в существова-

<sup>13</sup> Swinburne R. The Existence of God. P. 254.

ние объекта этого опыта — Бога, Девы Марии, Высшей Реальности или Посейдона»<sup>14</sup>.

«Особые соображения», могущие поставить под сомнение подлинность религиозного опыта, — это возможные «отрицательные характеристики» религиозного опыта, рассмотренные нами ранее<sup>xxxii</sup>. Если имеются убедительные доводы считать, что какая-нибудь из этих отрицательных характеристик справедлива для данного религиозного опыта (например, субъект опыта испытывал галлюцинации во время переживания опыта), то это перевесит обеспечиваемое принципом доверия *prima facie* доказательство в пользу истинности данного опыта, и подлинность пережитого опыта следует поставить под сомнение.

Затем Суинберн оспаривает различные попытки философов, настроенных в отношении религии скептически, ограничить область применения принципа доверия нерелигиозным контекстом. Например, некоторые из них доказывают, что принцип доверия сам по себе не имеет силы без индуктивного обоснования («в большинстве случаев в прошлом, когда мне казалось, что я вижу стул, он действительно *был*») и что такого обоснования нет в тех случаях, когда речь идет о религии. Но Суинберн доказывает, что принцип доверия не требует индуктивной поддержки, на самом деле в любой попытке дать такое обоснование этому принципу совершается ошибка рассуждения по кругу. Индукция, основанная на предшествующем опыте и поддерживающая текущий опыт, будет иметь силу только в том случае, если мы осознанно припоминаем предшествующие случаи, но какие у нас есть основания считать, что мы припоминаем предшествующие случаи точно? В индуктивном доказательстве того, что мы в действительности припоминаем точно, будет, очевидно, совершаться ошибка рассуждения по кругу. Поэтому принцип доверия должен приниматься как основной, не требующий дальнейшего обоснования<sup>15</sup>.

Важно отметить, что принцип доверия применяется к другим людям точно так же, как и к человеку, имевшему религиозный опыт. Если мне кажется, что я увидел стул или пережил опыт Божественного, то при отсутствии особых соображений это переживание является основанием и для меня и для вас поверить, что я увидел стул или пережил опыт Божественного.

Из этого следует второй принцип, а именно принцип показаний. Он гласит: мы считаем (при прочих равных) вероятно произошедшим

---

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Это не единственный ответ Суинберна против данного возражения, как и это возражение — не единственное против принципа доверия, на которые реагирует Суинберн. Но этого вполне достаточно, чтобы понять направление его рассуждения.



то, что, как говорят нам другие люди, они воспринимали. Суинберн так развивает эту мысль: «Под “прочими равными условиями” я подразумеваю отсутствие надежных оснований предполагать, что другие дают неправильный отчет, или у них сложилось ложное воспоминание об их опыте, или что на самом деле не было того, что сообщаемым показалось, что это все-таки было. Очевидно, бóльшая часть наших верований о мире основана на утверждениях других людей о том, что было ими воспринято»<sup>16</sup>. Из этого следует и то, по-видимому, что другие люди чувственно воспринимали то, о чем они сообщают, и то, по-видимому, что вещи на самом деле таковы, как это предполагается в силу того чувственного опыта, который эти люди имели.

Тогда должны ли мы верить всему тому, что некто сообщает нам, поскольку это сообщение есть отчет об опыте? Разумеется, нет. Как мы видели, может произойти множество событий, в результате которых мы можем или должны занять скептическую позицию по отношению к сообщению об опыте. Но Суинберн отстаивает ту точку зрения, что возможные «отрицательные характеристики» религиозных переживаний, которые могут ограничить применимость принципа доверия, не приложимы ко всем случаям религиозного опыта. То есть нет таких общепринятых доказательств, которые бы показывали неприменимость наших двух принципов к случаям религиозного опыта. Вот его рассуждение.

- (1) Верно, что некоторые сообщения о религиозном опыте даются ненадежными людьми, но это едва ли может служить критикой всех сообщений о религиозном опыте. Большая часть таких сообщений сделана людьми, которые обычно делают надежные перцептивные утверждения, а не теми, кто, например, имеют привычку лгать или часто принимают галлюциногенные наркотики.
- (2) Верно, что некоторые сообщения о религиозных переживаниях были сделаны при обстоятельствах, признанных ненадежными в силу прошлого опыта, но, опять же, это обстоятельство едва ли исключает все сообщения о таких переживаниях. Суинберн отмечает, что у нас была бы в распоряжении убедительная общая критика правдивости теистических переживаний, если бы было доказано, что Бога *нет*. Но опровергает ли сообщения о религиозных переживаниях тот факт, что одни религиозные переживания противоречат другим?<sup>17</sup> (Подробнее это возражение мы разберем в следующем разделе.) Суинберн доказывает, что

---

<sup>16</sup> Swinburne R. The Existence of God. P. 271.

<sup>17</sup> Так рассуждает Энтони Флю. См.: *Flew A. God and Philosophy*. New York: Delta Books, 1966. P. 126–127.

из противоречащего друг другу словоупотребления в области религиозного опыта не следует противоречащих описаний Бога, ведь Бог «в различных культурах может быть известен под разными именами»<sup>18</sup>. Более того, Суинберн утверждает, что если одно описание объекта религиозного опыта противоречит другому описанию, то это является вызовом для конкретного описания объекта религиозного опыта, но едва ли это обстоятельство станет причиной, чтобы отклонить все утверждения о религиозном опыте.

- (3) Верно, что некоторые сообщения о религиозных переживаниях предполагают наличие некоторого существа, существование которого в высокой степени невероятно на основании имеющегося фоновое знания. Но это не служит критикой всех религиозных переживаний. Если Бог существует, то Он существует везде и, вероятно, опыт Божественного может произойти везде. Поэтому, чтобы получить общее опровержение истинности всех религиозных переживаний, у нас, опять же, должно иметься доказательство того, что Бога, весьма вероятно, нет, или у нас должно быть основание так полагать. Но у нас нет такого доказательства и причин так думать.
- (4) Верно, что некоторые сообщения о религиозных переживаниях были сделаны при таких обстоятельствах, когда разумно считать, что это переживание было вызвано не той причиной, которая подразумевается в сообщении. Но, опять же, это соображение не является общим опровержением всех теистических религиозных переживаний. Если Бог существует, убеждает Суинберн, то всегда будет сложно доказать, что Он не был причиной религиозного опыта какого-то человека. В каком-то смысле любой опыт чего бы то ни было будет включать Бога в причинно-следственную связь, приведшую к данному опыту. Ключевым моментом опять оказывается существование Бога. Суинберн делает такой вывод: «По-видимому, религиозное переживание Божественного должно приниматься как правдивое до тех пор, пока не будет показано, основываясь на других в значительной степени более вероятных основаниях, что Бога нет»<sup>19</sup>.

Основываясь на других аргументах, изложенных в «Существовании Бога», Суинберн считает, что предварительная вероятность существования Бога в значительной степени больше вероятности того, что Его не существует. Соответственно, у нас есть хорошие основания (при прочих равных) принять подлинность теистического религиоз-

<sup>18</sup> Swinburne R. The Existence of God. P. 266.

<sup>19</sup> Ibid. P. 271.

ного опыта. Если Бог существует, то в высокой степени вероятно, что люди будут переживать опыт Божественного. Поэтому пока не будет показано, что Бога, вероятно, нет (но никто еще этого не продемонстрировал), факт существования религиозного опыта будет в значительной степени увеличивать вероятность того, что Он существует.

#### IV. Возражения против доказательства от религиозного опыта

Рассмотрим теперь возражения против доказательства от религиозного опыта. Некоторые из них касаются в первую очередь предложенной Суинберном версии этого доказательства, некоторые из них носят более общий характер.

##### (1) Имеются вероятные натуралистические объяснения религиозному опыту

Никто не будет отрицать того, что у людей имеются религиозные переживания. Вопрос состоит только в том, как объяснить этот факт. Многие из критикующих доказательство от религиозного опыта доказывают, что имеются вероятные психологические, не требующие существования Бога объяснения религиозных переживаний. Например, Зигмунд Фрейд утверждал, что религиозный опыт появляется в результате психологической потребности, к примеру желания защитить образ отца. На некотором жизненном этапе все дети осознают, что их отец, которого они считали непогрешимым и всемогущим, может ошибаться, оказывается смертным и ограниченным. Но люди подсознательно сохраняют внутреннюю потребность в образе заботливого и защищающего их как в этой жизни, так и в последующей отца. Поэтому они отстаивают эту свою потребность. Они начинают верить во всемогущего и совершенно благого Бога, космического Отца. Но, разумеется, все это миф, говорит Фрейд, и никакого Бога не существует<sup>20</sup>.

Теория Фрейда, как кажется, никак не относится к тем религиозным опытам, которые не имеют ничего общего с Богом или с тем, что напоминало бы фигуру отца. Тем не менее поскольку, как было отмечено, я акцентирую свое внимание на теистическом религиозном опыте, постольку я не буду развивать эту линию опровержения кон-

<sup>20</sup> См., к примеру: *Фрейд* З. Будущее одной иллюзии. Харьков: Фолио, 2013.

цепции Фрейда. Что более важно, Фрейдово объяснение, *даже если оно и верно*, не опровергает существования Бога и не показывает, что идея Бога — миф. Ведь может быть, что Бог существует и использует нашу природную потребность в фигуре космического отца как способ привести людей к потребности в Боге и их желанию Бога. Однако, разумеется, рассматриваемое возражение против доказательства от религиозного опыта не ограничивается только теорией Фрейда. Основное ядро критики заключено в том, что религиозные переживания (вероятно, некоторым, пока еще неизвестным способом) вызваны не Богом, но определенными потребностями или эмоциями, укорененными в самих субъектах опыта. Следовательно, эти переживания не образуют доказательства в пользу существования Бога.

Насколько мне известно, никто со всей серьезностью не занимает ту позицию, что все сообщения о религиозных переживаниях представляют собой сознательный обман, т.е. что религиозный опыт — это большая фальшивка. Однако все же возможно, чтобы в сообщениях о религиозном опыте имелся бессознательный обман. Возможно, в этих сообщениях имеется самообман, основанный на чем-то вроде принятия желаемого за действительное: большинство людей очень *хотят* верить в Бога или некую благожелательную силу, управляющую Вселенной, и они на самом деле верят в это. Но можно ли поверить в то, что в бесчисленных случаях религиозных переживаний люди обманывают себя, веря, что Христос присутствовал, тогда как Его не было, или что они слышали голос, когда его не было, или что они видели яркий свет, которого не было?

Каковы механизмы, могущие вызывать такие огромные акты самообмана? Имеют ли они психологическую природу («Мистики всегда оказываются шизофрениками»), социальную («Общество заставляет людей ожидать, что они могут испытать религиозный опыт»), политическую («Люди переживают мистический опыт потому, что правящий класс, нуждающийся в инструменте угнетения, желает, чтобы они испытывали религиозные переживания»), медицинскую, диетическую или какую-то еще? И какие у нас имеются основания, независимо от желания опровергнуть доказательство от религиозного опыта, считать, что такой подразумеваемый механизм работает обозначенным образом?

Необходимо доказательство того, что рассматриваемая теория действительно работает, потому что просто принять, что она работает, означает, что религиозные переживания не являются подлинными, а тем самым просто-напросто совершается ошибка предвосхищения основания в опровержении доказательства от религиозного опыта<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Эта мысль хорошо изложена Гэри Гаттингом: *Gutting G. Religious Belief and Religious Skepticism*. P. 161–163.

Отметим, что мы ищем объяснения того, почему некто верит во что-то в тех случаях, когда мы убеждены в ложности верования этого человека. Имеются сомнения относительно того, что Фрейд вообще когда-либо собирался представить тщательно разработанное объяснение-«проект» того, почему какой-то определенный человек верит в то, что трава зеленая или даже что Бога нет.

«Ошибка происхождения» — это такая ошибка в рассуждении, когда вы считаете, что опровергли какое-то утверждение, а на самом деле вы только объяснили, почему было сделано это утверждение. «Вы верите в *p* только потому, что вам внушили это ваши обманутые родители; следовательно, *p* ложно». Очевидно, что такое рассуждение ошибочно, потому что вопрос о том, почему кто-то верит во что-то, никак не соотносится с истинностью того, во что верят. Как кажется, возражение от «возможного психологического объяснения» против доказательства от религиозного опыта является классическим примером «ошибки происхождения».

Но даже если мы отложим это контрвозражение, то все равно вырисовывается другое серьезное опровержение этой теории. Если бы религиозные переживания были вызваны людскими потребностями пока еще неизвестными способами, то, как кажется, из этого бы следовало, что эти переживания были бы одинаково приятны и утешительны. Но факт состоит в том, что они на самом деле порой бывают значительно болезненны, весьма беспокоящими и даже способными изменить жизнь. Опыт св. Павла, воспроизведенный ранее, привел к слепоте, большому смятению и окончательному повороту во всей его жизни. Может быть, есть способ, как такой неприятный опыт может быть примирен с теорией «людских потребностей», но такое объяснение будет, по-видимому, больше подобно искусственному эпициклу находящейся под сильным давлением теории, а не законным объяснением явления. Я прихожу к выводу, что предложенные «возможные натуралистические объяснения» религиозного опыта весьма малореалистичны.

(2) В противоположность тому, что утверждается во многих версиях доказательства от религиозного опыта, религиозный опыт не подобен обычному чувственному восприятию

Данное возражение указывает на то, что между чувственным восприятием и религиозным опытом имеются важные различия; вывод из этого таков, что нам следует обычно доверять первому, но не второму. Чувственное восприятие достаточно обычно, тогда как религиоз-

ные переживания случаются относительно редко; восприятие дает много информации о мире, а религиозный опыт, даже в самой дружественной интерпретации, дает мало информации о Боге; у всех людей имеется способность к чувственному восприятию, тогда как, по-видимому, немногие из людей способны к религиозным переживаниям; перцептивное восприятие чувственно (воспринимаемый объект всегда обладает определенными чувственно воспринимаемыми характеристиками, как, скажем, быть красным), а объект, который подразумевается в качестве воспринимаемого в религиозном опыте, не имеет таких характеристик (никто не скажет, что Бог красного цвета, высокий или мягкий, скорее Бог обладает нечувственными свойствами, такими как доброта, могущество и знание)<sup>22</sup>.

Уоллас Мэтсон, например, отмечает, что если у кого-то имеется опыт восприятия дерева, то обычно (т.е. при отсутствии оснований сомневаться в этом) это восприятие дает хорошие основания верить в существование дерева. Но он также отмечает, что имеются несколько ключевых условий, по крайней мере некоторые из которых должны быть удовлетворены, для того чтобы можно было рационально поверить в сомнительный или аномальный опыт. Например, сомнительное явление должно было быть воспринято другими людьми и подтверждено ими. Однако публичность и подтверждение, как всем известно, не встречаются в сообщениях о религиозном опыте. Так что пока у нас не будет независимого основания для веры в существование Бога (а в этом случае мы могли бы разумно *ожидать*, что люди могут иметь опыт Божественного), ни одно сообщение о религиозном опыте не может считаться достаточным основанием для веры в существование Бога<sup>23</sup>.

Более того, в случае с религиозным опытом у нас нет никакого критерия для разделения обычных и аномальных случаев. Как пишет Ральф Кларк, в случаях религиозного опыта «нет таких объективно устанавливаемых обстоятельств, что, оказавшись здоровый человек в этих обстоятельствах, он испытал бы данный религиозный опыт, и этот опыт был бы подлинным. Как следствие, философское обоснование, соответствующее оценке доказательства таких переживаний, как видение цветов и ощущение боли в обычных обстоятельствах, не относится к религиозным переживаниям»<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> См.: Peterson M., Hasker W., Reichenbach B., Basinger D. Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion. Oxford: Oxford University Press, 1991. P. 18.

<sup>23</sup> Matson W. The Existence of God. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1965. P. 3–40.

<sup>24</sup> Clark R.W. The Evidential Value of Religious Experiences // International Journal for Philosophy of Religion. 1984. Vol. 16, No. 3. P. 189.

Многое их сказанного верно. Однако не ясно, как указанные различия между религиозным опытом и обычным восприятием опровергают доказательство от религиозного опыта. Может все же оказаться, что религиозный опыт имеет схожую с чувственным восприятием эпистемическую структуру. Тогда вопрос о том, должны ли мы доверять первому так же, как второму (при отсутствии оснований для сомнений), на самом деле равнозначен вопросу о надежности принципа доверия, к которому мы и переходим.

### (3) Принцип доверия Суинберна неправдоподобен

Некоторые философы доказывают, что Суинбернов принцип доверия слишком сильный, а поэтому он слишком лоялен к религиозному опыту. Вспомним, Суинбернова версия этого принципа гласит, что при отсутствии специальных соображений, если определенному человеку кажется, что *x* существует, то, вероятно, *x* существует. Поэтому при отсутствии оснований полагать иначе, если Св. Терезе кажется, что она видела Иисуса, то, вероятно, Он действительно *был*. Гэри Гаттинг — один из критиков Суинберна. Он предпочитает говорить, что религиозные переживания Бога дают *prima facie* доказательство существования Бога, но прежде чем *prima facie* доказательство сможет стать убедительным, нужна дальнейшая поддержка (а не простое отсутствие причин быть скептически настроенным).

Он приводит следующий контрпример. Допустим, однажды Гаттинг направляется в свой кабинет только для того, чтобы увидеть, ясно и отчетливо, то, что похоже на его недавно почившую тетю, сидящую в его кресле. Гаттинг утверждает (разумеется, справедливо), что этот его опыт мог осуществиться таким образом, чтобы к нему не относилась ни одна из выдвигаемых Суинберном (и рассмотренных в разделе II) «отрицательных характеристик». Нельзя сказать, что Гаттингу нельзя доверять, он не пьян, освещение хорошее и т.д., он не осведомлен о таких обстоятельствах, когда восприятие покойников по видимому нормальными людьми оказывалось ложным и ненадежным. Гаттингу ничего не известно о привычках или силе усопших, а потому у него нет причин считать, что его тетя не может находиться в его кабинете или что, даже если она там и есть, он не может ее увидеть. Заметьте, говорит Гаттинг, даже несмотря на то, что ни одно из опровергающих условий, выдвигаемых Суинберном, не имеет отношения к данному случаю, все же очевидно, что Гаттинг при отсутствии других свидетельств имеет право верить в то, что видел свою тетю<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Gutting G. Religious Belief and Religious Skepticism. P. 147–149.

Вероятно, различия между позициями Суинберна и Гаттинга не достаточно велики, чтобы считать их решающими для оценки убедительности доказательства от религиозного опыта. Оба философа полагают: для того чтобы сообщение о религиозном опыте рассматривать как истинное, необходимо, чтобы предварительно считалось истинным и кое-что еще. Суинберн полагает, что достаточно лишь того, чтобы не было никаких «отрицательных характеристик», а Гаттинг — чтобы отсутствовали как «отрицательные характеристики», так и наличествовали «положительные» факторы. В случае с почившей-тетей-в-кабинете такими факторами могли бы, например, быть: чтобы другие люди пережили схожий опыт; чтобы тетя находилась в кабинете продолжительное время и вела себя так, как вела бы себя тетя Гаттинга; чтобы его тетя рассказала ему что-то такое, что, вероятно, могла знать только она одна и т.п. Только тогда восприятие тети может считаться достаточно сильным аргументом, чтобы поддержать рациональную веру в ее посмертное существование.

Я не буду пытаться решить спор двух философов. Я только хотел бы защитить позицию Суинберна в данном вопросе: он вполне рационально может утверждать, что случай с почившей-тетей-в-кабинете *удовлетворяет* одной из «отрицательных характеристик», а именно той, в которой утверждается, что воспринимаемое событие в высокой степени невероятно на основании предшествующего опыта. Безусловно, то, что Гаттинг видит живой и в полном здравии свою тетю, о которой известно, что она скончалась, является в высокой степени невероятным на основании предшествующего опыта. Таким образом, Суинберн (в противоположность тому, что утверждает Гаттинг) не должен признавать данный опыт Гаттинга истинным даже при условии отсутствия других, положительных, соображений. Суинберн, разумеется, может согласиться с тем утверждением Гаттинга, что если есть какое-то основание усомниться в правдивости религиозного опыта, то необходимо дополнительное свидетельство, прежде чем в этот опыт можно будет поверить.

Главный вопрос заключается в том, дает ли *сам по себе* теистический религиозный опыт доказательство в пользу существования Бога. Суинберн и Гаттинг согласны в том, что нет. И я считаю также. Суинберн полагает, что теистические религиозные переживания, в которых у нас нет оснований сомневаться, вносят важный вклад в кумулятивный эффект доказательств, который можно привести в пользу существования Бога. Гаттинг же считает, что только те теистические религиозные переживания, в которых у нас нет оснований сомневаться и которые подкреплены положительными соображениями, вносят важный вклад в кумулятивный эффект доказательств, который можно



привести в пользу существования Бога. Я же склонен согласиться со Суинберном, но также и добавить *à la* Гаттинг, что кумулятивный эффект доказательств станет сильнее, если имеется другое положительное доказательство, нацеленное на подтверждение религиозного опыта.

#### (4) Религиозные переживания весьма различны; чьи правдивы?

Теперь мы возвращаемся к упомянутой ранее теме: факту большого разнообразия религиозных переживаний, иные из которых теистические, а некоторые нет. Мусульмане склонны испытывать религиозное восприятие Аллаха, католики — Девы Марии, ведантисты — Брахмана. Проблема для доказательства от религиозного опыта заключается в том, что если религиозный опыт должен образовывать доказательство в пользу существования Бога (в противоположность, скажем, доказательству существования «Пустоты» у некоторых буддистов), то что же нам делать с не-теистическими религиозными переживаниями? Или же: что мы должны делать с *любым* религиозным опытом, противоречащим теизму или тому направлению теизма, которого кто-то придерживается? Мы просто проигнорируем его? Но на каких рациональных основаниях? Если мы ограничим наш охват (как поступил я) теистическим религиозным опытом, что тогда мешает индуистам веданты использовать свои религиозные переживания как доказательство в пользу существования Брахмана?<sup>26</sup>.

Разумеется, если *любой* религиозный опыт или вид опыта (будь то теистический или не-теистический) правдив, то по крайней мере это достигает одной важной цели, стоящей перед сторонниками теистических доказательств, — опровержение натурализма. Если, скажем, религиозный опыт Шанкары, воспринимавшего Брахмана, был истинен, то это по крайней мере показывает, что существует что-то еще помимо физической реальности, что мир морально управляется (посредством кармических законов) и что есть жизнь после смерти (возможная посредством реинкарнации). Другими словами, возможно, что имеется нечто наподобие ядра всех религиозных переживаний, а именно что за нами и на самом деле за пределами физической реальности, которая имеет к нам отношение и с которой мы можем контактировать, существует некая сила<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Хотя рассмотрение религиозного опыта как ТД не входило в задачи Олстона, он посвящает этой проблеме главу VII «Восприятия Бога».

<sup>27</sup> См.: *Gutting G. Religious Belief and Religious Skepticism*. P. 169–172.

Однако все же остается нерешенным вопрос о том, можно ли использовать теистический религиозный опыт в качестве основания доказательства от религиозного опыта в свете того, что религиозный опыт бывает очень разным, а большинство религиозных переживаний не являются теистическими. Я полагаю, что в большой степени ответ на этот вопрос отрицательный. Нет такого рационального способа (в котором бы не совершалась ошибка предвосхищения основания), который позволил бы просто исключить не-теистический религиозный опыт и, следовательно, использовать религиозный опыт как основание доказательства существования теистического Бога. Те, кто уже являются теистами, могут, конечно, использовать теистический религиозный опыт в качестве подтверждения своих верований. Убежденные теисты могут просто сказать, что не-теистический религиозный опыт ошибочен или представляет собой неверно интерпретированный опыт встречи с Богом. Либо же, возможно, они могут использовать другие теистические доказательства или другие аргументы от естественной теологии, чтобы показать, что Высшая Реальность, объект религиозного опыта, является по своей природе личной, а не безличной. Однако доказательство от религиозного опыта как самостоятельное доказательство существования Бога всегда сталкивается с той проблемой, что не всякие религиозные опыты являются опытами восприятия Бога, а большей частью они представляют собой опыт общения с реальностями, не совместимыми с существованием Бога.

## V. Заключение

Тем не менее другие возражения против доказательства от религиозного опыта не кажутся неопровержимыми. Так что представляется, что имеются доказательства от религиозного опыта, *способные* образовать успешное доказательство против анти-религиозного натурализма. Что, по-видимому, не может быть сделано (по крайней мере на основании только религиозного опыта), так это выдвинуть на основании одного только религиозного опыта успешное доказательство того, что Бог теизма существует<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Гаттинг, в сущности, приходит к тому же выводу. См.: *Gutting G. Religious Belief and Religious Skepticism*. P. 169–170.

## ПРОЧИЕ ТЕИСТИЧЕСКИЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА

В этой главе я хотел бы объяснить и обсудить четыре дополнительных теистических доказательства. Три из них представляют собой версии уже рассмотренных доказательств, но одно из них нам ранее не встречалось. В каждом из них поднимаются захватывающие вопросы. К счастью, все их можно обсудить более кратко, чем многие из ранее приведенных теистических доказательств.

### I. Второе онтологическое доказательство

В главе III «Прослогиона» Ансельм предложил версию онтологического доказательства, похожую и в то же время отличную от доказательства из главы II, которое мы обсудили ранее. На самом деле мы никак не можем доказать, что сам Ансельм считал эти два доказательства различными с логической точки зрения. Скажем, что два доказательства логически различны в том случае, если логически возможно, чтобы одно из них имело силу, а другое нет. На факт различия доказательств из глав II и III «Прослогиона» не обращали внимания до XX столетия, когда теолог Карл Барт<sup>1</sup> и философ Норман Малколм<sup>2</sup> (по-видимому, независимо друг от друга) не указали на это обстоятельство.

В главе III «Прослогиона» Ансельм провел различие между тем, что «можно себе представить несуществующим» (то, что ранее мы называли контингентным сущим), и тем, что «нельзя себе представить несуществующим» (то, что ранее мы называли необходимым сущим). Он далее продолжает доказывать, что необходимое сущее больше, чем контингентное. Как мы помним, в первом онтологическом доказательстве (ОД) Ансельм обозначал Бога как «то, больше чего нельзя

---

<sup>1</sup> *Barth K. Anselm: Fides Quaerens Intellectum*. London: SCM Press, 1960.

<sup>2</sup> *Malcolm N. Anselm's Ontological Arguments // The Existence of God*. Ed. by J. Hick. New York: Macmillan, 1964. P. 47–70.

ничего помыслить» (или самое великое мыслимое сущее (СВМС), как мы это выразили). Ансельм сохраняет эту терминологию и в данном случае. Затем он делает ключевое утверждение: «Поэтому если то, больше чего нельзя себе представить, можно представить себе как несуществующее, тогда то, больше чего нельзя представить себе, не есть то, больше чего нельзя себе представить; а это нельзя согласовать. Значит, нечто, больше чего нельзя себе представить, существует так подлинно, что нельзя и представить себе его несуществующим. А это Ты и есть, Господи Боже наш»<sup>3</sup>. Вероятно, что логическая структура этого доказательства подразумевалась следующей:

- (1) либо СВМС существует, либо СВМС не существует;
- (2) если СВМС существует, то его существование необходимо;
- (3) если СВМС не существует, то его существование невозможно;
- (4) СВМС не является невозможным;
- (5) следовательно, существование СВМС необходимо;
- (6) следовательно, СВМС существует.

Очевидно, все это требует некоторого пояснения.

Посылка (1), кажется, стоит вне критики: в самом деле, она представляет собой применение одного из законов логики — закона исключенного третьего, гласящего, что каждое высказывание истинно, а если оно неистинно, то ложно. Соответственно, утверждение «СВМС существует» либо истинно, либо если оно неистинно, то ложно.

Посылка (2) истинна, потому что имеется только два вида существующих вещей: контингентно существующие и необходимые (если вообще необходимые сущие существуют). Ни одно самое великое мыслимое сущее (СВМС) не может быть контингентным, как вы, я или деревья за окном. А поскольку ни одно контингентно существующее сущее не может быть СВМС (ведь все контингентные сущие зависят в своем существовании от некоторого другого сущего или некоторых других сущих), постольку следует, что если СВМС существует, то оно является необходимым.

Посылка (3) истинна потому, что имеется только два вида несуществующих вещей: контингентно несуществующие и невозможные. Под первую категорию подпадают такие несуществующие сущие, как единорог и моя девятая дочь, т.е. вещи, которые логически могут или вполне могли бы существовать, но не существуют. Ко второй категории относятся такие вещи, как женатый холостяк и круглый квадрат,

---

<sup>3</sup> Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Перевод, послесловие и комментарии И.В. Купреевой. М.: Канон, 1996. С. 129. [Перевод И.В. Купреевой приводится с незначительными изменениями, позволяющими лучше отразить мысль С. Дэвиса.]

т.е. те, которые не могут существовать в силу логических причин. Ансельм прозорливо понял, что никакое самое великое мыслимое сущее (СВМС) не может быть контингентно несуществующей вещью, как единорог, потому что тогда оно могло бы быть вызвано к существованию чем-то еще. *А если бы оно было вызвано к существованию, то оно бы зависело в своем существовании от того, что его вызвало, так что оно уже не было СВМС.* Следовательно, если СВМС не существует, оно должно быть невозможной вещью, а не контингентно несуществующей.

Посылка (4) истинна, потому что, как кажется, нет никакого противоречия или какого-то иного несоответствия в понятии или концепте самого великого мыслимого сущего (СВМС) или в словах «то, больше чего ничто нельзя помыслить». Может быть и сложно строго *доказать*, что эти понятия когерентны, но они, безусловно, кажутся таковыми. Принимая, что СВМС — это возможное сущее, что следует из того, что оно не является невозможным сущим, мы можем принять и то, что из посылок (1), (2) и (3) следует, что СВМС является необходимым сущим (5), а следовательно, существует (6).

Давайте попробуем немного иначе концептуализировать это же доказательство. Нарисуем таблицу, в которой будут содержаться шесть категорий видов вещей и способов, как вещи могут существовать и не существовать.

(А) контингентные существующие вещи	(D) контингентные несуществующие вещи
(В) необходимые существующие вещи	(Е) необходимые несуществующие вещи
(С) невозможные существующие вещи	(F) невозможные несуществующие вещи

Предполагается, что эти категории исчерпывающие: нет никаких возможных или невозможных, существующих или несуществующих вещей, которые не попадали бы под одну или другую из этих шести категорий.

Теперь в отношении каждой категории зададим следующий вопрос: *можно ли помыслить такую вещь, что описывается этой категорией?* В отношении категории (А) ответ положительный. Не только можно помыслить существующие вещи, но они существуют в действительности. Я, как и все другие люди, представляю собой контингентную существующую вещь, таковы также все горы и деревья, молекулы и галактики. На этот вопрос, заданный к категории (В), от-

вет также кажется положительным: как кажется, *можно помыслить существование* необходимой вещи (нет никакого противоречия в понятии необходимой вещи). *Существует ли она на самом деле* — другое дело, и именно это поставлено под вопрос в ОД. Мы должны ответить *нет* для категории (С): в силу логических причин не может быть такого, чтобы невозможная вещь (та вещь, определение или понятие которой некогерентно, как, например, круглый квадрат или женатый холостяк) существовала в действительности. В отношении категории (D) ответ снова положительный: *можно* помыслить такую вещь. Единороги, моя девятая дочь, Авраам Линкольн — это все примеры контингентных вещей, которые не существуют. То есть они могли бы существовать или даже когда-то существовали, но сейчас они не существуют. На этот вопрос, заданный к категории (E), ответ снова отрицательный. По логическим причинам не может быть необходимой несуществующей вещи, т.е. необходимого сущего, которое не существует. В отношении категории (F) ответ положительный: такие вещи не только могут быть, но на самом деле есть, как, например, женатый холостяк, только что вошедший в мой кабинет, или простое число между 7 и 9. С этим методом обоснования связаны другие трудности, но я не буду обращать на них внимания, поскольку не собираюсь защищать доказательство.

Зададим теперь каждой оставшейся категории следующий вопрос: *может ли самое великое мыслимое сущее (СВМС) относиться к данной категории?* Мы уже исключили категории (С) и (E) на том основании, что логически не может быть таких сущих. А если не может вообще быть таких сущих, то, очевидно, и СВМС не может относиться к данным категориям. Таким образом, этот вопрос мы должны адресовать оставшимся категориям: (A), (B), (D) и (F).

Подходит ли самое великое мыслимое сущее (СВМС) категории (A)? Очевидно, нет. Как убедительно доказывает Ансельм: если существовать по необходимости есть нечто большее контингентного существования, то никакая контингентно существующая вещь не может быть СВМС. По той же причине СВМС не может относиться к категории (D). Как также убедительно доказывает Ансельм: любая контингентно несуществующая вещь может начать существовать (это совсем не значит, что *так и будет*), и если она станет существующей, то она в своем существовании будет зависеть от тех вещей или сил, которые вызвали ее существование, а тогда она уже не будет СВМС. Как кажется, СВМС не относится и к категории (F). Для того чтобы выяснить, является ли некая определенная или именованная вещь невозможной, мы исследуем ее понятие или определение. Если ее понятие оказывается некогерентным, противоречивым или логически за-

прещенным в некотором смысле (как, например, определение «Неженатый взрослый мужчина, который женат»), то тогда мы заключаем, что определяемая вещь невозможна. Но кажется, что в словах «Самое большое мыслимое сущее» и «То, больше чего нельзя ничего помыслить» нет никакого противоречия или логического несоответствия. Соответственно, мы имеем полное интеллектуальное право заключить, что СВМС не подходит и под категорию (F).

Итак, единственная оставшаяся категория — это (B). Поскольку все остальные категории были нами исключены, постольку СВМС должно быть необходимо существующей вещью. А если СВМС — необходимо существующая вещь, то СВМС существует. *Quod erat demonstrandum.*

Насколько внушительным на первый взгляд ни казалось бы это доказательство, оно все же безуспешно. Чтобы объяснить причины этого, позвольте мне представить сущее, которое я называю «онтологически невозможным сущим», или ОНС. (Нужно подчеркнуть, что я не говорю в данном случае о *логически* невозможном сущем.) ОНС обладает тремя свойствами, определяющими его:

- (a) оно не существует;
- (b) оно может существовать (т.е. оно не является логически невозможным) и
- (c) если бы оно существовало, то было бы необходимым сущим.

Теперь давайте поразмыслим повнимательнее об этих свойствах. Свойство (a) говорит о том, что ОНС не существует, т.е. не существует сейчас. Однако из того, что ОНС не существует в некоторый момент времени, а именно сейчас, следует, что оно никогда не существовало и никогда не будет. Это так из-за свойства (c), которое гласит, что если бы ОНС существовало, то оно было бы необходимым сущим (очевидно, что не существует необходимого сущего с ограниченной продолжительностью жизни, которое существует в некоторые моменты времени, а в другие нет). Поэтому несмотря на то что ОНС *могло бы* существовать в любой момент времени (из свойства (b) следует, что в понятии о его существовании нет никакого противоречия или несоответствия), его никогда *не существует*.

Вот ключевой вопрос, который должен быть задан: под какую из упомянутых шести категорий подходит ОНС? Как кажется, ответ таков: ни под какую. Категории (A), (B) и (C) исключаются потому, что они касаются существующих вещей, а, как отмечалось, ОНС не существует. Категория (D) исключается на том основании, что ОНС, очевидно, не является *конtingентно* несуществующей вещью, как единорог или моя девятая дочь, которые не существуют сейчас, но впол-

не могут существовать. Категория (F) исключается потому, что свойство (b) гласит, что ОНС не является логически невозможным, как круглый квадрат. Таким образом, остается только категория (E). Однако сложность состоит в том, что не может быть такой вещи, как несуществующее необходимое сущее, — все необходимые сущие (если такие вообще есть) существуют. ОНС не является необходимым сущим, но скорее, как это эксплицировано в свойстве (c), ОНС *было бы* необходимым сущим, если бы оно (в противоположность действительности) существовало.

Предполагается, что категории (A)–(F) исчерпывающи: сущее любого рода подпадает под ту или иную категорию. Но если ОНС не вписывается ни в одну часть этой схемы (а это, как кажется, следует из нашего рассуждения), то вторая версия ОД проваливается. Это доказательство не может исключить ту вероятность, что СВМС представляет собой ОНС — то, что могло бы существовать, было бы необходимым сущим, если бы существовало, но на самом деле не существует.

И следует указать еще на то, что ОНС — это не эзотерический контрпример философа, не итог аналитического полета фантазии. Многие атеисты как раз хотят сказать, что Бог и есть ОНС. Вероятно, некоторые атеисты считают, что Бог логически невозможен: они утверждают, что понятие Бога противоречиво или в чем-то некогерентно. Однако очевидно, что многие из них хотят сказать нечто наподобие следующего: «Да, я согласен с вами, теистами, в том, что Бог, если бы Он существовал, должен был бы быть необходимым сущим (контингентное сущее не было бы Богом), я также согласен и в том, что в понятии Бога нет никакого логического несоответствия, что для Бога возможно существовать. Но на самом деле Бог не существует». То есть многие атеисты в уме держат своего рода зарождающееся ОНС, когда они рассуждают о Боге. Соответственно, т.н. вторая форма онтологического доказательства проваливается в том, что не может исключить той вероятности, что самое большое мыслимое сущее — это онтологически необходимое сущее<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Могут возразить, что мое понятие ОНС некогерентно. Согласно свойству (b), ОНС существует в одних возможных мирах, но не в других, а согласно свойству (c), в тех мирах, в которых ОНС существует, оно является необходимым сущим. Но (так могли бы возразить) это — обычная аксиома модальной логики, гласящая, что необходимость не варьируется от мира к миру. Соответственно, поскольку ОНС существует в некоторых мирах и в них оно является необходимым, постольку ОНС существует и необходимо в актуальном мире, что противоречит свойству (a). В ответ же мне только надо указать, что положение о неизменности необходимости от мира к миру применимо к необходимости *de dicto*, т.е. к тому виду необходимости, которой обладают определенные пропозиции (например, «Все холостяки неженаты»). Это положение не



Разумеется, тот простой факт, что я определил онтологически необходимое сущее (ОНС) как возможную вещь (см. свойство (b)), не гарантирует того, что оно *на самом деле* является возможной вещью. Простое добавление свойства «быть возможным» к свойствам, например, круглого квадрата (плоской четырехсторонней геометрической фигуры, все точки которой равноудалены от центра) не делает внезапно круглые квадраты возможными. В случае с ОНС или другими сущими следует проверить его свойства, дабы убедиться, возможно ли это сущее *на самом деле*.

Кто-то может так защитить это доказательство Ансельма: несмотря на свойство (b), ОНС невозможно; соответственно, оно подпадает под категорию (F); соответственно, это не является контрпримером против второй версии ОД Ансельма. Но почему мы должны придерживаться того, что ОНС невозможно? Наш оппонент должен показать, а не просто сказать, что ОНС невозможно. Я не могу установить в понятии ОНС никакого противоречия. А тот факт, что у многих атеистов, когда они рассуждают о Боге, в уме зарождается понятие ОНС, только усиливает мое убеждение в том, что ОНС возможно. Если же я прав, то вторая версия ОД как теистическое доказательство проваливается.

## II. Общее

### КОСМОЛОГИЧЕСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО

Ранее мы уже обсуждали космологическое доказательство. Позвольте теперь мне представить ту его версию, которую я называю «общим КД» (или ОКД), потому что я не нашел ни одного философа, которому я мог бы приписать именно эту версию, хотя ясно, что оно имеет родственные связи с версиями КД из XVIII столетия. Более того, ОКД содержит в себе большинство важных тем, которые мы ассоциируем с КД, в особенности с *Третьим путем* Фомы:

(13) если Вселенная может быть объяснена, то Бог существует;

(14) любая вещь может быть объяснена;

---

применяется к необходимости *de re*, тому виду необходимости, которым обладают *самодостаточные* сущие. Эти сущие (1) существуют во все моменты времени и (2) не зависят в своем существовании от других сущих. Даже если некоторое сущее В является необходимым (*de re*) в некотором мире, то из этого не следует утверждение *de dicto* «Существует В» является необходимо истинным высказыванием». Таким образом, кажется вполне возможным, чтобы необходимое сущее существовало в одних мирах, но не в других. Если это так, то понятие ОНС когерентно, и выдвинутое мною возражение против ОД № 2 правомочно.

- (15) Вселенная — это вещь;  
(16) следовательно, Вселенная может быть объяснена;  
(17) следовательно, Бог существует.

Теперь я поясню ОКД. В посылке (13) просто констатируется, что если у Вселенной имеется какое-нибудь объяснение, то Бог (или какая-то божественная реальность или реальности) должен существовать в качестве такого объяснения. Эта посылка представляется разумной, потому что если Бог существует, то объяснение существования Вселенной просто заключается в следующем: «Бог сотворил ее». А это кажется единственным объяснением, которое *может* быть дано. Если же Бога или богоподобного создателя Вселенной не существует, то, как кажется, у Вселенной нет объяснения. Ее существование будет тогда просто фактом.

Посылка (14) — это принцип достаточного основания (ПДО), который мы обсудили ранее. ПДО гласит: все, что существует, имеет причину своего существования. Как мы видели, не представляется возможным доказать ПДО, однако, как доказывает Ричард Тейлор, ПДО предполагается во всех наших рассуждениях<sup>5</sup>. Мы никогда не сталкиваемся с некоторой существующей вещью, не предполагая, что у ее существования есть причина, и нет таких существующих вещей, о которых мы наверняка бы знали, что у их существования нет никакого объяснения.

Посылка (15) репрезентирует ту стратегию, которую мы могли бы назвать «смешать в одну кучу» и которую мы видели во многих версиях космологического доказательства. Обычный шаг состоит в том, чтобы смешать вместе все существующие вещи или все контингентные вещи, которые когда-либо существовали или будут существовать, и назвать их «реальностью», «вселенной» или «миром». Затем задаются вопросы о причинно-следственных связях в отношении всего этого огромного агрегата, например: «Кто сотворил все это?», «Откуда это все появилось?», «Почему это появилось?» или «Какова причина всего этого?». Посылка (15) просто говорит о том, что этот агрегат, который мы зовем Вселенной, сам по себе является вещью, в отношении которой могут быть когерентно заданы подобные причинно-следственные вопросы.

Посылка (16) вытекает из посылок (14) и (15). То есть если верно, как утверждается в посылке (15), что Вселенная — это вещь, и если верно, как говорится в посылке (14), что любая вещь может быть объяснена, то из этого строго следует, как говорит нам вывод (16), что

---

<sup>5</sup> Taylor R. *Metaphysics*. 4th ed. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1992. P. 91–99.

Вселенная может быть объяснена. Не может быть, чтобы посылки (14) и (15) были истинными, а вывод (16) ложен. Вывод ОКД следует из посылок (13) и (16). Если верно, как говорит посылка (13), что если Вселенная может быть объяснена, то Бог существует, и если верно, как утверждается в посылке (16), что Вселенная может быть объяснена, то строго следует, как утверждается в выводе (17), что Бог существует. Благодаря правилу, известному как *modus ponens*, невозможно, чтобы посылки (13) и (16) были истинны, а вывод (17) ложен.

На первый взгляд, общее космологическое доказательство (ОКД) выглядит как нормальное теистическое доказательство, но я намереваюсь показать, что оно основывается на ошибке. Чтобы выявить эту ошибку, я должен сослаться на расшифровку знаменитой полемики 1948 г. на радио BBC. Темой спора было существование Бога, а действующими лицами выступали Бертран Рассел, известный философ-атеист, и Фредерик Коплстон (SJ), выдающийся историк философии. При обсуждении КД Коплстон сказал: «По моему мнению, то, что мы называем миром, внутренне непознаваемо, если мы не привлекаем существование Бога»<sup>6</sup>. Таким образом, Коплстон одобрил посылку (13) ОКД. А Рассел последовательно занимал позицию, согласно которой у мира нет объяснения и что незаконно задавать вопрос о его объяснении. Рассел настаивал на отрицании посылки (14) ОКД, т.е. ПДО. «Я бы сказал, что Вселенная просто есть, и все тут, — сказал Рассел, — понятие мира, имеющего объяснение, ошибочно». Спор о КД привел к бесплодной остановке, когда Рассел не пожелал принять ПДО, а Коплстон не смог убедить его в правильности этого принципа. Как написал Коплстон, завершая свое рассуждение о *Пяти путях* Аквината: «Если кто-то не желает встать на путь, приводящий к утверждению существования трансцендентного существа... то он должен отрицать и реальность проблемы, утверждать, что вещи “просто существуют”, а экзистенциальная проблема, содержащаяся в вопросе, представляет собой псевдопроблему. И если человек отказывается даже сесть за шахматную доску и сделать ход, то ему, разумеется, нельзя поставить мат»<sup>7</sup>.

Что показывает полемика между Расселом и Коплстоном, как мне кажется, так это то, что по крайней мере о некоторых версиях космологического доказательства, включая общее космологическое доказательство, можно сказать, что они проваливаются, поскольку в них совершается ошибка предвосхищения основания. Припомним наше обсуждение ошибки предвосхищения основания из главы I. Тогда мы

---

<sup>6</sup> См.: The Existence of God. Ed. by J. Hick. New York: Macmillan, 1964. P. 174–177.

<sup>7</sup> Воспроизведено в: The Existence of God. Ed. by J. Hick. P. 93.

пришли к выводу, что существуют разные способы, как эта ошибка может проявиться в доказательстве. Один из этих способов заключается в том, что в доказательстве имеется посылка, которая может быть принята только теми, кто заранее принял вывод доказательства.

Посылка ОКД, в которой совершается ошибка предвосхищения основания, — это

(14) любая вещь может быть объяснена,

которая представляет собой ПДО. Ясно, что ОКД формально валидно, но истинны ли его посылки? Посылки (13) и (15) кажутся вне критики, они могут быть приняты любым разумным человеком. Но как обстоит дело с посылкой (14)? Я полагаю, что посылка (14) истинна. Соответственно, я считаю ОКД убедительным аргументом; я считаю, что это доказательство формально валидно и (поскольку я считаю все его посылки истинными) убедительно.

Итак, местоимение «я» было набрано курсивом в последних двух предложениях для того, чтобы подчеркнуть тот факт, что я (Стивен Дэвис) принимаю истинность посылки (14) и, таким образом, признаю убедительность ОКД. Но почему я считаю эту посылку истинной? Очевидно, в силу другого важного факта: я уже верю в Бога, я принимаю вывод (17). Веря в Бога, я естественным образом принимаю то положение, что все может быть объяснено. В конечном счете я полагаю, что все может быть объяснено таким высказыванием, как «Это было сотворено Богом». Но очевидно, что атеист, наподобие Бертрانا Рассела, не будет иметь ни малейшего намерения принять посылку (14). Такой человек будет утверждать, что некоторые существующие вещи, как, например, Вселенная, всегда существовали и не могут быть объяснены, они являются просто фактами.

Если сторонник общего космологического доказательства (ОКД) может найти способ доказать принцип достаточного основания (ПДО), в котором не будет отсылки к Богу или же Он не будет предполагаться, тогда ОКД может стать убедительным теистическим доказательством. Если такого доказательства нет, ОКД проваливается, потому что оно требует посылки, которая не будет принята теми, к кому адресовано само доказательство, а именно атеистам и агностикам. Соответственно, поскольку даже защитниками ПДО признается, что он не может быть доказан, постольку как теистическое доказательство ОКД проваливается. Ведь одна из его ключевых посылок может быть принята только теми, кто уже принимает вывод. Я не утверждаю, что ПДО принимается только теистами. Этот принцип принимается и некоторым атеистами. Я *утверждаю*, вслед за Расселом, что атеистам *не следует* принимать его. Чтобы быть последовательными, они долж-

ны утверждать, что нет никакого объяснения тому, почему что-то существует. Соответственно, в ОКД совершается ошибка предвосхищения основания<sup>8</sup>.

### III. Моральное доказательство

Некоторые теисты доказывают существование Бога, основываясь на размышлениях о морали. Самым известным философом, осуществившим этот проект, был Иммануил Кант. Несмотря на то что Кант не предлагал ТД в том смысле, в котором мы понимаем этот термин в настоящей книге (напротив, он доказывал, что Бог постулируется моральным разумом), доказательство Канта сформировало тот план, по которому формулировались фактически все позднейшие моральные доказательства<sup>9</sup>. Моральное доказательство не столь популярно, как и прочие теистические доказательства, и расцвет его, без сомнения, приходится на XIX — начало XX столетий. Огромную поддержку моральное доказательство получило благодаря обращению к нему К.С. Льюиса в его книге «Просто христианство»<sup>10</sup>, а в последнее время его отстаивали Роберт М. Адамс<sup>11</sup>, Линда Загзебски<sup>12</sup> и др. На мое изложение этого доказательства более всего повлияла версия Льюиса, нежели версии других перечисленных авторов.

Наше человеческое осознание морального обязательства — это та точка, с которой начинаются все моральные доказательства в пользу существования Бога. Подавляющее большинство людей считают и предполагают, что у них имеются обязательства по отношению к объективному моральному закону. В данном случае слово «объективный» означает, что это наше обязательство не зависит от того, что считают другие люди и как они поступают. Некоторые поступки морально правильны, другие же неправильны. Мы обязаны делать то, что является морально правильным, и стараться не совершать мо-

---

<sup>8</sup> Это возражение было сформулировано Хиком. См.: *The Existence of God*. Ed. by J. Hick. P. 6–7.

<sup>9</sup> *Кант И. Критика практического разума / Кант И. Сочинения в 6 тт. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 457–466.*

<sup>10</sup> *Льюис К.С. Просто христианство. Кн. I / Пер. с англ. И. Череватой. М.: Дом надежды, 2005. С. 14–39.*

<sup>11</sup> *Adams M.R. Moral Arguments for Theistic Belief / Adams M.R. The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology. New York: Oxford University Press, 1987. P. 144–163.*

<sup>12</sup> *Zagzebski L. Does Ethics Need God? // Faith and Philosophy. 1987. Vol. 4, No. 3. P. 249–303.*

рально неправильных поступков. Например, мы крепко и уверенно держимся того, что морально неправильно пытаться детей просто потому, что вам этого хочется.

В этом месте современные сторонники морального аргумента должны защитить тезис об объективности или абсолютности морального закона. Это, очевидно, так вследствие большой привлекательности для многих людей морального релятивизма. Моральный релятивизм имеет различные формы, но что объединяет их все, так это идея, что морально правильное и неправильное не является объективным, но относительным. Эти категории зависят от того, кем вы являетесь, к какой группе принадлежите, во что вы искренне верите. Принято считать, что некоторые виды суждений субъективны: например, что вкуснее — шоколадное мороженое или ванильное? Ответ зависит от того, кто вы и каковы ваши вкусы. В данном случае нет объективной истины. Но мы также считаем, что другие суждения объективны: например, расположен ли Сан-Франциско севернее Лос-Анджелеса? В этом примере истина не зависит от того, кто вы и что вы думаете по этому поводу в данный момент.

Этические релятивисты относят моральные суждения к субъективным. Нечто может быть морально правильным для вас и морально неправильным для меня, даже если единственное имеющее отношение к морали различие между нами — это наши различные моральные верования. Если релятивизм равнозначен той теории, что нечто является морально правильным для вас деянием только потому, что вы или члены вашего сообщества считают, что поступить так морально правильно, то нетрудно будет привести критику релятивизма. Как быть с нацистами: поступили ли они морально правильно, убив шесть миллионов евреев только потому, что искренне считали — как многие из них, разумеется, и делали, — что они поступают правильно. А как быть с воспитанием детей: есть ли у нас какое-то моральное основание пытаться научить их поступать так, а не иначе, если их зарождающееся моральное убеждение (например, никогда не делиться своими игрушками, пока к этому не принудят) так же «истинно для них», как наши для нас? Кратко говоря, как кажется, нет такой точки зрения, с которой можно критиковать моральные убеждения или моральное поведение, если нет объективного морального закона.

Последнее замечание: те, кто отстаивают моральный релятивизм, часто так поступают на основании их приверженности толерантности — они считают, что лучший способ уверить в моральной ценности толерантности заключается в том, чтобы учить, что моральные воззрения и поступки любого человека «истинны для него». Так что (очевидно, к этому приводит это рассуждение) ни у кого нет мораль-

ного права навязывать свои взгляды другим. Но ясно, что этот ход приносит с собой через черную дверь опасную необходимость последовательного постулирования по крайней мере одной абсолютной моральной ценности — необходимости быть толерантным.

После того как постулирована объективность морального закона, следующий шаг — доказать, что должен быть законодатель. Чтобы объяснить авторитет власти, которую имеет над нами моральный закон, этот законодатель должен превосходить нас морально и, разумеется, быть разумным или обладать разумом. Льюис решительно выступает против той идеи, что моральный закон просто укоренен в материи. Это так потому, что наука, изучающая материальную реальность, говорит нам только то, как *обстоит* дело. На самом деле это *единственное*, что может сделать наука. С другой стороны, моральный закон говорит нам, как *должно* быть. Только нечто, обладающее разумом или по крайней мере интенциональностью, может указывать, что мы должны делать. Ученые говорят нам, каковы вещи, но это не имеет никакого отношения к тому, что *должно* быть. Как точно выразился Льюис: «Вы едва ли можете представить, чтобы частица материи что-то предписывала»<sup>13</sup>. Более того, хотя и природа и мораль интенциональны в отношении закона, между ними имеется то существенное различие, что у нас нет выбора, как только повиноваться законам природы (я не могу перепрыгнуть через высокое здание), но мы свободны как подчиняться предписаниям моральных законов, так и игнорировать их.

Третий, и заключительный, ход в моральном доказательстве состоит в том утверждении, что источником морального закона должен быть Бог или богоподобное существо. Если источник морали разумен, то им является либо Бог, либо человек. Но, говорит Льюис, очевидно, что это не человек, потому что нам известно, что у нас имеются обязательства по отношению к «реальному закону, который мы не изобретали и которому мы должны повиноваться»<sup>14</sup>. Единственной возможностью остается Бог.

Понятно, что в этом доказательстве имеется много дискуссионных моментов. Поскольку я согласен с тем, что мораль должна быть объективной, я не буду оспаривать это; хотя обоснование этого более сложно, чем то, каким его, вероятно, усматривал Льюис, или по крайней мере чем то, что представлено в моем кратком изложении<sup>15</sup>. Са-

---

<sup>13</sup> Lewis C.S. Mere Christianity. P. 20.

<sup>14</sup> Ibid. P. 17.

<sup>15</sup> См., например, статьи по моральному релятивизму в: Relativism: Cognitive and Moral. Ed. by M. Krausz and J.W. Meiland. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1982.

мый глубокий вопрос, возникающий при оценке морального доказательства, касается того, возможно ли дать убедительную трактовку морали исключительно в натуралистических терминах. Начиная с Просвещения много философских усилий было положено на то, чтобы попытаться это сделать. И хотя сам этот факт ничего не доказывает, атеистически настроенные философы морали, не придерживающиеся релятивизма, приходят в негодование при малейшем предположении, что объективность морали требует существования Бога.

По указанной причине я склонен считать моральное доказательство незавершенным<sup>xxxii</sup>. Если Льюис и другие правы и в качестве основания объективности морали требуется Бог, то моральный аргумент приводит к действительно чему-то важному. Но доказательство этого положения потребовало бы рассмотрения всего, что предполагается в качестве замены Богу (аристотелевских первопричин, эволюционистских аргументов о необходимости сохранения себя и распространения человеческого вида, современного морального интуиционизма и т.д.), и доказательства того, что все это не может претендовать на данную роль. Эта программа еще не была убедительно осуществлена. Такое изыскание может стать важным исследовательским направлением для некоторых будущих защитников теизма<sup>xxxiii</sup>.

Вот одно из возможных направлений аргументации<sup>16</sup>. Может ли этик, являющийся атеистом и отрицающий моральный релятивизм, найти способ морального обоснования героических деяний самопожертвования? О людях, которые делают это (как, например, солдаты, жертвующие своей жизнью ради своих соратников), говорят, что они выходят «за пределы чувства долга». Мы считаем их деяния морально похвальными по той причине, что они делают *больше*, чем того строго требует мораль. Они — моральные герои. Вопрос же состоит в том, можно ли объяснить мотивацию героев, не привнося в рассуждение Бога. Многие признают, что это, разумеется, возможно, по крайней мере во многих случаях. Вероятно, многие моральные герои лишены религиозной мотивации и не думают о Боге, когда решают совершить свои поступки, оцениваемые как моральный героизм.

Главный вопрос состоит в том, возможно ли *обосновать* эти действия в натуралистических понятиях, возможно ли объяснить, почему они подкрепляются с моральной точки зрения. Ведь если не принимать в расчет Бога, такие поступки кажутся иррациональными. Моральные герои иногда спасают людей, не являющихся их близкими родственниками; соответственно, эти героические поступки не могут

---

<sup>16</sup> Такая попытка была предпринята Джоном Хиком при обсуждении морального доказательства. *Hick J. Arguments for the Existence of God*. New York: The Seabury Press, 1971. P. 59–67.



быть обоснованы тем, что герои по крайней мере обеспечивают распространение своих генов в последующем поколении. Также (не принимая в расчет Бога и жизнь после смерти) героическое поведение не будет вознаграждено или оплачено *герою*. Но если Бог существует, героическое самопожертвование может быть обосновано тем, что Бог вознаградит его, или на том основании, что Бог требует этого от определенных людей в определенных обстоятельствах. Однако не принимая в расчет Бога, что же может быть более ценным для человека, чем его собственная жизнь? Разумеется, натуралист мог бы просто сказать, что героические поступки самопожертвования не обоснованы с *моральной точки зрения*. Однако этот ответ по самой меньшей мере требует обоснования, поскольку является контринтуитивным. Мы ведь считаем подобные поступки настолько достойными похвалы, насколько людские деяния вообще могут быть похвальными.

#### IV. Каламическое космологическое доказательство

Мы уже обсуждали томистскую версию космологического доказательства (КД). Сейчас же мы обратимся к совершенно иной версии КД, которая была предложена в средневековый период мусульманской философии такими философами, как аль-Кинди (ум. ок. 870 г.) и аль-Газали (1058–1111), а также Джоном Локком уже в Новое время. В последнее время его искусно отстаивал Уильям Л. Крейг, и именно на его версии этого доказательства я сосредоточу свое внимание<sup>17</sup>. Как и томистское КД, каламическое космологическое доказательство является *апостериорным* теистическим доказательством, в котором сначала признаются определенные очевидные факты о мире, а затем посредством рассуждения о причине или об объяснении этих фактов выводится существование Бога. В каламическом космологическом аргументе (ККА) предпринимается попытка доказать существование первопричины Вселенной во времени, т.е. в нем отрицается идея бесконечно длинного ряда причинно-следственных связей, обращенных в прошлое. Наиболее узнаваемая черта этого доказательства — отрицание всех актуальных бесконечностей.

Каламический космологический аргумент можно резюмировать следующим образом:

---

<sup>17</sup> См. в особенности: *Craig W.L. The Kalaam Cosmological Argument*. New York: Barnes and Noble, 1979.

- (18) актуальная бесконечность — это ряд событий во времени, у которого нет начала;
- (19) не может быть никакой актуальной бесконечности;
- (20) следовательно, не может быть никакого ряда событий во времени, у которого нет начала;
- (21) следовательно, Вселенная начала существовать в некоторый момент прошлого;
- (22) у всего, что бы ни начало существовать в некоторый момент прошлого, имеется причина существования;
- (23) следовательно, у Вселенной имеется причина ее существования<sup>18</sup>.

Посылка (18) предполагает различие между актуальной бесконечностью и потенциальной бесконечностью. *Потенциальная бесконечность*, пишет Крейг, — это «безгранично увеличивающаяся совокупность, остающаяся все время конечной»<sup>19</sup>. Обычно потенциальная бесконечность возникает всякий раз, когда мы добавляем или вычитаем из чего-то без остановки. Более аккуратным было бы назвать такие ряды *неопределенными*, а не бесконечными, поскольку ряд всегда конечен, но приближается к границе бесконечности. А *актуальная бесконечность* — это бесконечно большая совокупность вещей, полное, но бесконечное множество. В посылке (18) утверждается: если у произошедших событий в истории Вселенной нет начала, то множество всех событий прошлого образует актуальную бесконечность.

Посылка (19), очевидно, ключевая в аргументе. Чтобы поддержать ее, Крейг приводит парадоксы, подобные парадоксам Зенона, дабы показать абсурдность существования актуальных бесконечностей. Крейг, конечно, не возражает против математического использования *понятия* актуальных бесконечностей — он отрицает, что любая актуальная бесконечность может существовать в реальном мире. Представьте себе, что ваш университет обладает огромной библиотекой, настолько огромной, что в ее собрании содержится бесконечное число книг. Представьте себе также, что все книги имеют либо красный, либо черный корешок и что все они размещены на полках попеременно по своему цвету: красная, черная, красная, черная.

<sup>18</sup> Необходимо отметить, что защита Крейгом ККА является тонкой и обстоятельной, и многие грани этой защиты нам не удастся здесь обсудить. Например, наряду с аргументом против существования актуальной бесконечности Крейг выдвигает доказательство в пользу того, что, даже если актуальная бесконечность возможна, ее невозможно пересечь. Также в поддержку ККА он приводит научные данные, особенно касательно Большого взрыва.

<sup>19</sup> *Craig W.L. Philosophical and Scientific Pointers to Creatio ex Nihilo // Contemporary Perspectives on Religious Epistemology. Ed. by R.D. Geivett, B. Sweetman. Oxford: Oxford University Press, 1992. P. 186.*

Обратим внимание на определенные абсурдные факты, касающиеся этого бесконечно большого собрания книг. Прежде всего, количество красных книг будет равняться количеству черных книг и красных книг вместе взятых. Далее, общее число книг в собрании не изменится ни на йоту, если мы изыдем все книги с черными корешками. Также количество книг в собрании совсем не увеличится, если мы добавим к ней десять книг или если мы добавим к ней бесконечное число книг. На самом деле мы *не можем* прибавлять к количеству книг в собрании другое количество книг. Допустим, что мы пометим на корешках книг, имеющихся в библиотеке, различные числа (1, 2, 3 и т.д. по порядку); тогда поскольку в библиотеке содержится бесконечное количество книг, постольку каждое возможное число будет напечатано на той или иной книге, и не будет новых чисел, чтобы приписать их новым книгам.

Таким образом, актуальной бесконечности не может быть. Затем Крейг утверждает, что бесконечное количество событий или даже моментов прошлого образует актуальную бесконечность, потому что для каждого момента в прошлом имеется событие, предшествующее ему. Следовательно, в послылке (20) говорится, что не может быть никакого ряда событий во времени, у которого нет начала. Из послылки (20) следует, что у Вселенной должно быть начало в какой-то момент прошлого, что и утверждается в послылке (21). В послылке (22) говорится, что ничто не может появиться беспричинно в определенный момент времени. Что бы ни начало существовать в некоторый момент прошлого, у этого есть причина. Но ничто не может быть причиной самого себя. Если же послылки (21) и (22) истинны, то (как говорит нам вывод (23)) у Вселенной должна быть причина.

Крейг также утверждает, что причина Вселенной должна быть по природе личной, а не безличной (очевидно, что эта причина должна быть либо той, либо другой природы). Непросто описать положение дел до (это означает *логическое*, а не *темпоральное* предшествование) первого события в истории Вселенной. Это так потому, что тогда во Вселенной еще не было ни времени, ни материи или энергии. Уже установив, что первое событие не может быть беспричинным, Крейг идет дальше и доказывает, что необходимые и достаточные условия для появления первого события должны были существовать вечно, поскольку то, что существовало до («до» в логическом смысле) пространственно-временной реальности, должно было быть вне времени, а потому неизменным (ведь не может быть изменения вне времени).

Нам известно, что, как только наступают необходимые и достаточные условия для того, чтобы наступило какое-то событие, это событие происходит. Безотлагательно. Но каким образом первое собы-

тие в истории Вселенной может как иметь причину, так и внезапно произойти из лишнего времени и пространства, неизменного положения дел? Казалось бы: если у причины нет времени, то и следствие должно быть таким же. То есть если причина первого события была вне времени, то, казалось бы, и Вселенная была бы вне времени и со-вечной причине. Но это не так. Поскольку причина была вне времени, а следствие темпорально, постольку дело должно было обстоять так, что эта причина была личным существом, *решившим* сотворить пространственно-временную Вселенную. То есть все это имеет смысл, только если это событие является следствием свободного решения в некотором роде личного существа.

Рассмотрим два возможных возражения против каламического космологического аргумента. Одно из них касается посылки (22):

(22) что бы ни существовало в какой-то момент времени, у этого есть причина.

Итак, я безусловно принимаю посылку (22), однако, как кажется, атеист мог бы апеллировать к некоторым интерпретациям современной физики, чтобы подвергнуть сомнению утверждение, будто у всего, начавшего существовать в некоторый момент времени, имеется причина. В квантовой физике утверждается, что случаются определенные беспричинные *события*. И по крайней мере с такой интерпретацией будут согласны подавляющее большинство физиков.

Крейг доказывает не сильное утверждение «У каждого события имеется причина», а более защищенное положение «У всего, что начало быть, имеется причина». А в нем уже учитывается квантовая неопределенность. Но равнозначно ли должное объяснение событий, возникающих в квантовой физике, беспричинно возникающей материи, является спорным вопросом. Большинство физиков по-прежнему считают, что законы сохранения запрещают подобные вещи. Однако другие физики говорят, что данный электрон может исчезнуть, а позже появиться без всякой на то причины на другой орбите, расположенной вокруг ядра. В любом случае, нет способа проследить существование электрона в тот промежуточный период, когда он проявляется то на одной, то на другой орбите, если он на самом деле продолжает существовать в это время. Я же считаю, что многое еще предстоит сделать как в самой физике, так и в философии физики, прежде чем мы сможем убедиться в истинности посылки (22).

С другой стороны, Крейг, конечно же, может отстаивать то, что посылка (22) вероятна сама по себе и, возможно, что она вероятнее своего отрицания. Далее, посылка (22) утверждает некий принцип, который, оставляя за скобками достижения в физике XX в., будет ка-

заться почти что аксиоматическим подавляющему большинству людей. Квантовая неопределенность может породить сомнения относительно посылки (22), но она, разумеется, не может ее исключить. Существуют полностью детерминистские интерпретации квантовой механики, математически последовательные и объясняющие все данные; есть и выдающиеся физики, признающие посылку (22). Так что какие бы сомнения ни возникали касательно этой посылки — повторюсь, что этот принцип я безусловно принимаю, — они не будут настолько убедительными, чтобы опровергнуть каламический космологический аргумент.

Другая и более важная проблема, к которой надо обратиться, касается того, что я называю посылкой (18) каламического космологического аргумента:

(18) актуальная бесконечность — это ряд событий во времени, у которого нет начала.

По моему мнению, Крейг совершенно верно проанализировал абсурдные парадоксы, возникающие при допущении одновременного существования актуальных бесконечностей. Парадоксы с библиотекой показывают это. Поэтому посылка (19), гласящая «Не может быть никакой актуальной бесконечности», если понимать ее в указанном смысле, верна. Также у меня нет никакого желания отрицать то, что безначальный ряд событий прошлого является актуальной бесконечностью. Разумеется, так оно и есть. А под вопрос я хотел бы поставить то, является ли такой ряд тем видом актуальной бесконечности, который исключается парадоксами Крейга. Как кажется, если внимательно присмотреться к аргументам Крейга касательно библиотеки и т.п., то нам станет ясно, что они показывают, что никакое бесконечно большое множество вещей не может существовать *в одно и то же время*. Ни одна библиотека не может одновременно содержать бесконечное количество книг. Но что если вместо бесконечно большой библиотеки мы представим себе крайне малую, очень долго существующую? Вообразите: в собрании библиотеки хранится одновременно только одна книга; каждый год эта книга изымается и замещается другой, которой никогда не было в собрании; наконец, эта библиотека существовала и существует бесконечное количество лет.

Опять же, у нас снова будет библиотека с бесконечно большим собранием книг, однако парадоксы, приводимые Крейгом, не будут больше работать. Изъятие одной книги в любое время *уменьшило бы* собрание (до нуля), добавление десяти книг *увеличило бы* собрание до 11 и т.д. Если я прав, то критик каламического космологического аргумента может показать, что идея бесконечного числа прошедших

событий когерентна. Поскольку прошлое бесконечно, постольку бесконечное число прошедших событий может появиться по порядку: одно за другим (или любое конечное число событий в одно время); ни в какое время не происходит бесконечное число событий. Тогда все, что можно показать при помощи каламического космологического аргумента, так это то, что Вселенная может быть бесконечно старой.

С другой стороны, следует указать, что у Крейга имеется другое, независимое доказательство против бесконечности прошлого. Он называет его «вторым каламическим аргументом». Этот аргумент отвечает на выдвинутое только что возражение против посылки (18). Крейг утверждает, что невозможно получить актуальную бесконечность путем последовательного добавления. Представим себе человека по имени Тристрам Шэнди, который пишет автобиографию настолько медленно, что описание событий одного единственного дня занимает у него целый год. Бертран Рассел утверждал, что если бы Тристрам Шэнди был смертен, то он никогда бы не закончил свою книгу, но если бы он был бессмертным, ему бы это удалось, ведь каждый день соответствовал бы тогда одному году, а количество дней и лет бесконечно<sup>20</sup>. Поскольку актуально бесконечное число лет — это все, что нужно для описания бесконечного числа дней со скоростью один день в год, постольку Тристрам Шэнди уже заканчивал бы свою книгу. У него было бы очень много времени, чтобы завершить свою работу.

Но Крейг доказывает<sup>21</sup>: книга не будет никогда закончена, даже если бы Тристрам Шэнди жил вечно. В самом деле, поскольку будущее представляет собой потенциальную бесконечность, постольку с каждым годом Тристрам Шэнди будет все дальше и дальше отстоять от своей цели. Действительно, «он никогда не закончит, ведь каждый день написания порождает еще один год работы». Чем дольше он пишет, тем больше он отстает. Более того, если аргумент Рассела верен, пишет Крейг, то можно было бы спросить: почему Тристрам Шэнди не закончил писать автобиографию вчера, позавчера или в *любой* другой день в прошлом, «ведь к тому времени уже прошел бесконечный ряд событий». В самом деле, согласно аргументу Рассела, Тристрам Шэнди должен был закончить свою книгу и больше уже не писать в *любой* день прошлого, который мы только можем представить себе. Но это абсурдно, ведь исходная идея заключалась в том, что он пишет целую вечность.

---

<sup>20</sup> Бертран Рассел обсуждает парадокс Тристрама Шэнди в: *Russel B. The Principles of Mathematics*. 2nd ed. London: Allen & Unwin, 1937. P. 358–359.

<sup>21</sup> См.: *Craig W.L., Smith Q. Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*. Oxford: Clarendon Press, 1993. P. 33–35, 99–106. Все цитаты из Крейга в настоящем разделе приводятся по этой книге.

Урок парадокса Тристрама Шэнди состоит в том, как считает Крейг, что «бесконечный ряд событий прошлого абсурден». Ни одно собрание, образуемое путем последовательного добавления, никогда не сможет дать актуальную бесконечность. Таким образом, поскольку прошлое формируется последовательным добавлением во времени одного события к другому, постольку ряд событий прошлого должен быть конечным. Поэтому «временной ряд событий конечен, и у него есть начало. Следовательно, Вселенная начала быть».

Тогда вот в чем состоит окончательная дилемма, которую ставит перед атеистом сторонник каламического космологического аргумента (ККА):

- (24) если у ряда событий прошлого нет начала, то он образует либо одновременно существующую актуальную бесконечность, либо ряд, полученный путем последовательного добавления;
- (25) не может быть одновременно существующей актуальной бесконечности (первый ККА);
- (26) не может быть ряда, сформированного последовательным добавлением (второй ККА);
- (27) следовательно, у ряда событий прошлого имеется начало.

Без сомнения, многое еще может быть сказано о ККА. Тем не менее, как мне кажется, этим доказательством сделан первый шаг к тому, что вполне может стать вероятным и убедительным теистическим доказательством.

## АЛЬТЕРНАТИВЫ ТЕИСТИЧЕСКИМ ДОКАЗАТЕЛЬСТВАМ

### I. Введение

Некоторые философы религии не видят особой ценности в таком начинании, как доказательство существования Бога. В некоторых случаях они отрицают теистические доказательства, потому что убеждены в безуспешности уже предложенных доказательств. В иных случаях они так поступают в силу религиозных или теологических мотивов. Бог настолько загадочен и непостижим для людей, говорят они, что нет совсем никаких шансов, что Его существование может быть доказано. Или же теистические доказательства несовместимы с природой религиозной веры.

Однако некоторые философы религии, сторонящиеся теистических доказательств, хотят все же защитить религиозную веру. Обычно эти мыслители обращаются к другим видам доказательств. В этой главе мы рассмотрим две таких попытки. Оба эти начинания можно было бы назвать «волюнтаристской защитой теизма», т.е. такой защитой, которая апеллирует к воле или способности выбора. Сначала мы рассмотрим знаменитое *пари Паскаля*, затем обратимся к едва ли менее известному аргументу Уильяма Джеймса, который был предложен им в эссе «Воля к вере»<sup>1</sup>.

### II. *Пари Паскаля*

Блез Паскаль (1623–1662) был французским католическим теологом, философом и математиком. В своей книге «Мысли» (*Pensées*) он предложил аргумент в пользу религиозной веры (на самом деле — в пользу христианской веры), который окрестили *пари Паскаля*. Как было отмечено, этот аргумент представляет собой волюнтаристскую

---

<sup>1</sup> Стивен Эванс детально разобрал различные версии фидеизма в: *Evans S.C. Faith Beyond Reason*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.



защиту религии, а не рациональную. Разумеется, это никак не означает, что он *иррационален*; *пари* считается рациональным аргументом, и Паскаль явно хотел, чтобы его читатели использовали свой разум, чтобы следовать за ходом рассуждения и принять это доказательство. Ключевым моментом *пари* является то, что Паскаль в основном апеллирует в этом аргументе к чувству собственной выгоды читателей. Он желал, чтобы они поняли, что им следует свободно сделать выбор в пользу христианской веры.

Важно отметить: Паскаль признавал, что разум не в состоянии сам по себе решить, существует ли Бог, а если Бог существует, каков Он. Нельзя доказать ни атеизм, ни теизм. Он пишет: «Но мы не знаем ни существования, ни природы Бога... Если Бог есть, Он окончательно непостижим, так как, не имея ни частей, ни пределов, Он не имеет никакого соотношения с нами. Поэтому мы не способны познать, ни что Он, ни есть ли Он»<sup>2</sup>.

Разумеется, Паскаль был убежденным христианином, который верил в существование Бога и полагал, что знает кое-что о Боге. В самом деле, как мы увидим, особые верования относительно того, что скорее всего сделает Бог при определенных обстоятельствах, играют важную роль в *пари*. Эти верования, как считал Паскаль, были даны людям в откровении или восприняты ими «через веру». Паскаль считал себя одним из тех, кто воспринял их. Тогда его агностические замечания о существовании и природе Бога имеют отношение к размышлению о Боге вне откровения и веры, они относятся к размышлению о Боге, как он говорит, «согласно естественному свету». Паскаль говорил, Бог либо существует, либо не существует, «но на которую сторону мы склонимся? Разум тут ничего решить не может».

Если все это верно, то, спрашивает Паскаль, почему же тогда просто не посчитать, что не надо решать, существует ли Бог, почему бы просто не прекратить размышление на эту тему? В самом деле, воображаемый собеседник Паскаля так говорит от лица тех, кто *сделал* выбор: «Я порицал бы их не за то, что они сделали тот или другой выбор, а за то, что они вообще решились на выбор; так как одинаково заблуждаются и выбравшие чет, и выбравшие нечет. Самое верное совсем не играть».

Однако Паскаль продолжает настаивать, что в данном случае невозможно прекратить размышление. Он писал нечто вроде: «Делать ставку необходимо. Не в вашей воле играть или не играть», «Вы вынуждены играть», «Меня заставляют играть, и я лишен свободы».

---

<sup>2</sup> Кроме специально оговоренных случаев все цитаты из Паскаля приводятся из раздела 233 его «Мыслей». Паскаль Б. Мысли. М.: «REFL-book», 1994. С. 131.

Я думаю, что лучше всего можно понять то, что имеет в виду Паскаль, в терминах проводимого Уильямом Джеймсом различия, которое мы обсудим позже в этой главе, а именно между необязательным выбором и необходимым выбором. Выбор, который можно избежать, это такой выбор, в котором даны два варианта, но также имеются и другие возможности. Если кто-то говорит: «Либо признайте, что моя теория верна, либо признайте, что она ложна», — мы можем решить, например, вообще ничего не признавать. А в неизбежном выборе представлены два варианта, и больше нет никаких возможностей. Если человек говорит: «Либо примите эту истину, либо обходитесь без нее», — то любое наше возможное решение (даже если мы решим не решать, принимать эту истину или нет) в результате окажется выбором в пользу одной из альтернатив.

Хотя Паскаль не использовал термина «необходимый выбор», я считаю, что он имел в виду что-то наподобие этой дистинкции Джеймса. Он считал, что причина, по которой вы не можете отказаться от ставки на или против существования Бога, заключается в следующем: что бы вы ни решили (даже если вы не будете делать никаких ставок), в результате вы все равно делаете ставку в пользу того или иного. Решение не заключать *пари* будет в конечном счете ставкой против существования Бога. Поэтому «ставить на Бога или против Него» — это необходимый выбор по Джеймсу.

Если быть более точным, то Паскаль считал, что мы имеем дело с дизъюнкцией и вынужденным выбором. Дизъюнкция состоит в следующем:

(1) либо Бог существует, либо не существует.

Вынужденный выбор заключается в следующем:

(2) либо у меня будет религиозная вера, либо нет.

Ни в одном из этих случаев разум сам по себе не может решить, что истинно (как в случае (1)) или оптимально (как в случае (2)). Допустим вслед за Паскалем, что выражение «сделать ставку на Бога» означает и *веру в то, что Бог существует*, и *жизнь по религиозным установлениям*. Вы можете «поставить против Бога», и в таком случае вы выступаете против одного из данных положений или против обоих сразу. Тогда оба утверждения — и (1), и (2) — представляют собой вынужденный выбор, и это означает, что в них нет среднего, вы не можете избежать выбора, нет третьей возможности. Как говорит Паскаль, «не делать ставки не в вашей власти».

Если мы должны сделать выбор и если разум не может решить, в какую сторону склониться, то как нам выбрать: в пользу или против

Бога? Паскаль советует принять решение, основываясь на благоразумии, т.е. взвесить возможные приобретения и потери. То есть вам следует принять решение, основываясь на понимании собственных интересов.

Вот суть *пари*:

«Взвесим выигрыш и проигрыш, ставя на то, что Бог есть. Возьмем два случая: если выиграете, вы выиграете все; если проиграете, то не потеряете ничего. Поэтому, не колеблясь, ставьте на то, что Он есть» (с. 132).

На самом деле здесь имеются два возможных *пари*, хотя Паскаль и говорит только об одном. Во-первых, *допустим, я ставлю на то, что Бог существует*. Как уже отмечалось, это означает и то, что я верю в существование Бога, и то, что живу религиозной жизнью. У этой ставки может быть два исхода: либо я прав, либо нет. Если я прав (т.е. Бог существует), то выгодой из этого будет то, как говорит Паскаль, что я получу все. Под этим он подразумевает спасение. А если я не прав (т.е. Бога нет), то я ничего не теряю. (Некоторые могут увидеть здесь то, что экономисты называют ценой возможности, и поменять слово «ничего» на «немного»). По-видимому, я кое-что все-таки потеряю, а именно возможность получить все греховные удовольствия, которые я бы испытал, если бы поставил против Бога. Но, разумеется, Паскаль мог бы с некоторыми оправданиями ответить, что в сравнении с вечностью несколько лет греховных утех ничего не значат.)

Во-вторых, *я ставлю на то, что Бога нет*. Это означает, что я не верю в существование Бога и/или не живу религиозной жизнью. Опять-таки здесь возможны два исхода: либо я прав, либо нет. Если я прав (т.е. Бога нет), то, как сказал бы Паскаль, я ничего не приобретаю. Или, возможно, нам бы следовало сказать, приобретаю немного: я бы приобрел несколько лет греховных удовольствий. А если я не прав (т.е. Бог существует), я теряю все. То есть я проведу всю вечность в аду, будучи разделен с Богом.

Отметим, насколько очевидна предпочтительность первого *пари*: оно дает мне шанс приобрести все против шанса потерять немного, тогда как второе дает шанс приобрести немного против шанса потерять все. Не удивительно, что Паскаль убеждал: «Не колеблясь, ставьте на то, что Он есть». Любой сообразительный игрок, как и просто разумный человек, должен понять, что надо ставить на существование Бога. Ясно, что я должен поверить в Бога и жить религиозно.

А как быть с теми, кто был убежден этим *пари*, кто на самом деле желает «поставить на Бога» (что включает в себя и религиозное поведение, и веру в Его существование), но почему-то не может поверить

в Бога? Тем людям, пишет Паскаль, «кто хочет достигнуть веры, а пути к ней не знает», следует «желая излечиться от неверия, просить лекарств». В знаменитом отрывке Паскаль дает таким людям следующий совет:

«Спросите об этом у тех, которые, подобно вам, были связаны, а теперь жертвуют всем своим достоянием. Эти люди знают путь, которым вы намерены идти, и вылечились от недуга, от которого и вы хотите избавиться. Начните так же, как и они начали; а они начинали с того, что делали все так, как бы уже веровали: пили святую воду, заказывали обедни и т.д. От этого вы уверуете и поглупеете» (с. 134).

Неожиданный совет Паскаля неверующим, но желающим уверовать, как кажется, заключается в следующем: им следует узнать у тех, кто уже исцелился от недуга неверия и уже посвятил свою жизнь и сбережения Богу; им следует подражать таким людям. Так поступая, эти люди затупят стрелы своих сомнений и придут к вере<sup>XXXIV</sup>.

### III. Критика Паскаля

*Пари Паскаля* подвергалось различной критике: как богословской, так и философской. Рассмотрим четыре возражения.

(1) Можем ли мы заставить себя верить?

Хотя эта мысль, вероятно, и не стоит в центре поднимаемых в *пари* проблем, заключительный совет Паскаля о том, чтобы начать пить святую воду и заказывать обедни, часто подвергался критике. Это возражение говорит о том, что наши верования нами не контролируются. Те, кого *пари* убеждает в том, что в их интересах поставить на Бога, могут, безусловно, решить, если того пожелают, начать *вести себя* религиозно, но они не могут, просто пожелав этого, приобрести религиозную *веру*. Наши верования часто меняются, это вполне нормально, потому что меняются свидетельства в пользу верований (или наша осведомленность о них). Но невозможно, чтобы неверующие в Бога могли бы сознательно и, так сказать, по своему желанию заставить себя поверить в Бога. Даже притворство, будто вы верите во что-то, не заставит вас поверить<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Так, Юм писал: «Таким образом, мы можем заключить, что вера состоит скорее в определенном чувстве или настроении, в том, что совсем не зависит от воли, но долж-

Давайте проясним, что именно утверждал Паскаль. Рассмотрим высказывание  $p$ , в которое я не верю, но хотел бы поверить. Могу ли я поверить в  $p$  не в силу убедительных свидетельств или неоспоримых доказательств в пользу  $p$ , но в силу того, что я *хочу* поверить в  $p$ , а желаю я этого потому, что осознаю, что поверить в  $p$  в моих интересах? Как кажется, Паскаль утверждает, что я могу заставить себя поверить в  $p$ , если выполняются четыре условия:

- (a) нельзя при помощи разума установить истинность или ложность  $p$ ;
- (b) я очень хочу поверить в  $p$ ;
- (c) я понимаю, что вера в  $p$  оправдана в силу неких соображений, продиктованных благоразумием;
- (d) я поступаю так, как будто верю в  $p$ .

Я понимаю мысль Паскаля так, что он утверждает, будто при выполнении этих условий я могу заставить себя поверить в  $p$ . Назовем утверждение о том, что так оно и есть на самом деле, «доктриной Паскаля».

Теперь кратко обсудим каждый критерий. Критерий (a) исключает некоторые контрпримеры. Представим себе, что эксцентричный миллионер, владеющий непогрешимым полиграфом, предлагает мне миллион долларов за то, чтобы я заставил себя искренне поверить в то, что где-то в университетской библиотеке спрятан носорог ростом в 20 футов, покрытый узором в розовый горошек. Возможно, я *не* могу заставить себя поверить в данную пропозицию, но это не опровергает доктрину Паскаля, поскольку наличие/отсутствие такого носорога в библиотеке может быть «установлено при помощи разума». Критерий (b) исключает такие контрпримеры. Представим себе, что эксцентричный миллионер, владеющий непогрешимым полиграфом, предлагает мне миллион долларов за то, что я заставляю себя искренне поверить в то, что моя жизнь окажется жалкой и несчастной независимо от того, будет ли у меня миллион долларов или нет. Возможно, я *не* могу заставить себя поверить в *это*, но поскольку у меня вообще нет желания верить в именно эту пропозицию, постольку предполагаемый контрпример не опровергает доктрину Паскаля.

Критерий (c) важен, поскольку из него следует, я понимаю, что моя вера в  $p$  обоснована в силу соображений, продиктованных благоразумием, а не доказательствами. Таким образом, из доктрины Паскаля исключаются такие случаи, когда я заставляю себя поверить в про-

---

но произойти от определенных детерминирующих причин и принципов, над которыми мы не властны». *Hume D. A Treatise on Human Nature*. Ed. by L.A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1988. Appendix. P. 624.

позиции, никак меня не интересующие. Представим себе, что наш эксцентричный миллионер предложит мне миллион долларов, если я заставлю себя искренне поверить в то, что Тадеуш Смиссон должен быть избран собаководом в г. Янктон, штат Южная Дакота. Поскольку эта пропозиция никак меня не интересует, постольку она не может служить контрпримером против доктрины Паскаля, даже если я и не могу заставить себя поверить в нее. В связи с этим возникает и другое соображение: поскольку верить в Бога для меня рационально оправданно, постольку ясно, что нерациональные факторы — это то, что препятствует моей вере и должно быть преодолено. Эти факторы Паскаль называл «страстями», под которыми он, по-видимому, разумел эмоции и предрасположенности, склоняющие людей к мирским вещам. Таким образом, неверие — предмет привычки.

Критерий (d) требует обстоятельного разъяснения. Что значит «Поступать так, как будто вы верите в *p*»? Паскаль полагал, что это означает делать то, что делают те, кто верит в *p*, например пить святую воду и заказывать обедни. Другими словами, я должен изменить свои плохие привычки, сформировать новые предрасположенности. Я должен не только посещать религиозные службы, но также прилагать все усилия, чтобы изменить свои моральные поступки. Я должен, как говорит Паскаль, сделать все от меня зависящее, чтобы стать «верным, честным, скромным, признательным, благодетельным, искренним, истинным другом» (с. 135). Выходя за пределы конкретного совета, данного Паскалем, я, по-видимому, мог бы общаться с верующими, публично посвятить себя религиозной жизни, искать доказательств в пользу существования Бога, подолгу общаться с умными апологетами веры в Бога, никогда не ставить под сомнение и не критиковать центральные утверждения или практики религии, искать новые интерпретации свидетельств, заставляющим меня усомниться в вере, читать сочинения великих теологов и т.п.

Таким образом, Паскаль говорит: если эти критерии выполняются, то я приду к вере в *p*. Важно отметить, что он не утверждает, что я могу заставить себя поверить в *p* непосредственно, т.е. просто решив верить в *p* (возможно, Юм был прав насчет этого). Напротив, Паскаль говорит, что в данных обстоятельствах я могу совершить определенные шаги, которые косвенно приведут меня к вере в *p*. Он ничего не говорит о том, как долго займет этот путь; возможно, у некоторых людей на это уйдет много времени. Но в конечном счете все к этому и приведет: я обнаружу, что верю в *p*.

Я считаю, что доктрина Паскаля верна. Но я не знаю, как это доказать. Основной вопрос не является в строгом смысле философским или чисто философским; возможно, все дело в психологии. Те, кто

принимает доктрину Паскаля, утверждают, что мы в данных условиях можем заставить себя поверить в некую пропозицию, которой мы изначально не придерживались, — это вопрос психологии. Доктрина Паскаля представляется разумной: до некоторой степени наши верования обусловлены нашим опытом, и до некоторой степени мы можем контролировать, какой опыт мы приобретаем. Из этого следует, что мы до некоторой степени контролируем наши верования<sup>4</sup>.

(2) Принять *пари Паскаля*  
интеллектуально бесчестно

Данная критика напрямую вытекает из первой. Утверждается, что следовать совету Паскаля значит пойти против этики веры. Притверяться, что я верю во что-то, не веря в это на самом деле, представляет собой разновидность самообмана, вид лжи самому себе. К примеру, Дж.Л. Мэки хотя и отмечает, что доктрина Паскаля верна («опосредованное самопроизвольное верование возможно»), но все-таки настаивает на том, что попытка заставить себя верить в Бога является «обнадеживающим заблуждением, самообманом». Он пишет:

«Осознанно заставить себя поверить, используя техники, что предлагает [Паскаль], особенно обманывая кого-то такими способами, которые, судя по опыту, играют на человеческих страстях и способствуют зарождению нерациональной веры, *означает* поступить против разума и понимания... Осознанно возвращая нерациональную веру, вы будете подавлять свои способности к критическому мышлению... Решив взрастить в себе веру в Бога, когда, с эпистемической точки зрения, шансы против его существования *n* к одному, где *n* — какое-то большое число, означает осознанно отрицать все рациональные основания веры в неопределенное»<sup>5</sup>.

Однако критика Мэки основывается на неверном понимании мысли Паскаля. Мэки, по-видимому, считает, что выражение «нерациональная вера» означает веру в высокой степени невероятные пропозиции или в те, что перевешиваются имеющимся доказательством. Но в таком случае Мэки не прав, считая, что Паскаль рекомендует нам принять нерациональную веру. *Пари* не имеет никакого отношения к таким верованиям по двум причинам. Во-первых, Паскаль разбирал

---

<sup>4</sup> Дальнейшее исследование этого вопроса см. в: Davis S.T. Pascal on Self-Caused Belief // Religious Studies. 1991. Vol. 27, No. 1. P. 27–37.

<sup>5</sup> Mackie J.L. The Miracle of Theism. Oxford: Clarendon Press, 1982. P. 202.

только такие пропозиции, в которых вера обоснована (хотя это обоснование и основано на благоразумии). Во-вторых, Паскаль ограничивал себя кругом пропозиций, истинность и ложность которых нельзя установить разумом. Так что *пари* ничего не говорит о том, стоит ли мне верить или заставить себя поверить в пропозицию, вероятность истинности которой  $n$  к одному (где  $n$  — какое-то большое число).

Но помимо неверной интерпретации, предложенной Мэкки, можно все же развить те критические замечания в адрес Паскаля, что он склоняет к вере. Теперь критика заключается в том, что иррационально и интеллектуально безнравственно в *любых* обстоятельствах верить в какую-то пропозицию, основываясь на соображениях, продиктованных выгодой. Можно даже предложить контрпример: представим себе, что наш эксцентричный миллионер делает нам другое предложение — он даст миллион долларов, если я смогу заставить себя искренне поверить в то, что 25 апреля 2031 г. в Клермонте пойдет дождь. Даже если я бы и мог заставить себя поверить в эту пропозицию (так продолжают возражать), то так поступить будет оскорблением разума, нарушением этики веры. Вера должна быть нацелена на истину, а не на выгоду, а моя выгода от веры в обсуждаемую пропозицию не имеет никакого отношения к ее истинности, а следовательно, не касается того, возможно ли в нее верить.

Чтобы ответить на эту критику, мы должны вернуться к тому утверждению Паскаля, что в данном случае выбор обязателен. Возможно, нам *следует* отложить принятие своего решения по вопросу, пойдет ли дождь в Клермонте 25 апреля 2031 г. Но если Паскаль прав, то мы *не можем* отложить принятие решения по вопросу, ставить ли на Бога. Здесь нет никакого третьего варианта, кроме как поставить и не поставить: если я решу не решать ставить на или против Бога, то я сделаю ставку против Бога. А если принятие решения нельзя отложить в случае ставки за или против Бога, то обсуждаемая нами критика просто не работает.

Разумеется, психологически возможно отложить принятие решения. Паскаль знал об этом. В самом деле, свое *пари* он адресовал именно тем, кто откладывал принятие решения. Мысль Паскаля как раз и заключается в том, что прагматические последствия для тех, кто отложил принятие решения, оказываются такими же, как и для тех, кто поставил против Бога. Следовательно, можно сделать следующий вывод: если мы не в состоянии решить вопрос об истинности или ложности  $p$ , и если поверить в  $p$  в моих интересах, и если я *должен* решить, верить в  $p$  или нет, то я имею полное интеллектуальное право поверить в  $p$ .



(3) Пари предполагает пренебрежительное отношение к Богу и религиозной вере

Точную формулировку этой критики мы находим у Уильяма Джеймса:

«Мы чувствуем, что после таких механических вычислений вера в святую воду и мессы утрачивает живую душу истинной веры, и, будь мы на месте Божества, нам, вероятно, доставляло бы особенное удовольствие лишать подобных верующих вечной награды»<sup>6</sup>.

Другими словами, та вера, которую, как кажется, нам советует принять Паскаль, имеет мало общего с реальной религиозной верой. А совет Паскаля — схематичное, вычислительное отношение к потенциальным выгодам и издержкам двух возможных ставок — кажется нерелигиозным. И какой Бог был бы удовлетворен таким отношением, которое мы видим здесь: отношением, которое мы связываем с профессиональными игроками или капиталистами-спекулянтами, а не с подлинно религиозными верующими? Ведь, несомненно, последние испытывают чувство присутствия Бога в своей жизни, они бескорыстно любят Бога, они искренне посвящают себя служению Богу и живут ради благоденствия других людей.

Но это странная критика. Паскаль нигде не утверждал, что *пари* — единственный или хотя бы оптимальный путь к вере. В самом деле, в данном аргументе Паскаля явно сформулировано отчаянное, решительное обращение к людям определенного рода, а именно к тем, кто ненадежно уселся на жердочке, отделяющей веру от неверия. Возможно, что сердце такого человека склоняется к религии, но его страсти или интеллектуальные сомнения не позволяют сделать шаг навстречу к ней. Также Паскаль нигде не утверждает, что импульс к Богу и религии, который может возбудить во мне *пари*, представляет собой всю полноту религиозной веры. Без сомнения, он надеялся, что этот импульс перерастет в зрелую веру, в своего рода подлинное чувство присутствия Бога и в незаинтересованную любовь к Богу, которые мы наблюдаем у настоящих верующих<sup>7</sup>.

Будет ли Бог доволен калькуляцией психологического эгоизма участника *пари*? Возможно, нет. Мы можем с легкостью представить

---

<sup>6</sup> Джеймс У. Воля к вере // Джеймс У. Воля к вере. Пер. с англ. / Сост. Л.В. Блиникова, А.П. Поляков. М.: Республика, 1997. С. 12.

<sup>7</sup> Эту мысль хорошо выразил Джеймс Каргил: *Cargile J. Pascal's Wager // Contemporary Philosophy of Religion*. Ed. by S. Cahn and D. Shatz. Oxford: Oxford University Press, 1982. P. 231.

себе вместе с Джеймсом, что Бог будет недоволен теми, кто приходит к вере через *пари Паскаля* и чья вера никогда не выходит за рамки практического отношения к себе или чисто интеллектуального согласия. Однако, возможно, в других обстоятельствах Бог не стал бы возражать, в особенности если поступки и верования, вытекающие из *пари*, представляют собой необходимые первые шаги в направлении подлинной веры. Ведь Паскаль, по-видимому, представлял себе следующую ситуацию: люди, убежденные *пари*, потом обретут опыт, подтверждающий их выбор, который устранил сомнения, укрепит веру, приведет их к несомненности веры. Поэтому Паскаль писал: «С каждым вашим шагом по этому пути вам будет представляться выигрыш столь несомненным, а риск — таким ничтожным, что вы, наконец, убедитесь, что держали пари на нечто действительно несомненное».

#### (4) Возражение от «множества Богов»

Последнее рассматриваемое нами возражение является и самым глубоким. И если оно и не опровергает аргумент Паскаля, то, безусловно, оно серьезно ограничивает его применимость. Это возражение гласит: Паскаль не рассматривал всех возможных Богов (или богов), что могут быть. Верно, что альтернатива:

(1) Бог либо существует, либо не существует

является необходимым выбором. Учитывая, что Паскаль был христианином, ясно, что его интерпретация утверждения (1) выглядит так:

(1a) христианский Бог либо существует, либо не существует.

Паскаль вынужден принять (1a), потому что аргументы о том, какова будет вероятная реакция Бога на людей, поставивших за и против Него, зависит от его христианской веры. (1a) также является необходимым выбором. Здесь нет никакой третьей возможности.

Однако вся трудность заключается в том, что, как кажется, Паскаль имеет дело в действительности с другим, совсем отличным от этого, выбором. Вот тот выбор, от которого зависит *пари*:

(1c) либо существует христианский Бог, либо не существует никакого Бога.

А это уже не является необходимым выбором. В самом деле, существует множество других Богов (или богов), которым поклоняются в разных религиях мира, и нет никакой гарантии, что они вознаграждают и наказывают так же, как это делает, по мнению Паскаля, христи-

анский Бог. Также имеется бесконечное количество возможных или мыслимых Богов, о которых никто никогда не слышал, включая и такого, который вознаграждает всех вечным блаженством, за *исключением* тех, кто когда-либо «пил святую воду», или «заказывал обедни», или пытался жить христианской жизнью, — всех их этот Бог отправляет сразу в ад.

Таким образом, в *пари* обнаружен недостаток: Паскаль незаконно предполагает (1с). Он не исключает ни одной из многих возможностей, которые относятся к существованию какого-то иного Бога, а не христианского. Разумеется, защитник *пари* Паскаля мог бы ответить, что мы не должны рассматривать в подобных аргументах всех возможных с точки зрения логики Богов, но только наиболее вероятных. Возможно, нам только нужно рассматривать со всей серьезностью тех Богов (или богов), которым поклоняются в действительности и с которыми связаны развитая и когерентная система верований и практик<sup>8</sup>. И по крайней мере возможно, что апологеты христианства могли бы предложить аргументы, нацеленные на то, чтобы показать: существование их Бога наиболее вероятно и, соответственно, два лучших варианта для выбора — это (1) атеизм и (2) христианство<sup>9</sup>. Сам же Паскаль мог полагать, что (1а) и (1с) эквивалентны в силу апологетических аргументов, говорящих, что ни одна религия, кроме христианства, не является истинной. Мы не будем сейчас решать вопрос, имеются ли такие аргументы.

Как кажется, у *пари* имеются следующие ограничения: аргумент Паскаля не обращен к убежденным атеистам или религиозным скептикам, которые полагают, что разум *может* что-то решать и в этой сфере, и считают, что религия иррациональна. Этот аргумент не обращен к гедонистам, которые живут только настоящим моментом или только ради ближайшего будущего; тех, кто не заботится о долгосрочных последствиях, будет мало заботить аргумент Паскаля о вечном рае или аде. Он также не обращен к тем, кто, возможно, верит в Бога, но полагает, что мы можем мало знать или совсем ничего не знать о Боге, а уж тем более о том, как и при каких условиях Бог скорее вознаградит или накажет людей. Наконец, этот аргумент не имеет никакого отношения к тем людям, которые сталкиваются с необязательным выбором в религиозной сфере: к тем, кто искренне бьется над выбором, быть атеистом, христианином или дзен-буддистом.

Если *пари* Паскаля является вообще убедительным аргументом, то это так только для того, кто: (1) полагает, что и христианство, и ате-

---

<sup>8</sup> См.: Schlesinger G. A Central Theistic Argument // *Gambling on God: Essays on Pascal's Wager*. Ed. by J. Jordan. Lanham, Maryland: Rowan and Littlefield, 1994. P. 83–99.

<sup>9</sup> См.: Morris T.V. Wagering and the Evidence // *Ibid*. P. 47–60.

изм интеллектуально недоказуемы и неопровержимы; (2) исповедует приблизительно христианское представление о Боге; (3) обеспокоен долгосрочными последствиями и (4) на самом деле пытается решить, ставить на Бога (т.е. на христианского Бога) или против Него.

#### IV. Аргумент Джеймса

Большая часть жизни Уильяма Джеймса (1842–1910) прошла в Гарварде. За свою жизнь он сменил несколько специализаций: медицину на психиатрию, психиатрию на психологию и, наконец, последнюю на философию. Более всего он знаменит как основатель той школы американской философии, что известна под названием «прагматизм». Джеймс не был религиозным человеком в любом из общепринятых значений этого слова: он не был связан ни с одной церковью или деноминацией. Но он придерживался смутных теистических представлений о мире, и он, конечно, верил в интеллектуальное право религиозных людей верить, несмотря на их неспособность представить обоснованные доводы или убедительные доказательства. Аргумент, который мне интересно было бы обсудить, в наибольшей полноте обнаруживается в его раннем эссе «Воля к вере» (1897), а также в двух других его ранних работах: «Чувство рациональности» (1879) и «Стоит ли жить?» (1895)<sup>10</sup>.

Определим термин «ситуация доказательства» как любое такое обстоятельство, когда личность интересуется, истинна ли данная пропозиция, приводит доводы в пользу или против нее. Очевидно, ситуации доказательства типичны: обычно они возникают тогда, когда истинность какой-то пропозиции поставлена под сомнение. Возникает большое множество ситуаций доказательства, и также имеются различные способы подтверждения и опровержения пропозиций. Обычно наше поведение в ситуации доказательства направляется принципом, который я называю «принципом Рассела» (в честь Бертрана Рассела, слова которого гласят):

---

<sup>10</sup> Все эти работы можно найти в сборнике: *James W. The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York: Dover Publications, 1956. Дабы избежать недопониманий, я должен отметить, что меня интересуют идеи Джеймса, высказанные им до его открытого признания прагматизма и прагматической теории истины. Также отмечу, что эссе Джеймса «Воля к вере» интерпретировалось многочисленными способами, некоторые из которых, по моему мнению, безнадежно неверны. Я предлагаю собственную интерпретацию в этой главе. Более полно она представлена в: *Davis S.T. Faith, Skepticism, and Evidence: An Essay in Religious Epistemology*. Bucknell, Pennsylvania: Bucknell University Press, 1978. P. 89–187.

«Оказывайте любой гипотезе, достойной рассмотрения, столько доверия, сколько она заслуживает по степени своей обоснованности»<sup>11</sup>.

Как кажется, принцип Рассела — обычно принимаемый критерий рациональности. То есть те, кто основывает свои верования на доказательстве (как в случае пропозиций, в которые верят, так и в случае пропозиций, в которые не верят, а также в случае определения *степени* доверия или его отсутствия), считаются людьми рациональными. Таким образом, принцип Рассела направляет познавательные отношения и поведение в ситуации доказательства.

Из принципа Рассела выводится одно следствие, почти так же широко принимаемое, как и сам принцип. Поразительная версия этого следствия приводится У.К. Клиффордом, математиком и философом XIX столетия: «Неправильно всегда, везде и для кого-либо верить во что-то без достаточных доказательств»<sup>12</sup>. Именно против этого утверждения (в особенности против его применимости к религиозной вере) выступил Джеймс в «Воле к вере».

Давайте условимся, что существуют пять основных видов ситуации доказательства. Всякая пропозиция  $p$ , истинность которой устанавливается или поставлена под сомнение, подпадет под одну из этих пяти возможностей:

- (1) имеется достаточное доказательство в пользу  $p$  (т.е. доказательство настолько веское и убедительное, насколько оно может быть или насколько это необходимо);
- (2) имеется некоторое доказательство в пользу  $p$ , но недостаточное (или же доказательство в пользу  $p$  перевешивает доказательство в пользу  $\neg p$ , но незначительно);
- (3) либо нет никакого доказательства, имеющего отношение к истинности или ложности  $p$ , либо доказательство в пользу  $p$  ни сильнее, ни слабее доказательства в пользу  $\neg p$ ;
- (4) имеется некоторое доказательство в пользу  $\neg p$ , но недостаточное (или же доказательство в пользу  $\neg p$  перевешивает доказательство в пользу  $p$ , но незначительно);
- (5) имеется достаточное доказательство в пользу  $\neg p$  (т.е. доказательство настолько веское и убедительное, насколько оно может быть или насколько это необходимо).

---

<sup>11</sup> Эту фразу можно обнаружить в обсуждении Расселом аргумента Джеймса «Воля к вере». См.: [Рус. пер.: Рассел Б. История западной философии. Т. 2. М.: Миф, 1993. С. 330.]

<sup>12</sup> Clifford W.K. Lectures and Essays. Ed. by L. Stephen and F. Pollack. New York: Macmillan and Company, 1901. Vol. II. P. 186.

Принцип Рассела диктует примерно следующее когнитивное отношение к  $p$ : в случае (1) твердая приверженность истинности  $p$ ; в случае (5) твердая приверженность истинности не- $p$ ; в случае (2) неуверенность в истинности  $p$ ; в случае (4) неуверенность в истинности не- $p$  и в случае (3) отказ от всякого решения (отказ от решения).

В «Воле к вере» Джеймс проявляет интерес к тем ситуациям доказательства, что подходят под (3), а через них — к религиозным утверждениям (хотя его аргумент может быть применен и к не имеющим никакого отношения к религии пропозициям). Центральное утверждение эссе заключается в том, что мы иногда оправданно верим в религиозные пропозиции не в силу имеющихся доказательств, а в силу иных оснований, когда истинность пропозиции не была установлена доказательно. Джеймс исподволь атакует тот вывод из принципа Рассела, согласно которому единственное рациональное отношение во всех сомнительных случаях — отказ от решения<sup>13</sup>.

Разумеется, Джеймс не принимает в расчет рациональную веру в некоторых или во всех недоказанных пропозициях. В самом деле, он подчеркивает, что его аргумент релевантен только эпистемическим ситуациям определенного рода, и он описал эти ситуации, называемые им «подлинный выбор», с определенной тщательностью. Отметим, что Джеймс использовал термин «выбор» в двух разных смыслах — выбором может быть либо вся ситуация, когда должно выбрать между двумя предложениями и более («Ваш выбор — стейк или пицца»), либо выбор — это один из двух вариантов в рамках одной ситуации («Вы можете выбрать вариант со стейком или с пиццей»). Джеймс перечисляет три критерия подлинности (выбор должен быть жизненным, важным и необходимым), однако, для того чтобы выбор был подлинным, он должен удовлетворять *четырем* критериям. (Джеймс всегда аккуратно добавлял четвертый критерий, прежде чем ввести свою доктрину *права верить*.) Ради упрощения дела я буду называть выбор подлинным, только если он удовлетворяет всем *четырем* критериям:

- (6) выбор должен быть живым;
- (7) выбор должен быть значащим;
- (8) выбор должен быть необходимым;
- (9) нельзя сделать выбор «на интеллектуальных основаниях».

---

<sup>13</sup> Сейчас уже принято считать, что в «Воле к вере» содержатся два достаточно различных тезиса: то, что называют тезис «Воля к вере» (то утверждение, что в некоторых случаях вера может самоверифицироваться, т.е. порой вера в  $p$  может удостоверить или помочь удостоверить, что  $p$  истинно), и тезис *право верить* — аргумент о линии поведения в отношении веры и о рациональности. Именно последний тезис я обсуждаю в настоящей главе. Я не буду здесь обращаться к тезису *воля к вере*. См.: Kennedy G. Pragmatism, Pragmaticism, and The Will To Believe — A Reconsideration // The Journal of Philosophy. 1958. Vol. 55. P. 578–588.

Описания Джеймсом этих критериев кратки и яркие, но в некоторых случаях они поднимают вопросы, на которые он так и не отвечает. Обсудим каждый критерий и в некоторых случаях проясним их.

## (1) Жизненность

Если я должен выбирать между двумя альтернативами (или вариантами), они могут быть живыми или мертвыми для меня. «Живой выбор» — это тот, что обращен ко мне в качестве ясной возможности, он, так сказать, испытывает меня, тогда как «мертвый выбор» не таков. Здесь Джеймс приводит пример Махди — мусульманского религиозного и военного лидера XIX в. Выступая перед студентами философского факультета в Йельском и Брауновском университетах, к которым изначально было обращено его эссе, Джеймс утверждал, что вера в Махди «не обнаружит электрической связи с вашей природой и не вызовет в вас даже искры веры»<sup>14</sup>. Очевидно, что в этом присутствует некоторая доля субъективизма: то, что обращено к одному человеку и испытывает его, может не оказаться таковым для другого. Итак, выбор может оказаться живым для одного человека (если его альтернативы живые) и мертвым для другого (если одна или обе альтернативы мертвы)<sup>xxxv</sup>.

## (2) Значимость

Значимый выбор — тот, в котором предлагается что-то важное и уникальное, что-то такое, что в случае отказа будет безвозвратно потеряно. Джеймс пишет:

«Если бы я был доктором Нансеном и предложил вам принять участие в экспедиции к Северному полюсу, ваш выбор был бы важным, ибо подобная возможность оказалась бы, наверное, единственной в вашей жизни, и в зависимости от вашего выбора вы или совершенно были бы лишены возможности стяжать бессмертие у Северного полюса, или вам представился бы по крайней мере случай обессмертить себя»<sup>15</sup>.

Малозначимый выбор — тот, в котором предлагаемые варианты не важны или повторяются. Здесь возможны три условия. Выбор будет значимым, если и только если одна из его альтернатив уникальна (это мой единственный шанс), значащим (я считаю его решающим) и необратимым (если я отвергну данную возможность, второго шанса у

---

<sup>14</sup> Джеймс У. Воля к вере. С. 9–10.

<sup>15</sup> Там же. С. 10.

меня никогда не будет). Очевидно, и в этом случае имеется доля субъективизма: выбор может быть значащим для одного и малозначащим для другого<sup>xxxvi</sup>.

### (3) Необходимость

Как мы отмечали в случае Паскаля, необходимый выбор — это дилемма, основанная на совершенной дизъюнкции, в которой я *обязан* выбрать тот или иной вариант. Альтернативы в таком выборе взаимоисключающие и исчерпывающие. Необязательный выбор — такой, в котором мне не нужно выбирать ту или иную из предложенных альтернатив. Однако выбор «Или признайте эту истину, или обходитесь без нее», говорит Джеймс, является необходимым<sup>16</sup>. Что бы я ни решил, даже если я решу не выбирать, принимать данную истину или обходиться без нее, я в результате выберу одну из альтернатив. Разумеется, даже в случае обязательного выбора ничто не мешает мне отказаться от суждения или решения не принимать решения — однако Джеймс утверждает, что последствия этого будут такими же, как если бы я сознательно предпочел один из вариантов.

### (4) Неясность

Выбор должен быть таким, говорит Джеймс, что он «не может быть сделан интеллектом каждого данного лица»<sup>17</sup>. Под этой формулой, мне кажется, Джеймс имел в виду то, что доказательство не должно с определенностью говорить, какая из альтернатив более вероятна. Очевидно, в тех случаях, когда истина *может* быть точно установлена (например, в вопросе расположен ли Сан-Франциско севернее Лос-Анджелеса), доктрина *право верить* не применима. Какое бы заключительное доказательство ни имело, оно берет верх и решает вопрос. Таким образом, Джеймсов четвертый критерий подлинности гипотезы равнозначен тому, что я ранее обозначил как случай (3) ситуации обоснования<sup>18</sup>. Имеющееся в распоряжении доказательство, если таковое вообще есть, недостаточно само по себе, чтобы обосновать выбор.

---

<sup>16</sup> Там же. С. 10.

<sup>17</sup> Там же. С. 26.

<sup>18</sup> Джеймс утверждал это в различных местах «Воли к вере», используя такие выражения, как: имеющееся свидетельство «недостаточно», «теоретически сомнение все еще возможно», вера «выйдет за пределы точного доказательства», «наш чисто логический ум не вынуждал нас к этому», нет объективного «доказательства» или «свидетельства», потому что не все свидетельства еще представлены, «нет видимого доказательства», утверждение не может быть «опровергнуто или доказано с помощью логики» или «решено на интеллектуальных основаниях» и т.п.



Вот итог: мы оправданно верим так, как нас направляет наша воля или «эмоциональная природа», в уникальной ситуации подлинного выбора и только тогда. Итак, Джеймс пишет:

«Наша эмоциональная природа не только имеет законное право, но и должна делать выбор между двумя положениями каждый раз, когда выбор этот подлинный и по природе своей недоступен решению на интеллектуальных основаниях»<sup>19</sup>.

Джеймс никогда не писал, что он имеет в виду под «эмоциональной природой», но ясно, что это не то же самое, что «чувства» Паскаля. Джеймс этим термином намеревался исключить нашу «интеллектуальную природу» или «чистый разум». Давайте просто условимся, что эмоциональная природа состоит в человеческих потребностях: эмоциональных, моральных, эстетических, религиозных или практических. Итак, будучи полностью эпистемически оправданы, мы можем выбирать (на основании наших надежд и потребностей) веру в любую пропозицию, являющуюся одной из альтернатив подлинного выбора (разумеется, это не означает, что пропозиция истинна, — сам смысл неопределенности заключается в том, что ее истинность неизвестна, — но мы оправданы в нашей вере в нее).

Однако когда мы посмотрим на критерии Джеймса внимательнее, то окажется, что два из них в некотором смысле избыточны. Жизненность и значимость могут иметь некоторую ценность в ограничении Джеймсова *права верить* до действительно важных для людей ситуаций, и без значимости люди могут не беспокоиться о том, какой вариант предпочесть. Тем не менее жизненность и значимость, строго говоря, не требуются. Если принцип Рассела гласит, что во всех ситуациях, когда нет четкого доказательства, включая религию, рациональное поведение заключается в воздержании от суждения, то ответ Джеймса может быть проще, чем он на самом деле думал. Ему будут необходимы только следующие критерии:

- (10) имеется необходимый выбор между альтернативами, т.е. альтернативы взаимоисключающи и исчерпывают все возможные варианты;
- (11) нет однозначного доказательства истинности или ложности этих альтернатив.

Джеймс хотел показать, что принцип Рассела не всегда применим<sup>xxxvii</sup>. Однако если мы стоим перед обязательным выбором (т.е. мы *должны* принять решение), то совершенно не важно, является ли он также жизненным и значимым. Таким образом, критерий (10) исключает

---

<sup>19</sup> Джеймс У. Воля к вере. С. 15.

возможность отказа от выбора, а критерий (11) — возможность выбора на основе доказательства. Все, что остается, — выбор на каком-то ином основании, без рационального доказательства, например на эмоциональном основании, что и пытался показать Джеймс. Суть аргумента состоит в том, что вера (будь то религиозная или нет) в таких случаях, которые имел в виду Джеймс, полностью обоснована: человек, придерживающийся такого рода верования, не может быть подвергнут критике как доверчивая, легковверная и легкомысленная личность. Согласно этике веры, этот человек морально прав в том, что придерживается этого верования.

Итак, ясно, что Джеймс считал, что обеспечил вере в Бога некоторое подтверждение, независимое от любого вида теистического доказательства. Конечно же, всегда получается так, что эти два важных критерия удовлетворяются. То есть в высказывании «Я поверю в Бога или не поверю в Него» должен присутствовать обязательный выбор (и в такой формулировке он действительно есть), а доказательство в пользу существования Бога должно быть сомнительным, т.е. равно выступающее как за, так и против веры. Собственное краткое обсуждение Джеймса «религиозного вопроса», как он его назвал, в разделе X «Воля к вере» запутанно, и насколько оно имеет отношение к делу, тоже остается под вопросом, не говоря уже о его согласованности. Поэтому я не собираюсь здесь обсуждать это рассуждение<sup>20</sup>.

Однако очевидно, что не все религиозные выборы необходимы: может быть, кто-то размышляет над тем, быть ли ему христианином, атеистом или принять зороастризм, а это уже не будет обязательным выбором. Также очевидно, что по многим религиозным вопросам доказательство вполне определено (где-то может кто-то решать вопрос, стоит ли ему верить в то, что мир был сотворен в 4004 г. до н.э.), а доказательство против этого утверждения вполне ясно и определено. Но я принимаю как данность, что некоторые люди в некоторых ситуациях сталкиваются с религиозными выборами, в которых удовлетворяются два приведенных критерия.

Наконец, следует сделать последнее замечание: указать на ясное отличие Джеймса от Паскаля, которое нельзя не обнаружить. *Пари Паскаля* — это в сущности евангельский прием: аргумент Паскаля был нацелен на обращение людей к религиозной вере (и Джеймс подметил это: он писал, что *пари Паскаля* «старается насильно привести нас в христианскую веру»)<sup>21</sup>. А вот Джеймсову доктрину *право верить* нельзя рассматривать в таком ключе. Он не пытался убедить нас

<sup>20</sup> Обсуждение этого см.: Davis S.T. Faith, Skepticism, and Evidence: An Essay in Religious Epistemology. P. 169–187.

<sup>21</sup> Джеймс У. Воля к вере. С. 11.

в том, что нам следует поверить, он только старался убедить нас в том, что мы эпистемически оправданы в вере, *если вера — это то, что мы желаем* (если вера при этом является альтернативой в подлинном выборе). Его доктрина также обосновывает отказ верить (скажем, в Бога), если мы это хотим. Джеймс в своей доктрине *право верить* выступает против того настойчивого утверждения, что отказ от суждения является *всегда единственным* обоснованным отношением в тех случаях, когда недостает доказательств.

## V. Критика аргумента Джеймса

Аргумент Джеймса *право верить* многократно подвергался критике. Перед тем как обратиться к сильному возражению, рассмотрим три, на которые ответить легче.

(1) Реакция некоторых на аргумент Джеймса граничит с истерией. Нельзя ли на тех же основаниях считать «рациональной» также веру параноиков в то, что их друзья собираются убить их, или веру религиозных фанатиков в то, что завтра в полдень мир прекратит свое существование, или веру человека, едущего в поезде, в то, что неизвестного мужчину в том же вагоне зовут Эбенезер Уилкз Смитом (просто потому, что он всегда хотел встретить человека с таким именем)?<sup>22</sup> Ответ на это возражение состоит в том, что в данном случае игнорируется критерий неясности. Джеймсова доктрина *право верить* не оправдывает веры в абсурдные, в высшей степени невероятные утверждения или суеверия, ибо в этих случаях не удовлетворяется критерий неясности.

(2) Другие считают, что Джеймс слишком широко открыл дверь для веры в недоказанные пропозиции: бесчисленное разнообразие случаев подходит под его критерии. И безусловно, вера в недоказанные пропозиции порождает привычку, которая распространится на другие сферы<sup>23</sup>. Однако дверь кажется только немного приоткрытой: установленные Джеймсом жесткие ограничения пределов применимости его аргумента (даже если мы исключим два из них) предохра-

---

<sup>22</sup> Этот последний пример — критика Рассела. См.: Рассел Б. История западной философии. Т. 2. С. 330. К сожалению, Рассел критикует только ужасную карикатуру на аргумент Джеймса. Создается впечатление, что он не озаботился прочтением «Воли к вере»; несомненно, он не читал эту работу внимательно.

<sup>23</sup> См.: Hick J. Faith and Knowledge. 2nd ed. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1966. P. 42; Miller D. James' Doctrine of "The Right to Believe" // The Philosophical Review. 1942. Vol. 51. P. 557–558.

нят от распространения указанного вируса. Более того, Джеймс подчеркивал, что те, кто верят в недоказанные пропозиции в условиях подлинного выбора, сохраняют свою рациональность только в том случае, если они будут открыты для будущих доказательств. Однажды доказательство может перестать быть неопределенным<sup>24</sup>.

(3) Другие утверждали, что представление о вере, которое предполагает и защищает Джеймс, имеет мало общего с живой верой подлинно религиозных верующих<sup>25</sup>. Немногие верующие аккуратно рассчитывают свой путь, приводящий к тому выводу, что определенные религиозные пропозиции являются примерами подлинного выбора, и, соответственно, в них можно верить. На самом деле сама эта идея представляется абсурдной. Верующие абсолютно уверены в своей вере: они хотят сказать, что они *знают Бога*. И хотя все это верно, оно, очевидно, имеет мало отношения к критике аргумента Джеймса. В «Воле к вере» Джеймс не пытался проанализировать религиозную веру: он не утверждал, что религиозная вера похожа на научные гипотезы, на которые расчетливо, но нерешительно делают ставки. Он занимался философией религии. Он показывал, каким образом некоторые религиозные верования могут быть обоснованы.

(4) Намного более серьезным возражением против аргумента Джеймса является утверждение, что его доктрина равнозначна мышлению от желаемого. Рассмотрим это возражение подробнее предыдущих. Определим «мышление от желаемого» как веру в пропозицию не в силу доказательства ее истинности, а в силу нашего желания, чтобы она оказалась истинной. Ясно, что определенное таким образом мышление от желаемого должно отражать интеллектуальную слабость. Если мы замечаем, что дети или даже взрослые рассуждают таким образом, то обычно стараемся поправить их. Как говорит Дикинсон Миллер, «наши желания и цели — одно, а упрямые необходимости мира, в котором мы должны добиваться их осуществления своими действиями, — другое»<sup>26</sup>. Хик говорит, что Джеймсово *право верить* «позволяет нам поверить в... любую пропозицию, ложность которой не доказана, но принятие которой было бы преимуществом для нас в том или ином мире». Это равносильно следующему: «Поскольку истина нам неизвестна, постольку нам дозволено поверить в то, во что мы хотим поверить, и, когда мы собираемся сделать это, мы поверим в то, что нам больше нравится»<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Джеймс У. Воля к вере. С. 17.

<sup>25</sup> Среди прочего см.: Hick J. Faith and Knowledge. P. 55; Miller D. James' Doctrine of "The Right to Believe". P. 547–548.

<sup>26</sup> Miller D. James' Doctrine of "The Right to Believe". P. 552–554.

<sup>27</sup> Hick J. Faith and Knowledge. P. 42, 44.

Легко увидеть, что Миллер и Хик неверно поняли мысль Джеймса. Если бы Джеймс утверждал то, что ему приписывают, то против его аргумента, действительно, можно было бы возразить. Но только тот, кто не удостоил вниманием жесткие ограничения, обозначенные Джеймсом в его аргументе (т.е. критерии подлинности), может утверждать, что он отстаивал «веру в пропозицию, основанную на вашем желании в нее поверить». Однако указание на это в защиту Джеймса хоть и важно, все же не устраняет обвинение в «мышлении от желаемого». Ибо более продуманная критика «мышления от желаемого» будет утверждать уже не то, что Джеймс отстаивал «веру в любую пропозицию, в которую вы хотите поверить», а скорее что Джеймс отстаивал «веру в любую пропозицию, в которую вы хотите поверить и которая является альтернативой подлинному выбору». Джеймс отстаивал это. И более продуманная критика обвинит его просто-напросто в том, что он отстаивал мышление от желаемого.

Должное направление защиты Джеймса состоит, как я полагаю, не в строгом отрицании того, что его позиция не равняется мышлению от желаемого. Скорее следует охотно согласиться с этим, а затем спросить: что именно не так с мышлением от желаемого (*wishful thinking*) в «ситуациях доказательства», включая ситуацию подлинного выбора? Разумеется, мы располагаем приведенным выше рассуждением Миллера о том, что мышление от желаемого распространяется наподобие вируса и если его допустить в одной области, то оно распространится и в других. Но, опять же, тщательно установленные доктриной Джеймса ограничения, безусловно, предотвратят это. Здесь мы можем увидеть, в чем на самом деле состоит тонкость аргумента Джеймса: Джеймс не бросил глупо прямой вызов принципу Рассела (как это, вероятно, подразумевали Миллер и Джеймс), он скорее *поставил принцип под вопрос*, отрицая, что он применим всегда.

Можно ли как-то проверить доктрину *право верить*? Один из способов может состоять в проведении мысленного эксперимента, в котором будут рассмотрены реальные или воображаемые случаи ситуации подлинного выбора. Целью эксперимента будет вопрос: представляется ли совет Джеймса (верить в то, что вы хотели бы видеть истинным) разумным в такого рода ситуациях или, как кажется, принцип Рассела применяется и в этих случаях.

Представим себе следующую ситуацию. Въехав на крутой уклон, водитель грузовика внезапно обнаруживает, что у него отказали тормоза. Грузовик начинает набирать скорость, и водитель осознает, что вскоре он попадет в беду. У водителя есть выбор: он может незамедлительно выпрыгнуть из грузовика, рискуя получить синяки и поломать кости, но избежать большей опасности, таящейся в возможной

катастрофе внизу холма. Или же он может остаться в грузовике, рискуя разбиться, но надеясь в конце концов довести машину до ровной дороги. Однако водитель не знает, какова длина уклона: он не может видеть его окончание, и этот участок дороги ему незнаком.

Это, безусловно, подлинный выбор для водителя. Это живой выбор, потому что альтернативы обращены к нему как различные возможности. Этот выбор обязателен, так как здесь нет третьей возможности: только спрыгнуть или остаться в грузовике (спрыгнуть позднее логически возможно, но ясно, что это слишком опасно, чтобы серьезно рассматриваться). Этот выбор необходим, поскольку цена вопроса — жизнь. А предпочтения в пользу имеющихся вариантов неясны, потому что, скажем, ни одна возможность не кажется водителю более безопасной или опасной, чем другая. Разумеется, Джеймс, когда писал «Волю к вере», имел в виду более интеллектуальные ситуации: в нашем мысленном эксперименте водитель должен решить почти что мгновенно и на основании ограниченных имеющихся свидетельств. Тем не менее если этот пример и неравнозначен подлинному выбору, то Джеймс сказал бы, что водитель имеет полное интеллектуальное право выбрать любую возможность, какую пожелает, и пусть решает его эмоциональная природа<sup>xxxviii</sup>.

Однако более изощренный критик мышления от желаемого теперь скажет, что эмоциональная природа водителя не имеет никакого отношения к вопросу о том, какой выбор безопаснее для него. (Мы в состоянии представить, что можно доказать, будто один из двух вариантов объективно безопаснее другого для водителя грузовика и других участников движения в этот день; можно провести эксперименты, в которых будут участвовать водители-волонтеры, управляющие подобным грузовиком, которые проверят оба варианта.) Критик будет утверждать, что у водителя нет другого рационального выбора, кроме как принять решение на основании (надо признать, скудного) свидетельства, которым он располагает в данный момент: его способностях как водителя, скорости грузовика в момент принятия решения, того, как выглядит дорога впереди, того, как выглядит обочина (на которую он, возможно, прыгнет), и т.п.

Другими словами, критик будет утверждать, что принцип Рассела все еще действует в подобных ситуациях по той простой причине, что эмоциональная природа водителя может выбрать неверную альтернативу — более опасную. Но это оставляет Джеймсу пространство для ответного вопроса: «А каково доказательство, в этом или в любом ином случае подлинного выбора, того, что эмоциональная природа скорее приведет к неверному решению, чем решение на основе доказательства, признанного нами неясным?» Он мог бы продолжить:

«Если эта ситуация представляет собой тот случай, когда выбор *может* (а следовательно, и *должен*) *быть* сделан на основании доказательства, то это тогда не подлинный выбор, а следовательно, эта ситуация не является контрпримером против аргумента “право верить”».

Итак, вот одно из направлений защиты аргумента Джеймса против обвинения в мышлении от желаемого. Эмоциональная природа может оправданно решать в любой ситуации вынужденного выбора, когда перевес доказательств в пользу одной альтернативы настолько незначителен, что у выбора на их основании не больше шансов оказаться правильным, чем у выбора на основании эмоциональной природы.

## ОБЩЕЕ ЗАКЛЮЧЕНИЕ

### I. Введение

В этой заключительной главе я затрону три главных темы. Во-первых, я рассмотрю вопрос о том, что поставлено на карту в дебатах о теистических доказательствах. То есть я поставлю вопрос о значимости этой темы. Я буду доказывать, что существование Бога — самый важный вопрос, с которым когда-либо сталкивалось человечество.

Во-вторых, нам надо рассмотреть вопрос, который возникал в разных местах этой книги, но до сих пор откладывался, а именно является ли какое-нибудь теистическое доказательство доказательством существования не просто перводвигателя или проектировщика Вселенной, но именно теистического Бога. Является ли Бог теистических доказательств тем же самым Богом, которому поклоняются, например, иудеи, христиане и/или мусульмане?

В-третьих, мы продолжим рассуждение, начатое в Главе 1, — о ценности теистических доказательств. Мы проанализируем мотивацию тех, кто их предлагает, т.е. спросим, что сторонники теистических доказательств пытаются или должны пытаться достичь? Также мы зададимся вопросом о причинах таких различных отношений к теистическим доказательствам, что обнаруживаются в истории теологии и философии.

### II. Насколько важен вопрос о существовании Бога?

Итак, что же поставлено на карту в дебатах о теистических доказательствах? Или, точнее, что поставлено на карту, когда мы спорим, существует ли Бог теизма? Во-первых, нужно отметить, что в этом вопросе, очевидно, присутствует определенная доля субъективности. Некоторые люди глубоко озабочены вопросом, существует ли Бог (даже некоторые атеисты и агностики), а некоторые нет. Для других



людей не будет много значить, если данное теистическое доказательство окажется успешным или даже если они сами поверили или пришли к вере в существование Бога. Верят ли они в существование Бога или нет, они проживают свои жизни так, как если бы Его не было; для таких людей этот вопрос не имеет реального практического или экзистенциального значения.

Витгенштейнианские философы религии порой подчеркивают то обстоятельство, что прийти к вере в Бога — не то же самое, что прийти к вере в существование молекул или гиен. Это утверждение в целом верно, хотя (как я говорил в Главе 3) я не согласен со всеми выводами, которые витгенштейнианцы делают из этого положения. Они фактически утверждают, что обращение к вере обычно включает в себя для того, кто был атеистом или агностиком, и перемену образа жизни. Мое единственное предостережение состоит в том, что это *необязательно* должно так быть. Существуют люди, верующие в Бога, для которых их обращение к вере незначительно отразилось на их образе жизни. Нет никакой необходимости в том, чтобы они начали молиться или посещать религиозные службы.

Однако для других людей вопрос о существовании Бога является самым важным. Я — из их числа. Я незамедлительно представлю несколько аргументов в пользу этой точки зрения.

Кратко коснемся взглядов на Бога и смысл жизни Альбера Камю (1913–1960), изложенные в его книге «Миф о Сизифе»<sup>1</sup>, вышедшей в 1941 г. Камю был атеистом, который честно и даже смело рассмотрел вопрос о смысле жизни при условии, что Бога нет. Он, кажется, был мыслителем, философия которого изменилась бы, если бы он был убежден в том, что Бог существует. В конце 1950-х годов Камю, кажется, двигался в сторону не такого резкого отношения к религии, однако его смерть в автомобильной катастрофе, случившейся на юге Франции в 1960 г., оборвала дальнейшее развитие его мысли в этом направлении.

Основная посылка Камю заключалась в том, что жизнь абсурдна. Это означает, говорит он, что у людей имеются определенные вопросы, на которые жизнь не дает ответа, и определенные надежды, которые жизнь не удовлетворяет. Мы стремимся к достижению определенного Смысла Жизни, но его нет. Условимся, что выражение «Смысл Жизни» (с заглавных букв) относится к некоему смыслу, который можно обнаружить в реальности и который существует независимо от мыслей и поступков любого человека; а выражение «смысл

---

<sup>1</sup> Камю А. Миф о Сизифе // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. Мы не будем рассматривать другие работы Камю.

жизни» (со строчных букв) относится к смыслам, создаваемым нашими действиями и проектами. Мы хотим, чтобы добрый и любящий Бог существовал, но такого существа нет. На самом деле не существует *никакого* Бога. Мы надеемся на жизнь после смерти, но смерть — это конец нашего существования. Мы устремлены к некоторого рода великому, всеобъемлющему объяснению жизни, истории и человеческого существования, но такого объяснения нет.

В свете абсурдности жизни, говорит Камю, мы можем сделать три вещи. Во-первых, мы можем принять некоторый вид надежды (обычно религиозную надежду), гласящую, что жизнь совсем не абсурдна. Во-вторых, убежденные в бессмысленности и пустоте жизни, мы можем совершить самоубийство. В-третьих, мы можем сделать то, что Камю называет жить абсурдно: мы можем «восстать». Центральное утверждение книги Камю заключается в том, что нам следует выбрать эту третью возможность.

Один из аргументов в пользу этого вывода (а у Камю есть и другие доказательства) основан на несформулированной, но тем не менее явно предполагаемой посылке, гласящей, что сама жизнь обладает внутренней ценностью. Соответственно, он берет в расчет прежде всего то количество времени, которое живет человек. «В счет идет, — говорит он, — не лучшая, а долгая жизнь»<sup>2</sup>. Разумеется, для Камю качество жизни тоже было важно: его строгие этические нормы хорошо известны, особенно из некоторых его поздних сочинений. Но, что удивительно, он на самом деле предпочитал качеству количество. «Смысл в жизни»<sup>3</sup>, — пишет он. Одни живут дольше других — счастливы. Тем же, чья жизнь оборвалась, просто не повезло: «Преждевременная смерть неискоренима»<sup>4</sup>. Итак, Камю пишет:

«Скажем, что единственное “непобедимое” препятствие состоит в преждевременной смерти... Хорошенько взвесив слова, мы можем сказать, что это дело случая. Следует понять это и согласиться. Двадцать лет жизни и опыта не заменишь ничем»<sup>5</sup>.

Восставшие люди, осознающие это, избегают надежды на будущее и проживают самое большое из того, что у них есть, — быстротечную последовательность настоящих моментов.

Почему Камю понуждает нас отказаться от надежды в будущее в пользу преходящих, но реальных радостей настоящего? Он приводит несколько оснований для этого в «Мифе о Сизифе», два из них имеют

---

<sup>2</sup> Камю А. Миф о Сизифе. С. 56.

<sup>3</sup> Там же. С. 60.

<sup>4</sup> Там же. С. 69.

<sup>5</sup> Там же. С. 58.

решающее значение для нашего исследования. Первая и самая очевидная причина состоит в том, что Камю, будучи атеистом, утверждал, что любая надежда на то, что мир в итоге не окажется абсурдным, иллюзорна. Нет никакого христианского Бога, чтобы обеспечить нам вечную жизнь. Секулярные надежды марксистов также плохо фундированы: нет никакого основания верить в бесповоротное движение истории к бесклассовому обществу. Нет никакого Смысла Жизни.

Вторая проблема, связанная с надеждой, заключается в том, что она порабощает тех, кто обладает ею и, соответственно, уменьшает значение настоящего. Религиозные люди молчаливо признают, что они не могут нести груз своих жизней на своих плечах; они могут жить только потому, что весь груз их жизни перенесен на плечи Бога. Они счастливы только потому, что надеются; без надежды они не настолько сильны, чтобы выдержать свою жизнь. А восставшие люди свободны в создании своей собственной жизни в настоящий момент. Они не связаны ни Богом, ни какой-либо теорией исторического процесса (как марксисты), они не запуганы абсурдностью жизни. «Человек без надежды, осознав себя таковым, более не принадлежит будущему»<sup>6</sup>. «Человеку предоставлен мир, он — единственный его властелин. Некогда его связывала иллюзия мира иного»<sup>7</sup>. «Человек абсурда», как назвал его Камю, решает принять эту абсурдность Вселенной, и «из этой решимости он черпает силы, отсюда его отказ от надежды и упорство в жизни без утешения»<sup>8</sup>. В эпиграфе к «Мифу о Сизифе» Камю цитирует Пиндара:

«Душа, не стремись к вечной жизни,  
Но постарайся исчерпать то, что возможно».

Именно это и делает абсурдный человек Камю. Он «равнодушен к будущему», но у него есть непоколебимое желание «исчерпать все, что дано», т.е. последовательность настоящих моментов, предназначенных для него. Свободный от будущего, «он готов продолжить свои деяния в том времени, которое ему отпущено жизнью»<sup>9</sup>.

Для завершения своего рассуждения Камю использовал мифический образ Сизифа. Сизиф был осужден богами на вечный и тщетный труд: он должен был толкать в гору огромный камень, смотреть, как он скатывается вниз, и снова толкать его наверх. Камю утверждал, что Сизиф является примером состояния человека в абсурдном мире.

---

<sup>6</sup> Там же. С. 40.

<sup>7</sup> Там же. С. 89.

<sup>8</sup> Там же. С. 56.

<sup>9</sup> Там же. С. 60.

Люди отчаянно сражаются за то, чтобы достичь чего-то в своей жизни, но нет никакой гарантии, что они достигнут этого, и нет никакой гарантии, что, когда однажды эти вещи будут ими достигнуты, они останутся значимыми для них. Но Сизиф, утверждает Камю, может быть «счастлив» в своем мире без надежды, такими же можем быть и мы. Боги полагали, что они наложили на Сизифа самое страшное из возможных наказаний, но они перехитрили самих себя. Зная, что он никогда не будет освобожден от своей пустой работы, Сизиф был способен победить богов своим презрением и неповиновением, своим нежеланием отчаиваться. Здесь нет никакого Смысла Жизни, говорит Камю, но мы в состоянии придать смысл своим жизням, а если окажемся удачливыми, то даже сделать себя счастливыми.

Камю с совершенной ясностью показал важность вопроса о Боге. Религиозные верующие, разумеется, разойдутся с Камю с самого начала. Они не согласятся с тем, что жизнь абсурдна и что, соответственно, надежда иллюзорна. Камю не доказывал в «Мифе о Сизифе», что жизнь абсурдна, скорее он утверждал, что принимает абсурдность за исходную точку<sup>10</sup>. То есть рассуждение в книге основано на предпосылке абсурдности жизни. Это совершенно приемлемая процедура, и мы можем последовать за Камю. Просто те, кто верит в Бога, не желают принять такую предпосылку, и поэтому их не убедят следующие из нее выводы. Например, верующие захотят узнать, откуда Камю стало известно, что нет Бога, загробной жизни или Смысла Жизни.

Порабощает ли надежда? На самом ли деле верующие в Бога (или в любого рода Смысл Жизни) настолько привязаны к будущему, что они озабочены настоящим менее, чем следовало бы? Следует заметить, что Камю не утверждал, будто религиозная вера *per se* препятствует восстанию и абсурдной жизни, — проблема заключается в специфически религиозных верованиях в загробную жизнь<sup>11</sup>. Вероятно Камю был прав в том, что определенные религиозные верующие настолько сильно сосредоточены на славе будущей жизни, что игнорируют жизнь настоящую (разумеется, некоторые неверующие тоже так поступают). Но так поступают не все религиозные верующие, и им не следует так делать. Теистам предписано смотреть на жизнь здесь и сейчас как на дорогой и стоящий дар Бога.

Верно, что некоторые теисты, например христиане, придерживаются той точки зрения, что у жизни есть Смысл и что история движется в определенном направлении, а именно к царствию Божьему.

---

<sup>10</sup> Там же. С. 24.

<sup>11</sup> Там же. С. 82.

Так же верно и то, что они верят в то, что это царствие будет временем радости гораздо большей, чем можно испытать на земле. Но каким образом это «привязывает» их к будущему, делает менее «полезными» для остальных людей здесь и сейчас (в чем их обвинял Камю)? Обвинения, предъявляемые Камю религиозной вере, кажутся весьма беспочвенными.

Важность вопроса о Боге можно сформулировать в пяти тезисах (опять же важно отметить, что в данном случае мы говорим о Боге классического теизма, т.е. о Боге иудаизма, христианства, ислама и, возможно, иных теистических традиций; Бог деизма XVIII столетия здесь не обсуждается):

- (1) если Бог существует, то скорее Бог сотворил нас, а не наоборот;
- (2) если Бог существует, то мир в конечном счете познаваем;
- (3) если Бог существует, то у жизни есть Смысл, а история движется в определенном направлении;
- (4) если Бог существует, то у людей есть будущая судьба;
- (5) если Бог существует, то морально правое и неправое объективны, а наша обязанность заключается в том, чтобы поступать морально правильно<sup>xxxix</sup>.

Давайте кратко рассмотрим эти тезисы. Каждый из них сложен и спорен и требует более развернутого обсуждения, чем то, которое я в состоянии здесь представить.

Пункт (1). Атеисты придерживаются той мысли, что Бог — творение человеческого ума. Многие принимают точку зрения, предложенную классиками «теории проекции» (“projection theorists”) (Фейербахом, Марксом, Фрейдом и прочими), заключающуюся в том, что мы сотворили Бога по собственному подобию и вследствие человеческих потребностей. В любом случае, основное утверждение, на котором настаивают атеисты, как мы видели в случае Камю, заключается в том, что люди свободны, автономны и ничем не обязаны никакому высшему существу. Большинство теистов придерживаются противоположной точки зрения, что мы обязаны своим существованием Богу и что мы были сотворены по образу Божьему. Именно по этой причине, утверждают они, мы представляем ценность как личности. Бог относится к нам с любовью и милостиво. Мы становимся теми, кем являемся на самом деле и кем мы на самом деле задуманы быть, когда мы правильно соотносены с Богом, т.е. когда мы любим, повинемся и прославляем Бога в наших жизнях.

Пункт (2). Вспомним о философии Декарта: существование Бога выступало у него последним гарантом познаваемости Вселенной. Без

Бога, как рассуждал Декарт, нет никакой гарантии того, что наши восприятия ясны, что наши интерпретации восприятий надежны или что наши воспоминания точны. Я в данном случае не принимаю картезианство (принять его было бы интеллектуальным самоубийством, ведь сегодня уже никто, будь то в философии или теологии, не считает, что Декарт по существу был прав), но в этом пункте я с ним согласен. Я не утверждаю, что атеисты не могут последовательно утверждать, что мир познаваем, я утверждаю, что теисты *должны* придерживаться того, что мир познаваем.

Пункт (3). Если Бог существует, то у жизни есть смысл, а время линейно; история развивается в определенном направлении. Это так, потому что Бог является ответом на вопрос о происхождении и судьбе самой реальности и человеческой жизни. История движется в сторону полного триумфа Бога над всеми Его врагами, т.е. к установлению царствия Божьего. По-видимому бессмысленный поток событий не случаен, а движется в сторону *telos*, поставленной Богом. Несмотря на все кажущиеся доводы в пользу безнадежности и отчаяния, если Бог существует, я могу с уверенностью утверждать, что мое существование имеет цену, моя жизнь имеет значение, а мои поступки — смысл.

Пункт (4). Если атеисты правы, то смерть — это конец человеческого существования. Возможно быть атеистом и признавать жизнь после смерти (как возможно признавать существование Бога и отрицать жизнь после смерти), и тому есть один-два примера из современной философии. Но идеи Бога и загробной жизни так тесно взаимосвязаны и по таким понятным причинам, что немногие сочтут такую позицию привлекательной. Вопрос о Боге ключевой, потому что почти каждый желает узнать, что ожидает его после смерти — Бог или ничто. Если Бог существует, то тогда можно с уверенностью признать, что мой опыт не окончится с моей смертью. Разумеется, сам факт того, что я буду жить после смерти, не означает, что моя жизнь имеет смысл и ценность: можно представить пустую, бессмысленную или ужасную жизнь после смерти. Но загробная жизнь, рисуемая нам теистическими традициями, не такова. Они придают цель человеческой жизни, которая становится бесконечно ценной. Эти цели основываются на нашей истинной природе как созданной Богом.

Пункт (5). Если Бог существует, то понятия морально правого и неправого «объективны». Морально правильное не зависит от того, кто я, или в каком обществе я вырос, или каковы мои взгляды. Правое и неправое зависят от природы и заповедей любящего Бога. В своем блестящем диалоге «Евтифрон» Платон поднял классический вопрос,

который в наших целях можно сформулировать так: морально правильное является таковым потому, что это дал нам в заповедях Бог, или Бог дал нам в заповедях морально правое, потому что оно таково само по себе? Для теиста любой из этих ответов кажется неприемлемым: либо мораль совершенно произвольна (Бог мог бы заповедать нам убивать младенцев, и если бы Бог поступил так, то убийство младенцев было бы морально правым), либо же мораль основана на чем-то внешнем и превосходящем Бога. Ответ теиста состоит в том, что мораль зависит от Бога, но она произвольна, ибо Бог является любящим и благим. Морально правое таково, потому что оно дается любящим Богом<sup>12</sup>.

Если Бог существует, то для любого человека самым важным становится, как было отмечено, быть правильно с Ним соотношенным. Различные теистические традиции дают различные толкования этому отношению. Однако основные идеи всегда касаются того, чтобы в жизни проявлялась любовь, почтение к Богу и повиновение Ему. Таким образом, вопрос о Боге становится крайне важным, ибо сложно понять, как не верующий в существование Бога человек может быть правильно соотношен с Ним.

Камю мог бы так возразить на эти доводы: Бог *уменьшает*, а не *повышает* смысл в жизни, поскольку те, кто следует за Богом, принимают, что Бог просто установил, что они должны делать. Такие люди отказались от своей автономности. Смысл в жизни на самом деле существует тогда, когда он свободно выбирается и создается индивидами.

Кое-что из этого верно. Люди, избравшие следование Богу, *не* автономны. Более того, они бы ужаснулись самой этой идее (автономности). Они принимают то, что были сотворены Богом, находятся в его власти, что не могут сами создавать для себя судьбу, имеющую ценность. Разумеется, выбор следовать Богу свободный: Бог не принуждает к нему. А все, что Бог делает, он делает в наших интересах как людей. Может быть, верно, что смысл в жизни должен быть свободно выбран, но почему же утверждается, что смысл в жизни существует только тогда, когда он *создается* людьми? Это утверждение не примет ни один теист<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Детальную защиту «этики божественных заповедей» см. в статьях, собранных в части III сборника: Adams R.M. *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

<sup>13</sup> Эта тема и другие вопросы, связанные с ней, с большим мастерством обсуждаются Морлендом в главе IV его книги: Moreland J.P. *Scaling the Secular City: A Defense of Christianity*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1987.

### III. Доказывают ли теистические доказательства существование *Бога*?

Теперь мы обращаемся к вопросу о том, доказывают ли теистические доказательства существование *Бога*. Допустим, что некоторые или даже все теистические доказательства, которые мы обсудили в настоящей книге, совершенно успешны. Доказывают ли они существование теистического Бога? Или же они доказывают существование менее величественного перводвижателя, источника религиозного опыта или Творца Вселенной? Многим философам казалось, что теистические доказательства, независимо от внутренних проблем, которые могут сделать их неубедительными аргументами, проваливаются как доказательства существования Бога. Если бы мы сделали список ключевых атрибутов Бога теизма, то он, безусловно, включал бы следующие:

- уникальность (существует только один Бог);
- существование во все времена (включая настоящий момент);
- всемогущество;
- всеведение;
- совершенная моральная благодать; и
- личность (Бог — личность, и Он заботится о нас как о личностях).

Конечно, теистические доказательства не завершаются выводом о существовании сущего или сущих, обладающих такими свойствами (или по крайней мере многие философы не считали, что завершаются).

Разумеется, мы не ожидаем, что теистические доказательства докажут, что Бог теизма обладает каждым из этих атрибутов или что они даже докажут все, что мы бы хотели знать о Боге. На самом деле в рамках христианской ветви теизма имеются истины о Боге (например, Бог есть Троица), о которых говорят, что они находятся за пределами досягаемости естественной теологии или даже человеческого разума. Такие истины должно попросту принимать как часть открытия.

Поговорим сначала о теистических доказательствах Фомы Аквинского. Начать с них правильно, потому что вопрос «А этот ли Бог?» часто выдвигался в качестве критики *Пяти путей* Аквината. Часто отмечали, что Аквинат заблуждается в каждом из пяти доказательств, когда соответственно говорит: «А под ним [сущим, существование которого только что было доказано] все разумеют Бога», «Которое все называют Богом», «И таковое все называют Богом», «И таковое



мы называем Богом», «И это сущее мы называем Богом»<sup>14</sup>. Когда Аквинат говорит о Боге, он, конечно же, имеет в виду христианского Бога — сущее, обладающее всеми упомянутыми выше свойствами, сущее, являющееся творцом неба и земли, существующее в виде блаженной Троицы.

Даже если, скажем, *Третий путь* — убедительный аргумент (так развивается возражение), то все, что им доказывается, это лишь то, что существует необходимое сущее некоторого рода. Но почему должно существовать только одно необходимое сущее (НС)? Почему НС из *Третьего пути* должно быть идентично перводвигателю из *Первого пути*, или первопричине из *Второго пути*, или мыслящему сущему из *Пятого пути*? Почему НС должно быть всемогущим, всеведущим или морально благим? Разумеется, НС, существование которого, как полагал Фома, он доказал, *может* быть Богом (ничто не мешает в *Третьем пути*, чтобы это сущее было всемогущим и т.д.), но оно не *должно* быть Богом. Отчего не может существовать 17 НС, ни одно из которых не является всемогущим, всеведущим, благим творцом неба и земли?

По существу эта критика верна. Аквинат нигде не показывал, что первые сущие, в пользу существования которых он выступал, могут быть не чем иным, как Богом теизма, не говоря уже о христианском Боге. Разумеется, должно быть отмечено, что в отрывке, известном как *Пять путей*, Фома не пытался доказать того, что *Бог* существует. Он пытался доказать существование перводвигателя, первопричины, необходимого сущего и мыслящего сущего<sup>15</sup>, которых, по его выражению, «все называют Богом». Доказательство того, что сущие, существование которых было доказано, являются не чем иным, как Богом (в противоположность его собственному утверждению), выдвигается позже в части I *Summa Theologica*.

Некоторые же могут поставить под сомнение даже такое умеренное утверждение, как «все это называют Богом». Несмотря на это, я считаю, что мы можем понять и защитить предприятие Фомы даже независимо от его последующих доказательств в части I «Суммы». Он, конечно же, согласовывал свою философию и теологию. Его метод состоял в том, чтобы сначала доказать существование необходимого сущего (как и перводвигателя, первопричины из первых *Двух путей*

---

<sup>14</sup> *Thomas Aquinas. Summa Theologica. New York: Benzinger Brothers, 1947. I, q. 2, a. 3 со.* [Рус. пер.: *Фома Аквинский. Сумма теологии / Пер. с лат. А.В. Апполонов. М.: Издатель Савин С.А., 2006. С. 26–27. Перевод А.В. Апполонова приводится с незначительными изменениями, позволяющими лучше отразить мысль С. Дэвиса.]*

<sup>15</sup> Я оставляю без внимания (как и во всей книге) *Четвертый путь* Фомы. Я так поступаю потому, что никогда не мог придумать такого толкования этому доказательству, которое выглядело бы правдоподобным.

и мыслящего сущего, направляющего поведение немслящих вещей, из *Пятого пути*). Затем он, так сказать, составляет опись всех сущих, которые, как он полагает, существуют на иных основаниях (включая теологические основания). Наконец, он задается вопросом: какие из этих сущих могут быть теми сущими, существование которых (или которого) было доказано *Пятью путями*? Ответ, найденный им, состоял, вполне естественно, в том, что только *Бог* может быть перво-двигателем, первопричиной, необходимым сущим и разумным творцом. Его мать не могла сотворить все вещи или быть этими сущими, не могут также и его духовник, Папа Римский, его самый выдающийся студент, его кот, рабочий стол аббата или *любое другое подобное сущее*, которое он может помыслить. Вот почему он пишет: «И такое все называют Богом». Кто еще может быть перво-двигателем, кроме Бога?

С моей точки зрения, эта стратегия согласования (согласования философских доказательств с эмпирическими или теологическими убеждениями) совершенно приемлема. И конечно же, этой стратегией пользуются (обычно имплицитно) многие из тех, кто, подобно Фоме, предлагают теистические доказательства. Если вам удалось доказать, что данное сущее существует, и если в силу других оснований у вас есть резоны считать, что это сущее является Богом, то у вас есть хорошие основания придерживаться того, что вы успешно доказали существование Бога. Или же по меньшей мере в некотором смысле вы философски подтвердили свою веру в Бога.

Но кое-что еще можно сказать об отношении между Богом и ТД. Опять же допустим в целях аргумента, что у всех доказательств — онтологического, космологического, морального, доказательств от замысла и от религиозного опыта — есть убедительные версии. Безусловно, мы допускаем этим многое. По-моему, мы делаем это предположение, потому что *безуспешным* ТД нечего сказать о существовании или природе чего-либо, не говоря уже о Боге. Итак, если каждый из основных аргументов, рассмотренных в этой книге, имеет успешную версию, то что из этого следует (если следует) для понимания природы Бога?

Рассмотрим онтологическое доказательство (ОД). Если существуют успешные версии этого доказательства, то мы знаем, что существует «самое великое мыслимое сущее». В теологическом плане это широкое описание — безусловно, самое широкое из тех описаний, наименований или выражений, использовавшихся для указания на первое сущее в различных теистических доказательствах. Сам Ансельм считал, что все основные христианские божественные атрибуты как соотносятся, так и следуют из выражения «то, больше чего

ничто нельзя помыслить». На самом деле, как кажется, у Ансельма был удобный метод (или алгоритм, если вам так будет угодно) для приписывания атрибутов самому великому мыслимому существу. В главе V «Прослогиона» он пишет: «Следовательно, ты праведен, правдив, блажен и все прочее, *чему лучше быть, чем не быть*»<sup>16</sup>.

В заключительных главах «Прослогиона» Ансельм специально доказывает, что божественное необходимое существование, творение Им мира *ex nihilo*, Его вечность, всемогущество, всеведение и совершенная благодать следует из того, что Бог — это самое великое мыслимое сущее (СВМС)<sup>17</sup>. К тому же уникальность СВМС напрямую следует из превосходной степени, употребленной в этом выражении. Соответственно, либо этот термин ничего не обозначает, либо (если некоторая версия ОД, использующая его, составляет успешное доказательство) СВМС существует.

В качестве итога следует сказать, что если некоторая версия ОД успешна, то существует абсолютно совершенное сущее. Этот предикат либо содержит в себе большинство других свойств, которые теисты желают приписывать Богу, либо они следуют из него. Какие бы свойства ни были теми свойствами, что делают нечто большим (в том смысле, какой в них вкладывался в Главе 1) или совершенным, СВМС обладает ими, а на самом деле обладает ими в той степени, в какой СВМС должно ими обладать.

Как обстоит дело с космологическим доказательством (КД)? Уильям Роу с благосклонностью обсуждает попытку Сэмюэла Кларка показать, что необходимое сущее (НС), существование которого доказано КД (мы предполагаем, что КД — успешное ТД), должно быть вечным. Если определенное сущее начинает существовать в определенный момент времени, то либо это сущее было вызвано к существованию каким-то другим сущим, либо его существование представляет собой то, что Роу называет «необъяснимым явлением». В противном случае сущее не может быть НС, т.е. сущим «существование которого полностью и исключительно объясняется отсылкой к его собственной природе. Поэтому ясно, что самосуществующее сущее, если таковое существует, должно было всегда существовать, быть безначальным»<sup>18</sup>. Роу также компетентно одобряет тот аргумент Кларка, в котором доказывается, что НС, существование которого доказано КД, должно быть вездесущим или всеприсутствующим. В противном слу-

<sup>16</sup> Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Перевод, послесловие и комментарии И.В. Купревой. М.: Канон, 1995. С. 130.

<sup>17</sup> Ансельм Кентерберийский. Прослогион. Главы V, VI, IX, XII, XIII, XIX, XX и XXIII.

<sup>18</sup> Rowe W. The Cosmological Argument. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1975. P. 226.

чае на вопрос о том, почему оно существует в данном месте, а не в другом, придется отвечать в терминах причинно-следственной активности некоего другого сущего или некой иной силы.

Как было отмечено ранее, даже если три первых доказательства Фомы Аквинского являются успешными ТД, то в строгом смысле слова они не образуют доказательств существования Бога. Вполне может существовать первопричина, не обладающая всемогуществом, перводвигатель, который не является личностью или не может страдать, НС, не обладающее всеведением. Тем не менее сущее, существование которого Аквинат пытался доказать, является основой всей реальности и объясняет ее. А если существование подобного сущего успешно *доказано*, то мы приходим к сущему, которое необходимо, существует вечно, не имеет причины, обладает очень большим могуществом, является весьма мыслящим (добавляя сюда и *Пятый путь*). В метафизическом отношении это дает крайне интересный результат, и, разумеется, мы получаем сущее, которое *вполне может быть* (хотя в этом и нет необходимости) Богом теизма.

Как обстоит дело с доказательством от замысла (ДЗ)? Здесь многое можно сказать. Без сомнения, ДЗ указывает на сущее большого могущества, знания, умения и мудрости — на самом деле на сущее, обладающее этими качествами в гораздо большей степени, чем человек. Нет необходимости в том, чтобы ДЗ указывало на всемогущее и всеведущее сущее, но, разумеется, нет противоречия в том, чтобы оно обладало и этими свойствами. Некоторые доказывают, что доказательство от замысла определенно указывает на *ограниченное* могущество, знание и в особенности благость; от того, истинно ли это утверждение, зависит многое. Критик ДЗ или теизма может выдвинуть самое острое возражение, используя именно это указание на ограничение в благости. И хотя безграничное могущество и знание, строго говоря, не требуются для обоснования, тяжело понять, как можно успешно доказать, что это доказательство *требует* существования невсемогущего и невсеведущего сущего (несмотря на аргументы Юма и Милля)<sup>19</sup>. Совместима ли совершенная благость с тем количеством зла и страдания, что существует в этом мире, составляет классическую «проблему зла», но ее рассмотрение выходит за рамки этой книги.

Трансцендентность, по крайней мере в одном смысле этого слова, как кажется, указывается доказательством от замысла. Трудно понять, как сущее, являющееся частью природы и подчиняющееся ее законам, может служить их объяснением или как можно сказать в таком

---

<sup>19</sup> См.: *Hume D. Dialogues Concerning Natural Religion*. New York: Hafner Publishing Company, 1959. P. 38–41; *Mill J.S. Theism*. New York: Liberal Arts Press, 1957.

случае, что это сущее устроило (не говоря о том, что создало) эти законы. Если данное сущее является Архитектором Вселенной, то я бы сказал, что из этого следует, что это сущее не может быть идентифицировано с любой вещью, существующей в физическом мире, или любым событием, происходящим в нем. А если это все верно, то из этого, как кажется, также следует, что Архитектор Вселенной должен относиться к нефизической реальности или быть бестелесным (что является одним из важнейших атрибутов Бога)<sup>20</sup>.

Архитектор Вселенной должен быть личностью, поскольку тот порядок, что мы наблюдаем во Вселенной, как кажется, есть результат интенционального замысла. Соответственно, Художник разумен, составляет планы, участвует в том, как осуществляются действия; у Него имеются желания и возможность (может быть, безграничная) удовлетворять их. Архитектор — это деятель.

Таким образом, Планировщик Вселенной представляет собой сущее, которым должно восхищаться и которое должно уважать. Указывает ли только доказательство от замысла на то, что это сущее достойно поклонения, зависит частично от таких атрибутов, как быть личностью — совершенно благой, сострадающей и достаточно сильной для того, чтобы обеспечить свою окончательную победу.

Что касается доказательства от религиозного опыта, то давайте просто положим в основу нашего рассуждения то, что если какая-нибудь версия теистического доказательства успешна, то сущее, являющееся источником или основой религиозного опыта или по крайней мере некоторых религиозных переживаний, существует. Это, разумеется, даст основание поставить истинность натурализма под сомнение и стать открытым религиозному пониманию мира. Что касается морального аргумента, то будем утверждать, что если любая версия теистического доказательства успешна, то источник моральных обязательств существует. Это сущее должно быть разумным (у него есть желания, оно дает заповеди) и морально благим. Его устремления и роль «согласуются с нашими самыми строгими суждениями о правом и неправом»<sup>21</sup>. К тому же это сущее должно обладать бесконечным знанием по крайней мере в этических вопросах, которые включают в себя моральные искания людей.

Но сколько существует первых сущих? Допустим, что у каждого из семи теистических доказательств, рассмотренных в этой книге,

---

<sup>20</sup> Имеются и другие возможности, которые я не буду анализировать. Одна из них состоит в том, что Бог сотворил Вселенную в некотором смысле из Своего бытия. Другая возможность — это теория Уайтхеда, согласно которой Бог не совсем трансцендентен физической реальности, будучи качественно отличным от него.

<sup>21</sup> Adams R.M. *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*. P. 149, 150, 160.

имеется одна успешная версия. Допустим также, что в каждой успешной версии доказывається существование не более одного сущего. Таким образом, мы пришли к выводу о существовании (1) самого великого мыслимого сущего, (2) перводвигателя, (3) первопричины, (4) необходимого сущего, (5) Архитектора мира, (6) источника религиозного опыта, (7) источника моральных обязательств. Какое количество отдельно существующих сущих мы перечислили? Теоретически их число больше ноля и меньше восьми.

Из соображений простоты мы можем склониться к тому варианту, что перечислено только одно сущее, а не семь в особенности потому, что свойства каждого из этих сущих, как кажется, согласуются со свойствами остальных. Ничто не препятствует тому, чтобы необходимое сущее из *Третьего пути* также выступало основанием религиозного опыта и т.д. Кажется, нет очевидных несоответствий между этими сущими, за только тем возможным исключением возражения Юма—Милля о том, что Художник мира зол, а следовательно, он не может быть источником моральных обязательств (правда, этот аргумент я нахожу менее чем убедительным).

Ключевым является онтологическое доказательство. Если есть успешные версии онтологического доказательства и если Ансельмов метод определения свойств самого великого мыслимого сущего также успешен (самое великое мыслимое сущее обладает всеми свойствами, которыми Ему лучше обладать, чем не обладать), то из этого следует, что существует только одно первое сущее. Это так потому, что другие шесть свойств (быть перводвигателем, первопричиной, необходимым сущим, Архитектором мира, источником религиозного опыта и моральных обязательств) оказываются свойствами, делающими больше, или, как можно было бы выразиться, улучшающими свойствами. В случае каждого из шести свойств самому великому мыслимому сущему лучше обладать ими, чем не обладать.

Даже оставляя в стороне онтологическое доказательство (которое отрицается многими философами и убедительность которого немногие желают признавать), между указанными семью свойствами имеются важные совпадения, которые, как кажется, позволяют доказать, что число первых сущих намного меньше семи. Например, свойства быть источником религиозного опыта и быть источником моральных обязательств сочетаются между собой, так как фактически всегда религиозный опыт является и моральным опытом, а моральный опыт зачастую религиозным. Разумеется, их источники могут быть различными, но, кажется, нет убедительного довода, способного направить нашу мысль в этом направлении. Сходным образом перводвигатель, первопричина и Архитектор мира могут быть практически рассмот-

рены как одно и то же. Если это так, то доказательство от замысла показывает, что перводвигатель и первопричина являются сущими, обладающими целями.

Если имеются успешные версии наших семи теистических доказательств и если семь сущих, существование которых было доказано, являются одним и тем же, то ясно, что мы пришли к выводу о существовании сущего, в высшей степени подобного Богу теизма.

#### IV. Ценность теистических доказательств

В заключительном разделе настоящей главы мы вновь обратимся к некоторым темам, которые уже обсуждались в Главе 1. В частности, мы попытаемся прийти к какому-нибудь мнению по вопросу о том, представляет ли ценность философствование по поводу теистических доказательств (ТД). Достигают ли ТД какого-либо стоящего результата?

Давайте начнем с вопроса о том, почему определенные современные исследователи (библейсты, историки религии, историки учения Церкви, теологи, философы религии) проявляют столько враждебности по отношению к ТД, хотя можно было бы подумать, что темы, поднимаемые ТД, должны иметь для них (по крайней мере для некоторых из них) профессиональный интерес. Возможно, для некоторых исследователей одна из причин состоит в том убеждении, что в прошлом ТД не дали никакого серьезного результата, и они продолжают верить в то, что так будет и впредь. Другая причина, может быть, состоит в методологическом или теологическом убеждении, что ТД — это ложный путь в постижении таких предметов, как Бог и религиозная вера. Третья причина может заключаться в том, что эти мыслители не принимают основной предпосылки ТД, которую мы обсуждали в Главе 1 (многие витгенштейнианские философы религии и постмодернисты, возможно, относятся к этой категории). Еще одна причина может состоять в строгом убеждении, что Бога нет, и, соответственно, ни одно ТД не может быть успешным (очевидно, это объяснение не будет относиться к тем, кто отрицает ТД).

На настоящий момент ТД с интересом изучают только несколько аналитических философов религии (как атеисты и агностики, так и теисты) и философы-томисты. Обычно придерживаются той точки зрения, что все ТД ошибочны, но некоторые из них представляют философский интерес, и их стоит обсуждать, но очень немногие фило-

софы религии считают, что данное ТД успешно или данный набор ТД успешен.

Допустим, кто-то должен представить неопровержимое доказательство в пользу существования какого-то сущего В. То есть допустим, что предпосылки доказательства очевидно истинны, само доказательство формально валидно, в нем не совершается никакой неформальной ошибки, как эквивокация, предвосхищение основания или рассуждение по кругу. Мы спросим тогда, чем конкретно является В? Теперь же допустим, что В — это некое сущее, в существовании которого у вас имеются хорошие основания сомневаться (моя девятая дочь, Наполеон Бонапарт, круглый квадрат<sup>XL</sup>). Ваша реакция на это доказательство была бы примерно следующей (с точки зрения рациональности она и *должна* быть такой): «В этом рассуждении что-то неверно; доказательство В *должно* быть ошибочным, но я ранее не замечал, в чем состоит ошибка; в конечном счете одна из посылок этого аргумента должна быть ложной».

И здесь мы обнаруживаем параллель с тем, как многие атеисты относятся к теистическим доказательствам (ТД): поскольку они твердо убеждены, что Бога нет, постольку никакое ТД не может с успехом доказать Его существование. Но также мы находим здесь параллель с тем, как многие религиозные верующие относятся к ТД. Если В — это некое сущее, в существование которого вы уже верите (например, ваша мама, Билл Клинтон), то заботиться о доказательстве существования этого В бессмысленно, глупо и даже смешно. «Кому нужны доказательства? — могли бы вы спросить. — Не кажется ли непочтительным или даже предательским по отношению к вашей матери пытаться доказать ее существование?»

На протяжении всей этой книги во многих случаях я использовал слово «успешный» (например, в выражении «Общее космологическое доказательство не является успешным»). Пришло время уделить этому термину немного больше внимания. В чем заключается успешность теистических доказательств (ТД)? Как мы видели в Главе 1, это непростой вопрос. Имеются определенные критерии успешности ТД, которые нетрудно установить: оно должно быть валидным (формально и неформально) и убедительным. Однако понятно, что это неполный перечень. То, как будут определены условия успешности, зависит (как мы опять же видели это в Главе 1) от того, каких взглядов вы придерживаетесь на цель или предназначение ТД.

Я отстаивал ту точку зрения, что целью теистических доказательств (ТД) является доказательство существования Бога. Разумеется, если какой-то аргумент преуспел в этом, то он также преуспел в доказательстве рациональности веры в Бога. Из этого наряду с про-



чим следует, что послышки успешного ТД сами по себе должны быть разумнее и вероятнее своих отрицаний, что в большинстве случаев означает, что они должны быть рациональными и вероятными *per se*. В идеальном случае их рациональность и вероятность должна быть известна тем, к кому эти доказательства обращены (среди них могут быть как верующие, так и не верующие в Бога), тем, кто извлекает из них выгоду. Но, без сомнения, мы также будем считать ТД успешным в том случае, если (среди прочих перечисленных условий) его послышки будут вероятнее их отрицаний и если этот факт *должен* быть известен любому рациональному человеку.

Если целью теистических доказательств (ТД) является доказательство существования Бога и, следовательно, рациональности теизма, то имеется несколько способов выполнения второй задачи. Я укажу пять таких возможностей, ранжируя их от самой слабой к самой сильной. Цели (задачи) ТД состоят в том, чтобы показать, что:

- (1) теисты рациональны в своей вере в Бога;
- (2) рациональнее верить в существование Бога, чем отрицать это;
- (3) рациональнее верить в существование Бога, чем быть агностиком;
- (4) вера в Бога так же рациональна, как и вера во многие вещи, исповедуемые атеистическими философами (например, вера в существование других сознаний или в объективность морально правильного и неправильного)<sup>22</sup> или
- (5) нерационально не верить в существование Бога (т.е. быть как атеистом, так и агностиком иррационально).

Как теист, я, естественно, буду приветствовать любой аргумент, который продемонстрирует, что вера в Бога рациональна или может быть таковой. На самом деле я считаю, что имеются теистические доказательства (ТД), преуспевшие в этом. Однако цель (1) весьма скромна, особенно в свете относительности рациональности (возможно, чтобы вера в данное утверждение была рациональной для одного человека и иррациональной для другого). Поэтому я возлагаю гораздо бóльшие надежды на ТД. В самом деле, можно представить себе многих атеистов и агностиков, которых совсем не встревожит тот факт, что некое ТД показало, что теисты рациональны в своей вере в Бога, поскольку этот аргумент не достигает никакой более серьезной цели. Исключением из этого воображаемого ряда может быть философ-атеист Кай Нильсен, который несколько раз заявлял: «Для человека, живущего в XX в. и получившего хорошее философское и естественно-научное

---

<sup>22</sup> Этой стратегии Плантинга следовал в течение долгого времени, что отражено и во многих его работах по философии религии.

образование, серьезно поразмыслившего на эту тему... нерационально верить в Бога»<sup>23</sup>. Если существует ТД или любой другой тип аргумента, способное продемонстрировать рациональность теизма только для верующих, то утверждение Нильсена сводится лишь к браваде.

Безусловно, имеются доказательства, которые считаются успешными почти всеми, особенно в математике: например, теорема Пифагора. Но с трудом можно придумать доказательство, касающееся какого-нибудь существенного философского вопроса, рассматриваемое всеми как успешное. Соответственно, я не испытываю ложных надежд на то, что какое-нибудь теистическое доказательство (ТД) может достичь цели (5); опять же здесь возникает проблема относительности рациональности. Неважно, насколько данное ТД непогрешимо, насколько очевидна истинность его посылок, — атеист, желающий опровергнуть вывод этого доказательства, может просто отрицать одну из его посылок. «Я считал ранее, что эта посылка истинна, — скажет атеист, — но теперь я вижу, что она должна быть ложной» (это как раз то, что я бы сделал, если бы кто-нибудь опубликовал в *Journal of Philosophy* логически непогрешимое доказательство несуществования Бога, основанное на предпосылках, которые я принимаю или ранее принимал).

Итак, задача (1) — достижимая для теистических доказательств (ТД), но, как кажется, здесь требуется нечто большее. Задача (5) — слишком амбициозная: по указанным нами причинам нереалистично полагать, что какое-то ТД может решить ее. Задачи (2) и (3) амбициознее задачи (1), и я считаю, что они также приемлемы для сторонника теистических доказательств. Для одного ТД самого по себе будет сложной задачей показать, что теизм рациональнее атеизма и агностицизма; возможно, сторонник теистических доказательств скорее достигнет этой цели, если будет комбинировать ТД или множество ТД с аргументом против рациональности натурализма. В этой книге я не обращал внимания на подобные доказательства: сами по себе ТД образуют достаточно большую тему, чтобы я мог с ней справиться. Тем не менее я поддерживаю эту стратегию как стоящую в качестве части теистической апологетики. Задача (4) также имеет смысл для сторонника теистических доказательств. Но я не уверен, амбициознее ли она задач (2) и (3). В любом случае, я полагаю, что эту цель достичь вполне возможно. На самом деле она была достигнута Плантингой в нескольких его работах.

На протяжении всей книги я избегал определения успешности теистического доказательства (ТД) в терминах субъективизма: например,

---

<sup>23</sup> Does God Exist? The Great Debate. Ed. by J.P. Moreland, K. Nielsen. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, 1990. P. 48.

*способности убедить*. Не может быть такого ТД, которое удовлетворило бы всех. Но было бы неблагоразумно допустить, что доказательство, убеждающая способность которого равна нулю, может быть успешным доказательством, так как разумно полагать, что люди большей частью верят и ведут себя рационально. Нам не следует ожидать того, что появится ТД, способное убедить каждого атеиста (за исключением, возможно, царствия Божьего). С другой стороны, было бы, как кажется, неприемлемым занимать такую слабую позицию, согласно которой ТД годятся, так сказать, только для внутреннего пользования, что ТД констатируют только теистическую интерпретацию реальности. Скорее успешное ТД *должно* убеждать атеистов в существовании Бога.

Давайте проведем различие между *объективным* и *субъективным успехом* теистического доказательства (ТД). Скажем, что ТД объективно успешно, когда оно формально и неформально валидно, а его посылки считаются истинными теми, кому оно адресовано (кем бы эти люди ни были). Мы можем сказать, что такое доказательство *должно* убеждать любого рационального человека в том, что Бог есть. ТД успешно субъективно, если оно *на самом деле* убеждает людей в том, что Бог существует (мы оставим открытыми такие вопросы, как: какое количество людей оно должно убедить; каков процент тех, кто его изучил; являются ли убежденные уже теистами или нет). Очевидно, два этих критерия вполне отделимы друг от друга, поэтому не всегда они могут быть удовлетворены вместе<sup>XLI</sup>.

Равным образом очевидно, что ни один сторонник теистических доказательств (ТД) не заинтересован в том, чтобы представить объективно неуспешное ТД, даже если оно субъективно успешно. Вероятно, предложивший такое доказательство теист будет рад тому, что некоторые люди пришли к вере в Бога вследствие его умозаключения. Но тот факт, что оно объективно неуспешно, портит все. Прежде всего те, кто приходит к вере в Бога в результате знакомства с таким доказательством, верят в Него на слабом основании. Во-вторых (и это более важно), объективная слабость ТД будет вскоре обнаружена, на нее укажут, и тогда это доказательство больше не будет субъективно успешным.

Вероятно, самая лучшая стратегия для сторонников теистических доказательств, надеющихся на то, что атеисты и агностики придут к вере в Бога, состоит в том, чтобы: (1) представить настолько объективно успешные теистические доказательства (ТД), насколько это возможно; (2) надеяться и молиться, что нетеисты придут к вере в Бога и, возможно, некоторые из них придут к вере, будучи убеждены ТД; (3) оставить все остальное на волю божественной благодати.

Иногда против теистических доказательств (ТД) выдвигают то возражение, что ТД (по крайней мере объективно успешные) умаляют нашу свободу по отношению к Богу. Удивительно, что подобные утверждения делаются так часто, ведь они ошибочны. Верно то, что Бог сотворил нас в мире свободными любить Его или ненавидеть, поклоняться Ему или восстать против Него, почитать Его или проклинать. Верно также и то, что один из аспектов этой когнитивной и моральной свободы — эпистемический (что не раз доказывалось Хиком по различным поводам)<sup>XLII</sup>. Бог должен скрываться, но не слишком хорошо: должно быть возможным искать Его и обретать, а реальность Бога не должна быть настолько очевидной для нас, как реальность наших родителей или автомобилей.

Допустим, что Бог хочет от нас, чтобы мы (1) свободно решили любить и подчиняться Ему (не по принуждению или вынужденно), (2) пришли к этому, используя все самые лучшие возможности наших рациональных способностей. Возможно, Бог хочет, чтобы мы также использовали все лучшее, что есть в наших эмоциональных или физических возможностях, но этот вопрос мы оставим в стороне. Если божественные цели должны быть установлены, если люди должны быть рациональными и рационально свободными в принятии решения верить и подчиняться Богу, то Бог не может допустить, чтобы существовало такое положение дел, которое сделает атеизм рационально невозможным<sup>XLIII</sup>.

Я не должен сейчас прописывать детали только что представленного аргумента, хотя я считаю, что нечто подобное можно отстаивать. Я просто пытался расширить ту мысль, что Бог не может позволить, чтобы объективно успешное теистическое доказательство (ТД) существовало, потому что существование такого ТД умаляет нашу когнитивную свободу по отношению к Богу. *Эта* мысль, очевидно, ошибочна, и это так и по тем причинам, что рассматривались нами в течение всего изложения этой книги. Одно дело прийти к вере в существование Бога, а другое — посвятить свою жизнь Богу, любить, подчиняться и чтить Его в своей жизни. Ни из одного ТД никогда не будет следовать умаление чьей-то свободы в этом вопросе.

Теисты утверждали бы, что истина скорее заключается в том, что Бог дарует нам свободу быть иррациональными. Если бы между нами и Богом не было никакой эпистемической дистанции, если бы Его существование было настолько очевидным для нас, насколько очевидно существование наших собственных тел или, скажем, деревьев, то мы были бы так эпистемически поражены, что неверие в существование Бога было бы эпистемически невозможно. Но, говорят теисты, Бог сотворил нас (1) эпистемически дистанцированными от Него,

но (2) обладающими интеллектуальными возможностями прийти к знанию о Его существовании. Возможно, теистические доказательства составляют часть этих возможностей.

Частью общего рассуждения в этой книге была та мысль, что рациональное обсуждение теистических доказательств имеет ценность. Однако в конце книги оказалось, что теистические доказательства весьма *необязательны* для самих теистов. Но суть дела заключается вот в чем: мне нравится обсуждать теистические доказательства, я считаю это предприятие ценным и даже убежден, что успешные теистические доказательства существуют. Тем не менее то, что я теист, не имеет практически никакого значения для теистических доказательств. Гораздо большее значение имеют те мои переживания, которые я интерпретирую в свете присутствия Бога: я замечаю, что интерпретирую их в ракурсе божественного прощения, божественной защиты, божественного водительства. Вот почему я бы весьма недоброжелательно отнесся, как кажется, к успешному атеистическому доказательству. Вот почему я утверждаю, что знаю: Бог существует.

- Adams M.R.* The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Adams M.R.* Praying the Proslogion: Anselm's Theological Method // The Rationality of Belief and the Plurality of Faith. Ed. by Th.D. Senior. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1995. P. 13–39.
- Alston W.P.* Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1991.
- Alston W.P.* A Realist Conception of Truth. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1996.
- Anselm.* Basic Writings. LaSalle, Illinois: Open Court, 1962.
- Thomas Aquinas.* Summa Theologiae. New York: Benzinger Brothers, 1947.
- Thomas Aquinas.* Summa Contra Gentiles / Transl. by A.C. Pegis. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1955.
- Aristotle.* Metaphysics / Transl. by R. Hope. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press, 1960.
- Barrow J.D., Tipler F.J.* The Anthropic Cosmological Principle. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Barth K.* Anselm: Fides Quaerens Intellectum. London: SCM Press, 1960.
- The Basic Writings of Bertrand Russell. Ed. by R.E. Egner and L.E. Denonn. New York: Simon and Schuster, 1961.
- Braithwaite R.M.* An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief // The Philosophy of Religion. Ed. by B. Mitchell. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- British Moralists 1650–1800. Ed. by D.D. Raphael. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- Camus A.* The Myth of Sisyphus. New York: Vintage Books, 1955.
- Cargile J.* Pascal's Wager // Contemporary Philosophy of Religion. Ed. by S. Cahn and D. Shatz. Oxford: Oxford University Press, 1982. P. 231.
- Clark R.W.* The Evidential Value of Religious Experiences // International Journal for Philosophy of Religion. 1984. Vol. 16, No. 3. P. 189–202.
- Clark S.* A Demonstration of the Being and Attributes of God // British Moralists 1650–1800. Ed. by D.D. Raphael. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- Clifford W.K.* Lectures and Essays. Ed. by L. Stephen and F. Pollack. New York: Macmillan and Company, 1901.
- The Collected Dialogues of Plato. Ed. by E. Hamilton and H. Cairns. New York: Pantheon, 1961.

- Concepts of the Ultimate: Philosophical Perspectives on the Nature of the Divine. Ed. by L.J. Tessier. London: Macmillan, 1989.
- Copleston F.C.* Aquinas. Baltimore, Maryland: Penguin Books, 1961.
- The Cosmological Arguments. Ed. by D.R. Burrill. Garden City, New York: Anchor Books, 1967.
- Craig W.L.* The Kalaam Cosmological Argument. New York: Barnes and Noble, 1979.
- Craig W.L.* The Cosmological Argument from Plato to Leibniz. New York: Barnes and Noble, 1980.
- Craig W.L.* The Teleological Argument and the Anthropic Principle // The Logic of Rational Theism: Exploratory Essays. Ed. by W.L. Craig and M.S. McLeod. Lewiston, Maine: The Edwin Mellen Press, 1990. P. 127–153.
- Craig W.L.* Philosophical and Scientific Pointers to Creatio ex Nihilo // Contemporary Perspectives on Religious Epistemology. Ed. by R.D. Geivett, B. Sweetman. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Craig W.L., Smith Q.* Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Davies P.* Other Worlds. London: Dent, 1980.
- Davies P.* The Accidental Universe. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Davis S.T.* Anselm and Gaunilo on the “Lost Island” // The Southern Journal of Philosophy. Charlottesville, 1975. Vol. XIII, No. 4. P. 435–448.
- Davis S.T.* Anselm and Question-Begging: A Reply to William Rowe // International Journal for Philosophy of Religion. 1976. Vol. VII, No. 4. P. 448–457.
- Davis S.T.* Does the Ontological Argument Beg the Question? // International Journal for Philosophy of Religion. 1976. Vol. VII, No. 4. P. 433–442.
- Davis S.T.* Faith, Skepticism, and Evidence: An Essay in Religious Epistemology. Lewisburg, Pennsylvania: Bucknell University Press, 1978.
- Davis S.T.* Encountering Evil: Live Options in Theodicy. Atlanta, Georgia: John Knox Press, 1981.
- Davis S.T.* Logic and the Nature of God. London: Macmillan, 1983.
- Davis S.T.* What Good Are Theistic Proofs? // Philosophy of Religion: An Anthology. Ed. by L. Pojman. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1987.
- Davis S.T.* Why God Must Be Unlimited // Concepts of the Ultimate. Ed. by L.J. Tessier. London: Macmillan, 1989.
- Davis S.T.* Pascal on Self-Caused Belief // Religious Studies. 1991. Vol. 27, No. 1. P. 27–37.
- Davis S.T.* Hierarchical Causes in the Cosmological Argument // International Journal for Philosophy of Religion. 1992. Vol. 31, No. 1. P. 13–27.
- Davis S.T.* Against “Anti-Realist Faith” // Is God Real? Ed. by J. Runzo. London: Macmillan Press, 1993.

- Davis S.T.* Anselm and Phillips on Religious Realism // Philosophy and the Grammar of Religious Belief. Ed. by T. Tessin and M. van der Ruhr. New York: St. Martin's Press, 1995.
- Dawkins R.* The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe Without Design. New York: W.W. Norton and Co., 1986.
- Dennett D.* Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life. New York: Simon and Schuster, 1996.
- Descartes R.* The Philosophical Works of Descartes / Ed. E. Haldane and G.R.T. Ross. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Does God Exist? The Great Debate. Ed. by J.P. Moreland, K. Nielsen. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, 1990.
- Edwards P.* The Cosmological Argument / The Cosmological Arguments. Ed. by D.R. Burrill. Garden City, New York: Anchor Books, 1967.
- Evans S.C.* Faith Beyond Reason. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.
- Everett H.* Relative State Formulations of Quantum Mechanics // Review of Modern Physics. 1957. Vol. 29. P. 454–462.
- The Existence of God. Ed. by J. Hick. New York: Macmillan, 1964.
- Faith and Rationality: Reason and Belief in God. Ed. by A. Plantinga, N. Wolterstorff. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1983.
- Flew A.* God and Philosophy. New York: Delta Books, 1966.
- Freud S.* The Future of an Illusion. New York: Norton Books, 1961.
- Garcia L.* Natural Theology and the Reformed Objection // Christian Perspectives on Religious Knowledge. Ed. by S. Evans and M. Westphal. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1993.
- Geach P.T.* Commentary on Aquinas // The Cosmological Arguments. Ed. by D. Burrill. Garden City, New York: Anchor Books, 1967.
- Gerson L.P.* God and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology. London: Routledge, 1990.
- Gilson E.* The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas. New York: Random House, 1956.
- Greco J.* Is Natural Theology Necessary for Theistic Knowledge? // Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology. Ed. by L. Zagzebski. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1993.
- Grube D.-M.* Religious Experience After the Demise of Foundationalism // Religious Studies. 1995. Vol. 31, No. 1. P. 37–52.
- Guth A., Steinhart P.* The Inflationary Universe // The New Physics. Ed. by P. Davies. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Gutting G.* Religious Belief and Religious Skepticism. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1982.
- Hart M.* Atmospheric Evolution, the Drake Equation, and DNA: Sparse Life in an Infinite Universe // Physical Cosmology and Philosophy. Ed. by J. Leslie. New York: Macmillan, 1990.



- Hasker W.* Proper Function, Reliabilism, and Religious Knowledge // Christian Perspectives on Religious Knowledge. Ed. by S. Evans and M. Westphal. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Hawking S.* A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes. New York: Bantam Books, 1988.
- Helm P.* Faith and Understanding. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.
- Hick J.* Faith and Knowledge. 2nd ed. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1966.
- Hick J.* Arguments for the Existence of God. New York: The Seabury Press, 1971.
- Hick J.* Comment on Stephen Davis // Concepts of the Ultimate: Philosophical Perspectives on the Nature of the Divine. Ed. by L.J. Tessier. London: Macmillan, 1989. P. 32–33.
- Hume D.* Dialogues Concerning Natural Religion. Ed. by H.D. Aiken. New York: Hafner Publishing Company, 1959.
- Hume D.* A Treatise on Human Nature/ Ed. by L.A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- James W.* The Varieties of Religious Experience. New York: The Modern Library, 1936.
- James W.* The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy. New York: Dover Publications, 1956.
- Kant I.* Critique of Practical Reason. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956.
- Kant I.* Critique of Pure Reason / Transl. by N.K. Smith. New York: St Martin's Press, 1965.
- Kennedy G.* Pragmatism, Pragmaticism, and The Will To Believe — A Reconsideration // The Journal of Philosophy. 1958. Vol. 55. P. 578–588.
- Kenny A.* The Five Ways. London: Routledge and Kegan Paul, 1969.
- Leibniz G.* Leibniz: Selections. Ed. by Ph. Wiener. New York: Charles Scribner's Sons, 1951.
- Leslie J.* Modern Cosmology and the Creation of Life // Evolution and Creation. Ed. by E. McMullin. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1985.
- Leslie J.* Universes. London: Routledge, 1989.
- Lewis C.S.* Mere Christianity. New York: Macmillan, 1960.
- Mackie J.L.* The Miracle of Theism. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Malcolm N.* Anselm's Ontological Arguments // The Existence of God. Ed. by J. Hick. New York: Macmillan, 1964.
- Matson W.* The Existence of God. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1965.
- Maudlin T.* Quantum Non-Locality and Relativity // Aristotelian Society. Series 13. Oxford: Blackwell, 1994.
- Mavrodes G.* Belief in God. New York: Random House, 1970.

- McDonald S.* Aquinas' Parasitic Cosmological Argument // *Medieval Philosophy and Theology*. 1991 Vol. 1.
- Messer R.* Does God's Existence Need Proof? Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Meynell H.* Faith, Foundationalism, and Nicholas Wolterstorff // *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*. Ed. by L. Zagzebski. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1993.
- Mill J.S.* Theism. New York: Liberal Arts Press, 1957.
- Miller D.* James' Doctrine of "The Right to Believe" // *The Philosophical Review*. 1942. Vol. 51. P. 541–558.
- Mitchell B.* The Justification of Religious Belief. New York: Oxford University Press, 1981.
- Moreland J.P.* Scaling the Secular City: A Defense of Christianity. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1987.
- Morris T.V.* The God of Abraham, Isaac, and Anselm // *Faith and Philosophy*. Charlottesville, 1984. Vol. 1, No. 2. P. 177–187.
- Morris T.V.* Wagering and the Evidence // *Gambling on God: Essays on Pascal's Wager*. Ed. by J. Jordan. 1994. P. 47–60.
- Murphy N.* Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Post-modern Philosophy Set the Theological Agenda. Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, 1996.
- O'Collins G.* Retrieving Fundamental Theology: The Three Styles of Contemporary Theology. New York: Paulist Press, 1993.
- Pascal B.* Pascal's Pensées / Transl. by W.F. Trotter. New York: E.P. Dutton, 1958.
- Payne P.* Design in the Universe: The Design Argument from the Perspective of Natural Law. Doctoral dissertation. Claremont, California: Claremont Graduate School, 1996.
- Peterson M., Hasker W., Reichenbach B., Basinger D.* Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Phillips D.Z.* Religion Without Explanation. Oxford: Basil Blackwell, 1976.
- Phillips D.Z.* Faith After Foundationalism. London: Routledge, 1988.
- Phillips D.Z.* At the Mercy of Method. Inaugural lecture. Claremont, California: Claremont Graduate School, 1993.
- Phillips D.Z.* Authority and Revelation // *Archivo Di Filosofia*. 1994. Vol. LXII, No. 1–3. P. 679–695.
- Philosophy of Religion: Selected Readings*. Ed. by W. Rowe, W.J. Wainwright. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973.
- Plantinga A.* God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1967. P. 16–18, 35.
- Plantinga A.* The Nature of Necessity. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- Plantinga A.* The Reformed Objection to Natural Theology // *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*. 1980. Vol. 54. P. 49–62.

- Plantinga A.* Reason and Belief in God // Faith and Rationality: Reason and Belief in God. Ed. by A. Plantinga, N. Wolterstorff. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1983. P. 16–93.
- Plantinga A.* Is Theism Really a Miracle? // Faith and Philosophy. 1986. Vol. 3, No. 2. P. 109–134.
- Plantinga A.* Positive Epistemic Status and Proper Function // Philosophical Perspectives. 1988. Vol. 2.
- Plantinga A.* The Prospects for Natural Theology // Philosophical Perspectives. 5th ed. Ed. by J.E. Tomberlin. Atascadero, California: Ridgeview Publishing Co., 1991. P. 311–312.
- Plantinga A.* Dennett's Dangerous Idea // Books and Culture: A Christian Review. 1996. Vol. 2, No. 3. P. 16–18.
- Pojman L.* Philosophy of Religion: An Anthology. 2nd ed. Ed. by L. Pojman. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1994.
- The Prerequisites of Life in Our Universe // Newton and the New Direction in Science. Ed. by G.V. Coyne, M. Heller, J. Zycinski. Vatican: Citta del Vaticano, 1988.
- Quine W.V., Ullian J.S.* The Web of Belief. 2nd ed. New York: Random House, 1978.
- Quinn P.L.* In Search of the Foundations of Theism // Faith and Philosophy. 1985. Vol. 2, No. 4. P. 468–486.
- Quinn P.L.* The Foundations of Theism Again: A Rejoinder to Plantinga // Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology. Ed. by L. Zagzebski. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1993. P. 14–47.
- Ramm B.* The Christian View of Science and Scripture. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1954.
- Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology. Ed. by L. Zagzebski. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1993.
- Relativism: Cognitive and Moral. Ed. by Krausz M., Meiland J.W. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1982.
- Ross J.F.* Philosophical Theology. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969.
- Rowe W.* The Ontological Argument // Reason and Responsibility: Readings in Some Basic Problems of Philosophy. 3rd ed. Ed. by J. Feinberg. Encino, California: Dickenson Publishing Co., 1973.
- Rowe W.* The Cosmological Argument. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1975.
- Rowe W.* The Ontological Argument and Question-Begging // International Journal for Philosophy of Religion. Dordrecht, 1976. Vol. VII, No 4. P. 425–432.
- Rowe W.* Comments on Professor Davis' "Does the Ontological Argument Beg the Question?" // Ibid. P. 443–447.
- Rowe W.* Philosophy of Religion: An Introduction. 2nd ed. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1993.

- Runzo J.* Reason, Relativism, and God. New York: St. Martin's Press, 1986.
- Russell B.* Introduction to Mathematical Philosophy. London: Allen & Unwin, 1919.
- Russell B.* The Principles of Mathematics. 2nd ed. London: Allen & Unwin, 1937.
- Russell B.* A History of Western Philosophy. New York: Simon and Schuster, 1945.
- Russell B.* Logical Atomism // Logic and Language. London: Allen & Unwin, 1956.
- Schlesinger G.* A Central Theistic Argument // Gambling on God: Essays on Pascal's Wager. Ed. by J. Jordan. Lanham, Maryland: Rowan and Littlefield, 1994. P. 83–99.
- Schopenhauer A.* On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason and on the Will in Nature / Transl. by K. Hillebrand. London, 1888.
- Swinburne R.* The Existence of God. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Swinburne R.* The Christian God. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Taylor R.* Metaphysics. 4th ed. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1992.
- Tennant F.R.* Philosophical Theology. Vol. I–II. New York: Cambridge University Press, 1928.
- Tillich P.* Systematic Theology. I. Chicago: University of Chicago Press, 1951.
- Wykstra S.* Toward a Sensible Evidentialism: On the Notion of 'Needing Evidence' // Philosophy of Religion: Selected Readings. 2nd ed. Ed. by W. Rowe and W. Wainwright. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1989. P. 426–437.
- Wykstra S.* Externalism, Proper Inferentiality and Sensible Evidentialism // Topoi. 1995. Vol. 14. P. 107–121.
- Zagzebski L.* Does Ethics Need God? // Faith and Philosophy. 1987. Vol. 4, No. 3. P. 249–303.
- Zeis J.* Natural Theology: Reformed? // Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology. Ed. by L. Zagzebski. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1993.

## Комментарии научного редактора русского издания

<sup>I</sup> Автор и здесь и далее будет свободно пользоваться понятиями доказательство (proof) и аргумент (argument) как синонимами, хотя на деле это не одно и то же. Ни одно обоснование существования Бога не может иметь статуса доказательства в собственном смысле — равно как и любая атеистическая попытка обосновать противоположное. Эти обоснования не подходят под рубрику ни дедуктивных доказательств, ни индуктивных, но только гипотетических, которые не являются собственно доказательствами. Выводы из теистических обоснований не могут быть доказательствами, сопоставимыми с теми, с которыми работают математика или естественные науки, так как выводы противоположные не могут считаться ни логически невозможными, ни эмпирически фальсифицируемыми. Поэтому в связи с ними можно говорить только об аргументах и доводах к лучшему объяснению, которые могут быть, соответственно, не доказательствами, но убедительными. Вследствие этого теистические обоснования в значительно большей мере относятся к домену не формальной, а неформальной логики, соответствующей в общих чертах теории аргументации. Следует, правда, отметить, что С. Дэвис в этом смешении понятий отнюдь не одинок и находится скорее в преобладающем «тренде» аналитической теологии, наследующей традиционной схоластике.

<sup>II</sup> Настоячивое включение космологического обоснования существования Бога в книге С. Дэвиса и большинства других аналитических философов в «апостериорные доказательства» представляется проблематичным не только потому, что во всех этих случаях речь идет не столько о доказательствах, сколько об аргументах (см. выше). Космологический аргумент близок онтологическому как основывающийся не на здравом смысле («взвешивание альтернатив» и выбор более правдоподобной), а на анализе понятия причинности, поскольку основной его «пусковой механизм» — заранее принятый запрет на регресс в бесконечность — имеет чисто априорный характер. Довод о том, что он, в отличие от онтологического, основывается на эмпирических фактах, также не работает, поскольку и тот аргумент основывается на эмпирическом факте — наличия у всех людей (даже у Глупца из «Прослогиона») определенной идеи совершенного существа, вследствие чего даже Глупец из «Прослогиона» вполне понимает, что есть «то, больше чего ничего нельзя помыслить» (см. ниже). С онтологическим аргументом космологический объединяет то, что оба они не столько «доказывают» существование Бога исходя из общепринятых данных (к которым начальная точка в истории мира никак относиться не может, ибо является предполагаемой, а не наблюдаемой — в отличие от целе-сообразности, гармонии, эстетических свойств макро- и микрокосма), сколько вносят уточнения в понятие Бога (одно — как Всесовершенного Существа, другое — как Творца Вселенной), существование которого может быть обосновано другими, «апостериорными» доводами из лучшего объяснения.

<sup>III</sup> Туманность выражения «в некоторых других религиях» следует из того, что выписанные выше параметры классического теизма соблюдены только в трех монотеистических религиях, которые принято называть «западными». В других религиях есть элементы теистических божественных предикатов, но они не составляют такого триединства определений Всесовершенного Личностного Существа, которым является Бог монотеистических религий. Например, индийский Ишвара наделяется атрибутами благодати и всеведения, но и его личностность, и суверенитет являются ограниченными

ми — последний в силу того, что мировой закон кармы-сансары работает вполне от него автономно и он не мыслится как творец в реальном смысле, но самое большее как «диспетчер» в безначальных мирозиданиях и мироразрушениях. В еще меньшей мере предикаты Всесовершенного Личностного Существа применимы к космическому Будде. Какие еще значительные религиозные традиции может иметь в виду Дэвис, догадаться непросто, но во всяком случае конфуцианство и даосизм к ним относиться не могут.

<sup>IV</sup> С. Дэвис совершенно правомерно различает формальные и неформальные (содержательные) ошибки в умозакключениях, из которых первыми занимается логика, вторыми — теория аргументации (неформальная логика). «Предвосхищение основания» (*begging the question*) — это традиционная ошибка *petitio principii*, которая примерно равнозначна логическому кругу. В индийской теории аргументации этому в точности соответствует ошибка *sādhyasama* — «доказательство, равное доказываемому».

<sup>V</sup> Дэвис в апологетических целях «округляет» Канта до «сторонника теистических доказательств», не учитывая того, что последний, во-первых, не считал (совершенно правильно — см. выше) ни одно из этих «доказательств» доказательствами в собственном смысле — умозакключениями, имеющими аподиктическую (принудительную) силу для любого разума, понимающего смысл того, что в них обосновывается; во-вторых, считал базовые для схоластической метафизики (как и для С. Дэвиса) обоснования онтологическое и космологическое в равной мере несостоятельными. Знаменитое же кантовское «этическое доказательство» мыслилось им опять-таки не как логическое выведение существования Бога, но как постулат чистого практического разума, нечто гораздо более близкое к умо-зрению, чем к дедукции или индукции.

<sup>VI</sup> Здесь еще раз демонстрируется несостоятельность трактовки большинства основных обоснований существования Бога в качестве апостериорных доказательств: то, что мир имел начало, спроектирован Дизайнером или что чувство морального должностования не может быть объяснено естественным путем, никаким образом не может быть верифицируемо или фальсифицировано «эмпирическим путем». Единственным собственно «апостериорным» можно считать обоснование от преобладавшего почти полностью в истории и ныне пока еще преобладающего в человечестве религиозного опыта, так как оно вполне может быть документировано средствами социологии религии. В целом же деление этих обоснований на априорные и апостериорные следует считать не более удачным, чем старосхоластическое на «основные» и «неосновные».

<sup>VII</sup> Как известно, первым доказательство Ансельма назвал «онтологическим» его самый сильный критик Кант (Критика чистого разума I.2.2.2.3.4 — секция главы «Идеал чистого разума»). Сравнительно недавно Г. Оппи предложил таксономию, позволившую различить целых восемь типов «онтологических доказательств», к первому из которых принадлежит ансельмовское. (См. монографию: *Oppy G. Ontological Arguments and Belief in God. New York: Cambridge University Press, 1995.*)

<sup>VIII</sup> Дэвис, вероятно, полностью принимает на веру и слова Ансельма о том, что он изобрел это «доказательство» по усердному прошению братии, хотевшей, наконец, окончательно (и кратко) удостовериться в существовании Бога. Можно предположить, однако, что Ансельм не был похож на Глупца из его трактата до такой степени, чтобы считать, будто реальная вера может зависеть от каких-либо спекулятивных «доказательств» так, чтобы вместе с ними рождаться или умирать. Его «доказательство» было чистым метафизическим экспериментом, который может себе позволить только сознание культурного типа, свободно раздваивающееся на верующего и философа. Отстаивал же он его в полемике с Гаунило, разумеется, также не ради защиты веры (его оппонент был никак не менее благочестив, чем он), а исключительно ради защиты своих теологическо-философских амбиций. О полной непричастности этого «доказа-

тельства» к потребностям религиозности убедительно писал А. Плантинга, чье знаменитое эссе об онтологическом обосновании из книги «Бог и другие сознания» (1967) является одним из лучших исследований в этой области. Считая, что с помощью модальной логики этот аргумент можно защитить от нападок Канта и большинства других критиков, он в свое время вынес вердикт: «Я не настаиваю на том, что никакая версия онтологического доказательства не может достичь своей цели, но говорю только, что ни один из наиболее очевидных способов его формулирования на самом деле не достигает цели». — Аналитический теист: Антология Алвина Плантинги / Сост. Дж.Ф. Сеннет, пер. К.В. Карпов. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 45.

<sup>IX</sup> Автор тонко различает уровни возможности и невозможности, потому что действительно человеку пробежать мило за две минуты и холостяку быть женатым невозможно в разных смыслах (одно дело — физическая невозможность, другое — логическая). Однако помыслить женатого холостяка, как и, скажем, брата жемского пола (если речь не идет, конечно, о гермафродите, но тогда тут просто нет самого пола), можно, кажется, при условии переосмысления не столько «возможности», сколько самого «мышления».

<sup>X</sup> Данное утверждение представляется слишком сильным: если достаточно многие люди позволяют себе рассуждать о технологических достижениях космических пришельцев или жителей Атлантиды, то и ядерное оружие образца 1550 г. вполне может быть ментальным объектом какого-то «фантастического сознания».

<sup>XI</sup> Предлагаемая реконструкция посылки Ансельма далека от прозрачности: Ансельм утверждал, что существующее и ментально и экстраментально «более велико» существующего только ментально, но не предполагал, что нечто может становиться более великим, чем оно есть. Последнее было бы и логически противоречивым, поскольку если нечто становится «более великим, чем оно есть», то оно просто «растет», никак не теряя своей начальной идентичности.

<sup>XII</sup> Автор, следует надеяться, сознательно оставляет в скобках, что приводимые им примеры не совсем однородны: истинность того, что умозрительная девятая дочь Стивена Дэвиса должна быть дочерью, является только теоретически корректной, а того, что Шарль де Голль был президентом Франции, — эмпирически засвидетельствованной.

<sup>XIII</sup> В русской Библии ему соответствует Псалом 13.

<sup>XIV</sup> Как ни оценивать доказательную силу ОД, в котором осуществляется «перелет» от должного к сущему, с Дэвисом никак нельзя не согласиться в том, что оно не дает объяснения того, почему Он существует, равно как и в том, что Он может существовать вполне и без него. Но надо сказать, что это применимо и ко всем остальным известным теистическим аргументам, даже значительно более убедительным.

<sup>XV</sup> Выражение «теоретики проекционизма», как и «философы подозрения», применяется к первостатейным атеистам начиная с Л. Фейербаха потому, что они мыслили религию как «объективацию» человеческим сознанием собственных представлений и чаяний в виде божественных лиц и сил. По существу, однако, речь идет о генеральной линии разоблачения религии уже начиная с древности — возьмем ли мы «теорию религии» Демокрита или демифологизацию индийского протомонотеизма у Будды. Расхождение между основными направлениями атеизма касается того, в чем именно они ищут «реальную подоплеку» религиозных проектирований — в социальном положении угнетенного человека, иллюзорно мечтающего о справедливом прижизненном и особенно посмертном воздаянии, в психосоматической конституции индивида, в устройстве его мозга (ср. современная нейротеология) или в чем угодно, кроме как в том, что само мироздание устроено не «горизонтально», а человек создан чем-то большим, чем только развитое животное.

<sup>xvi</sup> К этой типологизации религиозных антиреалистов применима прежде всего фактологическая претензия, состоящая в том, что в книге нет никаких конкретных указаний на тех, кто понимает анти-реализм описываемым в ней образом, тогда как автор считает, что он излагает вполне сложившиеся взгляды на рассматриваемый феномен.

<sup>xvii</sup> Не совсем понятно, почему автор исключает здесь из своей памяти хотя бы того же К.-С. Льюиса, которого он охотно цитирует в этой книге в связи с моральным аргументом. Моральную теологию замечательного британского апологета как раз и можно трактовать таким образом, что Бог является источником чувства нравственного долженствования в людях, никак не «перебиваемого» их этнокультурными различиями. Льюис убедительно писал, что при всех культурных различиях трудно найти народ, который одобрял бы трусов, бегущих с поля боя, или тех, кто обманывает своих благодетелей. См.: *Льюис К.С. Просто христианство* / Пер. с англ. Н. Череватой. М.: Дом надежды, 2005. С. 17.

<sup>xviii</sup> Хрестоматийное представление о том, что религиозный рационализм начинается только с Нового времени и Просвещения, является антиисторическим. Средневековые знали немало примеров философских упражнений с теистическими доказательствами, лишь одним из которых было «онтологическое доказательство». Объектами интеллектуальной игры были и божественные предикаты, примером чего могут служить «парадоксы всемогущества», такие как, скажем, «проблемы», может ли Бог сделать бывшие события небывшими, нарушать законы логики, совершать безнравственные поступки, создать такой камень, который Он не может поднять (если Он может его создать, то Он не всемогущ, а если не может, то тем более), в какой мере Он может знать будущее контингентных вещей или может ли Он знать зло, если Им сотворено только благое (а то, что не сотворено, не должно существовать, а потому быть и предметом знания), и т.д. При этом автор симметрично игнорирует тот факт, что самые активные формы противодействия религиозному рационализму в протестантизме также приходятся на Новое время и Просвещение. Поэтому, когда и сейчас американские теологические журналы заполняются полемикой о том, не должна ли ограничивать свободу Бога Его благость (и как эту свободу спасти, если вдруг она этой благостью должна «попираться»), мы имеем дело все с той же схемой «теология — служанка философии», которая реально работала в Средневековье, тогда как знаменитая противоположная формулировка Петра Дамиани оставалась вполне умозрительным ориентиром.

<sup>xix</sup> Речь идет о немецко-католической богословской дисциплине *Fundamentaltheologie*, структура которой была очень быстро освоена и в России в виде «основного богословия». Обычно прототип фундаментальной теологии видят в трактате Антонио Вальсеччи (*Antonio Valsecci*) «Об основаниях религии и об истоках нечестия» (1765), а подготовительную стадию — в «Обосновании католической теологии» Фридриха Бреннера (1837) и в сочинении Иоганна-Себастиана фон Дрея, которое, по мнению такого авторитетного историка теологии, как Г. Вагнер, сыграло очень важную роль в становлении данной дисциплины, — в трехтомном труде «Апологетика как научное доказательство божественности христианства и его явления» (1838–1847). Первое же сочинение, содержащее в своем подзаголовке *Fundamentaltheologie*, принадлежало Иоганну Непомуку Эйрлиху, который занял первую кафедру с этим названием в Праге в 1856 г. и начал обрабатывать свой курс, вышедший три года спустя под исчерпывающим по подробности названием: «Руководство для лекций по всеобщему введению в теологическую науку и теорию религии и откровения как первая часть фундаментальной теологии» (1859). Это был первый том из трех — последовавшие были посвящены католицизму как содержащему «полноту истины». Позднее фундаментальная теология как апологетическая по преимуществу дисциплина, обосновываемая концепцией «поэтапного постижения Откровения», призванная удовлетворять искания разу-



ма при неприкосновенности суверенности Бога и центрированная на естественном богопознании в полемике с атеизмом и пантеизмом, была стимулирована документами II Ватиканского Собора. (См.: *Wagner H. Fundamentaltheologie // Theologische Realenzyklopädie*. Hrsg. von G. Kraue und G. Müller. Bd. XI. Berlin–New York, 1983. S. 741, 751.) Авторитетные и почти современные взгляды на предназначение и предмет фундаментальной теологии представлены в публикации: *Stirnimann H. Erwägungen zur Fundamentaltheologie // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. 1977, Bd. 24. S. 291–365, а также в: *Problems and Perspectives in Fundamental Theology*. Ed. by G. O'Collins and R. Latourelle. New York: Paulist, 1982.

<sup>XX</sup> Этот тезис составляет центральный пункт и новейшей книжки — популярного изложения его основных теологическо-эпистемологических доктрин. (См.: *Plantinga A. Knowledge and Christian Belief*. Grand Rapids, MI / Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2015. P. 30–44.) Истинной и потому, по его логике, «оправданной» (warranted) теистическая вера может быть в соответствии с так называемой моделью А/С (имеется в виду Аквината/Кальвина), по которой все люди имеют врожденное, по Кальвину, чувство божественного (*sensus divinitatis*) или, по Фоме Аквинскому, природное, но смутное знание о Боге. Оно, с точки зрения Платинги, является в определенном смысле «базовым» для теистических верований — в гораздо большей степени, чем даже хорошие рациональные аргументы, которые нам предлагает естественная теология, имевшая большое влияние в Средние века.

<sup>XXI</sup> Книга Дэвиса вышла раньше, чем Энтони Флю, один из авторитетнейших английских атеистов, сделал сенсационное заявление о радикальном пересмотре своих прежних позиций и обращении в философский теизм в небольшой, но очень острой книжке «Бог есть: о том, как самый известный в мире атеист изменил свои взгляды» (2007). Обращение Флю вызвало ярость у «атеистических фундаменталистов», обвинивших его в отступничестве (*tergiversation*), а Ричард Докинз, например, не остановился в своих «анафематствованиях» и перед оскорблениями. См.: *Flew A., Varghese R.A. There is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*. New York, Harper Collins, 2007. P. XVI–XVII.

<sup>XXII</sup> Дэвис совершенно прав: Платинга также исходит из базовых знаний и предзнаний, на которых основываются дальнейшие познания о мире. Отличие его от фундаменталистов-эмпириков только в том, что он относит к этим базовым (пред)знаниям и *sensus divinitatis*, концепция которого была разработана у Жана Кальвина.

<sup>XXIII</sup> Понимание этого декартовского принципа, как кажется, не составляет все-таки очень большой трудности. Речь идет о том, что в причинах должно содержаться больше реальности и «информации», чем в их следствиях, а в Первопричине больше, исходя из этого, чем во всех промежуточных причинах. Здесь можно видеть переключку с античным принципом *ex nihilo nihil fit* и онтологическую основу для закона достаточного основания, сформулированного впоследствии Лейбницем. Этот принцип может служить и тестом на рациональность мировоззренческих теорий, которая, например, очевидным образом нарушается в натуралистическом эволюционизме, строящемся на противоположном — на том, что следствия могут содержать в себе неизмеримо больше, чем причины («подъемные краны» эволюции, воспеваемые Р. Докинзом и Д. Деннетом, слишком слабы для того, чтобы «поднять» даже самую развитую обезьяну, опережающую человеческого младенца в своем развитии в первые шесть месяцев жизни, на уровень даже самого «стартового» *homo faber*, который только начинает формироваться тогда, когда вся выделенная ей «программа» уже завершена).

<sup>XXIV</sup> «Цель» — одно из 18 значений слова *telos*, которое встречается у Платона, Лукиана и Плутарха. Исходные значения — «свершение», «завершение», «исполнение», «исход», «результат». Значение «намерение» можно реконструировать из «цели» (как то, что ведет к целе-полаганию), но в самом авторитетном и полном древнегрече-

ско-русском словаре оно не зафиксировано. (См.: Древнегреческо-русский словарь / Сост. И.Х. Дворецкий под ред. С.И. Соболевского. Т. 2. М., 1958. С. 1613–1614.)

<sup>xxv</sup> Это самое знаменитое сочинение Пэйли полностью называлось «Естественная теология, или Доказательства существования и атрибутов Бога, собранные из явлений природы» и впервые было издано в 1802 г. в Филадельфии.

<sup>xxvi</sup> Представляется, однако, что уникальность Билла Клинтона сравнивать с уникальностью Вселенной все же поспешно: все-ленная по определению сингулярна, тогда как американских президентов в истории было совсем не мало (притом и гораздо более «уникальных», чем названный).

<sup>xxvii</sup> Автор создает впечатление, что, по его мнению, антиеистическая теория мультивселенной также опирается подсознательно на теистическую теорию тонкой настройки (например, можно предположить, что и мультивселенную должен был бы Кто-то «отрегулировать»).

<sup>xxviii</sup> С логической точки зрения следовало бы считать, что физико-телеологический аргумент с приращением силы от теории «тонкой настройки» есть однозначный аргумент в пользу супранатурализма, и потому данная формулировка кажется весьма непрозрачной. Может быть, автор понимает под супранатурализмом и что-то иное, чем теизм (по которому источником мира является сверх-природное Первоначало), но он не считает нужным себя прояснить.

<sup>xxix</sup> Этот аргумент приблизительно соответствует тому, который по крайней мере еще в XIX в. предпочитали называть историческим и суть которого состояла в заключении от всеобщности религиозности в человеческом роде к объективному существованию адресатов религиозной веры на том предполагаемом основании, что все человечество (или его подавляющая часть по крайней мере) вряд ли может заблудиться. На деле этот аргумент лишь чуть менее древний, чем телеологический (от замысла) или космологический. Так, еще в «Законах» Платона (Книга X) Клиний убеждает Афинянина в том, что вполне достаточным аргументом в пользу существования богов является (наряду с гармоничным и упорядоченным строем мироздания) признание их всеми — и греками, и варварами. Стоики, возражая атеистам своего времени, рассуждали таким образом, что если нет богов, то нет и благочестия, но невозможно служение тому, что не существует (как гиппокентавр); поскольку же благочестие у всех есть, то есть и боги, а если нет богов, то уничтожается и мудрость, «наука о делах божественных и человеческих», но нелепо утверждать, что ее нет (Sext. Adv. M. IX 123, 125). Стоики рассуждали не только о богопочитании, но и о религиозном опыте: если нет богов, то нет ни мантики (наука о знамениях), ни «боговдохновенности», ни астрологии, ни искусства гаданий и предсказаний по сновидениям, но, поскольку результаты этих деятельностей налицо, должны существовать и боги (Sext. Adv. M. IX 132). Эпикур еще раньше них говорил, что боги существуют потому, что сама природа запечатлела их образ в человеческой душе, о чем, в свою очередь, свидетельствует отсутствие такого народа (пусть и дикого), у которого не было «антиципации» о богах (Cic. De nat. Deor. I 43). Тот же аргумент обстоятельно приводили Цицерон и Плутарх. Согласно же Клименту Александрийскому (ок. 150 — 215), «все люди делятся на эллинов и варваров, но при этом ни один из человеческих родов, будь то земледельцы, кочевники или же городские жители, не может жить без врожденного чувства веры в совершенное Существо. Именно поэтому все народы Запада и те, чьи владения простираются даже до восточных берегов или северных и южных ветров, имеют единое представление о Владыке, возвышающемся надо всем» (Clem. Strom. V 14 133); см.: *Климент Александрийский*. Строматы. Книги 4–7 / Пер. с древнегреч., предисл., коммент. и библиография Е.В. Афонасина. СПб.: Олег Бышко, 2014. С. 204–205). Именно к этому аргументу апеллировал и Кальвин, несмотря на его декларативное отвержение рациональной теологии, при формулировке своей концепций *sensus divinitatis* и *semen*

religionis (Inst. I.3.1); см.: Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. Т. 1 (Кн. 1 и 2). М.: РГГУ, 1997. С. 71.

<sup>xxx</sup> Дхарма-кайя (букв. «тело дхармы») — высшее из так называемых трех тел Будды (трикайя) в буддизме махаяны, соответствующее Будде как Абсолюту. Концепция трех тел получила свою «финальную интерпретацию» не позднее IV в. в сочинениях Асанги и Васубандху. По этой версии, дхарма-кайю можно считать всеобщим «первопринципом» и бытийным Абсолютом; самбхога-кайю — «собором» многочисленных небесных будд, наделенных совершенствами мудрости (праджня) и сострадания (крипа), доступных лишь духовному зрению бодхисаттв, хранителей буддийского парадиза (буддхакшетра), но не способных, однако, собственными усилиями даровать адептам «освобождение»; нирмана-кайю — телесно ограниченными и смертными земными буддами, которые являются временно в мире, чтобы проповедовать богам и людям дхарму, но не способны ни облегчать страдания, ни ускорять путь к «освобождению» (одним из которых и был исторический Будда — царица Шакьямуни). Асанга и Васубандху координируют «три тела» и три уровня реальности: Будда-Абсолют соответствует «совершенной природе» (паринишпанна-свабхава), небесные будды — «зависимой природе» (паратантра-свабхава), земные — иллюзорной (кальпита-свабхава). Пустота, точнее пустотность (шуньята), — Абсолют в интерпретации махаянской школы мадхьямика, понимаемый как сущность бессущностного мира.

<sup>xxxix</sup> Некоторые аналитические философы (например, тот же А. Плантинга) поставили бы вместо «отрицательных характеристик» термин «опровержения» (defeaters), который был бы здесь более уместен.

<sup>xxxix</sup> Доводы автора в пользу того, что моральный аргумент не является завершенным, сами (независимо от того, каким этот аргумент считать на самом деле) недостаточно завершены, точнее, не совсем ясны. Прежде всего непонятно само противопоставление («несмотря на то, что») факта попыток обосновать нравственность натуралистическим образом негодование атеистов на тех, кто пытался ее обосновывать теистически: казалось бы, второе прямо предполагает первое. Далее непонятно, почему среди этих противников теистического обоснования нравственности выделяются атеисты-нерелятивисты: как раз для релятивистов теистическое обоснование нравственности было бы наиболее естественным, поскольку они отрицают исходную посылку теистов — о том, что нравственное чувство (как не сводимое ни к каким природным мотивациям) является без-условным и изначально присущим человеческому существу как таковому (независимо от культурной среды и т.д.). Наконец, никак нельзя согласиться с тем, что тот или иной теистический аргумент может быть более или менее «завершенным» в зависимости от простого сопротивления ему со стороны противников теизма: онтологическое и космологическое доказательства вызывали и вызывают никак не меньшее (а первый и значительно большее) сопротивление, чем моральный аргумент, но Дэвис не считает их на этом основании неубедительными, а скорее доказывает неубедительность позиций их оппонентов. Но если он хотел сказать что-то иное, чем сказал, то здесь нельзя не вспомнить мнение одного исключительно авторитетного аналитического философа, согласно которому все, что вообще может быть вербализовано, должно быть выражено ясно.

<sup>xxxix</sup> На деле литературы на эту тему совсем не мало. На русский язык, например, была переведена очень дельная книжка, в которой опровержению натуралистических обоснований нравственности было уделено компетентное внимание. (См.: Эванс С., Мэнис З. Философия религии: размышление о вере / Пер. с англ. Д. Кралечкина. М.: ПСТГУ, 2011. С. 88–94.)

<sup>xxxix</sup> Вопреки общему представлению об уникальности паскалевского *пари*, очень близкая диалектическая модель встречается в одном из текстов Палийского канона («Аппаннака-сутта» Маджджхима-никаи), где Будда советует материалистам, отри-

цающим другой мир (паралока), сравнить преимущества и недостатки веры и, соответственно, неверия в него для этой жизни и будущей. Согласно этому «практическому аргументу», если другого мира и нет, то отрицающий его подвергнется осуждению людей в этой жизни (как человек дурного поведения и с ложными взглядами), а если другой мир есть, то неверующий в него потерпит двойное поражение: и здесь его осудят, и по смерти он «обретет печаль, дурное рождение, погибель и ад». Таким образом, от паскалевского аргумента буддийский отличается лишь конфигурацией: сравниваются не столько блага от веры, сколько зло от неверия. (См.: *Шохин В.К.* Индийская философия. Шраманский период. СПб.: Санкт-Петербургский университет, 2007. С. 334–335.)

<sup>xxxv</sup> Разумеется, автор не несет никакой ответственности за джеймсовскую дилемму «живого выбора» и «мертвого выбора», которая иррациональна потому, что «мертвого выбора» быть не может, так как реальный выбор всегда должен быть «живым», т.е. затрагивать не только ум, но и сердце человека, а также направлять его волю. То, что имел в виду Джеймс под «мертвым выбором», более всего напоминает «безразличное» (*adiaphoros*) стоиков, притом «безразличное» полностью, типа «сколько на небе звезд или волос на голове человека».

<sup>xxxvi</sup> Здесь следует признать не только «долю субъективности», но и «полную субъективность», потому что сами личности различаются далеко не в последнюю очередь структурами своих значимостей.

<sup>xxxvii</sup> У автора обнаруживается историко-философская аберрация: даже по самым разным прикидкам «принцип Рассела» был сформулирован позже, а не раньше «Воли к вере», в которой, как хочет убедить читателя Дэвис, ведется полемика с ним (несколькими страницами выше, правда, он датирует формулировку этого принципа Расселом 1945 годом — временем первого издания «Истории западной философии»). Правда, то, что ничего не следует принимать на веру без достаточных оснований, было известно очень задолго до Рассела (при разногласиях о том, что считать самими достаточными основаниями), но тогда совсем не обязательно именовать этот принцип житейской мудрости «принципом Рассела».

<sup>xxxviii</sup> Приводимая аналогия никак не может работать (даже со всеми оговорками), так как и сама «феноменология» мировоззренческого выбора не имеет ничего общего с ситуацией мгновенного реагирования, в которую попал водитель, и «данные», которыми располагает склоняющийся к тем или иным мировоззренческим предпочтениям, являются совсем не такими, каковы они у того, кто спасается от гибели в автокатастрофе.

<sup>xxxix</sup> Дэвис совершенно напрасно исключает «Бога деизма» из своих пяти пунктов, поскольку как совершенно абстрактные пропозиции, приемлемые одним только «естественным разумом», они как раз прямо соответствуют тем, из которых составлялись деистические «символы веры». Но никак не противоречат эти пропозиции тем «символам» и содержательно. Так, уже первый из них, принадлежавший «отцу деистов» Герберту из Чербери (1583–1648) включал в себя пять «членов»: 1) есть некое Верховное Существо; 2) Оно должно почитаться; 3) основная составляющая духовной практики — это добродетель в сочетании с благочестием; 4) в пороках и преступлениях надо каяться; 5) есть посмертное воздаяние за добрые и злые дела. Эти пункты сократил до трех Томас Чабб (1679–1747), признававший: 1) божественно устроенный моральный миропорядок; 2) необходимость раскаяния в грехах; 3) веру в посмертное воздаяние. Известнейший же в свое время немецкий деист И.-Ф.-В. Иерузалем (1709–1789) сформулировал «символ веры» из трех самых общих позиций: 1) признание существования Бога; 2) признание Провидения; 3) признание бессмертия души. См.: *Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы (античность — конец XVIII века). М.: Альфа-М, 2010. С. 335, 359, 415.

<sup>XL</sup> Здесь снова идут через запятую объекты познания с совершенно различными объемами реальности, что следует отнести на счет определенной «онтологической нечеткости».

<sup>XL1</sup> На самом деле двух указанных критериев успешности теистических аргументов быть не может, так как есть только один — второй. Если обоснование Бога отвечает критерию формальной валидности, но никого не убеждает, то ему грош цена. Иначе мы говорим уже не о теистических, т.е. теологических, а о метафизических аргументах, но тогда так и надо на это указывать. С этой точки зрения онтологический аргумент следует считать несомненно успешным, так как он в течение столетий провоцирует чисто умозрительные споры по действительно интересным философским вопросам (взять хотя бы соотношение ментального и экстраментального существования), но не имеет никакой религиозной значимости, хотя имеет еще другую — культурологическую (см. выше).

<sup>XLII</sup> Удивительно, что в книге, вышедшей уже давно после того, как Джон Хик перестал быть теистом и решительно стал разрабатывать антихристианскую в первую очередь теологию плюрализма, создав целую армию последователей и соратников по «борьбе с Халкидоном», об этом ни единожды не упоминается, но он трактуется как теист-традиционалист исходя из преимущественно самых первых его работ.

<sup>XLIII</sup> Скорее всего, автор хочет сказать, что Бог не допускает эпистемически принудительных аргументов в пользу Своего существования (вроде прямого чувственного восприятия) ради уважения свободы человеческого выбора в вере. Здесь есть несомненный резон (об этом неоднократно писал и Паскаль, предложивший много более содержательного, чем его знаменитое *пари* — см. о нем в этой книге). Однако следует отметить (если автор становится уже на точку зрения Бога, а он, кажется, здесь это делает), что Адаму не помогли остаться верным Богу все избыточествовавшие для него блага, а Сам Бог однажды заметил в связи с поврежденными людьми (которых большинство) устами Авраама, что *если Моисея и пророков не слушают, то если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят* (Лк 16:31).

В.К. Шохин

## Именной указатель

- Авраам 275  
Адамс Роберт (Adams Robert) 203  
Аквинат *см.* Фома Аквинский  
аль-Газали (al-Ghazali) 207  
аль-Кинди (al-Kindi) 207  
Ансельм Кентерберийский (Anselm) 5,  
10, 17–19, 23, 27, 30, 38–57, 59, 62,  
66, 67, 70, 72, 75, 78, 81–84, 86–88,  
90, 93–95, 118, 119, 134, 193, 194,  
196, 199, 248, 249, 252, 268  
Аристотель (Aristotle) 31, 56  
Асанга (Asaṅga) 273  
Байес Томас (Bayes Thomas) 6, 167, 168,  
170  
Барт Карл (Barth Karl) 193  
Бреннер Фридрих (Brenner Friedrich) 270  
Брэтхэйт Р. (Braithwaite R.) 87, 91  
Будда 273  
Бэрроу Джон (Barrow John) 162  
Вагнер Генрих (Wagner Heinrich) 270  
Вальсеччи Антонио (Valsecci Antonio)  
270  
Васубандху (Vasubandhu) 273  
Витгенштейн Людвиг (Wittgenstein Lud-  
wig) 85, 86, 239, 253  
Выкстра Стивен (Wykstra Stephen) 130  
Гаттинг Гэри (Gutting Gary) 177, 186,  
189–192  
Гаунило (Gaunilo) 5, 10, 19, 52, 54–59,  
72, 90, 268  
Герберт из Чербери (Herbert of Cher-  
bury) 274  
Голль Шарль де (de Gaulle Charles) 50,  
269  
Дамиани Петр (Petrus Damianus) 270  
Дарвин Чарльз (Darwin Charles) 129,  
144, 145, 154–156  
Декарт Рене (Descartes René) 119, 121,  
135, 136, 139, 243, 244, 271  
Демокрит (Democritus) 269  
Деннет Дэниэл (Dennett Daniel) 271  
Джеймс Уильям (James William) 6, 18,  
21, 122, 175, 177, 214, 216, 223, 224,  
226–237, 274  
Докинз Ричард (Dawkins Richard) 154,  
271  
Дрей Иоганн-Себастиан фон (von Drey  
Johann Sebastian) 270  
Дэвис Пол (Davies Paul) 5, 8–13, 46, 47,  
49–52, 54–56, 84, 159, 164, 194, 202,  
247, 267–271, 273–276  
Дэвис Стивен (Davis Stephen) 8–10,  
267–269, 271  
Загзевски Линда (Zagzebski Linda) 19,  
203  
Иерусалем Иоганн-Фридрих-Вильгельм  
(Jerusalem Johann Friedrich Wilhelm)  
274  
Исаия 174, 176  
Кальвин Жан (Jean Calvin) 12, 91, 124,  
271–273  
Камю Альбер (Camus Albert) 12, 13,  
239–243, 245  
Кант Иммануил (Kant Immanuel) 5, 10,  
27, 39, 59–65, 114, 115, 119, 127,  
140, 203, 268–271  
Кларк Ральф (Clark Ralph) 11, 108, 119,  
188, 249  
Кларк Сэмюэл (Clarke Samuel) 11, 108,  
119, 249  
Климент Александрийский (Clemens  
Alexandrinus) 272  
Клиффорд Уильям (Clifford William)  
227, 249

- Коплстон Фредерик (Copleston Frederick) 99, 201
- Крейг Уильям (Craig William) 8, 10, 18, 161, 165, 207–212
- Куайн Уиллард ван Орман (Quine Willard Van Orman) 137
- Кьюпит Дон (Cupitt Don) 11
- Лейбниц** Готфрид Вильгельм (Leibniz Gottfried Wilhelm) 108, 119, 271
- Лесли Джон (Leslie John) 158
- Локк Джон (Locke John) 119, 207
- Лукиан (Lucianus) 271
- Льюис Клайв (Lewis Clive) 203, 205, 206, 270
- Малколм** Норман (Malcolm Norman) 32, 53, 60, 61, 63, 64, 193
- Маркс Карл (Marx Karl) 79, 80, 241, 243
- Мартин Майкл (Martin Michael) 9
- Мейнел Хьюго (Meynell Hugo) 137
- Мёрфи Нэнси (Murphy Nancey) 137
- Мессер Ричард (Messer Richard) 29, 31
- Миллер Диккенсон (Miller Dickenson) 234, 235
- Моисей 275
- Морленд Джон (Moreland John) 157, 245
- Моррис Томас (Morris Thomas) 45
- Мэки Джон (Macclie John) 86, 87, 90, 91, 106, 107, 129, 221, 222
- Мэтсон Уоллас (Matson Wallace) 188
- Нильсен** Кай (Nielsen Kai) 130, 255, 256
- Оккам** Уильям (Gulielmus Occamus) 119, 166
- Олстон Уильям (Alston William) 30, 125, 139, 172, 173, 179, 191
- Павел** (апостол) 174, 176
- Паскаль Блез (Pascal Blaise) 19, 122, 214–225, 277
- Пейли Уильям (Paley William) 17, 144–146, 272
- Пейн Питер (Payne Peter) 150
- Плантинга Алвин (Plantinga Alvin) 8, 12, 120, 121, 125–131, 134, 255, 269, 271–273
- Платон (Plato) 14, 27, 96, 143, 244, 271, 272
- Плутарх Херонейский (Plutarchus Lucius Mestrius) 271, 272
- Рассел** Бертран (Russell Bertrand) 15, 60, 127, 130, 133, 201, 202, 212, 226–228, 231, 233, 235, 236, 274
- Роу Уильям (Rowe William) 5, 10, 11, 19, 55, 65–68, 70–74, 95, 162, 180, 249
- Стамп** Элеонор (Stump Eleonore) 8
- Суинберн Ричард (Swinburne Richard) 6, 8, 12, 19, 75, 76, 150, 153, 163, 167–173, 176, 181–185, 189–191
- Талиаферро** Чарльз (Taliaferro Charles) 8
- Тейлор Ричард (Taylor Richard) 108, 115, 200
- Теннант Фредерик (Tennant Frederick) 155
- Тереза Авильская (Teresa of Avila) 21
- Тиллих Пауль (Tillich Paul) 16, 34
- Типлер Франк (Tipler Frank) 162
- Уолтерсторф** Николас (Wolterstorff Nicholas) 12, 125
- Фейербах** Людвиг (Feuerbach Ludwig) 79, 80, 243, 269
- Филлипс Д.З. (Phillips D. Z.) 5, 11, 19, 30, 85–94, 119
- Флю Энтони (Flew Antony) 271
- Фома Аквинский** (Thomas Aquinatis) 5, 10, 11, 27, 30, 33, 91, 95–106, 108–110, 112, 113, 116–119, 121, 124, 127, 140, 143, 144, 201, 246, 247, 248, 250, 271
- Фрейд** Зигмунд (Freud Sigmund) 79, 80, 185–187, 243
- Харт** Майкл (Hart Michael) 159
- Хаскер** Уильям (Hasker William) 133

**Хик Джон (Hick John)** 8, 19, 60, 62, 64,  
123, 203, 206, 234, 235, 258, 275

**Цицерон (Cicero)** 272

**Чабб Томас (Chubb Thomas)** 274

**Шанкара (Śaṅkara)** 191

**Шопенгауэр Артур (Schopenhauer Arthur)** 70, 114, 147

**Эванс Стивен (Evans Stephen)** 8

**Эйрлих Иоганн Непомук (Ehrlich Johann Nepomuk)** 270

**Эпикур (Epicurus)** 272

**Юм Дэвид (Hume David)** 6, 74, 75, 87,  
121, 127, 145–153, 157, 162, 218,  
220, 250, 252



Научное издание

Стивен Т. Дэвис

Бог,  
разум  
и теистические доказательства

Перевод с английского *К.В. Карнова*

Научный редактор *В.К. Шохин*

Утверждено к печати  
редакционной коллегией серии  
«Философская теология: современность и ретроспектива»

Главный редактор *Я.Б. Гейшерик*

Художник *Э.Л. Эрман*

Технический редактор *О.В. Волкова*

Корректор *Л.В. Халатова*

Компьютерная верстка *М.П. Горшенкова*

Подписано к печати 14.12.15

Формат 60×90<sup>1/16</sup>. Печать офсетная

Усл. п.л. 17,5. Усл. кр.-отт. 18,0. Уч.-изд. 17,4

Тираж 800 экз. Изд. № 8607. Зак. № 10

Академиздатцентр «Наука»

117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

Издательская фирма

«Восточная литература»

119049, Москва, Мароновский пер., 26

[www.vostlit.ru](http://www.vostlit.ru)

ППП "Типография "Наука"

121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

ISBN 978-5-02-036612-1



9 785020 366121