

«Дэвид Харт – один из самых культурных и интеллектуально утонченных людей нашей эпохи... Эта изумительная книга заслуживает всяческих похвал и обязательна для прочтения».

ОЛЕГ ДАВИДОВ, доктор философских наук,
профессор Московской духовной академии

Д Э В И Д Б Е Н Т Л И Х А Р Т



НОВЫЕ
ОТВЕТЫ
у границ
разума



современная наука, философия,
религия, психология о божественном

СЕРИЯ «ИСТОРИЯ БОГА»

РИЧАРД БОКЭМ

ИИСУС ГЛАЗАМИ ОЧЕВИДЦЕВ.
ПЕРВЫЕ ДНИ ХРИСТИАНСТВА: ЖИВЫЕ
ГОЛОСА СВИДЕТЕЛЕЙ. Второе издание

КРЕЙГ ЭВАНС

ИИСУС ГЛАЗАМИ УЧЕНЫХ: ПРАВДА И ЛОЖЬ
НОВЕЙШИХ ОТКРЫТИЙ
И СКАНДАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
Второе издание

КАРЕН АРМСТРОНГ

БИОГРАФИЯ БОГА: ВСЕ, ЧТО
ЧЕЛОВЕЧЕСТВО УСПЕЛО УЗНАТЬ

РОБЕРТ РАЙТ

ЭВОЛЮЦИЯ БОГА: БОГ ГЛАЗАМИ БИБЛИИ,
КОРАНА И НАУКИ. Второе издание

СТИВЕН ПРОТЕРО

ВОСЕМЬ РЕЛИГИЙ, КОТОРЫЕ ПРАВЯТ МИРОМ:
ВСЕ ОБ ИХ СОПЕРНИЧЕСТВЕ,
СХОДСТВЕ И РАЗЛИЧИЯХ. Второе издание

МЭРИ ПЭТ ФИШЕР

12 РЕЛИГИЙ, КОТОРЫЕ МЕНЯЮТ МИР СЕГОДНЯ:
ВСЕ ОБ ИХ ИСТОРИИ, УЧЕНИИ,
ПРАКТИКАХ И ЗНАЧЕНИИ

РИЧАРД БОКЭМ

ИИСУС И ЖЕНЩИНЫ.
РОЛЬ ЖЕНЩИН В ОБЩИНЕ ИИСУСА
И В ПЕРВОНАЧАЛЬНОМ ХРИСТИАНСТВЕ

ДЕНИЗ О'ЛИРИ, МАРИО БОРЕГАР

НАУЧНЫЕ БИТВЫ ЗА ДУШУ.
НОВЕЙШИЕ ЗНАНИЯ О МОЗГЕ И ВЕРА В БОГА

РИЧАРД ДЭВИДСОН

ПЛАМЯ ЯХВЕ: СЕКСУАЛЬНОСТЬ В БИБЛИИ

МАЙКЛ ШЕРМЕР

ТАЙНЫ МОЗГА. ПОЧЕМУ МЫ ВО ВСЕ ВЕРИМ

ДИАРМАЙД МАККАЛОХ

ХРИСТИАНСТВО. ТРИ ТЫСЯЧИ ЛЕТ
Второе издание

ЭРИК МЕТАКСАС

ЧУДЕСА. ЧТО ЭТО ТАКОЕ,
ПОЧЕМУ ОНИ ПРОИСХОДЯТ
И КАК ВЛИЯЮТ НА НАШУ ЖИЗНЬ

ПИТЕР УОТСОН

ЭПОХА ПУСТОТЫ. КАК ЛЮДИ НАЧАЛИ
ЖИТЬ БЕЗ БОГА, ЧЕМ ЗАМЕНИЛИ РЕЛИГИЮ
И ЧТО ИЗ ВСЕГО ЭТОГО ВЫШЛО

ТОМ РАЙТ

ГЛАВНАЯ ТАЙНА БИБЛИИ. СМЕРТЬ И ЖИЗНЬ
ПОСЛЕ СМЕРТИ В ХРИСТИАНСТВЕ
Второе издание

ГАЙ СТАГГ

КРОССУЭЙ. РЕАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ ЧЕЛОВЕКА,
ДОШЕДШЕГО ДО ИЕРУСАЛИМА ПЕШКОМ
ЛЕГЕНДАРНЫМ ПУТЕМ ДРЕВНИХ ПАЛОМНИКОВ,
ЧТОБЫ ВЫЛЕЧИТЬ ДУШУ

СИГВЕ ТОНСТАД

СЕДЬМОЙ ДЕНЬ.
УТРАЧЕННОЕ СОКРОВИЩЕ БИБЛИИ

ДЭВИД БЕНТЛИ ХАРТ

БОГ. НОВЫЕ ОТВЕТЫ У ГРАНИЦ РАЗУМА

Д Э В И Д Б Е Н Т Л И Х А Р Т



НОВЫЕ ОТВЕТЫ
у границ разума



Москва
2019

THE EXPERIENCE OF

GOD

BEING, CONSCIOUSNESS, BLISS

David Bentley Hart

Yale UNIVERSITY PRESS

New Haven and London

David Bentley Hart
THE EXPERIENCE OF GOD: BEING, CONSCIOUSNESS, BLISS

© 2013 by David Bentley Hart. Originally published by Yale University Press.

Перевод с английского *Андрея Лукьянова*
Оформление переплета *Петра Петрова*



Харт, Дэвид Бентли.

X22

Бог. Новые ответы у границ разума : [современная наука, философия, религия, психология о божественном] / Дэвид Бентли Харт ; [перевод с английского А.В. Лукьянова]. — Москва : Эксмо, 2019. — 368 с. — (Религия. История Бога).

ISBN 978-5-04-099880-7

Свою новую книгу один из самых ярких интеллектуалов наших дней посвятил слову «Бог» и его эквивалентам в разных языках и культурно-религиозных традициях. Дэвид Бентли Харт обращается и к классическим определениям божественного, предложенным философскими и богословскими школами, и к самым современным дебатам о Боге, подчас свирепым и вызывающим. За бесконечными аргументами шумливых и порой агрессивных спорщиков о Боге с обеих сторон баррикад странным образом так и не проясненным оставалось главное... Так о чем же мы говорим, когда говорим о Боге? Для верующих эта книга — невероятное путешествие в возвышенный мир духа и мысли, которое дает уникальную возможность углубить и расширить понимание своей веры. Для неверующих оно дает лучшую картину того, во что они не верят, освобождает от варварских предрассудков и карикатурных мифов о религии.

УДК 2-14
ББК 86.2

Содержание

От автора	7
Введение	9
Часть I. Бог, боги и мир	19
1. «Бог» — не имя собственное	22
Примечания.	54
2. Картины мира	57
Примечания.	95
Часть II. Бытие, сознание, блаженство	97
3. Бытие (Сат)	100
Примечания.	163
4. Сознание (Чит)	167
Примечания.	248
5. Блаженство (Ананда).	251
Примечания.	301
Часть III. Реальность Бога	303
6. Иллюзия и реальность	306
Библиографический постскрипtum	345
Указатель имен	356

От автора

Я очень благодарен своей жене Солвин и сыну Патрику за их терпение по отношению ко мне, к моей спорадической манере труда и капризно менявшемуся во время написания этой книги плану.

Я также должен поблагодарить моего дальновидного и долготерпеливого редактора в Yale University Press Дженнифер Бэнкс, которая выдержала гораздо большие задержки при сдаче рукописи в печать, чем был бы способен выдержать я, и сделала это столь виртуозно, что я и не пытался ей подражать.

Выражаю также огромную благодарность моему неутомимому агенту Джайлсу Андерсону.

И наконец, я должен искренне поблагодарить Роланда У.Харта за его дружбу, позволяющую мне учиться той мудрости, с которой он подходит к жизни, и за его готовность слушать меня во время наших многочисленных долгих лесных прогулок.

*Ричарду Шейкеру —
чье видение реальности часто
значительно отличается от моего —
в благодарность за сорок лет
драгоценной дружбы*

Введение

Эта книга либо крайне претенциозна, либо крайне непретенциозна. Думаю — скорее второе, но могу предположить, что кто-то воспримет ее иначе. Моей целью было просто предложить определение слова «Бог» или его эквивалентов в других языках и сделать это в довольно рабском послушании по отношению к классическим определениям божественного, находящимся в богословских и философских школах большей части главных религиозных традиций. Я желаю этого, поскольку пришел к выводу, что, хотя в последние годы было немало дебатов о вере в Бога (многие из них были вызывающими, многие — просто свирепыми), понятие «Бог», вокруг которого на этих дебатах раскручивалась, казалось, бесконечная аргументация спорщиков, все время так и оставалось странным образом не проясненным. Кроме того, чем больше внимания уделяется этим дебатам, тем очевиднее становится, что соперничающие партии зачастую говорят даже не об одном и том же — в такой мере, что я даже сказал бы, что в большинстве случаев ни у одной из них вообще речь не идет о Боге в каком-либо последовательном смысле. Поэтому для меня не очевидно, что их различия в самом деле ведут к какому-то значимому разногласию, так как действительно разногласия не могут возникнуть без какого-либо предварительного соглашения относительно состава основного предмета раздора. Возможно, это на самом деле не удивительно. Наиболее жестокие споры часто вызываются недоразумениями, а некоторые из самых ужасающих битв в истории произошли по ошибке. Но я вполне романтичен, чтобы предмет, достойный столь грубого обращения, считать достойным также и понимания.

Таким образом, эта книга будет прежде всего своего рода лексикографическим упражнением, а не апологетическим трудом, хотя это различие невозможно вполне соблюсти на протяжении всей книги. Честно говоря, моя главная цель — не в том, чтобы советовать атеистам, во что, на мой взгляд, им следовало бы верить; просто я хочу убедиться, что у них есть ясное понимание того, во что они, по их утверждениям, не верят. В этом смысле я надеюсь, что атеист подружелюбнее примет эту книгу как добрый подарок. Я даже не ставлю в центр внимания традиционные «доказательства» реальности Бога, упоминая их в той мере, в какой они способны объяснить, как слово «Бог» функционирует в интеллектуальных традициях развитых религий (под которыми я подразумеваю системы верований, включающие утонченные и самокритичные философские и созерцательные школы). Я коснусь существенной логики таких доказательств там, где это необходимо, но сверх необходимости не стану уделять внимание их более детальной аргументации. Есть множество текстов, в которых это уже делается (некоторые из них перечислены в конце книги), и нет особой нужды еще в одном. Точно так же моя книга не посвящена богословию или даже какой-то одной религии. Нынешняя мода на воинственный атеизм обычно предполагает своего рода галантно-экстравагантное разбрасывание отрицательных суждений более или менее в отношении всех религий сразу, при малой заинтересованности в точной цели; я не хотел бы в ответ быть менее щедрым.

Я знаю, конечно, что есть много людей, которые принципиально возражают против какого-либо «братания» между различными религиозными словарями — по нескольким причинам — из-за беспокойства по поводу чистоты веры, из-за боязни, что всякое признание общности с другими могло бы совратить души с «истинного пути», из-за интеллектуальных сомнений относительно противоположных притязаний, заявляемых разными традициями, из-за страха колониального закабаления «других», из-за твердой убежденности, что никакая религия не может быть истинной, если все прочие религии не

оказываются ложными, и т. д. — но все эти варианты оставляют меня совершенно равнодушным.

С одной стороны, все главные теистические традиции утверждают, что у человечества в целом в той или иной форме имеется знание о Боге и что полное неведение о Боге невозможно ни для какого народа (как, например, утверждает Павел в *Послании к Римлянам*). С другой стороны, настаивать на абсолютно нерушимых демаркациях между религиями на всех уровнях можно только по причине тягостной необоснованности изложений того, чему учит каждая традиция. Религии никогда не следует рассматривать так, как если бы каждая из них была лишь неким изолированным проектом, цель которого — дать один исчерпывающий ответ на один всеохватывающий вопрос. Само собой разумеется, что, как правило, не следует пытаться растворять несравнимые вероучения друг в друге, а тем более в какой-то расплывчатой, синкретической, доктринально пустой «духовности». Но также само собой разумеется, что великие религиозные традиции — явления сложные: иногда они выражают себя на языках мечты, на языках мифа и сакрального искусства, иногда — в торжественной многоречивости литургии и восхваления, иногда — в этических заповедях или советах мудрости, иногда — в жестких догмах, иногда — в педантично выверенных и строгих философских системах. Во всех этих способах выражения они, возможно, приближаются к какому-то измерению истины; однако им неизбежно приходится использовать множество символов, не объясняющих истину как таковую, а только указывающих в ее направлении. Возможно, одна религия более истинна, чем другая, или содержит последнюю истину, к которой все религии стремятся разными путями; но это все равно вряд ли сведет все остальные религии к одной только лжи. Более того, никто из тех, кто действительно не знаком с метафизическими и духовными утверждениями основных теистических конфессий, не может не заметить, что по целому ряду фундаментальных философских вопросов, и особенно по вопросу о том, как следует понимать божественную трансцендентность, зоны согласия довольно обширны.

Конечно, определение Бога, которое я предлагаю далее, — таково, что его можно найти (допуская ряд почти совершенно незначительных вариаций) в иудаизме, христианстве, исламе, ведантическом и бхактическом индуизме, сикхизме, различных позднеантичных языческих религиях, и т. д. (оно даже приложимо во многих отношениях к различным формулировкам Махаяны, например о Сознании Будды или о Природе Будды, или даже к самой ранней буддийской концепции Безусловного, или к некоторым аспектам Дао, хотя я не хочу расстраивать западных людей, принявших буддизм или философский даосизм, настаивая на этом пункте). Существует старое схоластическое различие между религиозными трактатами «*de Deo uno*» и «*de Deo trino*» — то есть между тем, что написано «о едином Боге», которого знают приверженцы разных религий и философий, и тем, что написано «о триедином Боге» христианской доктрины. Аналогичным образом я хочу провести различие, с одной стороны, между метафизическими или философскими описаниями Бога, а с другой — между догматическими или конфессиональными описаниями — и ограничиться первыми. Это может принести некоторым читателям разочарование, а иные могли бы предпочесть, чтобы я написал книгу, отмеченную или большей философской полнотой, или большим евангельским рвением. Но ясность — драгоценная вещь, насколько она может быть достигнута, хотя бы потому, что может избавить нас от ненужных скучных аргументов.

Не то чтобы ясность всегда приветствовалась — во всяком случае она приветствуется не всеми. В конце концов и соломенное чучело может оказаться очень полезной собственностью. Я понимаю, почему иной — наслаждающийся достатком, сонливо самодовольный, индифферентный по характеру — атеист счел бы для себя удобством, даже несколько роскошным, — воображать, что вера в Бога есть не более чем вера в какого-то волшебного невидимого друга, который живет за облаками или в каком-то призрачном космическом механизме, призванном объяснить пробелы в современных научных знаниях. Но мне также нравится думать, что по-настоящему

вдумчивый атеист (или атеистка) предпочел бы не одерживать всех своих риторических побед над детскими карикатурами. Полагаю, что успех книг «новых атеистов», которые суть не что иное, как тенденциозно-конвульсивные нападки на целые армии соломенных чучел, может вдруг оказаться провалом. Конечно, ни одна из этих книг не является впечатляющим или убедительным трактатом, и я сомневаюсь, что потомки будут особенно прислушиваться к любой из них после того, как первоначальные конвульсии их славы утихнут. Однако они определенно хорошо продаются. (Впрочем, я сомневаюсь, что этому факту следует придавать слишком большое значение.) Новые тексты атеистов — это манифесты, бодро-вульгарные и преднамеренно упрощенные, предназначенные для укрепления истинных неверующих в их неверии; их притягательность имеет широту, но, конечно, лишена глубины; видимо, они должны вызывать некое настроение и не поощрять глубокой рефлексии; и в конце концов они, вероятно, всего лишь мимолетная причуда книготорговцев, определенная для новой рыночной ниши. Более того, неудивительно, что новая атеистическая мода должна была возникнуть главным образом в англоязычных странах, где философская утонченность не является добродетелью, особо усердно культивируемой в школах или университетах. Единственное реальное значение этого движения состоит в том, что оно — симптом все увеличивающегося культурного забвения со стороны как верующих, так и неверующих. Ниже — время от времени — я, возможно, буду упоминать новые атеистические книги в качестве примеров своего рода путаницы, которых я хочу лишь коснуться, — и не думаю, что они заслуживают большего внимания. И я хотел бы обратиться к любому вдумчивому атеисту, который мог бы еще пройти этот путь вместе со мной и признать, что мои слова основательны и добросовестны. Человеческая тоска по Богу или по трансцендентному глубока — возможно, слишком глубока, чтобы ей можно было доверять, но и слишком глубока, чтобы относиться к ней как к первобытной глупости, — и в истории человечества она принесла много добра и много

зла. Она лежит в основании всей человеческой культуры. Все цивилизации к этому моменту развивались вокруг того или иного сакрального видения космоса, видения, обеспечивавшего духовную среду и дававшего жизненный импульс искусству, философии, праву, общественным институтам, культурным революциям и т. д. Будет ли существовать когда-нибудь такая реальность, как подлинно секулярная цивилизация — не просто секулярное общество, а самая настоящая цивилизация, всецело построенная на секулярных принципах, — это нам еще предстоит увидеть. Не вызывает сомнений, что на данный момент большая часть безусловно возвышенных достижений человеческого ума и воображения возникла в мирах, сформированных неким видением трансцендентной истины. Только бездумный человек может вообразить, будто все те, кто был ответствен за подобные достижения, патетически цеплялись за понимание трансцендентного, настолько же варварски нелепое, как и то, что обычно предполагается в расхожих текстах популярного атеизма. В самом деле нам следует отказаться от такого мнения и обсуждать проблему на взрослом уровне.

Наконец, всего лишь заранее защищаясь от возражений, которые я могу предвидеть, я бы хотел отметить несколько простых пунктов. Первый: каким бы идиосинкразическим* ни казался иногда мой метод, я постараюсь ограничиваться классическими определениями Бога, теми, за которыми устоялся авторитет благодаря их многовековому обдумыванию. Это важно подчеркнуть по нескольким причинам. Во-первых, я знаю по опыту, что кто бы ни начинал описывать Бога в непримиримо метафизических терминах в контексте текущих дебатов, — одним из поверхностных обвинений, как правило

* *Идиосинкразия* (от греч. *ιδίος* — своеобразный, особый, необычайный и *σύνκρασις* — смешение) — болезненная реакция, возникающая у некоторых людей в ответ на определенные неспецифические (в отличие от аллергии) раздражители. В основе идиосинкразии лежит врожденная повышенная реактивность и чувствительность к определенным раздражителям (см.: *Википедия*). (Здесь и далее сноски автора даются арабскими цифрами — в конце глав, а сноски переводчика — по ходу текста — звездочками.)

бросаемых с атеистической галерки, будет состоять в том, что он прибегает к столь туманным абстракциям лишь потому, что религиозное мышление загнано в угол развитием наук, все более сокращающим отведенный Богу участок. Так вот, представление, будто всякое открытие эмпирической науки могло бы уменьшить этот «участок» или как-нибудь повлиять на логическое содержание понятий «Бог» или «творение», есть одно из вульгарных заблуждений, которое я хотел бы разоблачить далее. Но тем более важно то обстоятельство, что в языке, который я использую в своей книге, нет абсолютно ничего нового; это просто добросовестный компендиум первичных утверждений о природе Бога, сделанных в традициях, которые я упомянул ранее. Это самый строгий и всеобъемлющий набор утверждений о Боге, какой только можно сделать, а вовсе не какой-то хилый, бесцветный остаток более мощной флоры, присущей эпохам веры. В этом языке нет никакого отчаяния или неуверенности; он решительно и без колебаний описывает Бога как бесконечную полноту бытия, как всемогущего, вездесущего и всеведущего, от кого всё исходит и от кого все зависят в каждый миг своего существования, без кого вообще ничто не могло бы существовать.

Однако, даже когда столь многое определено, самый упрямый скептик не преминет возразить, что как бы там ни было, едва ли имеет значение то, что могут думать философы и богословы, потому что «обычные верующие» имеют об этих вещах лишь туманное представление, а «большинство людей» думает о Боге еще более примитивным образом. С одной стороны, это ничего не значащий аргумент. Для любого разделяемого людьми корпуса знаний, убеждений или верований всегда справедливо то, что принципы и логика всей «системы» полностью известны лишь немногим лицам, берущим на себя труд их исследовать. Например, у большинства людей, как правило, есть лишь смутное, метафорическое и в большой степени образно-наглядное представление о научных открытиях; они могут иметь немного знаний относительно физики частиц, палеонтологии, молекулярной биологии, но на самом деле ничего

из этого не понимают и даже о том немногом, что им известно, судят, полагаясь на авторитет других людей. Вряд ли, скажем, молодой человек, верящий в сотворенность Земли, приобрел бы интеллектуальную респектабельность, начни он отрицать эволюцию видов или колоссальную древность Земли, основываясь исключительно на грубых и расплывчатых популярных заблуждениях относительно всего этого, сидящих в головах у «большинства людей». И во многом то же самое верно для любой сферы мышления — философской, политической, экономической, эстетической, религиозной и какой угодно еще. Честный и благородный критик любой идеи всегда постарается вникнуть в наиболее строгие формулировки этой идеи, равно как и в наиболее убедительные аргументы в ее пользу, прежде чем ее отвергнет. Вместе с тем, однако, я должен отметить, что в этом случае жалоба скептика на самом деле вовсе не справедлива или, по крайней мере, не настолько справедлива, как он (или она) себе представляет. Разумеется, среднестатистический верующий скорее всего мало чего знает об истории метафизики или о техническом глоссарии философии и едва ли сумел бы сформулировать суждения касательно логики божественной трансцендентности с натренированной легкостью какого-то угрюмого старого иезуита, подвизающегося на философском факультете где-нибудь в европейском католическом колледже, или какого-нибудь хилого с виду, но необыкновенно воодушевленного садху, читающего лекции своим ученикам на берегах Ганга в Бенаресе. Тем не менее, если спросить этого среднестатистического верующего, как он (или она) представляет себе Бога, то ответы часто будут в принципе совершенно соответствовать более замысловатым формулировкам метафизиков: например, что Бог есть Дух, бестелесный, не локализуемый как объект где-либо в пространстве, не подверженный ограничениям времени, не продукт космической природы, не просто какой-то ремесленник, который творит с помощью внешних по отношению к Нему материалов, не состоит из частей, но скорее пребывает во всем, являет себя нам в глубине нашего же существа... (и т.д.) Как практическая реаль-

ность Бог веры и Бог философов во многих важных аспектах распознается как один и тот же.

И последнее, что я хочу здесь отметить: предлагаемая книга — это в большой степени весьма личный подход к вопросу о Боге. Я не имею в виду, что он субъективен или конфессионален; скорее, я имею в виду, что он принимает структуру личного опыта — не моего, в частности, а любого человека — не только как подлинный способ приближения к тайне божественного, но и как веское доказательство реальности Бога. В каком-то смысле угол зрения, под которым я пишу, можно было бы назвать «платоническим». Я исхожу из убеждения, что многие из наиболее важных вещей, о которых мы знаем, суть вещи, о которых мы знаем прежде, чем сможем сказать о них; в самом деле, мы знаем о них — хотя и при очень небольшом количестве понятий, которые могли бы нам разъяснить их, — как дети, и воспринимаем их с величайшей непосредственностью, когда смотрим на них невинным взором. Но, поскольку их трудно выразить и поскольку они часто столь непосредственны для нас, что мы не в состоянии взглянуть на них со стороны, объективно, мы склонны от них избавляться по ходу взросления и заставляем себя забывать о них, пытаюсь заглушить голос познания, который звучит в нашем собственном опыте восприятия мира. Мудрость — это восстановление невинности в конце долгого жизненного опыта; это способность снова увидеть то, что большинство из нас разучились видеть, но теперь укрепленная способностью переводить что-то из этого видения в слова, пусть и не вполне адекватные. Существует, так сказать, некая точка, в которой разум и откровение совпадают. Я знаю, что, поставив проблему таким образом, рискую потерять интерес большого числа читателей — как рационалистов, так и фидеистов, как скептически настроенных, так и набожных, — но я надеюсь, что смысл этого предприятия прояснится в дальнейшем. Бог — это не только последняя реальность, которой ищут интеллект и воля, но и примордиальная реальность, в которую все мы всегда вовлечены, в каждый миг существования и сознания, вне которой у нас нет никакого опыта чего бы



то ни было. Или, говоря языком Августина, Бог есть не только *superior summo meo* — выше моих наивысочайших высот, — но также и *interior intimo meo* — глубже моих наиглубочайших глубин. Лишь когда мы осознаем, что означает такое притязание, мы поймем, что на самом деле означает слово «Бог» и резонно ли думать, что есть некая реальность, на которую это слово указывает и в которую нам следовало бы верить.

Часть I

**БОГ, БОГИ
И МИР**

Человек, который спит и глубоко погружен в сновидение, как правило, имеет некоторое представление о реальном окружающем его мире, и часто это представление формирует его сны. Это означает, в свою очередь, что, когда он спит, его сновидение — единственная форма, в которой он может узнавать и истолковывать тот мир, где он находится. Он слышит звон ветра где-то за своим открытым окном, но во сне это превращается в удары колокола на высокой башне, стоящей на далеком холме. Ветер входит в окно и проходит над ним, но для него это ветер, дующий через долину, в которой он стоит, глядя вверх на ту башню. Ветер также заставляет листву дерева мягко шелестеть под его окном, но для него это звук тростника, колышущегося у берегов речки неподалеку, когда золотая змея тихо скользит сквозь него в проточную воду. Первый бледный свет утра проникает к нему сквозь окно, но для него это последний бледный свет вечера перед тем, как ночь полностью окутает долину. Он слышит голос кого-то, кто любит его и пытается нежно пробудить его, потому что ему пора уже проснуться, но он слышит его как таинственный и смутно угрожающий голос незнакомца, доносящийся издалека и с какого-то места, которого он не видит.

1. «Бог» — не имя собственное

I

Мне часто кажется, что абсолютно убежденный атеист — это просто такой человек, которому не удалось заметить чего-то очевидного — или, вернее, не удалось заметить огромного множества очевидных вещей. Это вовсе не обвинение и не упрек. Что-то может быть ослепительно очевидным, но все-таки совершенно непостижимым для нас, если нам не хватает понятийного глоссария, чтобы это интерпретировать; а это, отнюдь не являясь заслуживающим порицания недостатком, есть, как правило, вопрос исторических или личных условий. Один возраст способен видеть вещи, которые не способны видеть другие возрасты, потому что у него есть творческие ресурсы воображения для понимания того, на что он смотрит; образование или культура одного человека, возможно, позволили ему (или ей) признать наличие смысла там, где другие обнаруживают лишь случайный беспорядок. Если человек, воспитанный в культуре, лишенной письменного языка, например, или чего-либо подобного, очутился бы в заброшенном городе, когда-то построенном исчезнувшей цивилизацией, давным-давно обстоятельно описавшей свою историю, литературу, философию и музыку нестираемыми чернилами на нетленной бумаге и сохранившей весь этот архив в некой огромной и неразрушенной библиотеке, то все, что он мог бы надеяться узнать о том древнем народе, было бы предоставлено ему в этих книгах; но для него эти письмена ничего бы не означали. Данная ситуация не была бы пол-

ностью безнадежной: рано или поздно он (или кто-то еще из его соотечественников), вероятно, осознал бы, что буквы этого незнакомого алфавита — нечто большее, чем примитивно-декоративные мотивы, бесцельно сохраненные в беспорядочной последовательности, и начал бы улавливать за ними некий таинственный принцип. Впрочем, и тогда реальное постижение пришло бы к нему только в конце длительного и мучительно трудоемкого процесса.

Однако, возможно, это не самая подходящая метафора; я даже вовсе не уверен в том, как мне хотелось бы, чтобы ее воспринимали, или в том, представляет ли она собой преувеличение или же преуменьшение. Несомненно, если смотреть на современный атеистический дискурс одним образом, то он не отделен от языка великих теистических традиций чем-то столь же огромным, как пропасть, отделяющая этого неграмотного исследователя от смысла тех текстов. Будь оно так, все могло бы быть куда проще. К сожалению, один из наиболее коварных аспектов сегодняшних публичных дебатов о вере и неверии состоит в том, что они часто поддерживаются иллюзией, будто обе стороны пользуются одними и теми же словами и одним и тем же образом; поскольку нет непосредственно очевидных языковых барьеров, которые надо было бы преодолевать, обе стороны понимают друг друга в достаточной мере, чтобы ошибочно считать, будто они действуют в одном и том же концептуальном поле. Бывают времена, когда непонимающе-пустой взор нашего неграмотного исследователя при долгом неуверенном молчании очень приветствовался бы. Однако если смотреть иным образом, то в действительности разделение могло бы быть намного более радикальным, чем предлагается в моей метафоре. В конце концов, как только представитель бесписменной культуры разрешил бы загадку тех текстов и проник в их завораживающие завесы символов, он смог бы найти на противоположной стороне людей, во многом сходных с собой, имеющих много аналогичных верований, интуиций и ожиданий от вселенной. Но иногда мне хотелось бы знать, идет ли (в случае современного атеизма и теистической традиции) речь

о различии между двумя совершенно несоизмеримыми мирами или, по крайней мере двумя совершенно несоизмеримыми способами понимания мира. Возможно, концептуальное средство для интерпретации, которого недостает атеисту, — это вообще не какой-то иностранный язык или чуждый способ общения, а скорее непосредственный опыт существования.

В конце концов, однако, я сомневаюсь, что эта проблема в самом деле настолько исключительная. Я сохраняю веру, пусть она наивна, в некую универсальную грамматику человеческой природы, позволяющую преодолевать любые культурные или концептуальные недоразумения; и, не умаляя свойственной культуре колоссальной способности формировать и насыщать цветом нашу встречу с тем единым миром, в котором мы все живем, я считаю, что существуют также некоторые общие формы опыта, столь фундаментальные для человеческой рациональности, что без них мы вообще не могли бы ни думать, ни говорить. Они делают возможными всякий другой опыт: от самого повседневного до самого сверхобычного; они лежат в основе всех великих сфер человеческого интеллекта: искусства, науки, философии и т.д. — и одушевляют их. Если исходить из этого самого изначального уровня, то взаимное понимание всегда в принципе возможно, при условии, что обе стороны достаточно благосклонны друг к другу. Все, что я хочу сделать на следующих страницах, попытаться объяснить — настолько ясно, насколько сумею — то, как традиционные понимания Бога освещают данный опыт и сами им освещены.

Я знаю, это может показаться несколько минималистским проектом, но стоящая за ним убежденность не такова; на самом деле он едва ли мог бы быть более «максимальным». Чтобы четко определить, каковы мои отличительные предрассудки, я подтверждаю, что не считаю истинно философский атеизм разумной или хотя бы более-менее убедительной позицией; на самом деле я рассматриваю его как принципиально иррациональный взгляд на реальность, который может поддерживаться только трагическим отсутствием любопытства или ревностным и решительным стремлением верить в абсурд.

Проще говоря, я убежден, что повод для веры в Бога в побудительном плане настолько сильнее, нежели повод для неверия, что истинно философский атеизм следует рассматривать как суеверие, часто питаемое инфантильным желанием жить в мире, пропорциональном собственным надеждам или концептуальным ограничениям. Однако, сделав такое утверждение, я должен его уточнить, потому что это куда более ограниченное утверждение, чем кажется на первый взгляд. Я не имею в виду, что есть нечто, достойное интеллектуального презрения, в формальном «безбожии», то есть в отвержении всех религиозных догм и в отказе верить в Бога, которого эти догмы описывают. Можно было бы, например, прийти к выводу, что в мире слишком много страданий, чтобы всерьез воспринимать благочестивую идею о добром, любящем и справедливом Боге, и что любой предполагаемый создатель вселенной, в которой дети страдают и умирают, едва ли заслуживает нашего поклонения. Это аффективная, а не строго логическая позиция, но она понятна и отличается некой возвышенной нравственной чистотой; я сам считаю ее весьма убедительной; и каждому человеку нужно судить самому, сможет ли он (или она) найти ответ у какой-либо конкретной религии относительно «проблемы зла» — ответ адекватный или хотя бы заслуживающий доверия. Я также не имею в виду, что существует какая-то глубокая логическая несообразность в позиции агностической индифферентности в отношении любых теологий и духовных практик; их либо считают правдоподобными, либо нет. Когда я говорю, что атеизм — это своего рода неприятие очевидности, я имею в виду, что *если* мы понимаем, что в большинстве великих религиозных традиций дается философское определение понятия «Бог», и *если*, следовательно, мы понимаем, к чему именно логически ведет отрицание существования Бога (определенного данным образом), *то* мы не можем, отвергая реальность Бога, *tout court** не впасть в абсолютный абсурд.

* «Попросту» (фр.).

Это мне кажется по своей сути безобидным утверждением. Единственная вполне состоятельная альтернатива вере в Бога, надлежащим образом понятая, — это некая версия «материализма» или «физикализма», или (если использовать термин, особенно часто предпочитаемый в настоящее время) «натурализма»; а натурализм — учение о том, что нет ничего, кроме физического порядка, и, конечно же, ничего сверхъестественного, — это неисправимо бессвязное представление — и такое, которое в конечном счете не отличимо от чисто магического мышления. Само понятие природы (nature) как замкнутой системы, полностью самодостаточной, невозможно верифицировать — дедуктивно или эмпирически, — исходя из природы как системы. Это понятие есть метафизический — то есть «внеприродный» («extranatural») вывод относительно всецелой реальности, которому ни разум, ни опыт не дают законных оснований. Оно не может определить себя даже в рамках своей собственной терминологии, потому что совокупная обоснованность «природных» («natural») объяснений — это не идентифицируемый природный феномен, а всего лишь произвольное суждение. Натурализм, следовательно, никогда не может быть чем-то бóльшим, чем неким ведущим предрассудком, неким принципом, установленным лишь в том смысле, что его следует необоснованно предполагать ради некоего более широкого взгляда на реальность; он функционирует как чисто формальное правило, которое, подобно ограничению короля в шахматах движением только на одну клетку, позволяет играть только так, а не иначе. Кроме того, если натурализм правилен (при всем своем неправдоподобии) и если сознание оказывается по своей сути лишь материальным феноменом, то нет оснований полагать, что наши умы, эволюционировавшие исключительно в процессе естественного отбора, вообще были бы способны познавать, что соответствует или не соответствует реальности в целом. Наш мозг, возможно, по необходимости снабдил нас способностью распознавать определенные виды окружающих нас физических объектов и реагировать на них; но за пределами этого мы можем лишь допускать, что приро-

да выбирает для нас именно такое поведение, которое наиболее способствует нашему выживанию, как и любые структуры мысли и веры, которые могут быть по существу или случайно связаны с этим поведением, и нет оснований считать, что такие структуры — даже те, которые обеспечивают нам наши представления о том, что такое здоровое рациональное доказательство, — имеют доступ к какой-то абстрактной «истине» обо всех вещах. Получается восхитительный парадокс: если натурализм верен как картина реальности, то он обязательно ложен как философский принцип; ибо никакая вера в истину натурализма не могла бы соответствовать реальности иначе, кроме как через шокирующее совпадение (или, лучше сказать, чудо). Однако еще более важное соображение состоит в том, что натурализм — единственная среди всех рассматриваемых философских попыток описать форму реальности, которая совершенно недостаточна в своем объяснительном диапазоне. Вещь, которую он никак не может объяснить (и которую совершенно не позволяют объяснить его основополагающие принципы, — само существование природы. Ведь существование — это, безусловно, не какой-то природный феномен; оно логически предшествует любой физической причине; и всякий, кто воображает, будто оно допускает какое-то естественное объяснение, просто не улавливает сути самого вопроса о существовании. На самом деле в рамках натурализма невозможно объяснить, как вообще может существовать природа.

Но все это следует рассмотреть чуть позже. Здесь я только хочу сказать, что ничто из этого не делает атеизм несостоятельным в конечном счете. Возможно, вполне «разумно» принять абсурдность; ибо если вселенная не зависит от какого-либо трансцендентного источника, то нет никакого разумного основания для того, чтобы в первую очередь предоставить разуму какой-либо особый авторитет, ведь то, что мы считаем рациональным, есть всего лишь случайный остаток физических процессов: хорошо обеспечивать нас пищей, властью или сексом, но, стало быть, вряд ли имеет смысл затрагивать сферу идей. Значит, в некотором смысле я принимаю истин-

ность совершенно кругового аргумента: имеет смысл верить в Бога, если мы верим в реальную силу разума, потому что наша вера в разум оправдана, если мы верим в Бога. Или, если сформулировать этот вопрос менее рекурсивно, имеет смысл верить как в разум, так и в Бога, а это может обесмыслить веру как в то, так и в другое, но в конечном счете было бы противоречием верить в одно, не веря в другое. Поэтому честный и сам себя осознающий атеизм должен с гордостью признать себя наиболее типичным выражением героического иррационализма: чистым и экстатически абсурдным стремлением к вере, торжествующим доверием к абсурдности всех вещей. Но большинству из нас это уже известно. Если Бога нет, то, конечно же, вселенная в конечном счете абсурдна, в том достаточно точном смысле, что она не сводима ни к какому более всеохватывающему «уравнению». Она и великолепна, и ужасна, и прекрасна, и отвратительна — все вместе, но в конечном счете совершенно лишена смысла. В таком случае секрет счастливой жизни состоит в том, чтобы или не замечать вселенной, или не позволять ей слишком надоедать нам. Иные жизнерадостные души способны даже радоваться при этой мысли.

II

Конечно, были атеисты в каждую эпоху, но современный западный атеизм — нечто совершенно новое в истории человечества: не просто личное неверие и не просто эксцентричное учение той или иной маленькой философской секты, а сознательный идеологический, социальный и философский проект с широким «электоратом» и «спонсорами»: у него есть основание, догма, метафизика и система ценностей. Конечно, многие современные атеисты возразят против подобного описания, но только потому, что они обманывают сами себя. Однако, впервые возникнув, как и любая новая религия, современный атеизм должен был отвоевать своих неофитов у других рели-

гий; и поэтому его самыми ранними апостолами были люди, которые по большей части были сформированы культурой, абсолютно пропитанной языком, образами, идеями и чувствами, присущими религиям. У всех этих людей было, во всяком случае, некое понимание не только сути религиозных притязаний, но и пафоса веры. Независимо от того насколько новый новообращенный мог ненавидеть свою родную религию, полное незнание ее руководящих идей или ее влияний и мотивов было почти невыносимо. И так обстояло дело до недавнего времени. Теперь, однако, мы пришли к странному моменту в нашей культурной истории. Выросло целое поколение самоуверенных, даже громогласных, атеистов-прозелитистов, похоже, ничего толком не знающих о тех религиозных верованиях, которые внушают им отвращение, способных делать лишь грубо-эффектные туманно-импрессионистические мазки маслом или расплывчатые акварели и, кажется, понятия не имеющих о том, что такое опыт веры и чем он может быть обоснован. В своем большинстве они, видимо, даже не знают, чего именно они не знают.

Сейчас у атеистов-полемистов (особенно блестящий пример — Энтони Клиффорд Грейлинг) принято выдавать необычайно уверенные и презрительные высказывания об убеждениях, мотивациях и интеллектуальных традициях христиан или религиозных людей вообще, чтобы в итоге продемонстрировать почти фантастическое незнание не только удивительно простых религиозных доктрин, но и элементарнейшей психологии веры. В целом же, в новейших атеистических бестселлерах больше всего поражает не шаткость их аргументов — как я уже отметил, они не нацелены на аудиторию, которая может заметить этот факт или быть им обеспокоенной, — а просто явное отсутствие интеллектуального любопытства.

Полагаю, это не очень страшный обвинительный вердикт. Никто не обязан абстрактно интересоваться религиозными притязаниями. Тем не менее, хотя, если решаешься писать книгу о недостатках религиозных идей, сначала, видимо, нужно выяснить, что представляют собой эти идеи. В конце концов

ведущие религии могут похвалиться довольно сложными и тонкими философскими и духовными традициями, и лучший способ для предприимчивого атеиста избежать повторения тех аргументов, которые были окончательно опровергнуты в прошлом, — попытаться понять эти традиции. Например, физик Виктор Стенджер написал не так давно книгу с подзаголовком «Как наука доказывает, что Бога не существует». Если бы он только полюбопытствовал, то любой прилично образованный философ, знающий историю метафизики, онтологии и модальной логики, мог бы предупредить его о катастрофической категориальной ошибке в этой фразе, показав, что здесь налицо фундаментальное непонимание не только слова «Бог», но и слова «наука»; но этот автор явно не навел справки у философов, вследствие чего книга, которую он написал, оказалась просто длинным и бессвязным текстом, основанным на смешении понятий и логической ошибке. Или Ричард Докинз: он посвятил несколько страниц в своей книге «Бог как иллюзия» (*The God Delusion*) обсуждению «пяти путей» Фомы Аквинского, но даже не подумал воспользоваться услугами какого-либо там специалиста по древней и средневековой мысли, который, однако, мог бы объяснить ему эти пять путей на одной из прогулок вдоль мрачно посверкивающей Темзы в Оксфорде, в длинные и роскошные часы пополудни. В результате он не только ошибочно принял пять путей за «доказательства» общего утверждения Фомы о необходимости верить в Бога (чем они решительно не являются), но и полностью исказил логику каждого из них, причем на самых основных уровнях.

Например, не зная схоластического различия между первичной и вторичной причинностью, он предположил, что слова Фомы о «первопричине» относились к изначальному временному причинному действию в непрерывном временном ряду дискретных причин. Он думал, что логика Фомы требует, чтобы вселенная имела временное начало, хотя Фома явно и неоднократно давал понять, что это не так.

Он анахронически принял аргумент Фомы, исходящий из универсальной естественной телеологии, за аргумент, исхо-

дящий из видимого «разумного проекта» в природе. Он думал, что доказательство Фомы, исходящее из универсального «движения», касается только физического движения в пространстве, «локального движения», а не онтологического движения от потенции к действию. Он принял аргумент Фомы, исходящий из степеней трансцендентального совершенства, за аргумент, исходящий из степеней количественной величины, которые по определению не имеют совершенной суммы. (Последние два аргумента считаются несколько сложными для современных людей, но он же мог, по крайней мере, навести справки.) Что касается собственной аргументации Докинза, с помощью которой он пытается опровергнуть саму вероятность существования Бога, то она настолько груба и озадачивающе беспорядочна, что не опровергает ничего, кроме разве что самой себя.¹

Ничто из этого не означает, что если бы Докинз потрудился вникнуть в идеи, против которых он, как ему кажется, выступал, то все равно не перестал бы выступать против них. «Пять путей», если их правильно понимать, — намного богаче и интереснее, чем то, что улавливает в них Докинз, но, конечно же, они не бесспорно убедительны (да и не задуманы быть таковыми). Хотя для любого ученого, как правило, неблагоприятно слишком бесстрашно блуждать за пределами своей компетенции, по крайней мере без обученного проводника, все же нет причин, чтобы ученый, приверженный какой-то форме философского натурализма и в той же мере желающий учиться, в какой и поучать (*pontificate**), не должен был бы вступать в дебаты. Впрочем, в настоящий момент едва ли проводят реальные публичные дебаты о вере в Бога, стоящие упоминания. Едва ли даже ведутся сколько-нибудь значительные разговоры на эту тему. В настоящее время, кажется, все, к чему нам удалось прийти, — это война утверждений и контробвинений, и по большей части стороны говорят, практически не слыша друг друга. И новым атеистам тоже еще следовало бы сделать хоть

* Букв.: «вести себя, как Понтифик».

сколько-нибудь весомый вклад в эту болтовню. Если бы можно было окончательно доказать, что философские утверждения, которые основные религии делают о сущности и реальности Бога, были фундаментально непоследовательными или явно ложными, это было бы значительным достижением; но если кто-то хочет просто изобретать образы Бога, которые самоочевидно бессмысленны, а затем триумфально показывать, насколько эти образы досадно бессмысленны, то в таком занятии нет ничего интересного. Ради общей гармонии, я более чем готов признать, что Бога, описываемого новыми атеистами, определенно не существует; но, если быть абсолютно честным, то сделать эту уступку мне не составляет никакого труда.

Однако могу ли я возложить вину за многие из этих недоумений всецело на атеистов? К сожалению, не могу. Постмодерн на Западе, как ни один другой период, был отмечен триумфом идеологического экстремизма. XX век породил фундаментализм в религии, а также в политике, социальной теории, экономике и бесчисленных прочих сферах абстрактных догадок и личных приверженностей. Радикальные материализмы породили массовое убийство, радикальные политические движения и радикальные религиозные фидеизмы породили терроризм; никогда прежде абстрактные идеи не оказывались столь смертоносны. Какова может быть причина или причины этой характерной для современности патологии — вопрос увлекательный, но не имеющий прямого отношения к нашей теме. Как бы там ни было, результаты этой патологии охватили весь спектр, от чего-то невыразимо трагического до чего-то неопишимо банального. Верно, что большая часть риторики нового атеизма построена, как правило, лишь на конфессиональных перепевах материалистического фундаментализма (который, как и все фундаментализмы, воображает, будто он в самом деле представляет сторону разума и истины); но также верно, что новый атеизм пустил ростки в саду соперничающих фундаментализмов. Не было бы, по всей вероятности, такого числа лихо приобретающих популярность атеистических манифестов, если бы не было такого

числа доступных и провоцирующих мишеней: скажем, креационистов, которые считают, будто два разноречивых космогонических мифа в первых главах книги Бытие — это на самом деле единый документальный отчет о событии, произошедшем чуть более шести тысячелетий назад, и что действительно существовал Ной, построивший гигантский ковчег, чтобы спасти некий показательный зверинец от всеобщего потопа, или, например, индуистских националистов, которые настаивают на том, что Мост Рамы был действительно построен обезьянами Ханумана, и т. д. Здесь, конечно, у нового атеизма вполне подходящие оппоненты.

Однако, справедливости ради, следует сказать, что возникновение фундаментализма в прошлом веке не было чем-то вроде отступления к более изначальной или первичной форме веры. Конечно, рост христианского фундаменталистского движения не был «исцелением» от христианства более ранних веков или от апостольской церковности.

Это было совершенно современное явление, некая странная и в какой-то мере мучительно жалкая попытка со стороны лишившихся своих культурных корней христиан, выросших вне интеллектуальных или творческих ресурсов живой религиозной цивилизации, начать имитировать доказательные методы современной эмпирической науки, взяв Библию как своего рода объективный и непогрешимо последовательный сборник исторических данных.

Конечно, абсурд — понимать Библию таким образом, хотя, откровенно говоря, это не больший абсурд, чем думать, будто «наука доказывает, что Бога нет», — но это и *совершенно не то*, как трактовалась Библия в древней или в средневековой церквях. Например, величайшие отцы церкви* считали само собой разумеющимся, что рассказы о творении в книге Бытие

* Здесь и далее слово «церковь» пишется со строчной буквы, если речь идет о религиозной организации (древняя церковь, Католическая церковь, Православная церковь и т. п.), и с большой, если речь идет о мистическом «Теле Христовом»).

нельзя толковать буквально, по крайней мере в том смысле, который мы придаем этому слову сегодня, а следует понимать аллегорически, что, кстати, означает не читать ее как некие истории с кодами, подлежащими расшифровке, а просто читать как истории, чья ценность заключается в духовных истинах, на которые они, возможно, указывают. Ориген из Александрии (185–254), во многих отношениях родоначальник патристической (или: святоотеческой) экзегезы, заметил, что было бы довольно просто представить себе, что могли быть «дни» до сотворения Солнца или что Бог буквально посадил сад с физическими деревьями, чьи плоды приносили мудрость или вечную жизнь, или что Бог любил прогуливаться в своем саду в сумерки, или что Адам мог прятаться от Него за деревом; никто не сомневается, говорит Ориген, что это иносказательные рассказы, сообщающие некие духовные тайны, а вовсе не исторические анналы. Как сказал Григорий Нисский (около 335 года — 396 год), если не читать Писание «философски», то в нем увидишь только мифы и противоречия. И есть такая тема в святоотеческих текстах: не следует ошибочно принимать нарративы книги Бытие* за научные описания происхождения мира. Во всяком случае, представление, будто Бог реально создал мир посредством нескольких космических вмешательств, было бы воспринято многими христианскими философами как оскорбление их понятий о божественной трансцендентности; они-то предполагали, что творческий акт Бога вечен, а не соотнесен со временем, свершается не в какой-то отдельный миг прошлого, а скорее пронизывает всю временную последовательность. Василий Кесарийский (330–379) утверждал, что «начало», упомянутое в первом стихе книги Бытие, не следует рассматривать как момент времени, поскольку такой момент сам должен быть чем-то делимым, со своим собственным началом, у которого тоже должно было бы быть начало, и т. д. до бесконечности; он говорил, что

* Греческое слово *генесис* (переданное в славянской Библии как «бытие») означает «становление», «происхождение».

скорее следует воспринимать творение как вечное, неделимое и непосредственное осуществление всей целостности творения от его начала до его конца. Например, многие из отцов церкви — Ориген, Иоанн Златоуст (около 349 — 407), Августин (354–430), поняли «начало» как указание на вечный «принцип» Божьего *Логоса*. Таким образом, Григорий Нисский и Августин совершенно разумно предположили, что, хотя акт творения вневременен, мир постепенно развивается во времени, на основе собственных сил и принципов, а сама природа действует как ремесленник. И такова была модель «более превосходящей» библейской экзегезы на протяжении последующих веков. Конечно, всякий, кто станет искать средневековые комментарии к рассказам о сотворении мира в книге Бытие, свидетельствующие в пользу фундаменталистского буквализма, будет в значительной степени разочарован. Существует веская причина, почему среди современников Дарвина даже столь ортодоксальный христианский мыслитель, как Джон Генри Ньюман (1801–1890), который, помимо прочего, был великим специалистом в патристике, не смог найти ничего в теории эволюции, что противоречило бы учению о творении или ставило бы его под вопрос.²

Не то чтобы нам нужно преувеличивать изошренность христиан или религиозных людей в целом на протяжении веков или воображать, будто они могли предвидеть будущие достижения космологии, геологии или генетики. Интеллект, образование, любопытство — это всегда изменчивые свойства, а средний человек, как правило, лишь смутно интересуется тем, каким могло быть далекое происхождение мира или где проходит демаркация между легендой и историей. Более того, ни один древний мыслитель, каким бы блестящим ни был, не имел доступа к современным знаниям о возрасте земли или филогенезе видов. Однако то, что мы можем сказать, по крайней мере в отношении западной культуры, заключается в том, что вплоть до современного периода (да и на самом деле — до самой последней современности) лишь меньшинство верующих было проникнуто убеждением, что истина их веры зави-

сит от абсолютно буквальной — абсолютно «фактической» — интерпретации Священного Писания, и чувствовало себя вынужденным все поставить на столь смехотворную ставку. Теперь Библию стали рассматривать как то, чем она определенно не является: как сборник «безошибочных» оракулов и исторических отчетов, каждый из которых истинен так же, как и любой другой, и каждый подчиняется только одному уровню интерпретации, и при этом все они прекрасно согласуются друг с другом. Как я уже сказал, во многом таков был результат культурного обнищания, но это следовало также из триумфа отличительно-современной концепции того, что представляет собой надежное знание; это было странное неправильное применение строгих, но весьма ограниченных методов современных эмпирических наук для решения вопросов, собственно относящихся к областям логики и духовного опыта. Я считаю справедливым сказать, что раннее фундаменталистское движение выступало против дарвинизма не просто потому, что последнее, казалось, противоречило библейской истории, и даже не из-за ужаса в связи с ростом егенического движения или других форм «социального дарвинизма» (хотя это определенно является одной из проблем); скорее, многие искренне полагали, что существует какой-то логический конфликт между идеей, что Бог сотворил мир, и идеей, что земная жизнь эволюционировала с течением времени. Разумеется, такой была и остается точка зрения атеистов, сколько бы их ни было. Однако, в любом случае, это странная убежденность. В конце концов предполагается, что фундаменталисты-христиане, равно как и фундаменталисты-материалисты, знают о вере христиан в то, что Бог — творец каждого человека; но, по-видимому, никто из них не был бы настолько глуп, чтобы вообразить, будто это означает, что каждый человек не является также продуктом сперматозоида и яйцеклетки; несомненно, они понимают, что здесь акт Божьего творения понимается как всецелое событие природы и существования, а не как отдельное причинное средство, которое каким-то образом противоречит естественному процессу зачатия. Однако каким-то образом, даже в сознании

некоторых христиан, Бог стал пониматься не как поистине трансцендентный источник и перспектива всей контингентной реальности, который творит через «жертвование» бытия природно-естественному порядку, совершенному самому по себе, но только как своего рода высшая механическая причина, расположенная где-то в континууме природы. Это лишь означает, что здесь, в дальнем конце современности, понятие Бога часто столь же туманно для тех, кто желает верить, так и для тех, кто верить не желает. Наш век во многих отношениях лишен пронизательности.

III

Есть два смысла, в которых можно правильно использовать слова «Бог» и «бог». Большинство современных языков обычно различают два способа их использования, как я здесь и сделал, написав одно слово с заглавной буквы, как будто это собственное имя, однако это не так. Большинство из нас понимают, что слово «Бог» (или его эквивалент) означает единого и единственного Бога, который является источником всех вещей, тогда как слово «бог» (или его эквивалент) указывает на то или иное из множества божественных существ, которые населяют космос и царствуют над его различными сферами. Но это не просто «количественное» различие между монотеизмом и политеизмом, как будто проблема заключается лишь в определении того, сколько «божественных сущностей», как это кому-либо взбрело бы в голову, существует. Здесь, напротив, различие между двумя совершенно разными видами реальности, принадлежащими к двум совершенно разным концептуальным порядкам. На самом деле само разделение между монотеизмом и политеизмом во многих случаях является смешением категорий. Некоторые религиозные культуры, которые мы иногда неточно характеризуем как «политеистические», традиционно настаивали на абсолютной дифференциации между единым трансцендентным Божеством, из которого происходит

любое бытие (being), и разными «божественными» существами (beings)*, которые населяют небеса и землю и управляют ими. Только один Бог, говорит Свами Прабхавананда, в общих чертах характеризуя весь полноценно развитый ведантический и бхактический индуизм, есть «несотворенное»: «...боги, хотя и сверхъестественные, относятся... к сущему (beings). Подобно христианским ангелам, они намного ближе к человеку, чем к Богу»³. И наоборот, многие верования, которые мы справедливо называем «монотеистическими», видят то же самое различие. Например, *Ади Грант* (из сикхов) описывает единого Бога как создателя Брахмы, Вишну и Шивы.⁴ По правде говоря, сравнение Прабхавананды богов Индии с христианскими ангелами более удачно, чем способны это понять многие современные христиане. Поздняя эллинистическая языческая мысль часто имела тенденцию четко определять демаркацию между единым трансцендентным Богом (или, по-гречески, *ho theos*, «Бог» с определенным артиклем) и любым конкретным или локальным богом (просто *theos* без артикля), который мог управлять тем или другим человеком или народом, или аспектом природного мира; в то же время поздние эллинистические евреи и христиане признавали множество ангельских «сил» и «начальств», одни из которых повинуются единому трансцендентному Богу, а другие, восставшие, властвуют над стихиями природы и над народами земли. Для любого беспристрастного наблюдателя того времени, смотревшего с точки зрения какой-нибудь совершенно другой культуры, теологический космос языческого «политеизма» в немалой степени казался бы почти неотличимым от теологического космоса в еврейском или христианском «монотеизме».

Поэтому правильно говорить о «Бог» — используя это слово в смысле, согласующемся с учениями ортодоксального

* Вероятно, намек на основную оппозицию Хайдеггера: «бытие» (старонем. *Seyn*, по-англ. переводят как *Being*) и «сущее» (*Seiende*, «сущие» или «существа», *beings*). Бытие первично, сущие вторичны и существуют благодаря бытию, *Seyn*.

иудаизма, христианства, ислама, сикхизма, индуизма, бахаизма, в значительной степени — также античного язычества и т.д., — следовательно, говорить о едином бесконечном источнике всего, что есть, — вечное, всезнающее, всемогущее, вездесущее, несотворенное, беспричинное, совершенно трансцендентное по отношению ко всем вещам и по этой причине абсолютно имманентное по отношению ко всему. Бог, понимаемый так, не является чем-то, что противопоставляется Вселенной или добавляется к ней, но и не является самой Вселенной. Он не «существо» из разряда сущего (beings), по крайней мере не такое, какими существами являются дерево, сапожник или бог; Он не представляет собой объект в списке существующих вещей или какой-то отдельный объект вообще. Скорее всего, все, что существует, постоянно получает свое бытие (being) от Того, Кто является бесконечным источником всего, что есть, Того, в Ком или Кем (используя язык христианских текстов) все вещи живут, и движутся, и существуют. В каком-то смысле он «сверх бытия», если «бытие» понимать как совокупность дискретных, конечных вещей. В определенном смысле Он — «сам по себе», поскольку Он есть неиссякаемый источник всякой реальности, Абсолют, от которого все контингентное всегда полностью зависит, единство и простота которого лежат в основе существования конечных и составных вещей и питают их многообразие.

Бесконечное бытие, бесконечное сознание, бесконечное блаженство, благодаря которому мы есть, которым мы познаем и сами познаны и в котором мы только и обретаем свою единственно истинную завершенность. Все великие теистические традиции согласны с тем, что Бог, понимаемый в таком смысле, по сути дела выходит за пределы конечного понимания; следовательно, большая часть применяемого к Нему языка отрицательна по форме и достигается только логическим процессом абстрагирования от тех качеств конечной реальности, которые недостаточны для объяснения Его собственно существования. Также все согласны с тем, что Он действительно познаваем, т.е. о Нем можно размышлять, иметь с Ним

внутренние встречи, непосредственно переживать полноту, превосходящую одно лишь умственное понимание.*

Напротив, когда мы говорим о «богах», мы говорим не о трансцендентной реальности вообще, а только о более высоком или более мощном, или более великолепном измерении имманентной реальности. Любые боги, которые могут быть там, не трансцендентны природе, а принадлежат к ней. Их теогонии можно пересказать — как некоторые боги возникли из первичной ночи, как другие рождались от других, более титанических, прародителей, как еще другие появились из переплетения и смешения божественных и стихийных сил и т.д. — и, согласно многим мифологиям, большинство богов все-таки конечны. Они существуют в пространстве и времени, они являются частью сущего, «существами» (beings), а не «бытием» (being) как таковым, и скорее их существование зависит от Вселенной, а не наоборот. Может быть бесконечное разнообразие таких богов, а Бог может быть только один (единый, единственный). Или, лучше сказать, Бог един не в смысле *просто* «один из», не в том смысле, в каком некий конечный объект может быть просто единичным или уникальным, а Он сам есть единство как таковое, единый акт бытия и единства, посредством которого существует всякая конечная вещь и посредством которого существуют все вещи вместе, Он один и един в том смысле, что само бытие — одно и едино, бесконечное — одно и едино, источник всего один и един. Так что множество богов не могло составлять альтернативу или противоречить единству Бога; они все равно не могут принадлежать к той же онтологической системе отсчета, к какой относится Бог.

Тогда, очевидно, что верить или не верить в Бога уместно именно в первом — трансцендентном — смысле. Возможность существования богов или духов, ангелов или демонов и т.д.

* Ср.: «...и уразуметь превосходящую разумение любовь Христову, дабы вам исполниться всею полнотою Божию» (Еф 3:19); здесь и далее Библия цитируется по Синодальному переводу *mutatis mutandis* (с оговариваемыми необходимыми изменениями).

есть вторичный предмет, она — вопрос не метафизики, а всего лишь таксономии природы (земной, небесной и хтонической).

Чтобы быть атеистом в самом современном смысле и, тем самым, быть действительно интеллектуально и эмоционально завершенным натуралистом в философии, нужно искренне преуспеть в неверии в Бога, со всеми вытекающими из этого логическими последствиями. Недостаточно просто оставаться равнодушным к вопросу о Боге прежде всего потому, что этот вопрос, так поставленный, неискоренимо присутствует в самой тайне существования или в тайне познания, или истины, добра и красоты. Это также вопрос, на который философский натурализм должен был бы ответить исчерпывающе отрицательно, без каких-либо проблемно-объяснительных лагун, и, следовательно, такой вопрос, который любой целеустремленный философ-натуралист должен продумать, прежде чем он (или она) сможет стать атеистом в каком-либо интеллектуально значимом смысле. И лучший способ начать продумывать его — это обрести четкое представление о том, насколько радикально, как понятийно, так и логически, вера в Бога отличается от веры в богов. Это не такое уж сложное дело; в западной философской традиции, например, это различие восходит (по крайней мере) к Ксенофану (около 570 — около 475 до н.э.). Однако самая распространенная ошибка, с которой сталкиваешься в современной аргументации по поводу веры в Бога — особенно, но не исключительно, со стороны атеистов, — это привычка представлять себе Бога просто как некий огромный объект или фактор во Вселенной или, возможно, «рядом» со Вселенной, как существо среди других существ, которое отличается от всех других существ величиной, мощью и долговечностью, но не онтологически, и которое относится к миру примерно как ремесленник — к своему изделию.

На тривиальном уровне видишь мешанину в некоторых наиболее затасканных островах популярного атеизма: «Я не верю ни в Бога, ни в фей в моем саду», например, или: «Все люди атеисты в отношении Зевса, Вотана и большинства других богов; я просто больше не верю ни в одного бога». Когда-то, в

эпоху, давно исчезнувшую в тумане легенд, эти заявления могли бы даже забавлять, вызывая искренний, а не просто общецерковный (liturgical*) смех; но и без того все, что они когда-либо демонстрировали, — плачевное неведение об элементарных концептуальных категориях. Если кто-то действительно воображает, что все это — сопоставимые виды интеллектуальной убежденности, тогда он явно путается в данном предмете. Вера в фей — это вера в определенного типа объект, который может существовать или не существовать в мире, и такая вера имеет почти аналогичную интенциональную** форму и рациональное содержание, что и вера в своих соседей за холмом или вопрос, существует ли такой феномен, как черные лебеди. Вера в Бога относится к источнику и основанию, и конечной цели всей реальности, к единству и существованию всякой конкретной вещи и всей совокупности вещей, основания возможности чего-либо вообще. Феи и боги, если они существуют, занимают некую часть того же концептуального пространства, что и органические клетки, фотоны и сила тяжести, и поэтому наукам, возможно, есть что сказать о них, если можно найти подходящую среду для их изучения. Мы можем, во всяком случае, выбросить из головы веру в некоторых богов, используя простые эмпирические методы; например, мы знаем теперь, что Солнце — это не бог по имени Тонатли***, по крайней мере, не тот, кто должен ежедневно питаться человеческой кровью, чтобы не прекращать сиять, не тот, кому мы веками обеспечивали кровавые трапезы во избежание бед. Напротив, Бог — это бесконечная действительность, которая позволяет либо фотонам, либо (возможно) феям существовать, и поэтому их можно «исследовать» только, с одной стороны, с помощью актов логической дедукции, индукции и гипотезы, а с другой — через созерцательный, сакраментальный или духовный опыт. Вера или неверие в фей или богов никогда не могли бы быть

* Букв.: «литургический» (от греч. «литургия» — «общее дело»).

** Т.е. «предумышленную».

*** У ацтеков — бог неба и Солнца.

подтверждены философскими аргументами, выведенными из первых принципов; существование или несуществование Зевса — это не вопрос, который можно обсуждать в категориях модальной логики или метафизики, не в большей степени, чем существование древесных лягушек; если Зевс вообще существует, нужно отправиться в экспедицию, чтобы найти его, или по крайней мере узнать его адрес. Напротив, вопрос о Боге таков, что может и должен исследоваться в терминах абсолютного и контингентного, необходимого и случайного, потенции и акта, возможности и невозможности, бытия и небытия, трансцендентности и имманентности. Свидетельства «за» или «против» существования Тора или короля Оберона относятся только к локальным фактам, а не к универсальным истинам; они являются эмпирическими, эпизодическими, психологическими, личными и, следовательно, смутными и труднодостижимыми. Свидетельства «за» или «против» реальности Бога, если она существует, питают каждый момент опыта существования, каждое применение разума, каждый акт сознания, каждую встречу с окружающим нас миром.

Так что очевидно, нельзя судить об интеллектуальном движении по его шуткам (даже если кто-то подозревает, что это — нечто большее, чем шутки). Но точно такое же смешение налицо в аргументах, которые многие современные атеисты приводят всерьез: например, «Если Бог создал мир, то кто создал Бога?» Или — знаменитая дилемма, взятая, в очень искаженной форме, из *Ефтифрона* Платона: «Владеет ли Бог какой-либо вещью, потому что она хороша, или она хороша, потому что Бог владеет ею?»* Я рассматриваю оба вопроса ниже (соответственно, в третьей и пятой главах), поэтому не углублюсь в них здесь. Но должен отметить, что эти вопросы не только не создают больших затруднений для верующих или непреодолимых препятствий для последовательной концепции Бога; они даже не имеют отношения к проблеме. И мы не поймем, почему это так, мы вообще еще не начинаем говорить о Боге.

* Ср. в: Платон. *Диалоги*. М.: Мысль, 1986.

Мы просто болтаем о каком-то очень выдающемся и влиятельном джентльмене (или даме) по имени «Бог» или о каком-то отдельном объекте, который можно поместить в класс объектов, называемых «богами» (даже если окажется, что существует только один объект, представляющий этот класс).

Фактически бога, которого обычно рассматривает новейший популярный атеизм, можно назвать «демиургом» (*dēmiourgos*): это греческий термин, который первоначально подразумевал своего рода техника-ремонтника или ремесленника, а позже стал означать особого вида божественного «создателя мира» или творца космоса. В *Тимее* Платона демиург — это доброжелательный посредник между царством вечных форм и царством изменчивости; он смотрит на идеальную вселенную — вечную парадигму космоса — и затем приводит низшую реальность в настолько близкое соответствие реальности высшей, насколько это позволяют неподатливые ресурсы материальной природы. Таким образом, он является не источником существования всего, а скорее только неким «Умным Конструктором» и причинным посредником пространственно-временного мира, обрабатывая материалы, которые находятся «снаружи» и «внизу» по отношению к самому демиургу, и руководствуясь божественными принципами, которые находятся по отношению к нему «снаружи» и «наверху». Он — чрезвычайно мудрое и могущественное существо, но он также ограничен и зависит от более обширной реальности, частью которой он сам является. Более поздний платонизм интерпретировал демиурга многообразными способами, а в позднюю античность в различных школах гностицизма демиург превратился в неправомочного и злонамеренного космического деспота, либо не ведающего об истинном Боге, пребывающем за пределами этого космоса, либо зависящего от Него; но здесь для нас нет ничего существенного. Достаточно сказать, что демиург — создатель, но не создатель в богословском смысле: он наводит порядок, но сам не является тем бесконечным океаном бытия, который дает существование всей реальности *ex nihilo*. Кроме того, он — бог, создавший Вселенную «тогда-то»,

в некий конкретный момент времени, как отдельное событие в ряду космических событий, а не Бог, творческий акт которого есть вечный дар бытия всему пространству и времени, поддерживающий все вещи в их существовании каждый миг. Это, безусловно, тот демиург, о котором пишут Стенджер и Доккинз; а вот о Боге они не написали ни одного слова. Насколько мне известно, то же самое относится и ко всем прочим новым атеистам.

Однако, чтобы воздать по справедливости всем сторонам, я должен также указать, что в последние несколько столетий у демиурга были некоторые довольно горластые поборники, а в настоящее время, похоже, наблюдается некое возрождение его популярности. Его первое великое возрождение произошло в начале модерна, в деизме XVII и XVIII веков, в движении, приверженцы которого были нетерпимы по отношению к метафизическим «неясностям» и доктринальным «абсурдностям» традиционной религии и которые предпочитали думать о Боге как о некоем могущественном духовном индивидууме, спроектировавшем и сотворившем Вселенную в начале всех вещей так же, как часовщик мог бы спроектировать и изготовить часы, а затем их настроить. В *Диалогах о естественной религии* Дэвида Юма такое представление о Боге продвигает Клеант, а затем его элегантно разбирает Филон (традиционный метафизический и богословский взгляд на Бога представлен Демеем, хотя и не очень верно, и против этого взгляда Филон выстраивает совершенно иной — и гораздо более слабый — набор аргументов). И хотя деизм в известном смысле умер еще до рождения Дарвина, главная философская опора деизма, т.е. аргумент, основанный на идее космического или биологического проекта, до сих пор так и не утратил своего очарования для некоторых людей.

Недавнее движение *Intelligent Design** представляет собой самую смелую авантюру демиурга за весьма значительный

* «Разумный замысел» (англ.) — одно из направлений креационизма, в рамках которого утверждается, что живые организмы были созданы

промежуток времени. Я знаю, что модно всячески бранить это движение, и вовсе не собираюсь здесь это делать. В конце концов, если взглянуть на необычайную сложность природы, а затем интерпретировать ее как признак сверхчеловеческого интеллекта, то это нечто совершенно оправданное; даже некоторые атеисты поступили так же (яркий и эксцентричный Фред Хойл служит хорошим тому примером). Кроме того, если ты уже веришь в Бога, то имеет прямой смысл, истолковывать, скажем, все более экстраординарные открытия молекулярной биологии или проблему свертывания белка, или немыслимую статистическую невероятность целого множества космологических условий (и т.д.) как свидетельства чего-то чудесного и глубоко рационального в порядке природы и приписывать эти чудеса Богу. Но, какой бы убедительной ни казалась очевидность, не следует здесь переворачивать порядок обнаружения и пытаться вывести или определить Бога из предполагаемой очевидности замысла в природе. В качестве научного или философского проекта теория «разумного замысла» весьма проблематична; а с богословской или метафизической точки зрения она слишком отвлекает внимание от сути дела.

Начнем с того что большая часть ранней литературы этого движения касалась случаев якобы «нередуцируемой сложности» в биологическом мире, и на их основе развился аргумент в пользу своего рода разумного посредничества, участвующего в процессе эволюции. Безусловно, это было бы увлекательным открытием, если бы можно было доказать, что оно соответствует истине; но я не вижу, как в принципе можно было бы окончательно это доказать. Такой аргумент никогда не сможет быть чем-то, кроме как аргументом, исходящим из вероятности, потому что нельзя доказать, что какой-либо организм, каким бы сложным он ни был, не мог быть создан какой-либо неуправляемой филогенетической историей. Вероятность — это, конечно, мощная штука, но, как известно, ее трудно измерить

в форме, в той или иной степени близкой к нынешней, «разумным творцом».

в области сложных систем взаимозависимости в биологии или в отношении столь огромных промежутков времени, как различные геологические эпохи. И было бы довольно затруднительно предлагать тот или иной организм или часть организма как образец несводимо сложного биологического механизма только для того, чтобы он появился позже, когда многие его компоненты были обретыены в более примитивной форме в каком-то другом биологическом механизме, служащем другой цели. Однако, даже если все это было не так, то в свете традиционной теологии аргумент, исходящий из несводимой сложности, выглядит фатально дефектным, поскольку он зависит от существования причинных разрывов в порядке природы, «пробелов», когда естественная причинность оказывается недостаточной. Но все классические богословские аргументы в отношении порядка мира говорят о прямо противоположном: что творческую силу Бога можно видеть в рациональной слаженности природы как совершенного целого; что Вселенная была не просто искусственным продуктом высшего интеллекта, а развертыванием вездесущей божественной мудрости, или Логоса. Например, по Фоме Аквинскому, Бог творит порядок природы, воодушевляя вещи Вселенной чудесной силой самодвижения к определенным целям; он использует аналогию с корабельным плотником, способным наделить древесные породы способностью превратиться в корабль без внешнего вмешательства. Согласно классическим аргументам, именно универсальный рациональный порядок, а не только тот или иной частный случай сложности, свидетельствует о божественном разуме: космическая гармония, столь же блистательно проявляющаяся в простоте дождевой капли, что и в молекулярных лабиринтах живой клетки. В конце концов могут быть бесчисленные конечные причины сложности, но можно вывести хороший аргумент, что только одна бесконечная причина может объяснить совершенный, универсальный, понятный, математически описываемый порядок. Если, однако, можно было бы действительно показать, что в этом порядке были перебои, места, где необходимы адвентивные вторжения орга-

низующей руки, чтобы скорректировать ту или иную часть процесса, то это могло бы навести на мысль о некотором изъяне в структуре творения. Это могло бы навести на мысль, что Вселенную «сработал» весьма умелый, но все-таки несколько ограниченный мастер. Конечно, это не доказывало бы, что Вселенная есть творение всемогущей мудрости или непосредственная манифестация Бога как бытия всего сущего. Честно говоря, полное отсутствие единичного примера несводимой сложности было бы гораздо более решительным аргументом в пользу рационального действия *Бога* в творении.⁵

Что касается теистических притязаний, черпаемых из поразительного множества невероятных космологических условий, которые сплачивают нашу Вселенную, включая саму космологическую константу, или из математического лезвия бритвы, на котором все это столь изящно сбалансировано, то они опираются на ряд хранящихся глубоко в памяти аргументов, и те, кто их невзначай отвергает, вероятно, виновны в определенной интеллектуальной нечестности. Все точнейшие соответствия и изящнейшие согласованности космоса должны многое означать для всех, кто верит в трансцендентного творца, и они могут даже иметь возможность вызывать у мыслящего, но неверующего человека любопытство относительно сверхъестественных объяснений. Но в конце концов и такие аргументы остаются лишь вероятностными, и любой, кто предрасположен к объяснению, найдет много способов найти его: возможно, это будет экстравагантная гипотеза, согласно которой существует огромное количество вселенных, порожденных квантовыми флуктуациями, наподобие того, как Стивен Хокинг сказал, что с ролью Бога в происхождении Вселенной покончено, или, возможно, это будет еще более экстравагантная гипотеза, согласно которой всякая возможная вселенная должна быть действительной (первая гипотеза значительно понижает наши ставки в этом споре, а вторая вообще сводит их на нет). Но в каком-то смысле все это не имеет особого значения, потому что в конечном счете ни один из этих аргументов не имеет никакого отношения к Богу как таковому.

Это очевидно, если учесть термины, в которых высказаны эти гипотезы. Например, отказ Хокинга от Бога как от бесполезной объяснительной гипотезы — великолепный пример ложного решения запутанного вопроса. Он явно думает, что разговоры о творении Вселенной Богом касаются какого-то события, которое произошло в какой-то конкретной ситуации в прошлом, управлявшейся неким существом, которое, похоже, занимает некое темное место между каким-то более значительным квантовым ландшафтом и конкретными условиями нашего нынешнего космического порядка; то есть под «Богом» он подразумевает всего лишь демиурга, выступающего на сцену после закона тяготения, но до нынешней Вселенной, задача которого заключалась в том, чтобы приколотить куда надо все доски и прочно скрепить все кирпичики нашего теперешнего космического здания. Поэтому Хокинг, естественно, приходит к выводу, что такое существо было бы ненужным, если бы существовал какой-то предшествующий набор законов — просто «где-то там», так сказать, в безмятежном скольжении по волновым функциям квантового вакуума, что позволяло бы спонтанно генерировать любые и всевозможные вселенные. Ему никогда не приходит в голову, что вопрос о творении может касаться самой возможности существования не только этой Вселенной, но и всех законов и физических условий, которые ее породили, или что понятие Бога может касаться реальности, не предшествующей по времени тому или иному миру, но логически и непременно предшествующей всем мирам, всем физическим законам, всем квантовым событиям и даже самим возможностям всех законов и событий. С точки зрения классической метафизики Хокинг упускает из виду сам предмет разговора о творении: Бог был бы столь же необходим, даже если бы все существующее было совокупностью физических законов и квантовых состояний, из которых никогда не возникла бы упорядоченная вселенная; ибо ни законы, ни эти состояния не могли бы существовать сами по себе. Но — и это главный вопрос — те, кто защищает существование Бога, исходя, прежде всего, из вероятности види-

мого космического замысла, заслуживают порицания в том же смешении понятий; они заявляют, что Хокинг, кажется, решил проблему или что, по крайней мере, его заявления уместны, потому что они сами не вышли за рамки демиургического представления о Боге. Дать имя «Бог» какому-либо еще неизвестному посреднику или свойству, или качеству, якобы способным объяснить ту или иную видимость замысла, они создали понятный образ Бога, который наука сможет когда-нибудь развенчать, потому что это объяснение на самом деле по-своему соперничает с теми объяснениями, которых ищет наука. Оно никогда не было истинным в отношении Бога, описываемого в великих традиционных метафизических системах. Истинный философский вопрос о Боге всегда ставился на гораздо более простой, но более примордиальный и объемлющий уровень; он касается существования как такового: логической возможности Вселенной, а не просто ее физической вероятности. Бог, правильно понятый, не является силой или причиной в рамках природы и, конечно, не является своего рода высшим естественным объяснением.⁶

Во всяком случае здесь я оставляю новых атеистов, фундаменталистов всех толков и теоретиков Разумного Замысла наедине со всеми их идеями, да и друг с другом и пожелаю им всего наилучшего; надеюсь, что они не потратят слишком много времени, споря друг с другом и ходя кругами. Если я буду упоминать их далее, то это — лишь попутные замечания. С этого момента я хочу говорить о Боге, а не о богах и не о демиурге.

IV

Термины, в которых я решил говорить о Боге, как сказано на титульной странице этого тома, — это «бытие», «сознание» и «блаженство». Это традиционная триада, которую я позаимствовал из индийской традиции: на санскрите эти термины звучат как «сат», «чит» и «ананда», и они часто сливаются в единое существительное «сатчитананда» (есть и альтернатив-

ные варианты написания). Смысл слова «сат», по общему признанию, часто передается как «истина», а не как «бытие», и для некоторых школ индийской мысли это стало его основной коннотацией.

Но на самом деле это причастие настоящего времени от глагола *as** («быть») и стало означать «истину» главным образом в смысле «сущностной, или бытийной (*essential*), истины» или «реальности», «действительности»; оно в определенной мере охватывает значения как греческих терминов *on* и *ousia*, так и латинских *ens* и *essentia*,** а его привативная форма *asat* может означать как «небытие», так и «ложь», «не-истина». В любом случае все три термина составляют особо почитаемое индийское определение Божества; их корни восходят к метафизике *Упанишад*, и я решил использовать их по ряду причин.⁷

Во-первых, взятые в единстве, они особенно изящно резюмируют многие древнейшие метафизические определения божественной природы-сущности (*nature*), встречающиеся во множестве традиций. В частности, такой язык привлекает любого, кто знаком с историей христианской теологии, тем, что он невольно вызывает в памяти некоторые классические формулировки тринитарного характера божественного. Григорий Нисский, например, описывает божественную жизнь как вечный акт познания и любви, в котором Бог как бесконечное существо есть также бесконечный акт сознания, знающий себя как бесконечно благое, а также бесконечная любовь, одновременно желающая всего и получающая все в себе. «Жизнь этой трансцендентной природы-сущности (*nature*) есть любовь, — пишет он, — потому что прекрасное всецело любимо теми, кто его знает (а божественное знает его), и поэтому знание это становится любовью, поскольку объект признания по своей при-

* Здесь и далее мы чередуем передачу иноязычных терминов кириллицей и латиницей (кириллица предпочтительнее, когда нужно передать приблизительное — реконструированное лингвистами — звучание слова).

** Соответственно: «сущее; существующее» и «сущность». Латинское слово *essentia* («сущность») — производная от глагола *esse* («быть; бытие»), центрального для теологии томизма.

роде прекрасен». Августин описывает Божественного Сына как совершенный и вечный образ Отца, самопознание Бога — как бесконечную красоту и, следовательно, «невыразимое соединение Отца и его образа никогда не бывает без плодов, без любви, без ликования»; кроме того, «любовь, восторг, счастье или блаженство» — это «Святой Дух, не рожденный, но сама сладость как порождающего, так и порождаемого, наполняющий все создания в соответствии с их способностями своим преизбытком и безмерностью», так что «Троица — это высочайший источник всех вещей, и совершеннейшая красота, и благословеннейшее наслаждение». Можно было бы найти множество других примеров у отцов церкви, мистиков и святых. Кроме того, многие христиане в Индии, подобно бенедиктинскому монаху Анри ле Со (Henri le Saux) (1910–1973), также известному как Абхишиктананда, или подобно Брахмабандхаву Упадхьяю (1861–1907), автору великого тринитарного гимна *Ванде Сатчитананда*, использовали эти древние санскритские слова, чтобы описать свое собственное понимание Бога. И можно найти аналогичные описания божественного во всех основных теистических традициях. Великий суфийский мыслитель Ибн Араби (1165–1240), например, обыгрывает общий этимологический корень слов *вуджуд* («бытие»), *уидждан* («сознание») и *уаджд* («блаженство»), чтобы описать мистическое знание Бога как Абсолютную реальность.⁸

Однако, второй мой резон для принятия этих терминов состоит в том, что они суть идеальные описания не только того, как различные традиции понимают природу-сущность Бога, но и того, как реальность Бога может, согласно этим традициям, быть предметом нашего опыта и познания. Ведь сказать, что Бог есть бытие, сознание и блаженство, — значит также сказать, что он — та единственная реальность, которая основывает все наше существование, познание и любовь, из которой они исходят и к которой они идут, и что поэтому он каким-то образом присутствует даже в нашем обычном опыте мира и может быть достигнут путем созерцательного и морального очищения этого опыта. То есть эти три слова являются не только метафизи-

ческим объяснением Бога, но и феноменологическим объяснением человеческой встречи с Богом.

Здесь перед нами (и это утверждают многие традиции) в некоторых самых непосредственных и изначальных наших переживаниях — наше первое познание тайны Бога, а также своего рода вездесущее естественное свидетельство о сверхъестественном. Реально — это свидетельство, или оно есть только иллюзия, порожденная глубокими и отчаянными стремлениями, оно, разумеется, открыто для обсуждений; но ясно, что именно на него следует обратить внимание, если мы желаем понять, что с исторической точки зрения оно означает: говорить о Боге.

А последний мой резон использовать именно эти три слова состоит в том, что они, как мне кажется, очень точно обозначают те области человеческого опыта, которые не могут быть реально учтены в рамках философского натурализма без значительных искажений в рассуждении и доблестных пересмотров здравого смысла. Они называют сущностные и вечные тайны, которые, как бы мы ни пытались свести их к чисто природным явлениям, решительно сопротивляются нашим усилиям сделать это и продолжают указывать на что-то такое, что «больше, чем природа». В случае «бытия» это должно быть вполне очевидным. Как я сказал выше и буду говорить дальше более подробно, просто не может быть естественного объяснения существования как такового; это абсолютная логическая невозможность. Все, что способен сделать самый материалистический отчет о существовании, — это притвориться, будто нет реальной проблемы, которую нужно решить (хотя только трагически инертный ум в самом деле мог бы отбросить вопрос о существовании как неинтересный, безответный или непонятный). Что касается «сознания» и «блаженства», то, может быть, не сразу видно, что эти слова указывают на что-то совершенно непреодолимо таинственное; но каждое из них по-своему определяет аспект реальности, который постоянно ускользает от описательной или объяснительной силы материалистической мысли и по крайней мере *предполагает*,

что идея «чистой» или «самодостаточной» физической природы есть иллюзия. Если сформулировать предмет более кратко и (в данный момент) несколько более загадочно, то это — три «сверхъестественные» формы естественного. Для нас это суть предварительные условия, которые должны быть в наличии прежде, чем все, что именуется природой, вообще может быть пережито на опыте, и поэтому они предшествуют механизмам естественной причинности и превосходят их. Они, если принять средневековый термин, трансцендентальны. По крайней мере, я хочу это доказать. И я также буду утверждать, что эти три тайны абсолютно фундаментальны для того, чем мы являемся, что мы знаем и чего желаем даже на самых обычных и известных уровнях, и все же они неодолимо поднимают для нас вопрос о трансцендентном, когда мы по-настоящему обращаем на них внимание. Вот почему, независимо от того, существует Бог или нет, для людей действительно мыслящих — то есть тех, кто не позволяет себе ни испытать жесткое безразличие ко всему, кроме практических забот, ни подпасть под влияние какой-либо негибкой материалистической идеологии, — вопрос о Боге никогда не перестанут ставить снова и снова, и желание узнать о Боге никогда полностью не ослабеет.

Примечания

- ¹ См.: Victor Stenger, *God: The Failed Hypothesis: How Science Shows That God Does Not Exist* (New York: Prometheus, 2008); Richard Dawkins, *The God Delusion* (New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2006). Прекрасный контраст с книгой Стенджера, — написанная тоже блестящим физиком, но при гораздо более широком диапазоне философской и богословской эрудиции, книга Стивена М. Барра: Stephen M. Barr *Modern Physics and Ancient Faith* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003). Что касается аргумента Докинза, то он состоит в том, что любой создатель космоса должен и сам быть очень сложным существом, а поскольку сложность создается эволюцией, то вероятность существования

такого существа исчезающе мала. Нечего и говорить, что этот аргумент пародирует сам себя. Начать с того, что есть весьма путаная идея, будто механически сложная реальность может быть создана только чем-то еще более механически сложным; это даже не вытекает из логики механической причинности, поскольку более простой по структуре объект может быть производной причиной объекта, структурно более сложного, чем он сам. Но поскольку механизмы не могут сотворить что-либо в собственном смысле этого слова, ибо сотворение — это дарение существования тому, что не имело бы существования само по себе, механическая сложность здесь вообще ни при чем. На самом деле все продвинутые теистические традиции настаивают на том, что Бог метафизически прост (это еще будет обсуждаться далее): Он не состоит из частей или процессов, не является конечным и т. д., и именно по этой причине способен быть источником сложной структуры конечных вещей. В любом случае Докинз напрасно, учитывая его предпосылки, довольствуется утверждением, что бог, о котором он говорит, есть всего лишь некое неправдоподобное существо. Такой бог на самом деле был бы совершенно невозможным, поскольку он был бы одновременно и продуктом природы, и ее творцом, а, значит, ему пришлось бы сотворить самого себя — согласитесь, это достаточно сложный трюк!

- ² См.: Ориген, *О началах* (*De Principiis*) IV.ii.1; Василий Кесарийский, *О шестодневе* (*Homiliae in Hexaemeron*) I.vi; Григорий Нисский, *Комментарий к Песни Песней* (*In Canticum Canticorum*), пролог; он же, *О шестодневе* (*In Hexaemeron*); Августин, *О буквальном толковании книги Бытие* (*De Genesi ad litteram*) V.xxiii; он же, *О Троице* (*De Trinitate*) III.ix.
- ³ Swami Prabhavananda, with Frederick Manchester, *The Spiritual Heritage of India* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1963), p. 6. См., например: Mundaka Upanishad II.1.7 и the Bhagavad Gita XI.21–22.
- ⁴ Adi Granth, 1039.
- ⁵ Фома приводит эту аналогию с корабельным плотником в своих *Sententiae super Physicam*, II.xiv.268.

- 6 Благожелательная и снисходительно-мягкая презентация аргументов, исходящих из статистических невероятностей в структуре Вселенной, выполнена выдающимся математиком, который весьма осторожен в диапазоне делаемых им заявлений, см.: John C. Lennox, *God's Undertaker: Has Science Buried God?* (Oxford: Lion Hudson, 2009). Что касается (отсутствующего) демиурга у Хокинга, см.: Stephen Hawking and Leonard Mlodinow, *The Grand Design* (New York: Bantam, 2010).
- 7 См., например: *Taittiriya Upanishad* II.1.3 [Рус. пер. см. в: *Упанишады* (в 3-х томах). Серия: Памятники литературы народов Востока. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, Ладомир, 1991–1992.]
- 8 См.: Григорий Нисский. *О душе и воскресении* (*De Anima et Resurrectione*); Августин. *О Троице*, VI.x.11–2. См.: Reza Shah-Kazemi, *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart* (Bloomington, Ind.: World Wisdom, 2006), p. 92.

2. Картины мира

I

Если бы философия обладала способностью устанавливать неопровержимые истины, не поддающиеся сомнению, и если бы философы были, как правило, совершенно не заинтересованными представителями своей науки, тогда можно было бы говорить о прогрессе в философии. На самом деле, однако, философские предпосылки и тенденции в любую эпоху определяются преобладающими культурными настроениями либо теми идеологическими установками, которые одобряются образованными слоями общества.

Чаще всего история философии была историей предрассудков, маскировавшихся под принципы, и поэтому она была всего лишь историей модных течений. Сегодня так же возможно быть интеллектуально скрупулезным платоником, как это было более двух тысяч лет назад; просто это популярно. В последнее столетие англо-американская философия в основном перенимала и уточняла методы «аналитического» рассуждения, часто руководствуясь предположением, что это — форма мышления, с большей легкостью очищаемая от неизученных унаследованных предпосылок, нежели «континентальная» традиция. Это — иллюзия. Аналитический метод зависит от ряда молчаливых предположений, которые в свою очередь не могут быть проверены путем анализа: таковы отношения между языком и реальностью или отношения между языком и мышлением, или отношения между мышлением и раскрытием самой реальности, или природа вероятности и

возможности, или разного рода притязания, которые можно сертифицировать как «значимые», и т. д. В конце концов стиль философствования аналитической философии не является более чистым или более строгим, чем любой другой. Время от времени фактически она функционирует как отличный способ избежать разумного мышления вообще; и, безусловно, ни один философский метод не обладает свойством настолько скрывать свои самые произвольные метафизические догмы, самые вопиющие пороки и самые очевидные изъяны от самого себя, и ни один другой из методов с такой же вероятностью не допустит чрезмерного упрощения ради продвижения к ясности. Как всегда, правила определяют игру, а игра определяет правила. Более того, поскольку образованный класс, как правило, в любой данной фазе истории также наиболее глубоко постигает теории, то столь же вероятно (и намного вероятнее, чем в случае со среднестатистическим человеком), что наиболее интеллектуально гибкие профессиональные философы, как и их коллеги по естественным и гуманитарным наукам, готовы спокойно принимать господствующий консенсус некритически, даже с легковерностью, и соответствующим образом приспособливать к нему свое мышление по всем вопросам. К счастью, философская подготовка часто помогает им в этом, наделяя их определенной степенью изобретательности, которая защищает от острых угрызений совести.

Если все это кажется намерением отчаяться в способности разума освещать реальность, то это не так. «Философия» и «разум» — не синонимы. Если существует вообще рациональное мышление как возможность — то есть если существует какое-то реальное соответствие между сознанием и миром, а не просто случайная и функциональная связь, созданная эволюцией, — то существует много философских проблем, которые рассуждающий ум может решать плодотворно, и философ, который внимателен к этим вопросам и обсуждает их, не прибегая инстинктивно к какому-либо канону философской догмы, занят поистине достойным исследованием. Все, что я хочу сказать, — никогда не следует быть чересчур наивным

относительно уровня нынешней философской культуры или воображать, будто новейшие типы мышления в каком-либо значимом смысле более продвинуты или более авторитетны, чем те, которые существовали столетие, тысячелетие или два тысячелетия назад.

Есть некоторые вечные вопросы, к которым всякая примечательная философия возвращается снова и снова; но нет таких логических открытий, которые делали бы все прежние ответы устаревшими. Некоторые классические ответы на эти вопросы продолжают жить и возвращаются, иной раз потому, что они остаются намного более значимыми, чем ответы (или отговорки), сформулированные более поздними школами мысли. И наоборот — менее значимые ответы часто пользуются большим преимуществом, чем их соперники просто потому, что они соответствуют предрассудкам эпохи. Я думаю, было бы справедливо сказать, что большинство академических философов в наши дни склонны к строгому и компетентному материалистическому или физикалистскому взгляду на реальность (хотя многие из них могут и не использовать эти термины), и часто может складываться — по-своему популярное — впечатление, будто подобная позиция имеет исключительно здравое и рациональное основание. Но в действительности материализм — это одна из наиболее проблематичных философских позиций, с наиболее обедневшим пояснительным диапазоном, и одна из самых упрямых и (за отсутствием лучшего слова) магических в своей логике, даже если она была в моде пару с лишним столетий. А мода ведь меняется.

Три или четыре десятилетия назад комфортный и самодовольный атеизм был почти универсальным консенсусом философских факультетов во всем развитом мире, но за последнее поколение или около того в академической сфере произошло возрождение чрезвычайно утонченных форм теистической философии, в том числе замечательное возрождение многих традиционных теистических аргументаций. Многие из лучших и более глубоко мыслящих философов-атеистов открыто признают, что их позиция в значительной степени является

идеологической приверженностью, а не просто неизбежным итогом добросовестных размышлений, и что другая сторона имеет свои собственные внушительные аргументы.¹

Однако, на мой взгляд, действительно интересная проблема современного философского размышления о Боге или природе бытия заключается не в том, что в любой конкретный момент может относительно преобладать та или иная академическая группа, а в том, какие предположения разделяют друг с другом самые разные люди и как эти предположения формировались господствующими течениями в истории культуры. Поскольку философские движения способны влиять на ход социальной и политической истории (а это, к сожалению, случается часто), то философия в любом конкретном времени и месте нередко бывает лишь отражением картины мира, свойственной преобладающей культуре, моделью реальности, которую большинство людей обыкновенно себе представляют, прежде чем призадуматься о многом, и средне обученный философ часто занят всего лишь попытками представить формальный отчет об этой картине и ее рационализацию, как он (или она) эту картину понимает. Современная философия формировалась в эпоху, когда понимание как природы, так и разума радикально изменилось по сравнению с тем, каким оно было в античности или в Высоком средневековье. Во многих отношениях, хотя и не самых важных, это изменение выразилось в пересмотре космической географии и физики движущихся тел: в переходе от геоцентризма к гелиоцентризму, постепенном исчезновении планетных сфер и их замене вакуумом пространства, открытии инерции, обнаружении эллиптических орбит и т.д. В других отношениях, однако, это был пересмотр методов, обычно использовавшихся для исследования природы, и метафизических принципов, которыми, видимо, определялись эти методы. В первом случае изменение было частично вызвано реальными открытиями относительно физического порядка; во втором — сочетанием практических и идеологических интересов. Однако, в течение в общем-то короткого времени для большинства людей было практически невозможно отличить

подлинный прогресс в научном знании от случайных изменений предрассудков. Новая картина мира возникла как единое целое, в котором, как всегда, неразрывно смешались истина и ошибка, установившиеся знания и беспочвенные предрассудки.

II

Большинство людей, обладающих какими-либо базовыми знаниями о культурной истории, вероятно, имеют некоторое представление об архитектуре Вселенной во времена Античности, Средневековья и начала Нового времени, которую описал в «несовершенной» форме Аристотель (384–322 годы до н.э.), на которую нанес последние — надолго ее закрепившие — штрихи Птолемей (около 90 — около 168 до н.э.). Земля пребывает неподвижно в центре системы взаимосвязанных небес: неизменяемых прозрачных сфер, каждая из которых непосредственно охватывает другую, большую, чем она сама, в регулярной последовательности — вверх и вовне; каждая из первых семи сфер содержит «планету» (по порядку: Луну, Меркурий, Венеру, Солнце, Марс, Юпитер и Сатурн), за ними следует *stellatum*, или сфера неподвижных звезд, а еще дальше — таинственный *primum mobile*, или Небо «Перводвигателя». Однако за пределами этого Неба находится «сфера» Неподвижного Двигателя, понимаемого либо как неизменный духовный интеллект, не имеющий непосредственного отношения к низшим вещам, чистая «мысль, которая мыслит мысль», либо как Бог, активный создатель вселенной. Что касается того, как нужно было понимать «место» за пределами небес, существовала некоторая двусмысленность. Аристотель полагал, что какая бы реальность ни лежала за пределами звезд как чистая форма и чистая действительность, не существующая ни в каком пространстве, ни в каком-либо времени (ведь пространство и время существуют только там, где есть нереализованный потенциал для движения или изменения, некий

дефицит действительности, и для Аристотеля Перводвигатель был абсолютно реальным и совершенным); но Аристотель в своей Физике мог говорить о Неподвижном Двигателе как расположенном снаружи по отношению к Небесам или на их окружности.

Христианские мыслители видели двусмысленность иного рода, но столь же реальную: для них за пределами *primum mobile* лежала бесконечная и бесконечно прекрасная светлость эмпирей, собственно Божьих небес; но в то же время они не верили, что Бог находится в каком-либо конкретном месте, поскольку он трансцендентен пространству и времени и поэтому полностью и непосредственно присутствует в каждом месте и в каждый момент. В любом случае, как для язычников, так и для христиан, Неподвижный Двигатель был причиной не прекращающихся вращений небес не потому, что он (безличный или личностный) был для них какой-то внешней побудительной силой, а потому, что он действовал как непреодолимая сила притяжения. *Primum mobile* движим своей любовью к Неподвижному Двигателю, своим естественным желанием и склонностью к высочайшему совершенству и «стремился» подражать неизменному совершенству божественного, как только способна изменяющаяся вещь: непрерывным и неизменным вращением. Поэтому он проходит по всей круговой цепи нижних небес один раз каждый день, с Востока на Запад, с силой, заставляющей низшие сферы, которые поспешили бы следовать за ней, если бы могли, отступить и вращаться намного слабее, в противоположном направлении — с Запада на Восток.²

Этот космос был одновременно научной и метафизической гипотезой, но и объектом, наделенным великой художественной красотой, полным высот и глубин, сложности, великолепия, возвышенности и изящества; он был образом вечного танца звезд, движимого первоизданной силой любви, которая влечет все вещи к божественному, он был образом, поэтичность которого едва ли можно было бы превзойти. В самом деле, он был полон света: согласно этим представлениям, на

небесах не было природной темноты, потому что все сферы пронизывались накалом эмпиреев; ночь существовала только здесь, внизу — как слабая коническая тень, отбрасываемая Землей на фоне бесконечных океанов небесного сияния.

Это не было просто моделью реальности, которая не оспаривалась веками; были ученые в поздней Античности и в Средневековье, христиане и мусульмане, которые временами ставили эту модель под вопрос — полностью или частично. Но — в широком смысле — казалось, что «сохранять видимость» вещей лучше, чем прибегать к любой другой доступной модели. Однако она не обладала эмоциональным смыслом, как часто думают о ней современные люди. Например, это неосмотрительной банальностью следует считать утверждение, будто сопротивление коперниканству в начале Нового времени было вызвано некоей отчаянной привязанностью к геоцентризму, которая подстегивалась горделивой убежденностью в том, что человечество составляет центр всей реальности. Это просто ошибочное утверждение.

Верно то, что, почти не имея понятия о принципе инерции и будучи по большей части неспособными верить в возможность истинного вакуума, древние и средневековые люди, естественно, предполагали, что любое движение Земли само по себе приводит к видимым смещениям наземных объектов и траекторий и поэтому оно должно быть устойчивым, а Небеса должны вращаться вокруг Земли; но это не означает, что они видели Землю как наделенную каким-то возвышенным статусом в отличие от прочих сфер — как раз наоборот. В старой модели дело обстояло, скорее, так, что Земля и ее жители помещались на низший и худший уровень реальности. Здесь внизу все было подвержено неустойчивости: рождение, распад, смерть и непрекращающиеся изменения.

Ниже сферы Луны в постоянном потоке находились четыре кардинальных элемента-стихии, атмосфера представляла собой турбулентный вихрь соперничающих ветров, повсюду царил распад. Выше сферы Луны, наоборот, располагалась область нетленного пятого элемента — эфира — и неизменных

небес, а также непорочного и прекрасного небесного света, чьи всего лишь слабые, разбавленные и непостоянные следы мы улавливаем здесь, на Земле. Отсюда знаменитый «перевернутый» образ космоса у Данте в двадцать восьмой песне «Рая», где поэт, позволяя мимолетно взглянуть на духовную форму творения, видит горящий свет Бога как центр всего, с *primum mobile*, вращающимся вокруг него как наименьшая, наиболее быстрая и наиболее внутренняя сфера, и все остальные сферы, излучаемые в «обратном» порядке и пропорции оттуда, и все они населены разными чинами ангелов, а наш мир наиболее удален от центра этого вечного небесного танца. Многих в новой космологии особенно поразило не то, что человечество было исключено из сердца реальности, но что изменение и беспорядок были введены в прекрасные гармонии горнего мира.

Однако исчезновение геоцентрической модели Вселенной, каким бы дезориентирующим оно ни казалось, было не самым радикальным изменением — с точки зрения, сложившейся в начале Нового времени. Реальность была пересмотрена на гораздо более тонком уровне. Для философов и ученых времен премодерна*, вплоть до самого начала возникновения философской и научной мысли на Западе, нельзя было провести абсолютное разделение между физическими и метафизическими объяснениями космоса или хотя бы между материальными и «духовными» причинами. Вселенная была сформирована и поддерживалась сложным переплетением имманентных и трансцендентных посредничеств и сил. Это было следствием неразрывного союза того, что Дэниел Деннетт любит называть «подъемными кранами» и «небесными крюками»: то есть как тех причин, которые, так сказать, поднимают снизу, так и тех причин, которые спускают сверху. Основной способ, каким

* Условно «премодерн» здесь и далее означает эпоху до «модерна», т. е. до Нового времени (начинающегося с эпохи Ренессанса и протестантизма — XV–XVI века); соответственно, эпоха Нового времени в XX веке (после Второй мировой войны) сменяется «постмодерном».

позднеантичные и средневековые мыслители понимали порядок природы, сводился к четырем аристотелевским категориям причинности: материальной, формальной, действующей и целевой. Первая из них — это просто основная материя, из которой всё формируется — скажем, мрамор, с которым работает скульптор, или стекло, из которого изготовлена бутылка, — низший и самый повсеместный уровень того, что является «первоматерией», субстрат всех физических вещей, настолько абсолютно неопределенный, что не содержит в себе ничего, кроме чистой потенциальности, и лишенный какой-либо актуальности, не зависящей от того, что сообщает чему-либо субстанцию и форму. Формальная причина — то, что делает конкретную субстанцию тем, что она есть, например статуей или бутылкой, включая все атрибуты, относящиеся к ней, такие как холод, статическая твердость и репрезентативная форма, или такие как хрупкость, прозрачность и текучесть. Действующая причина — создающий или побуждающий фактор, который объединяет форму и материю в единую субстанцию — таковы, например, скульптор или стеклодув вместе со своими ремесленными инструментами. Целевая, или финальная, причина — конечная цель и назначение данной вещи, использование, для которого она предназначена, или то благо, которому она служит, или следствие, к которому она изначально (хотя и бессознательно) направлена и которое в определенном смысле возвращает к действующей причине — например, празднование великого события, воспоминание об эстетическом удовольствии или хранение и транспортировка вина или виски. Возможно, впрочем, не следует выбирать для примеров только человеческие артефакты, поскольку в классическом представлении все конечные вещи производятся работой этих четырех видов причинности: слонов, гор и звезд не меньше, чем статуй или бутылок. И потом, помимо всех этих четырех, по крайней мере в христианский период, существовал еще один вид причинности, не всегда, как следовало бы, явно очерченный на фоне остальных, однако куда более непомерно отличавшийся от них, чем сами они — друг от друга. Это можно было бы на-

звать «онтологической» причиной, которая одна только способна не просто создать, но создать из ничего: тот бесконечный источник бытия, который дарует существование каждой контингентной вещи и всей Вселенной, без которого ничто — даже сами возможности вещей — не может существовать.

Конечно, сегодня у нас не настолько в обычае думать о «форме» или «финальной цели» как вообще о причинах, особенно вне сферы человеческого производства. Как правило, мы думаем о физических реальностях, имеющих причиной исключительно другие физические реальности, действующие как первичные и внешние силы и просто передающие энергию от себя к своим следствиям. Мы можем допустить, что, когда задействован рациональный фактор, цели и планы также могут действовать как причины в аналогичном или метафорическом смысле; но природу мы склонны рассматривать как бессознательный физический процесс, материю в движении, из которой случайно возникают форма и цель — как следствия, а не как причины. Это в значительной мере объясняется тем, что интеллектуальный мир, в котором мы были воспитаны, есть мир, чьи господствующие дискурсы — науки, философии и идеологии — возникли вследствие замещения «аристотелевского» мира «механической философией», а также более индуктивным и эмпирическим научным методом, который начал складываться в поздней схоластической мысли и достиг своего рода гармоничного синтеза в начале Нового времени в трудах Фрэнсиса Бэкона (1561–1626) и других ученых (хотя на самом деле Бэкон был не таким уж и радикальным механицистом, каким его считали). Старый взгляд на реальность позволял подходить к физическому космосу и ко всем составляющим его частям как к органическим структурам, которые можно было истолковывать с точки зрения цели и формы, потому что почти все предполагали, что материальные процессы сами по себе не могут порождать или оживлять упорядоченный мир природы; тогда следовало прибегать к более «духовным» — или, в любом случае, нематериальным — причинам для объяснения того, как потенции материи могут стать актуальными и ин-

тегрироваться в логически связанные целостности, из которых состоит природа. Проблема с этим предположением, хотя, по крайней мере в глазах тех, кто выступал за эмпирический метод Нового времени как за некий «новый инструмент», была связана не столько с логикой, сколько с практикой. Финальные (целевые) и формальные причины можно теоретически допустить, но нельзя в достаточной мере практически исследовать, и их слишком легко можно использовать в качестве объяснений без необходимых эмпирических данных. Тогда, возможно, лучше подходить к природе как к набору механизмов, упорядочивающий принцип которых — не какая-то мистическая внутренняя форма или врожденная телеология, а чисто функциональное расположение их отдельных частей и действий. Вместо того чтобы начинать исследования с целей, к которым якобы направлена природа, лучше начинать с самых элементарных материальных фактов — индуктивно и экспериментально, исходя из них и продвигаясь дальше осторожно и постепенно. Таким образом, механическая философия принципиально вынесла за скобки формальные и целевые (в аристотелевском смысле) причины и ограничила научный поиск материальными и действующими причинами. По ходу дела она радикально переосмыслила материальную и действующую причинность, начав описывать материю «саму по себе» уже не просто как потенциальную возможность, требующую введения какой-то более высокой формы, чтобы стать чем-то актуальным, а скорее, как нечто вроде субстанциального и действующего фактора (требующего самостоятельного рассмотрения), который нужно было просто встроить в реальный механический порядок с помощью какой-то действующей упорядочивающей силы (первые ученые Нового времени вполне довольствовались тем, что представляли эту силу как божественного конструктора природы).

Излишне говорить, что весьма значительную часть чудесной силы и плодovitости современной науки можно отнести к аскетическому режиму, которым этот новый эмпиризм связал научную мысль. Честный отказ от всех метафизических пред-

положений и от любых притязаний на какие-либо «высшие» причины требовал от ученых еще более кропотливого внимания к деталям, еще более точной инвентаризации фактов, еще более настойчивого применения эксперимента, классификации и наблюдения. Строго говоря, это неправда, что стремительный и неуклонный прогресс научной мысли и достижений в эпоху модерна был исключительно результатом простых, неприкрашенных эмпирических исследований, но и от них было бы мало толку, если бы не тот пересмотр научного мышления, которого требовал новый эмпирический подход. Тем более печально, что новый антиметафизический метод вскоре (вероятно, это было неизбежно) гипертрофировался, превратившись в своего рода метафизику. В течение очень короткого времени, относительно говоря (максимум несколько поколений), эвристическая метафора чисто механического космоса стала своеобразной онтологией, представлением о реальности как таковой. Для этого было много причин — научных, социальных, идеологических, даже теологических, — но результатом, в общем-то, стало единообразие: западные люди быстро приобрели привычку смотреть на Вселенную не просто как на нечто, что можно исследовать согласно механистической парадигме, но как на самый настоящий механизм. Они стали воспринимать природу не как реальность, управляемую и объединяемую изнутри высшими или более духовными причинами, такими как форма и цель, а как что-то просто искусственно собранное и упорядоченное извне некоторой комбинацией действующих сил, а, возможно, и одной верховной внешней действующей причиной — неким божественным конструктором и создателем, демиургом, богом машины, которого даже многие благочестивые христиане стали считать Богом.

Трудно преувеличить, насколько глубокий концептуальный сдвиг это произвело в культуре — интеллектуальной, а со временем и общенародной — Запада. По сравнению с этим отказ от аристотелевской и птолемеевской космологии требовал лишь небольшой корректировки мышления — на очень ясном и сознательном уровне. Но утрата более широкого ощущения

целостного единства метафизических и физических причин, а также духовной рациональности, полностью пронизывающей и поддерживающей Вселенную, которая произошла на более тонком, более безмолвном, более бессознательном уровне, разверзла воображаемую пропасть между мирами премодерна и модерна. Теперь люди в известном смысле обитали во Вселенной, отличной от той, в которой обитали их предки. В старой модели весь космос — его великолепие, изумительный порядок, все большие глубины — был своего рода теофанией, проявлением трансцендентного Бога в самих глубинах и высотах творения. Вся реальность участвовала в тех трансцендентных совершенствах, которые имели бесконечное завершение в Боге, и все это пришло к выражению в нас, в нашем рациональном созерцании, логически связном изложении и художественном праздновании красоты и величия существования. Так что человеческое бодрствование перед тайной бытия было уже и открытостью божественному, потому что мир был образом Бога и причастностью к Богу как источнику всякого бытия. Опять же (и это нужно подчеркнуть) такое видение рационального порядка творения было неизмеримо далеким от понимания мира деистами или сторонниками «разумного замысла», считавшими мир замечательной машиной, спроектированной и изготовленной неким исключительно предприимчивым сверхчеловеческим интеллектом. Видеть космос как полностью пронизанный, объединенный и поддерживаемый божественной интеллектуальной силой, сразу трансцендентной и имманентной (Логос, или нус, или, если бросить взгляд на Восток, дхарму или дао), достигающей малейших возможностей вещей и поднимающейся к высочайшей действительности, вовсе не означает видеть космос всего лишь как артефакт, сконструированный из разрозненных частей каким-то весьма находчивым умом, но сам по себе лишенный сознания и механический, при всей своей красоте и таинственности сводимый лишь к массе произвольных декоративных* эффектов. В пер-

* Одно из значений *греч.* слова *kosmos* — «украшение; декорум».

вом случае мы видим творение как отражение природы Бога, открытое для трансценденции изнутри; во втором случае мы воспринимаем мир как отражение только божественной силы и как замкнутый на самом себе.

Согласно модели, которая заменила старую метафизическую космологию, по крайней мере в ее все еще рефлексивно деистической форме, фактически нет вообще никакого надлежащего контакта между разумом и материей. Беспоконная машинерия природы представляет собой совокупность не связанных друг с другом частей, в которых у единой силы интеллекта нет никакого надлежащего или необходимого места. Даже человеческий разум обитает во Вселенной только как своего рода жилец или пришелец, а не как полноценный причастник более высокого духовного порядка всех вещей, способный интерпретировать физическую реальность с помощью естественной интеллектуальной симпатии и склонности. В средневековой философии было стандартное предписание: человеческий интеллект может познавать внешний объект по двум взаимосвязанным причинам. Во-первых, интеллект и этот объект, оба, в соответствии с их различными способами деятельности, участвуют в единой общей рациональной форме (например, в форме, которая воплощена и выделена в какой-то бледно-желтой розе, вяло клонящейся с краешка фарфоровой вазы, но это также присутствует в моих мыслях, как что-то, что сразу схватывается понятием и интуицией в тот момент, когда я улавливаю взглядом эту розу). Во-вторых, интеллект и этот объект одновременно исходят из единого бесконечного источника постижимости и бытия, создающего все вещи, и охватываются им. Поэтому познать что-либо — это уже означает (пусть смутно и несовершенно) познать действие Бога как внутри каждой вещи, так и внутри нас самих: это — единый акт, познаваемый в согласии и единстве двух отдельных инстанций-полюсов, «объективной» и «субъективной», хотя и, в конечном счете, неразделимых. Напротив, Рене Декарт (1596–1650) — философ, которого, как правило, считают символом перехода от преמודерна к философскому методу

модерна, — полагают, пришел к взгляду на человеческую душу как (по выражению Гилберта Райла) на «духа в машине».

Хорошо это или нет, но правда: Декарт считал все организмы, в том числе человеческое тело, механизмами, и, конечно же, думал о душе как о нематериальном «обитателе» тела (хотя и допускал, несколько неадекватно это объясняя, взаимодействие между этими двумя в корне несоизмеримыми видами субстанции и даже их сотрудничество в третьем виде субстанции). Согласно более ранней модели, человек мог познавать Бога, познавая конечные вещи, просто через свою врожденную открытость и зависимость от Логоса, сияющего во всех вещах, а также за счет нерасторжимого — брачного — единства сознания и бытия. Однако это совершенно немыслимо в картезианской модели, в которой душа просто пребывает в теле и наблюдает механическую реальность, с которой у нее нет никакой естественной преемственности и с которой она связана чисто внешним образом. Вот почему для Декарта первое «естественное» познание Бога — это всего лишь своего рода логический, в значительной степени лишенный характерных черт вывод о «существовании» Бога, заключаемый главным образом на основании присутствия в индивидуальном сознании некоторых абстрактных идей, таких как понятие бесконечного, которые внешний мир внушить сознанию не способен. Все это полностью соответствовало новому механическому взгляду на природу и все это ставило и душу, и Бога полностью вне космической машины: один населяет ее внутри, другой управляет ею извне.

Как я уже сказал, растворение геоцентрического космоса с его мерцающими меридианами, сияющими кристаллическими сводами и непреходящим великолепием, возможно, было утратой для воображения западного человечества, но это была утрата, легко компенсируемая величиим нового образа небес. Гораздо более значимым было, в конечном счете, исчезновение этого более старого, метафизически более богатого, неизмеримо более загадочного и гораздо более духовно привлекательного понимания трансцендентной реальности.

В эпоху механистической философии, когда всю природу можно было рассматривать как бесконечное нагромождение бездушных событий, Бога скоро начали понимать всего лишь как самое колоссальное и самое бездушное из этих событий. Поэтому в период модерна спор между теизмом и атеизмом в значительной степени превратился не более чем в противоречие между двумя разными по степени влияния атеистическими видениями существования.

Такая борьба между теми, кто верил в этого бога машины, и теми, кто не верил в него, была борьбой за обладание уже обезбоженной вселенной. Взлет и падение деизма были эпизодом не столько в религиозном или метафизическом мышлении, сколько в истории космологии Нового времени; кроме нескольких этических добавлений, все это движение было в основном упражнением в дефективной физике. Бог деистической мысли был не полнотой бытия, чьей (полностью зависимой от него) манифестацией являлся бы мир, а всего лишь частью превосходящей все реальности, которая включала и его самого, и его произведение; и сам он был связан с этим своим произведением лишь внешне, как один предмет связан с другим. Космос не жил, не двигался и не существовал в этом боге, а этот бог жил и двигался, и существовал в этом космосе как отдельное существо среди других существ, как отдельная и определенная вещь, как всего лишь некое презренное «Высшее существо». И поскольку его роль была лишь ролью первой действующей причины в непрерывном ряду действующих причин, то требовалось только разработать физические и космологические теории, не имеющие явно никакой потребности в «данной гипотезе» (как выразился Лаплас), чтобы этого бога вообще изгнать.

Само собой разумеется, что появление дарвиновской теории инициировало заключительную фазу этого процесса и тем самым превратило имплицитно-культурный *fait accompli** в

* «Свершившийся факт» (фр.)

эксплицитно-концептуальный *fait établi**. В древнем или средневековом мире идея эволюции видов не обязательно стала бы серьезным интеллектуальным вызовом для образованных классов, по крайней мере не стала бы вызовом по религиозным мотивам. Аристотелевская ортодоксия, правда, сохраняла идею фиксированности видов, но в классических, патристических и средневековых источниках часто обнаруживается удивительно недогматичный подход к вопросам естественной истории и (как я уже отмечал) отсутствие большого интереса к буквальному толкованию библейских нарративов о творении. Для философов или теологов не составляло бы особого труда понять подобную эволюцию как естественное развертывание рациональных принципов творения в формы, примордиально свернутые внутри постоянного рационального порядка вещей. Однако после триумфа механической философии, когда «рациональность» природы стали понимать только как вопрос механического проектирования извне, дарвиновская идея естественного отбора предложила возможность того, что природа может оказаться продуктом полностью неопределенных — совершенно лишенных разума — сил. Эта идея, как полагал Дэниел Деннет, стала опасной для многих умов; стоило ее провозгласить, как концепцию генеративного и кумулятивного неопределенного отбора смогли уже рассматривать как объяснение вообще всего. В самом деле, сегодня некоторые физики даже задаются вопросом, а не является ли наша Вселенная с ее физическими законами в каком-то смысле продуктом именно такого отбора, разыгранного среди невообразимо огромного разнообразия вселенных. Кто знает? Однако в любом случае эта идея казалась опасной только из-за той метафизической эпохи, во время которой она была впервые предложена. В другую эпоху она угрожала бы лишь изменением преобладающей картины того, как «высшие» причины воздействуют на материальную природу, но для соперничающей с ней метафизики это не было бы ошибкой. Да и никогда не должно было бы

* «Установленный факт» (*фр.*)

быть ошибкой. Естественный отбор, по-видимому, сам по себе не может объяснить существование Вселенной или природную закономерность, потому что — если еще раз напомнить один из постоянных мотивов этой книги — вопрос о бытии нельзя решить теорией, применимой только к физическим реальностям, а также потому, что даже естественный отбор должен быть связан с системой физических законов, которую он сам не мог бы создать. Однако во второй половине XIX века мало кто помнил, как правильно задавать вопрос о бытии или вопрос о природной закономерности природы; оба вопроса в значительной степени были упущены из виду даже большинством философов и теологов на фоне внушительного и, казалось, неотложного вопроса о космическом проекте. Онтология была смещена космологией, а космология была сведена к предмету механики. В эпоху когда Бог мыслился всего лишь как архитектор и технолог по сути бессмысленного и лишённого разума естественного порядка, та идея, что внешний вид проекта в природе на самом деле может быть только остатком долгой и многообразной истории случайных трений и мутаций, казалось, подразумевала, что у какого-то случайного проектировщика нет необходимой роли, которую он должен был бы исполнять в великом плане всех вещей. Просто больше не было необходимости в этом духе за пределами машины.

III

Сегодня науки не связаны с механической философией в том, что касается теоретических и практических методов; они никогда и не были с ней связаны — во всяком случае, с определённого времени. Тем не менее грандиозный и господствующий метафизический нарратив механической философии — его картина природы как совокупности механистических функций и систем, случайно созданных из безжизненных и бесцельных по своей сути элементов, — остается той структурой, в рамках которой мы теперь планируем свои ожидания, касающиеся

науки и, следовательно, реальности. Со времен Галилея или Бэкона приверженность западной интеллектуальной культуры к механистическому взгляду на вещи становится все более страстной. Мы гораздо более упорны, нежели первые эмпирики эпохи модерна, в своих усилиях по изгнанию своих «демонов». Еще в 1748 году Жюльен Офре де Ламетри (1709–1751) выступал против декартовского дуализма сознания и тела, утверждая вместо этого, что люди — не что иное, как машины, и что рассудочное сознание — не что иное, как всего лишь одна механическая функция среди многих других; но его взгляд в лучшем случае выглядел эксцентрично. Сегодня (как я подозреваю) огромное большинство ученых-гносеологов полагает, что сознательный ум действительно есть всего лишь механическая, материальная функция мозга. Даже среди философов, исследующих сознание, которые признают громадные логические трудности, связанные с такой позицией, большинство — не то чтобы преобладающее, но в любом случае заметное — предполагает некоторую версию материалистического взгляда на сознание. В некоторых кругах стало обычным делом говорить о мозге как о своего рода компьютере, а о мышлении — как о всего лишь программируемой вычислительной системе (и этот изначальный абсурд сможет поддерживаться и дальше). Даже многие философы, изучающие сознание и разум и признающие, что они не обязаны выбирать между такого рода механистическим «вычислительным мышлением» и равно механистическим Декартовым дуализмом, склонны считать, что заслуживать доверия может только та или другая материалистическая позиция. Заранее убрав из рассмотрения все «небесные крюки», они в своем мышлении не оставили места для наилучшей возможности объяснить опыт сознания в терминах интегрального единства «высших» и «низших» причин. Это, так сказать, просто текущий *status quaestionis**.

Более того, такова симптоматика некоего консенсуса не только в науках, но и в культуре в целом. Фактически механи-

* «Изучаемый вопрос» (лат.).

стический взгляд на сознание остается философской и научной предпосылкой только потому, что теперь это установившаяся культурная предвзятость, повесть, которую мы пересказывали друг другу веками, без каких-либо реальных оснований как со стороны разума, так и со стороны науки. Материалистическая метафизика, возникшая из механической философии, прижилась и стала превалировать не потому, что она является необходимой опорой для научных исследований, и не потому, что науки каким-то образом подтверждают ее принципы, а просто потому, что она заранее определяет, каких проблем интерпретации мы можем благополучно избежать. Как чисто практическая дисциплина, физическая наука никогда не могла продвигаться очень далеко, не ссылаясь на форму или цель. То и другое можно исключить из рассмотрения в качестве объективно-реальных причинно-следственных связей по идеологическим соображениям, но то и другое по-прежнему сохраняют незаменимую интерпретирующую силу при осмыслении объектов научного анализа. В конце концов чистая индукция — это фантазия. Человеческий разум никогда не мог прийти к пониманию реальности путем простой сортировки своих коллекций голых чувственных впечатлений от конкретно-частных феноменов, пытаясь уловить их в понятные и повторяющиеся типы. Он должен начать работу по интерпретации даже на самом элементарном уровне, пытаясь найти для каждой эмпирической данности какое-то значение, служащее для определенной цели.

Даже если форма и цель в принципе были как понятия понижены до ранга последующих эффектов, которые вызываются неуправляемыми взаимодействиями материальных сил и «отбираются» чисто материальными условиями, на практике ученый должен часто поступать так, как если бы формы и цели были причинами. Например, эволюционные биологи часто пытаются объяснить эволюционную адаптацию ее «обратным проектированием», независимо от целей, которым она служит в настоящем, пытаясь все время различать, каким другим целям могли служить ее более ранние формы в самых разных

условиях. Действительно, как бесхитростно признают многие биологи, часто лучший подход к пониманию организма — это относиться к нему так, как если бы это была предумышленная система, ориентированная на конкретные цели и результаты, даже если оказалось бы, что исследователь лично привержен чисто метафизическому предположению, что такие цели и результаты — не что иное, как полезные метафоры (как бы превращающие их герменевтическую эффективность во что-то вроде чарующего, а то и прямо-таки волшебного совпадения).

Говоря в более широком смысле, сегодня в высших науках едва ли есть сфера, которая не использует понятие «информация», однако оно может подчинить «форму» (корень этого термина) чисто физической сфере. А информацию, как известно, трудно логически разделить на то, что причинено, и то, что причиняет, или на реальные и лишь кажущиеся цели. Фактически это невозможно сделать с точки зрения современного научного метода, поскольку этот метод жестко исключает «возникающие» свойства — то есть свойства, которые в любом смысле неотделимы от свойств предшествующих причин, из которых они возникают. Все, в принципе, должно быть сводимым, через ряд «геометрических» шагов, к физическим атрибутам своих составляющих.

Информация может комбинироваться в новые конфигурации, но не может, как по волшебству, становиться чем-то новым, следующим за этим процессом как некое дополнение. И эта понятийная неразделимость причинной и получающейся в результате информации сохраняет в Новое время свою силу в сфере физики не меньше, чем в сферах химии или биологии. Например, заслуживает рассмотрения — по крайней мере как мысленный эксперимент, — метафизические ли остатки механистического мышления или же что-то, более похожее на аристотелевское понимание связи между формой и материей — или между актуальностью и потенциальностью — обеспечивает нам самоочевидно более логичный способ представить себе связь между несоизмеримыми мирами феноменальных объектов и квантовых событий.

Конечно, наука ни в коем случае не требует, чтобы мы предпочитали одну модель другой. Квантовая реальность редко приглашает нас мыслить в классически механистических категориях, но она не предлагает особо энергичного сопротивления любым аналогиям, которые мы могли бы провести между квантовой неопределенностью и неопределенной «первичной материей» старой метафизики (на самом деле как раз такая аналогия была предложена Гейзенбергом).

Здесь необходимо подчеркнуть этот мягкий, агностический, непретенциозный момент. Один из глубоких предрассудков эпохи механизма, привившийся в нашей культуре и заражающий наши религиозные и материалистические виды фундаментализма, — версия так называемой генетической ошибки: а именно — заблуждения мысли, будто описать материальную историю или физическое происхождение вещи — значит исчерпывающе объяснить эту вещь. Мы склонны предполагать, что если можно обнаружить предшествующие во времени физические причины какого-либо объекта — мира, организма, поведения, религии, ментального события, опыта или чего-либо еще, — то тем самым мы устраняем все прочие возможные причинные объяснения этого объекта. Но этот принцип справедлив только в том случае, если материализм верен, но материализм верен только в том случае, если верен этот принцип, а логические круги не должны устанавливать правила нашего мышления. В старой метафизике невозможно было устранить один вид причинности за счет другого, и не просто потому, что каждый из них занимал исключительно индивидуальное логическое пространство, но потому, что все формы причинности рассматривались как целиком и полностью дополняющие друг друга. Определение материальных и действующих причин вещи никогда не может быть доказательством отсутствия или логической избыточности формальных и целевых причин; и даже сегодня никакой прогресс в науках не обязывает нас думать иначе. Является ли, например, возникновение цели в природе результатом длительного процесса изнашивания и отбора или же сам этот длительный процесс

есть результат императивов бóльшей цели, — это не такой предмет, о котором можно судить с эмпирической точки зрения. Логически, на самом деле обе возможности могут быть истинными, поскольку различные уровни причинности могут качественно отличаться друг от друга и в то же время неизбежно объединяться друг с другом. Действительно, вполне может быть так, что обе возможности должны быть истинными, поскольку иначе порядок и постижимость физической реальности были бы невозможны. В конце концов науки могут проливать свет на происхождение закономерности, которая придает форму (informs)* материальной природе, поскольку они должны предполагать, что закономерность — это предварительное условие всех физических теорий. Материальная этиология и формальная телеология, пожалуй, разделимы теоретически, но не эмпирически, и та привилегия, которой мы наделяем первую как наш указатель на то, что поистине реально, следует не из каких-то открытий разума или наук, а только из решения, которое мы коллективно приняли. Даже если нам когда-нибудь удастся отследить назад весь физический нарратив о реальности вплоть до ее происхождения из «материи» (используя это слово в самом широком смысле — как альтернативу всему «духовному») и до набора непреложных физических законов (таких, как закон гравитации), описываемых математикой, мы все равно не избавимся от формы и цели. В конечном счете, что такое законы и почему математика вообще способна их описывать?

Тогда мы должны, в любом случае, игнорировать часто повторяющееся утверждение, что успехи современных наук** каким-то образом доказали несуществование или концептуальную пустоту «высших» форм причинности. Мы можем

* Букв.: «информирует»; под «информацией» подразумевается процесс формирования материи, когда взаимодействуют две из четырех аристотелевских причин: материальная и формальная.

** Modern sciences — имеются в виду науки начиная с Нового времени или науки эпохи модерна.

допустить истинность более хрупких утверждений, согласно которым современная наука во многом доказала, что удивительно широкий учет и опись все новых открытий становятся возможными, когда человек рассматривает природу в известной степени в соответствии с механистическим исчислением ее физических частей и процессов, не допуская реальности каких-то иных видов причинности; но мы должны также отметить, что и такие утверждения, по сути, тавтологичны. Если мы смотрим исключительно на материальные и действующие процессы, то мы действительно находим их — и именно там, где всякий, кто имеет почти какое угодно метафизическое убеждение, ожидает, что они будут найдены. Все это показывает, что мы можем логически связно описывать физические события в механических терминах, по крайней мере — для некоторых ограниченных практических целей; это, конечно же, не доказывает, что они не могут быть описаны иначе с такой же или большей точностью. Перефразируя Гейзенберга, виды ответов, которые дает природа, определяются видами вопросов, которые мы ставим перед ней. Выносить за скобки форму и цель, исключая их из своих исследований, насколько позволяет разум, — это вопрос метода, но полностью отрицать их реальность — вопрос метафизики. Если здравый смысл говорит нам, что реальная причинность ограничена исключительно материальным движением и передачей энергии, то это потому, что здравый смысл — в большой степени культурный артефакт, произведенный идеологическим наследием, и ничего более³.

Прежде всего, мы не должны позволить себе забыть, что является методом, а что им не является. Метод, по крайней мере в науках, представляет собой систематический набор ограничений, добровольно принимаемых ученым для того, чтобы сконцентрировать свои исследования на строго определенном аспекте или подходе к четко очерченному объекту. Таким образом, он позволяет видеть дальше и проникательнее в одном конкретном случае и одним конкретным способом, но только потому, что мы сначала согласились ограничиться,

так сказать, узкой частью видимого спектра. Кроме того, хотя данный метод может дать представление об истинах, которые оставались бы в противном случае неясными, этот метод сам по себе не является истиной. Это очень важно понять. Метод, рассматриваемый сам по себе, может даже в некотором конечном смысле быть «ложным» в качестве объяснения вещей и все же доказательным в качестве инструмента исследования; некоторые вещи легче видеть через красный фильтр, но все время жить в розовых очках — не значит видеть вещи такими, каковы они в действительности. Когда человек забывает о различии между методом и истиной, он приобретает глупую склонность смотреть на любой вопрос, на который нельзя ответить, со своего частного методологического наместа, отклоняя его как бессмысленный либо выдавая вексель, якобы гарантирующий решение проблемы в какой-то момент в отдаленном будущем, либо просто искажая вопрос так, чтобы он выглядел как вопрос, на который он сумеет в конечном счете ответить. Всякий раз когда современный научный метод повреждается таким способом, результаты бывают особенно плачевными. В таких случаях восхитительно строгая дисциплина самоограничения в интерпретации и теории превращается в свою полную и неконтролируемо буйную противоположность: то, что началось как принципиальный отказ от метафизических спекуляций ради конкретных эмпирических исследований, теперь ошибочно принимается за всеобъемлющее познание метафизической формы реальности; искусство смиренного вопрошания ошибочно принимается за уверенное владение окончательными выводами.

Это приводит к издевательствам над реальной наукой, и последствия этого неизменно смехотворны. Довольно многие разумные мужчины и женщины считают общепринятым принципом, что мы можем знать как истинное только то, что можно проверить эмпирическими методами экспериментирования и наблюдения. Но, во-первых, это — утверждение, заведомо опровергающее себя, поскольку оно само не может быть доказано каким-либо применением эмпирического метода.

Более того, здесь явная бессмыслица: бóльшая часть вещей, о которых мы знаем, что они истинны (и часто вполне несомненно), не попадают в сферу того, что может быть проверено с помощью эмпирических методов; они по своей природе эпизодичны, основаны на частном опыте, локальны, личностны, интуитивны или чисто логичны. Науки касаются некоторых фактов, систематизируемых определенными теориями, а некоторые теории ограничены некоторыми фактами; они накапливают свидетельства и вылущивают гипотезы в очень строго ограниченных парадигмах; но они не дают обоснований начала или конца реальности и не выявляют измерений истинности. Они не могут даже создать своих собственных рабочих условий — реального существования феноменального мира, способности человеческого интеллекта точно отражать эту реальность, совершенной закономерности природы, ее интерпретируемости, ее математической регулярности и т. д. — и не должны стремиться к этому, а должны ограничиваться истинами, к которым их методы обеспечивают им доступ. Они также должны признавать границы науки. В самом деле, существуют истины разума, которые гораздо более верны, чем даже наиболее широко поддерживаемые открытия эмпирической науки, потому что такие истины не поддаются, как подобало бы тем открытиям, позднему теоретическому пересмотру; и в таком случае есть истины математики, которые подлежат доказательству в собственном смысле слова и поэтому еще более неопровержимы. И нет ни единственного дискурса истины как таковой, ни единого пути к познанию реальности, ни единого метода, который бы мог исчерпывающе определить, что такое познание, ни полезных ответов, диапазон которых не был бы ограничен заранее теми типами вопросов, которые их вызвали. Неспособность осознать это может вести только к заблуждениям, таким, например, как пародирующее само себя утверждение Дж. Г. Симпсона, что все попытки определить смысл жизни или природу человечества, сделанные до 1859 года, теперь совершенно бесполезны, или в запальчиво-нелепом заявлении Питера Аткинса, что современная наука «мо-

жет иметь дело с каждым аспектом существования» и что она фактически «никогда не сталкивалась с препятствиями». Такие выражения чувств не только граничат с безумием — они представляют собой не что иное, как яростные нападки на истинное достоинство науки, которое всецело выражается в ее строгом самоограничении).⁴

Одно из самых неприятных последствий этой неспособности понять, что такое метод и, следовательно, какими должны быть пределы всякого метода, — это наша нынешняя мода на респектабельную псевдонауность. Надо сказать, что каждая научная эпоха отличалась терпимостью в отношении шарлатанства и герметического вздора; но в наши дни разделяемая нами вера в безграничную силу научного метода сделалась настолько распространенной и иррациональной, что мы как представители культуры стали постыдно терпимыми к неустанному разрастанию диких предположений, пышно цветущих на обочинах конкретных наук за счет краденого доверия. Это особенно справедливо относительно плодородных сфер дарвиновской теории, которая прискорбно отличается как школа научной мысли, наиболее часто используемая для оправдания практически всех ложных теорий. Эволюционная биология, собственно говоря, касается развития физических организмов путем репликации, случайной мутации и естественного отбора — и ничего больше. Чем дальше метафоры дарвиновской теории выходят за пределы этой очень точной области исследования, тем более умышленно спекулятивными, метафизически беспочвенными и эмпирически бесполезными они становятся. Тем не менее тексты, призванные обеспечить дарвинистские объяснения феноменов, описать которые эта теория явно бессильна, нескончаемыми потоками изливаются через прессу и Интернет. В настоящее время существуют целые академические дисциплины, такие как эволюционная психология, которые пропагандируют себя как формы науки, но это не что иное, как трясины метафор. (Эволюционные психологи часто очень возмущаются, когда говорится об этом, но «наука», которая может объяснить все возможные формы чело-

веческого поведения и организации, какой бы универсальной или идиосинкразической она ни была и как бы ни противоречила другим видам поведения, таким как своего рода практическая эволюционная адаптация модульного мозга, явно нечего предложить, кроме сказок — так сказать, «Just So Stories»*, как бы замаскированных под научные проекты). Что касается еще более дерзко-спекулятивного применения дарвиновского языка в сферах, полностью выходящих за пределы физиологического, таких как экономика, политика, этика, социальная организация, религия, эстетика и т.д., то, на первый взгляд, это может показаться благовидной практикой, и вполне соответствует нашей культурной интуиции тот момент, что эволюционные императивы каким-то образом лежат в основе всего (интуиции, которую, кстати, невозможно доказать — ни как предпосылку, ни как вывод), но это чисто аналогический, а не эмпирический подход к вещам: образный, а не аналитический. Он производит только теории, которые ни истинны, ни ложны, занимательные свежие метафоры, добавляя некий еще более занимательный фольклор к очаровательному мифотворчеству материализма; и больше ни на что не способен. Как только мы переходим из сферы физиологических процессов в сферу человеческого сознания и культуры, мы уходим от того мира, где эволюционный язык можно проверить или проконтролировать. Никаких измеряемых физических взаимодействий и репликаций больше не существует, и нет дискретных единиц отбора, которые могут быть идентифицированы (если предположить, что мы не столь легковверны, чтобы воспринимать всерьез логически некогерентное и эмпирически пустое понятие «мемов»). Даже если считать, что человеческое сознание и культура являются результатом исключительно эволюционных сил, то по-прежнему нельзя доказать, что они функционируют только на дарвиновский манер, и любая попытка

* «Просто так истории» (англ.) — название сборника рассказов Р.Киплинга.

сделать это вскоре растворяется в розовом тумане живописных сравнений.

Несомненно, это кое-что говорит о необычайно высоком уважении, которым сегодня пользуются науки, после такого множества замечательных достижений за столь устойчивый период, что в академическом мире едва ли есть область исследований, которая не желала бы участвовать в общей славе. Это также намечает некий путь к объяснению склонности некоторых представителей наук воображать, будто их дисциплины наделяют их своего рода чудесной способностью делать многозначительные заявления по поводу тех сфер, в которых они фактически не имеют никакой компетенции. Совершенно понятны, например, но и печально постыдны небрежно-помпезные заявления наподобие того, которое не так давно сделали Стивен Хокинг и Леонард Млодинов, будто «философия умерла». Даже если предположить, что они правы, то, безусловно, они не компетентны (как показывают вполне элементарные философские ошибки в их книге). Столь же глупы высказывания, скажем, Ричарда Фейнмана или Стивена Вайнберга относительно явной «бесмысленности» Вселенной, открытой современной физикой (как будто какая бы то ни было чисто физическая опись реальности могла бы что-то рассказать нам о смысле вещей). Высокие достижения в одной области — пусть даже гениальные — вовсе не обязательно переводятся в любую иную сферу как столь же компетентные по отношению и к ней. Нет такой вещи, по крайней мере — среди наших конечных умов, — как всеобъемлющий интеллект: не бывает ума, не ограниченного своими способностями и образованием, не существует привилегированной позиции, которая сообщила бы любому из нас комплексное представление о сущности всех вещей, не бывает такой квалификации или такого богатого опыта, которые наделили бы нас мудростью или властью судить о том, для чего у нас нет соответствующего обучения или хотя бы склонности в это вникнуть. Считать иначе — заблуждение, не меньше в случае физика, чем в случае парикмахера, — тем более, что парикмахеру, которому не внушили

никаких императивно-профессиональных догм относительно природы реальности, без сомнения, было бы гораздо легче выбросить из головы свою уверенность в безграничных возможностях метода стрижки.

Вся сила, красота и (за неимением лучшего слова) благочестие наук заключаются в той плодотворной узости фокуса, о которой я упоминал ранее, в том строгом отказе от метафизических притязаний, который позволяет им проводить свою потенциально бесконечную индуктивную и теоретическую одиссею через физический порядок. Именно чистота этого призвания к частному составляет особую славу науки. Это означает, что науки, по своей природе, похвально фрагментарны и в отношении многих реальных и важных вопросов о существовании совершенно непоследовательны. Они не только не могут обеспечить познания всего; они не могут обеспечить полного познания чего-либо. Они могут дать только знание определенных аспектов вещей, рассматриваемых в одной — очень мощной, но жестко сжатой — перспективе. Если они пытаются выйти за рамки своих методологических полномочий, то они перестают быть науками и сразу становятся бессмысленными разновидностями оккультизма. Слава человеческого разума, однако, заключается в его способности превосходить любую конкретную систему отсчета и любую единственную перспективу, использовать неисчислимый диапазон интеллектуальных способностей и оставаться открытым для всего горизонта потенциально бесконечной постижимости бытия. Мудрый и мыслящий человек не забудет об этом. Микроскоп может явить глазу тайны одной клетки, но он не предупредит нас об обрушивающейся крыше над нашей головой; к счастью, у нас больше, чем одно, чувств. Мы можем даже обладать духовными чувствами, как бы сильно мы ни были обескуражены верой в них в наше время. Ученому, как человеку рассуждающему, как никому другому дано призвание задумываться над глубочайшими вопросами существования, но ему следует также признавать порог, на котором сама наука замолкает, — по той простой причине, что ее молчание в этот момент является

единственной гарантией ее интеллектуальной и нравственной целостности.

IV

Я говорю это с целью подчеркнуть один простой, но необходимый момент. Одна из наиболее упорных и непростительных риторических фантазий, порочащая нынешние популярные дебаты о вере в Бога, состоит в утверждении, что они представляют собой спор между верой и разумом или между религией и наукой. На самом деле они — лишь состязание между различными картинами мира: теизмом и натурализмом (это, во всяком случае, кажется наиболее удовлетворительным и исчерпывающим термином), каждая из которых предполагает ряд базовых метафизических убеждений, — и вторая из них, безусловно, менее рационально оправданна из двух. Натурализм — картина всей реальности, которая не может, согласно собственным внутренним предпосылкам, быть обращена к бытию всего; это метафизика отказа от метафизики, трансцендентальная уверенность в невозможности трансцендентной истины, и поэтому она требует акта чистого доверия, логически неуязвимого для любой верификации (в конце концов, если Бог существует, то Он гипотетически может явить себя ищущим умам, но если не существует, то не может быть никаких «естественных» подтверждений этого факта). Таким образом, натурализм должен навсегда остаться чистым утверждением, чистым убеждением, исповеданием слепой уверенности в недоступность запредельного; а это запредельное, что еще более парадоксально, находится за пределами запредельного. И претензия натурализма, будто ограничивая себя чисто материальными объяснениями всех вещей, он придерживается единственно верного пути верифицируемого познания, — есть не что иное, как ловкость возвышенно кругового мышления: физика объясняет все, что мы знаем, потому, что того, чего физика не может объяснить, не существует, а это мы знаем

потому, что все, что существует, должно быть объяснимо с помощью физики, что мы знаем потому, что физика объясняет все. Здесь есть что-то мистическое.

Нужно помнить, что картина мира, которую нам представляет натурализм, — это не феноменальный мир, который мы все воспринимаем в опыте, а скорее интуиция его скрытых принципов, предположение относительно его тайной сущности. Дело не в том, что, как мы иногда лениво предполагаем, материализм — это некая естественная позиция по умолчанию для нашего мышления, раз уж у нас есть непосредственные знания только о материальном порядке. Во-первых, в материалистической позиции есть логические трудности, которые делают ее чем-то вроде естественной картины мира, как я уже отмечал и еще раз отмечу. Есть также бесчисленные вещи, которые мы знаем (например, истины математики), которые не являются материальными реальностями в каком-либо значимом смысле. Более того, у нас нет реального непосредственного опыта материального мира как такового вообще, по крайней мере в том виде, как изображает его чистый материализм. Наш изначальный опыт реальности — это непосредственное восприятие феноменов — то есть явлений, — которые мы воспринимаем не напрямую через наши чувства, а через ощущения, интерпретируемые мыслью с точки зрения организации эйдетических паттернов. Мы сталкиваемся не с материальным субстратом вещей, а только с постижимыми (*intelligible*) формами вещей, расположенными во взаимозависимой вселенной постижимых форм, которые всюду управляются целями: органическими, искусственными, моральными, эстетическими, социальными и т. д. Мы знаем также, что эти формы — не просто структурные агрегаты элементарных физических реальностей, как если бы атомы были фиксированными компонентами, укладываемыми друг на друга наподобие кирпичей, пока они не сложатся в стабильные физические конструкции; формы остаются неизменными, в то время как атомная и субатомная реальность находится в постоянном движении и целиком ускользает от такого локального построения. Феноменальные

формы и квантовая область, на которую они накладываются, не составляют простого, однолинейного механического континуума. И даже в чисто физиологической сфере мы не имеем прямого знания о неуправляемых материальных силах, которые спонтанно порождают сложный порядок, составляющий наш мир. Простое перемешивание молекул, например, не только «суммируется» в некой шахматной игре, хотя каждая физическая структура и деятельность, участвующая в этой игре, может быть в каком-то смысле сведена без остатка к молекулам и электрическим импульсам и т. д.; это не вся совокупность тех материальных сил, которые складываются в шахматную партию, а только та их совокупность, которая организуется до конца высшими формами причинности. Если взглянуть на эту шахматную партию с другой, не менее достоверной, точки зрения, то можно увидеть огромный и динамический диапазон физических потенциальностей и актуальностей, включенных в сложное единство наложением рациональной формы. Мы видим многообразие причинностей, снизу и сверху, совершенно интегрированных и неразделимых, и ни одной из них, очевидно, недостаточно, чтобы дать отчет о целом.

Здесь я должен быть пояснить: это — момент логики, а не предложение относительно того, что нам следует вывести из свидетельств, добытых науками. В конце концов научная истина вполне может противоречить здравому смыслу и не обязана соответствовать восприятиям феноменального сознания. Я говорю только о том, что интерпретация свидетельств, полученных наукой, никогда не может дать доказательства материализма или даже связного способа мыслить в материалистических терминах. Как наука, так и философия — это редуктивные искусства, и это неизбежно; обе они пытаются — и такова неотъемлемая часть каждого из их путешествий в направлении к пониманию — свести реальность к ее простейшим составляющим и самым элементарным функциям (физическим или логическим). Это, однако, может дать полный отчет обо всей реальности лишь в том случае, когда достигнута тотальная редукция природы (что, разумеется, невозможно),

затем следует рациональная реконструкция природы, которая может плавно увести назад от простейших составляющих реальности к феноменальному миру, с которого начался процесс редукции, и сделать это без какой-либо перспективы, отсылая к этому миру как к конечной причине. Если это невозможно, то все, что остается от натурализма, — это некое иррациональное кредо, поддерживаемое катехизационной приверженностью коварному «ничего, кроме» или «только»: как в утверждениях «вы не являетесь ничем, кроме своих генов» или «реальность — это только молекулы, атомы и субатомные частицы в движении».

Я, кстати, не предполагаю, что существует какой-либо явный разрыв в непрерывности между этими различными уровнями причинности, от субатомного до атомарного, молекулярного, органического, вплоть до социального (или какого угодно еще). При своей симпатии к классической метафизике я, конечно, хочу принимать совершенную рациональную целостность природы. Однако принципы порядка, которые организуют эти причинно-следственные уровни в единое феноменальное событие, невозможно редуктивно идентифицировать, просто пытаясь собрать это событие — со всей его сложной сетью существенного и акцидентального, случайного и интенционального — из его дискретных физических частей. Это вопрос не одних лишь практических ограничений, как если бы единственной проблемой было то, что мы просто не имеем достаточно полного представления о физических событиях; дело не в том, что, как фантазировал маркиз де Лаплас (1749–1827), мы могли бы воссоздать все прошлое Вселенной и предсказать все ее будущее, если бы только знали точное расположение всех частиц во Вселенной в любой данный момент. Существует также более фундаментальная проблема концептуальной неразделимости различных причинных описаний. Как я уже сказал, абсолютное различие между информацией как принимаемой и информацией как причиняющей выходит за рамки любой физической логики. Отсюда, например, несколько пикантные ограничения тех компьютерных программ, которые

были разработаны для демонстрации плодовитости дарвиновских «алгоритмов» путем показа того, как сложная организация может развиваться из случайных вариаций и кумулятивного отбора: будь то грубая сортировка, как, например, в программе Ричарда Докинза для генерации фразы «мне кажется, это похоже на горностаю» (программе, в которой была записана целевая фраза, а также протокол для предполагаемого сохранения полезных вариаций и которая, следовательно, оперировала в гораздо большей степени на аристотелевский, чем на дарвиновский манер), или в более сложных программах для генерации шаблонов сетей Интернета (которые все еще должны начинаться с какой-то концепции того, для чего вообще существует Интернет). Поскольку все такие программы стартуют с набора уже высоко информированных объектов и функций, таких как репликация виртуальной ДНК, и с учетом некоторых общих предварительных целей для управления прогрессом кумулятивного отбора, и поскольку они должны быть (выражаясь банально) запрограммированы программистом, то все, что они на самом деле показывают, — это то, что там, где в какой-то процесс вовлечен большой объем информации, за ним следует еще больший объем информации. Разумеется, такие программы используются, если они могут продемонстрировать, как стохастические вариации в реплицирующихся организмах могут быть отбираться условиями окружающей среды, но они, безусловно, нисколько не доказывают адекватности материалистического взгляда на реальность. Даже если можно было бы доказать, как иногда говорят в наши дни, что космическая информация каким-то образом непрерывно генерируется из квантовых состояний, это все равно не решило бы вопрос причинности в пользу натуралистической позиции. Как часто и несколько утомительно любит настаивать один мой блестящий друг-физик, «хаос» не мог бы создавать законы, если бы он уже сам не управлялся законами.

В конце концов, конечно, совершенно естественно верить в то, что квантовый порядок, как и физические законы, его регулирующие, «просто есть». Я склонен понимать эту веру

как граничащую с верой в магию, но, возможно, она — всего лишь предрассудок. Совершенно очевидно, что натуралистический взгляд на вещи — это, как я уже сказал, просто картина мира, а не правда о мире, который мы можем знать, и даже не убеждение, покоящееся на надежном рациональном основании. Картина, которую дает нам натурализм, по крайней мере — в настоящее время, двойственна. С одной стороны, космос пространства и времени — это чисто механистическая реальность, которую, если быть абсолютно последовательными, мы должны воспринимать как совершенно детерминистскую: то есть (разовьем небольшую вариацию на тему фантазии Лапласа) если бы мы могли знать всю историю физических событий, составляющих Вселенную, начиная с того первого инфляционного момента до настоящего времени, включая ход каждой частицы, мы знали бы также неотвратимую необходимость всего, что привело к настоящему и что следует из настоящего; даже то, что мы воспринимаем как свободные акты воли, было бы проявлено как неизбежные результаты физических сил, постоянно вновь достигающих начала всех вещей. С другой стороны, эта детерминистская машина дрейфует в квантовом потоке непрерывной спонтанности и бесконечной неопределенности (*indeterminacy*)*. Вместе эти два порядка замыкают реальность в пределы некой диалектической тотальности — совершенный союз предопределенности и случайности, абсолютного детерминизма и стечения обстоятельств, — герметично защищенной от всякой трансцендентности. И все-таки, опять же, эта картина радикально неполна — не только потому, что вряд ли можно было бы плавно соединить классическую ньютоновскую вселенную и вселенную квантовой теории, но и потому, что ни один уровень реальности не объясняет существования другого, да и своего собственного. И, опять же, ничто из того, что мы знаем, не обязывает нас считать эту картину более убедительной, чем ту, в которой высшие причины (к которым мы можем, например, причислять свободную волю)

* Букв.: «недетерминированности».

воздействуют на низшие или в которой вся физическая реальность открыта трансцендентному порядку, проявляющемуся в самом существовании природы.

Во всяком случае сейчас я не хочу продолжать эту линию аргументации. Меня интересует не столько аргументация в пользу высшей рациональности той или иной картины мира, сколько простое проведение четкого различия между любой картиной мира и рациональностью как таковой. По причинам, которые станут ясны далее, вышло так, что я верю в те высшие причины, о которых натуралистическая ортодоксия смело заявляет, что достижения науки лишили их всякой вероятности; я также считаю, что их исключение натурализмом ведет к нелепостям или, по крайней мере, к неразрешимым проблемам. Я полагаю, что, если я должен был дать своего рода собирательное название тому взгляду на вещи, который я нахожу наиболее убедительным, это была бы «метафизика возвышения» — если заимствовать схоластическую идею, что низшая реальность всегда «более возвышенно» или «виртуально» содержится в высших реальностях, тогда как высшая сопричастна низшей и выражается в ней. Или, пожалуй, можно просто назвать это метафизикой трансцендентного, которая включает, например, такие (по нынешним меркам) невероятные убеждения: красивые вещи — среди прочих вещей — имеют причиной трансцендентную красоту. Но, как бы мы это ни назвали и как бы это ни зависело от явно неадекватных пространственных метафор типа «выше» и «ниже», это такое видение реальности, в котором высшее есть уже не эпифеноменальный и во многом иллюзорный остаток низшего — где, так сказать, реальность действительно реальна, — а причинно-следственный порядок как таковой, включающий формы и цели, и рациональные гармонии, которые формируют, направляют и объясняют мир. В таком случае за пределами всех этих форм причинности, охватывая, превосходя, пронизывая их, пребывая в их основе и создавая их, находится то высочайшее, тот безграничный источник всей реальности, та бесконечность бытия, сознания и блаженства, которая есть Бог.

Как я уже сказал, моя цель не столько доказать истинность этого видения вещей, сколько описать его. Эта книга не является увещанием к вере, хотя она косвенно содержит приглашение к поиску. Однако я не могу не объяснить, почему я нахожу это видение более интеллектуально убедительным, чем его натуралистическую альтернативу, поскольку метафизическое описание, лишенное какого-либо объяснения философского обоснования, практически невысказуемо, а поэтому в некоторой степени наличие философской аргументации неизбежно; но я постараюсь ограничить эту аргументацию самыми скудными основаниями, свести ее, насколько удастся, к примечаниям (куда особо любопытные смогут заглянуть, если им понадобится) и оставить библиографический постскрипtum, чтобы направить читателей к более полному рассмотрению обсуждаемых вопросов. Моя цель — добиться ясности, дабы устранить недоразумения где только возможно. Я должен также признать здесь, тем не менее, что поступаю так потому, что, с тех пор как я начал становиться старше, чем действительно хочу быть, я также начал меньше принимать на веру определенные формы аргументации или, по крайней мере меньше верить в их способность убеждать нежелающих, а также в определенные виды опыта — некоторые виды столкновения с реальностью, если выражаться раздражающе неопределенно. Мое главное желание — это показать, что самое таинственное и самое возвышенное есть то, что, как ни странно, оказывается самым обычным и ближайшим и что самое славное в его трансцендентности есть также то, что остается самым скромным в своей чудесной непосредственности и что мы знаем гораздо лучше, чем обычно полагаем, во многом потому, что то и дело тщимся забыть то, что находится прямо перед нами каждый миг, и потому, что тратим так много времени в жизни, блуждая в грезах, в глубоком, но беспокойном сне.

Примечания

¹ Изящно ясную трактовку произвольного основания материализма у многих современных философов, особенно в отношении философии сознания, см. в: Laurence Bonjour, "Against Materialism," in Robert C. Koons and George Bealer, eds., *The Waning of Materialism* (Oxford: Oxford University Press, 2010), pp. 3–23.

² Aristotle, *Physics* VIII.10, 276b; ср.: idem, *De Caelo* I.9, 279a. [Рус. пер. см. в: Аристотель (4 тт.), М.: Мысль, 1976.] Возможно, самое удивительное и доступное описание древнего и средневекового видения космоса можно найти в: C. S. Lewis, *The Discarded Image* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964).

³ Немногие пылкие материалисты среди представителей наук осознают или желают признать явную своевольность своей приверженности материалистическому видению реальности; но должен быть с уважением упомянут Ричард Чарлз Левонтин (Richard C. Lewontin), выдающийся ген-теоретик и эволюционный биолог, который в своей рецензии на книгу Карла Сагана в *New York Review of Books* ("Billions and Billions of Demons," 9 January 1997) позволил себе момент восхитительной откровенности в этом вопросе: «Дело не в том, что методы и институты науки каким-то образом вынуждают нас принять материальное объяснение феноменального мира, а, наоборот, в том, что априорная приверженность к материальным причинам вынуждает нас создавать аппарат исследования и набор концепций, которые производят материальные объяснения, как бы они ни противоречили здравому смыслу и как бы ни мистифицировали непосвященных. Более того, этот материализм абсолютен, ибо мы не можем пустить Бога даже на порог».

⁴ Замечание Симпсона одобрительно цитируется Ричардом Докинзом в: *The Selfish Gene*, 30th anniversary ed. (Oxford: Oxford University Press, 2006), p. 1. См.: Peter Atkins, "The Limitless Power of Science," in John Cornwell ed., *Nature's Imagination: The Frontiers of Scientific Vision* (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 125.

Часть II

**БЫТИЕ,
СОЗНАНИЕ,
БЛАЖЕНСТВО**

Спящий, поднимаясь от своего сна к утреннему свету, может на мгновение вернуться обратно в иллюзорный — или полуиллюзорный мир, — из которого он пытается выбраться. Он слышит, как его зовут по имени, но все еще находится на границе между сном и пробуждением. Какое-то время образы его сна сохраняют некую призрачную ясность, даже когда они начали таять перед реальностями, которые они символизируют, как будто сон неохотно отпускает его. Через несколько мгновений, однако, его глаза открываются, и фантазия полностью исчезает: башня исчезает в мягком перезвоне, издаваемом колокольчиками при дуновениях ветра, открытая ветрам долина растворяется под вздымающимися белыми хлопковыми занавесками, колышимыми ветром, шепот камышей вдоль берега реки становится шелестом листьев за подоконником, и голос, который казался таким странным и немного ужасным, сразу делается знакомым и привлекательным. В более ярком свете бодрствующего мира он знает, что вернулся к реальности, гораздо более богатой и логичной, чем та, которую он оставил позади. Пройдя, однако, через различные уровни осознания в своем восхождении от сумерек в этой долине до сияния сегодняшнего утра, он может на мгновение задаться вопросом, полностью ли он проснулся или же остается возможным еще большее бодрствование и еще более полный свет, к которому он еще может подняться.

3. Бытие (Сат)

I

Начало всей философии, согласно и Платону, и Аристотелю, пребывает в опыте чуда. Можно пойти дальше и сказать, что все серьезные размышления — все размышления о мире, которые не служат лишь расчету или аппетиту, — начинаются в момент тревожащего или восхищенного удивления. То есть это не просто приступ любопытства или озадаченность каким-то еще непонятным фактом: это как бы внезапное осознание того, что никакой факт сам по себе не может быть адекватным объяснением тайны, в которую человек погружен каждое мгновение. Это — удивляющее воспоминание о чем-то, забытом нами только потому, что оно всегда присутствует: изначальное возбуждение ума и воли, неизменное изумление, которое дремлет прямо под поверхностью сознательной мысли и которое только в очень редкие моменты прорывается в обычное сознание. Может быть, когда мы еще маленькие дети, прежде чем мы научимся забывать очевидное, мы познаем это чудо более верным, невинным и светлым способом, потому что мы все еще доверчиво открыты для абсолютно необъяснимой данности мира. На заре жизни мы ощущаем с совершенной непосредственностью, которую у нас нет возможности или желания переводить в какое-либо объективное понятие, насколько чудесно то, что — как говорит Ангелус Силезиус (1624–1677) — «Die Rose ist ohne warum, sie blühet, weil sie blühet»: «Роза есть без “почему”»; она цветет, потому что цветет». Однако с возрастом мы теряем ощущение интимной инаковости вещей;

мы позволяем привычке вытеснять благоговение, неизбежности — изгонять восторг; мы взрослеем и откладываем в сторону детские вещи. После этого есть только мимолетные мгновения, разбросанные по всей нашей жизни, когда вдруг вся наша защита на миг ослабевает и нас приводит в состояние паузы внезапное и непредвиденное чувство абсолютной необъяснимости реальности, в которой мы обитаем, поразительная случайность и посторонность всего знакомого: как это странно и как непостижимо, что что-либо вообще существует; как смущает то, что есть только мир и его осознание нами, соединенные в одном невыразимом событии. Когда это происходит, то выглядит, возможно, как момент отчуждения от всего обычного, но не как момент недовольства или потери; на самом деле, пока длится этот опыт, у него есть определенное качество мистифицирующего счастья, волнующее чувство, будто находишься на границе какого-то колоссального, прекрасного открытия. Тогда осознаешь, что все в мире, кажущемся таким заурядным и совершенно предсказуемым, в действительности исполнено огромной и неразрешимой тайны. В этот миг ты узнаешь, даже если от тебя ускользает точная формулировка, что все, что ты знаешь, существует исключительно даром: «что это такое» (what it is) не имеет логической связи с реальностью, «которая есть» (that it is); ничто в опыте не имеет никакого «права» быть, никакой способности даровать себе самому свое существование, никакого видимого «почему». Мир не в состоянии представить какой-либо отчет о своей собственной действительности, и все же вот он — все тот же самый мир. В это мгновение вспоминаешь, что каждая встреча с миром всегда была встречей с загадкой, которую не может разрешить одно лишь физическое объяснение. В этом мгновении, конечно, невозможно жить бесконечно, так же как невозможно навсегда остаться ребенком. Во-первых, существует почти парализующая полнота опыта, своего рода избыток непосредственности, который в то же время есть абсолютная удалённость от практических вещей. Для другого здесь нет ничего, что можно было бы удержать в опыте, потому что источник изумления —

это не какой-то конкретный объект среди объектов мира, а просто чистая случайность мира как такового. Вопрос о том, почему что-то вообще существует, уже превышает свою возможность, выходит за рамки реальности всех конкретных вещей и пытается, пусть неопределенно, задержать трансцендентные условия этой реальности. Поэтому рано или поздно просто нужно позволить пониманию ускользнуть, просто чтобы можно было заниматься жизнью. Нужно вернуться к привычному для нас забвению тайны, к «целеустремленности», которая может снова закрыть пропасть, ненадолго открывшуюся между реальностью как «содержанием» (what) и реальностью как «фактом» (that), иначе мы не сможем возобновить движение вперед. Иногда может даже потребоваться подавить память о пережитом опыте с помощью находчивых или (по крайней мере) удобных рационализаций. Можно, например, отмахнуться от этого мимолетного шока «онтологического удивления» как от проходящей неврологической аберрации, кратковременного фантома, который удваивает реальность в сознании, производя ложное впечатление некой дихотомии между миром и его собственным существованием, а можно истолковать некий эпизод «дежавю» всего лишь как обработку мозгом одного восприятия дважды в неуловимо быстрой последовательности, так что создается как бы ментальное эхо, воспринимаемое как след памяти. Если выпала суровая судьба быть академическим философом, то можно даже попытаться убедить себя в том, что вопрос о существовании — некомпетентный или просто ложный вопрос, порожденный соблазнами неточной грамматики, или можно сделать классический жест аналитического философа: беспомощно всплеснуть руками и объявить, что ты находишь данный вопрос совершенно неразумным. Но все это свидетельствует об отказе от ответственного мышления. Столь редкое и мимолетное переживание странности бытия внутри самой его близости — не временное замешательство или тривиальное психологическое настроение, а подлинный, хотя и мучительно краткий проблеск неисчерпаемо глубокой правды о реальности. Это, по-

просто говоря, признание абсолютной контингентности мира. Мир не должен быть таким. Такого мира не должно быть вообще. Кроме того, если достаточно тщательно продумать эту контингентность, то можно понять, что это онтологическая, а не просто этиологическая тайна; вопрос о существовании не относится ни к физическому происхождению вещей, ни к тому, как одно физическое состояние могло быть вызвано предшествующим физическим состоянием, ни к физической сохраняемости во времени, ни к физическим составляющим Вселенной, — это вопрос всего лишь логической или концептуальной возможности: как вообще может существовать реальность, столь очевидно случайная — настолько лишенная какого-либо признака внутренне присущей необходимости или проливающей свет самодостаточности?

Американский философ Ричард Тейлор однажды проиллюстрировал эту тайну, превосходно и причудливо, образом человека, который, прогуливаясь в лесу, непонятно как наткнулся на очень большую полупрозрачную сферу. Естественно, он ошеломлен явной странностью вещи и задается вопросом, как такое могло произойти. Более того, он безусловно ни за что не смог бы подумать, будто это случилось без всякой причины и без всякой возможности дальнейшего объяснения, — это он счел бы просто нелепостью. Но, добавляет Тейлор, этот человек не заметил, что может задать тот же вопрос и с тем же успехом о любой другой вещи в лесу, о скале или о дереве, например, а не только об этой диковинной сфере, и не может этого сделать только потому, что нам редко приходится в голову вопрошать об онтологической родословной вещей, к которым мы привыкли. Наше любопытство по поводу непонятной сферы было бы вызвано ее очевидной неуместностью здесь; но, что касается существования, все в некотором смысле неуместно. Как продолжает Тейлор, вопрос был бы не менее понятным или уместным, если бы мы представили эту сферу как расширенную до размеров Вселенной либо как сжатую до размера песчинки, как существующую вековечно либо как существующую всего несколько секунд. Именно само это нежи-

данное «просто наличие» (thereness)* вещи, лишенное какого-либо прозрачного обоснования данного факта, и побуждает нас к пониманию ее с точки зрения не просто ее природы, но и самого ее существования¹.

Однако тайна бытия становится более глубокой и даже в какой-то мере настоящей, когда человек размышляет не только о кажущейся необъяснимости существования как такового, но и о природе вещей, которые существуют. Физический порядок в каждый момент времени сталкивается не просто со своей онтологической случайностью, но и с сущностной онтологической бедностью всех физических вещей — с их необходимой и тотальной зависимостью от внешних реальностей, благодаря которым они существуют ежемгновенно. Все, что доступно чувствам или представимо уму, полностью подчинено *анниче* (если использовать буддийский термин): непостоянству, изменчивости, быстротечности. Все физические вещи составны, то есть сводимы ко все большему разнообразию своих отдельных частей, и поэтому сущностно непостоянны и склонны к растворению. Более того, все вещи подчинены времени: они не обладают полной идентичностью сами по себе, но всегда находятся в процессе становления чем-то другим, а следовательно, и в процессе становления ничем. Существует чистая хрупкость и необходимая незавершенность любой конечной вещи; ничто не имеет своей актуальности само по себе, полностью реализуемой в каком-то прочном настоящем моменте, но всегда должно получать себя извне, а дальше — только утратой себя в то же самое время. Ничто в космосе не имеет почвы для своего собственного существа. Используя старую терминологию, каждая конечная вещь — это соединение сущности («what it is») с уникальным существованием («that it is»), так что одно совершенно бессильно объяснить другое или объяснить себя в этом отношении и одно никогда не может полностью или постоянно обладать другим. Например, человек знает о себе, что каждое мгновение его существования — это лишь

* Букв.: «тамость».

частичная реализация того, что он есть, достигнутая путем отдачи прошлого будущему в исчезающем и бесконечно малом промежутке настоящего. И наша сущность, и наше существование приходят откуда-то еще — из прошлого и будущего, из окружающей нас Вселенной и всего того, от чего она может зависеть в цепи причинно-следственных зависимостей, направляющихся и назад, и вперед, и вверх, и вниз, — и мы получаем как сущность, так и существование не как владение, обеспечиваемое в некоем абсолютном состоянии бытия, но как мимолетные подарки, лишь кратковременно схватываемые внутри онтологической нищеты становления. Все, что мы есть, — это динамичный и опасно контингентный синтез тождества и изменения, колебание между бытием и небытием. Если использовать другую очень старую формулу, наше «потенциальное» всегда сокращается или сворачивается в конечно «актуальное» (всякий раз навсегда исключая все прочие возможности для нашего существования), и только таким образом мы можем освободиться для живой неопределенности будущего. Таким образом, мы живем, движемся и существуем, только испытывая бесконечное число благоприятных условий, и становимся тем, чем мы будем, только простившись с тем, чем мы были. Проще говоря, пользуясь бытием, мы постоянно от него зависим, а не порождаем его из какого-то источника внутри самих себя; и то же самое относится ко всей той сложной сети взаимозависимостей, которая составляет природу.

Существуют различные направления, в которых выражается рефлексия о контингентности вещей. Можно отслеживать, по крайней мере — в принципе, цепочку зависимости вещей вспять, через все более углубляющиеся слои причинности, как физические, так и хронологические — нисходя к субатомному слою и к первоначальной сингулярности — и все же в конечном итоге достигая лишь наиболее элементарных контингентностей всего, не больше приближаясь к объяснению существования, чем в начале этого нисхождения. В качестве альтернативы, если кто-то предпочитает метафизическую логику умножению генетических загадок, можно вообще

отказаться от этого фантазмагорического регресса к первопричинам и вместо этого вглядываться в моря изменчивости и зависимости в поисках того далекого стабильного берега, который, будучи не затронут становлением, предотвращает все вещи от растворения в исходном или финальном Ничто. Или можно попытаться обратить свои мысли от мировой множественности к тому загадочному единству, которое спокойно пребывает на фоне непрерывных изменений: это единство, которое всюду и нигде, одновременно в мире и в нашем сознании о мире, оно содержит все вещи вместе в их логически связной совокупности, сохраняя каждую отдельную вещь с ее спецификой и каждую часть каждой вещи, и каждую часть этой части, и так до бесконечности. Однако, стремясь понять мир любым из этих способов, можно попытаться свести существенную тайну существования к чему-то, что может содержаться в простом понятии, таком как механическая или физическая причина, или тривиальный предикат, или что-то еще, что можно легко понять, а затем игнорировать. Мыслители всех великих религиозных традиций многократно предупреждали, что гораздо легче думать о сущем (beings), чем о бытии (being) как таковом, и что поэтому мы всегда рискуем упустить из виду тайну бытия за теми понятиями, которые мы ему навязываем. Пробудившись на короткое время к истине, которая предшествует совокупности дискретных вещей и превосходит ее, мы можем оказаться еще более забывчивыми по отношению к ней за то, что попытались овладеть ею.

Тем не менее нужно пытаться ее понять, хотя бы временами. Этот вопрос не дает покоя разуму. И всякое глубокое размышление о контингентности вещей должно включать вопрос о Боге, который — независимо от того, считает ли человек, что на этот вопрос можно ответить, — должен задаваться снова и снова в ходе любой жизни, которая действительно наделена разумом.

II

Однако, независимо от того, можно ли удовлетворительно ответить на вопрос о Боге или нет, или хотя бы сформулировать его, эти рефлексии должны, по крайней мере, еще раз дать понять, что он совершенно отличается по своему характеру от любого всего лишь локального, психологического или культового вопроса относительно «богов» или «Бога». Боги окутаны природой и входят в человеческую мысль как наиболее возвышенные выражения ее силы; они возникают из великолепной энергии физического порядка. Однако Бог впервые увиден во все большей беспомощности природы — в ее брэнности, контингентности и интерпретационной нищете. Его знают или воображают, или на Него надеются как на ту реальность, которая лежит за ужасной тенью потенциального небытия, падающей на все конечные вещи, включая богов. Боги являются существами среди других существ (beings), самыми прекрасными существами из всех, но все еще зависят от некоторой предшествующей реальности, которая составляет неколебимую основу их существования. Бог, однако, находится за пределами всех простых конечных существ, и сам является той конечной почвой, на которой должны покоиться любые основания. Поэтому *Мундака-Упанишада* говорит о Брахме, первенце среди богов, рождающемся от Брахмана, вечного Божества, который является источником всякого бытия, а затем наставляющем других богов о Брахмане. Боги не могли бы существовать вне природы, а природа не могла бы существовать вне Бога.²

Кроме того, должно быть не менее ясно, что философский натурализм никогда не может служить полной, логически связанной или даже условно правдоподобной картиной реальности в целом. Пределы сил природы одинаковы независимо от того, олицетворяются они как божества или нет. Именно в тот момент, когда физическая реальность становится сомнительной и разум находит, что он должен отважиться выйти за пределы природы, если он хочет понять природу, натурализм требует от разума, чтобы тот вернулся назад, смирился с чистой

абсурдностью и удовлетворился безответностью, закрывающей все пути к той цели, к которой он как раз не может не стремиться. Вопрос о существовании реален, понятен и неизбежен, и все же ответить на него или даже задать его натурализм бессилен. Старая и чрезвычайно здравая метафизическая максима гласит, что между существованием и несуществованием есть бесконечное качественное различие. Это различие, которого никогда не сможет преодолеть простой количественный расчет процессов, сил или законов. Физическая реальность не может объяснить своего собственного существования по той простой причине, что природа — физическая — это то, что, по определению, уже существует; существование, даже взятое как простой грубый факт, к которому не привязана метафизическая теория, логически выходит за пределы системы причин, которые содержит природа; оно в буквальном смысле является «гиперфизическим», или, переводя на латынь, *super naturam*. Это означает не только то, что в какой-то момент природа требует сверхъестественного объяснения или допускает его (что она и делает), но и, прежде всего, то, что ни в какой момент нет ничего абсолютно и самодостаточно естественного. Это логическое и онтологическое, но также и феноменологическое, гносеологическое и эмпирическое требование. У нас, по сути, нет прямого доступа к природе как таковой; мы можем приблизиться к природе только через интервал сверхъестественного. Только через непосредственную встречу с бытием вещи нам разрешен полностью опосредованный опыт восприятия этой вещи как естественного объекта; мы можем спросить, *что она есть*, только узнав, что она есть; и поэтому, познавая природу, мы всегда уже выходим за пределы, внутренне присущие естеству. Никто не живет в «натуралистической» реальности, и само понятие природы (nature) как совершенно замкнутого континуума есть плод воображения. Мы непосредственно уверены только в сверхъестественном и лишь вследствие этого можем предполагать реальность природы — не как абсолютно неопровержимый факт, а всего лишь как отдаленнейшее подобие предположения.

В этом состоит досадно устойчивая логическая ошибка тех физиков (таких как Александр Виленкин, Виктор Стенджер или Лоуренс Краусс), которые утверждают, что физика теперь обнаружила, как Вселенная могла спонтанно возникнуть из «небытия» (nothingness) без божественной помощи. На самом деле не имеет значения, могут ли теоретические модели, которые они предлагают, однажды оказаться правильными. Без всякого исключения, все, о чем они на самом деле говорят, — это просто формирование нашей Вселенной путем перехода из одного физического состояния в другое, от одного способа существования — к другому, но, конечно, не спонтанное возникновение существования из небытия (что логически невозможно). Спешу добавить, что они часто выпускают совершенно изумительные книги по этому вопросу, которые можно рассматривать просто как обзоры последних достижений спекулятивной космологии; но в качестве вклада в философские дебаты эти книги не имеют никакого значения. В плане чисто интеллектуального интереса это было бы замечательно однажды узнать, сформировалась ли Вселенная из квантового колебания, принадлежит ли она к бесконечной «эмпиротической» последовательности вселенных, вызванной столкновениями браны, или к «конформно циклической» преемственности ограниченных эонов, является ли она результатом инфляционного квантового туннелирования из гораздо меньшей вселенной, возникла ли она локально из мультивселенной в ограниченной постоянной либо вечной хаотической инфляции и т.п. Однако, строго в онтологическом плане, ни одна из этих теорий не имеет никакого значения, потому что ни одна чисто физическая космология не имеет никакого отношения к вопросу существования (хотя одна или пара таких космологий, возможно, следуют в этом направлении). Опять же, «расстояние» между бытием и небытием качественно бесконечно, и поэтому здесь несущественно, насколько мало, просто, бессодержательно или неосвязаемо-неопределенно то или иное физическое состояние или событие: оно все еще бесконечно удалено от небытия и бесконечно не способно создать

себя из ничего. То, что физическая реальность, которую мы знаем, является результатом других физических реальностей, в той или иной степени было предположением большинства человеческих культур на протяжении всей истории; но это, к сожалению, не проливает никакого света на то, почему именно эта физическая реальность, будучи по своей сути контингентной, должна существовать вообще.

Поясню: физика еще не пришла к ответу на этот вопрос и никогда не сможет. Все физические события — все физические причины, все физические составляющие реальности — охватываются историей природы, то есть историей того, что уже существует. Однако вопрос о существовании касается самой возможности такой истории, и ожидание того, что науки, возможно, могли бы что-то сказать по этому вопросу, является примером того, что можно назвать «плеонастической ошибкой»: то есть убежденностью, будто абсолютная качественная разница может быть преодолена последовательным накоплением чрезвычайно малых и всецело относительных количественных шагов. В этом, пожалуй, заключается неотвязная ошибка всего натуралистического мышления практически в каждой сфере. В этом контексте рабочая гипотеза такова, что если бы только можно было свести нашу картину первоначальных физических условий реальности к чисто воображаемым элементам — скажем, к «квантовой пене» и к горстке законов, таких как закон гравитации, что выглядело бы (условно говоря) довольно ничтожно (*nothing-ish*), — то нам все равно не удалось бы приблизиться к ничто. Фактически мы подвинемся к небытию не ближе, чем если бы должны были начать с бесконечно реализованной мультивселенной: отличие от небытия остается бесконечным в любом случае. Все квантовые состояния — это состояния в существующей квантовой системе, и все законы, регулирующие эту систему, просто описывают ее закономерности и ограничения. Любая квантовая флуктуация в ней, которая производит, скажем, вселенную, есть новое состояние в этой системе, а не внезапное появление реальности из небытия. Космология просто не может стать онтологией.

Единственный интеллектуально состоятельный путь для метафизического натуралиста — сказать, что физическая реальность «просто есть» и на этом закончить, согласившись с тем, что «просто есть» остается истиной всецело в избытке всех физических свойств и причин: единственный неискоренимый «сверхприродный» (super-natural) факт, в который навсегда включены все природные факты, но о котором мы не должны позволять себе слишком много думать.

III

Вероятно, лучший способ понять метафизическое содержание слова «Бог» в интеллектуальных традициях великих теистических религий и то, почему это слово занимает логическое пространство, в которое не может вторгнуться никакое другое каузальное объяснение, — рассмотреть основную форму всех классических философских попыток вывести реальность Бога из факта космической контингентности. Все подобные аргументы, если свести их к простейшему виду, начинаются с какой-то формы того, что обычно называют принципом каузальности, или причинности, который может быть правильно сформулирован так: все вещи, которые не обладают причиной своего существования сами по себе, должны быть приведены к существованию чем-то, находящимся вне их. Или, более лаконично, контингентное всегда зависит от чего-то еще. Это не сложное и — в рациональном плане — не проблематичное утверждение. Сложности заключаются в его применении. Однако прежде всего прочего необходимо определить, что такое реальная контингентность. Это, во-первых, просто состояние обусловленности: то есть состояние зависимости от чего-то внешнего, предшествующего или окружающего, позволяющее существовать и сохраняться в бытии. Это также изменчивость, способность меняться с течением времени, постоянно переходить из потенциального состояния в актуальное и отказываться от одного актуального состояния в пользу другого.

Это также состояние расширения как в пространстве, так и во времени и, тем самым, неспособности к совершенному «владению собой» в некоем абсолютном «здесь и сейчас». Это способность и тенденция как входить в бытие, так и выходить из бытия. Это состояние созданности, составленности из логически предшествующих частей и зависимости от них и, поэтому, способности к разделению и растворению. Это также, следовательно, состояние обладания пределами и границами, внешними и внутренними, и, тем самым, достижения идентичности путем исключения, а значит — неизбежной зависимости от других реальностей; короче говоря, это конечность. Последнее относится, кстати, даже к Вселенной в целом, по крайней мере постольку, поскольку она является физической реальностью (может существовать какая-то метафизическая истина Вселенной за пределами ее физического состава, но это другой вопрос): даже Вселенная, физически бесконечная по размеру и длительности, по-прежнему будет метафизически конечной, поскольку она должна быть сложной, допускать процессы и изменения, расширяться и т. д. И самое главное, пожалуй: контингентность — логическое обозначение: это состояние любой сущности, логически отличной от своего собственного существования, то есть неспособность собственного описания вещи дать какое-либо внутреннее обоснование существования этой вещи.

Вывод, с которым в целом согласились религиозные метафизики Востока и Запада, заключается в том, что не может быть так, чтобы существовали только контингентные реальности. Если за мерцающим, меняющимся, смешивающимся, сливающимся и растворяющимся зрелищем конечности нет реальности, которая была бы независимой, неизменной и логически само собой разумеющейся, тогда ничто вообще не могло бы прийти к существованию или пребывать в нем; на логической «другой стороне» всех контингентных вещей находится ничто, а ничто не может возникнуть из ничего. Как пишет Сарвепалли Радхакришнан в своем магистерском изложении метафизики *Упанишад*: «Либо мы должны постулировать первую

причину, и в этом случае причинность перестает быть универсальной максимой, либо мы имеем бесконечный регресс»; это, по его словам, «головоломка», которая разрешается только дальнейшим постулированием «самосущего Брахмана», который «не зависит от времени, пространства и причины».³ Здесь я должен отметить, что Радхакришнан использует слово «причина» в смысле «контингентная причина» или (в западных схоластических терминах) «вторичная причина» (см. далее), но в остальном он просто формулирует логическую интуицию, выраженную в той или иной форме в метафизических традициях всех основных теистических вероучений. Ее можно найти с такой же легкостью в мусульманской мысли, например у Ибн Сины (около 980–1037), или в индийской вишишта-адвайте, например — у Рамануджи (XI–XII века), или в христианской мысли, например — у Фомы Аквинского (1225–1274), или у множества других мыслителей. Это просто интуитивное знание о том, что реальность, основанная исключительно на возможности, а не «поддерживаемая в бытии» творческой силой какого-то самосущего источника действительности, вообще не может существовать. Разум, по-видимому, диктует, что не может быть бесконечного регресса чисто контингентных причин существования; каждая причина в этой цепочке должна быть активирована некоторой логически предшествующей причиной, которая сама должна была бы быть активирована другой предшествующей причиной — и т. д., и если бы этот регресс был бесконечным, он никогда не был бы сводимым к некоему актуальному началу; последовательность, возвращающаяся назад, в бесконечную бездну нереализованных возможностей, никогда не актуализируется. Следовательно, такой бесконечный регресс был бы эквивалентен несуществованию. Вместе с тем ни одна из этих цепочек предшествующих причин не может быть прослежена просто до какой-то первой конечной вещи, поскольку ничто по своей сути контингентное не может возникнуть (прийти к бытию) без предшествующей причины; первая причина не может быть какой-то ограниченной вещью, которая сама волшебным образом уже существует. Поэтому

конечный регресс зависимых причин тоже был бы эквивалентен несуществованию. В определенный момент в источнике всех источников контингентное должно основываться на абсолютном.

Однако нам не понять эту линию рассуждений должным образом, если мы не признаем, что она не имеет отношения к вопросу о происхождении Вселенной во времени; для этой аргументации не имело бы никакого значения, если бы оказалось, что Вселенная существует вечно и будет существовать вечно, без начала или конца, или что она принадлежит к какой-то начинающейся и бесконечной последовательности вселенных. Например, вышеупомянутый Рамануджа не имел понятия об абсолютном начале Вселенной, и он совершенно недвусмысленно утверждал, что творение следует рассматривать не как какое-то событие, происходящее во времени, а как логическую зависимость мира (во всех его повторяющихся циклах) от Бога. Ибн Сина (или Авиценна, если называть его латинским именем) считал, что космос вечен, что довольно эксцентрично для мусульманина, но все же утверждал, что все контингентные (обусловленные) реальности должны в конечном итоге зависеть от одной беспричинной причины, имеющей «необходимое бытие в себе» (*ваджиб аль-вуджуд би-дхатихи*). Вместе с тем Фома, оказывается, считал, что у сотворенного порядка действительно был первый момент, но он прямо заявил, что нет непредубежденного философского обоснования для гипотезы, что космос не всегда существовал, и строго отличал вопрос о космических началах от вопроса о сотворении. Всякий раз, когда он говорил о «первопричине» сущего, он имел в виду онтологический, а не хронологический приоритет; и только такого рода каузальный приоритет его интересовал, например — первые три из его «пяти путей» (даже третий, который часто ошибочно понимается — отчасти из-за его почти телеграфной лаконичности — в пользу аргумента относительно происхождения Вселенной).⁴

Если все это кажется несколько неясным — как, то есть, предполагаемое начало Вселенной отличается логически от

сотворения Вселенной из ничего или почему утверждение об одном не имеет никакого логического отношения к утверждению о другом, — то это может быть вызвано старым западным схоластическим различием между теми причинно-следственными связями, которые «акцидентальны» (*per accidens*), и теми, которые «эссенциальны», или «сущностны» (*per se*). К первым относятся главным образом физические отношения (в самом широком смысле): переходы энергии, движения массы, акты порождения или разрушения и так далее. В расширенном ряду таких отношений следствия существования отдельной вещи могут продолжаться бесконечно долго после того, как она исчезла, потому что все причины в этом ряду онтологически не связаны со своими следствиями. Классический пример — причинно-следственная связь между мужчиной и его внуком: к тому времени когда второй родился, первый, возможно, был мертв в течение десятилетий; первый акт порождения ребенка не был прямой причиной второго. Это отношение есть отношение предшествующей физической истории, а не непосредственной онтологической зависимости, и поэтому *бытие* внука не зависит напрямую от бытия его деда. Примером более грандиозного масштаба может быть постулат Роджера Пенроуза о бесконечной последовательности вселенных, которые всегда встречаются на конформных прошлых и будущих границах: даже этот безначальный и бесконечный космогонический цикл соответствовал бы только причинной последовательности *per accidens*. Поэтому, вероятно, логично предположить, что может существовать бесконечная «горизонтальная» цепь акцидентальных причин (я, кстати, считаю, что такая идея влечет за собой непреодолимые логические проблемы, но здесь не место их обсуждать). Но даже если такого рода вечная цепь событий и субстанций действительно существовала бы, то осталась бы та проблема, что, поскольку ни одно из звеньев этой цепи не может быть источником своего собственного существования, весь этот ряд причин и следствий должен быть контингентной реальностью и все-таки поддерживать-ся в бытии «вертикальной» — *per se* или онтологической —

причинностью; а этот второй вид причинно-следственной цепочки определенно не может иметь бесконечного числа звеньев. Конечным источником *существования* не может быть какой-то предмет или событие, которое давно прошло или завершилось, будь то чтимый предок или даже сам Большой Взрыв — то и другое есть просто еще одна контингентная физическая реальность, — но должен быть постоянным источником бытия, действующим и сейчас. Метафора для такого рода онтологической зависимости, которую, кажется, принимают все великие религиозные традиции, — это отношение света свечи или лампы к свету, который она бросает в комнату ночью: как только свет погаснет, в комнате станет темно. Более поздние философы иногда использовали образ электрического тока, который, если его отключить от источника, прекращается сразу по всем линиям электропередач. Каким бы удачным ни было это сравнение, причина бытия — это не какой-то механический первый момент физической случайности, который, исполнив свою роль, может покинуть сцену; скорее, это безусловная реальность, лежащая в основе всех обусловленных вещей в каждое мгновение.

Почему это так? Почему вещь должна зависеть от любого постоянно реального источника существования, чтобы сохраняться? Почему она не может, имея причину своего появления в чем-то другом, просто продолжать быть с момента своего физического происхождения с какой-то экзистенциальной инерцией, пока не исчерпает себя, без всякой нужды в каком-либо вечном «Абсолюте», который ручался бы за нее в ее контингентном существовании? Но, опять же, эти вопросы возникают из-за путаницы между двумя разными порядками причин.

Когда мы думаем о причине *бытия* какой-то отдельной вещи, а не о ее физическом происхождении, мы должны делать это с учетом абсолютно условной природы этой вещи. Например, если человек рассматривает условия своего собственного существования, он видит, что нет никакого смысла в том, чтобы быть самосушим (self-existent); он зависит от неисчислимо-

го числа все больших и все меньших конечных условий, одни из которых — временны, а другие — определенно нет, и все они сами зависят от еще каких-то условий. Мы состоим из частей, а эти части — из более мелких частей, и так далее, вплоть до субатомного уровня, который сам по себе есть сфера контингентно существующих реальностей, которые промелькивают, не имея онтологических оснований в самих себе, и которые все заключены в квантовом поле, не более содержащем сущностное обоснование в пользу своего существования, чем какая-либо другая *физическая* реальность. Мы также принадлежим более широкому миру, от всех физических систем которого мы также и зависим каждый миг, в то время как этот мир сам зависит от огромного диапазона превосходящих его физических реальностей и от абстрактных математических и логических законов, а также от всей контингентной истории нашей совершенно ненужной Вселенной. А мы в первую очередь зависим от абсолютно случайного и всегда динамически незавершенного союза сущности и существования, которым мы и являемся. Короче говоря, все конечные вещи всегда, в настоящем, поддерживаются в существовании условиями, которые они не могли предоставить себе и которые вместе составляют Вселенную, а она, в свою очередь, как физическая реальность, явно не имеет сверхъестественной силы, необходимой для самостоятельного существования. Ничто из этого не является источником существования как такового. Именно весь этот порядок вездесущей обусловленности — весь этот ансамбль зависимых реальностей — классические аргументы не могут свести ни к бесконечному регрессу контингентных причин, ни к первой контингентной причине. В таком случае должна существовать какая-то действительно *необусловленная* реальность (которая, по определению, не может быть временной или пространственной, или в каком-либо смысле конечной), от которой зависит все остальное; в противном случае не могло бы существовать вообще ничего. И именно этот безусловный и вечно поддерживающий источник бытия классическая метафизика Востока и Запада отождествляет с Богом.⁵

Здесь могут помочь два других традиционных схоластических различия: между *causa in esse* и *causa in fieri**; а также — между одной *causa prima* и многими *causae secundae*** . Важнейшая причина или причина «в бытии» (*in esse*), есть то дарование бытия, или непрерывный приток актуальности, которое дает существование тому, что не может существовать само по себе, тогда как причина «в становлении» (*in fieri*) — это акцидентальная или ограниченная субстанция, сила или событие, которые могут повлиять на другие вещи того же рода, но не имеют источника своего бытия в самом себе. Следовательно, высшая *causa in esse* — это «первопричина» реальности, изливающая свою бесконечную актуальность в конечные сосуды отдельных сущностей, в то время как «вторичные причины» суть сотворенные и ограниченные реальности, обладающие силой влиять и подвергаться влиянию, но не имеющие силы творить из Ничего. Метафизическая концепция сотворения касается только первого вида причинности. Поэтому, как справедливо указывает Фома Аквинский, сотворение из ничего не может быть каким-то событием, которое происходит в данный момент времени. Оно также не может представлять собой переход из одного состояния реальности в другое, поскольку ничто, или небытие, не является какой-то субстанцией, в которой изменение может иметь место. Это полностью акт первой, или бытийной (*essentialis*), причинности, вечный дар со стороны *esse*, или *causae*, или *vudжуд**** (назовите как хотите) реальности, которая не имеет основания быть сама в себе. И Бог, следовательно, есть творец всего сущего не как первый временной деятель-посредник (*agent*) в космической истории (что сделало бы его не первопричиной творения, а только начальной вторичной причиной внутри творения), но как вечная реальность, в которой «все вещи живут, и движутся,

* «Причина в бытии» и «причина в становлении» (лат.)

** «Первая причина» и «вторичные причины» (лат.)

*** Латинские термины мы приводим латиницей, индийские и арабские термины транскрибируем кириллицей.

и существуют*», присутствующий во всех вещах, как актуальность всех актуальностей, трансцендентная всем вещам как неизменный источник, из которого проистекает всякая актуальность. Только тогда, когда мы верно понимаем это различие, мы можем также понять, что контингентность сотворенных вещей могла бы рассказать нам о том, кто такой Бог и что Он такое.

IV

Один из наиболее вызывающе-противоречивых способов выражения различия между Богом и любой контингентной реальностью — это сказать, что Бог, как источник всякого бытия, это, собственно говоря, не само бытие (being) — или, если угодно, не сущее (being) среди остальных сущих (beings). Николай Кузанский (1401–1464), например, говорил о Боге как о *non aliud*: «не о другом» или «не о чем-то другом». Для неоплатоника Плотина (около 204–270), божественное — это то, что не является конкретной вещью или даже является «не-вещью». То же самое относится и к таким христианам, как Иоанн Скот Эриугена (около 815 — около 877) или Майстер Экхарт (около 1260 — около 1327). Ангелус Силезиус, именно ради утверждения, что Бог — это всемогущий творец всего сущего, описал Бога как «*ein lauter Nichts*» — «чистое ничто» — и даже (этакое неологистическое щегольство) как «*ein Übernichts*» («Сверхничто»). Если все это звучит либо опасно богохульно, либо опасно парадоксально, то это потому, что язык такого рода призван приостановить, а то и оскорбить нашу мысль, чтобы, насколько возможно, напомнить нам, что, как утверждал великий мусульманский философ Мулла Садра (около 1572–1640), Бога нельзя найти в сфере сущего, ибо Он есть бытие всего сущего. Или, как выразился англиканин Э.Л. Маскалл, Бог не является «только чем-то одним, хотя и высшим,

* Букв.: «имеют свое бытие».

внутри сущего», а скорее «источником, из которого происходит бытие сущего». Таким образом, Бог не «существует» в том смысле, что существует какой-то конечный объект, такой как дерево, индивидуальный ум или, возможно, бог, но Он сам — непосредственная сила безусловного бытия и в Нем все, что существует, имеет свое зависимое и передаваемое бытие. Однако это не означает, что Бог каким-то образом является совокупностью всего сущего (beings) (которая все равно была бы конечной, ограниченной, составной и контингентной реальностью). Скорее, Он является неделимой и всегда трансцендентной действительностью (actuality), из которой все вещи получают свою имманентную действительность во всех возможных отношениях. Если процитировать Радхакришнана, на этот раз — его комментарий к идее великого адвайта-ведантиста Ади Шанкары (VIII век), думать о Боге в наших понятиях бытия «могло бы свести Бога до уровня конечного, сделав Его просто единицей в неопределенного множества объектов, отличной от них всех, как и они отличаются друг от друга, или погрузить его в тотальность существования в своего рода пантеизме, который практически неотличим от атеизма».⁶

Конечно, такие слова, как «бытие» и «существование», не являются однозначными терминами, каждый из которых имеет только одно фиксированное значение независимо от контекста. Точный смысл, в каком Бог есть *не* бытие, или даже смысл, в каком можно было бы даже сказать, что Он не «существует», — имел бы в виду какой-то дискретный объект, по существу отличный от всех других, «выступающий», «исходящий» (что означает этимологически слово «существовать»**) из бытия как такового. Бытие-существо (в английском языке ему должен предшествовать неопределенный артикль: «a being») обладает определенным числом атрибутов, определенным количеством потециальностей, определенной степенью актуальности и т.д. и одновременно является как внутренне

* «To exist» («существовать») восходит к *лат.* *existere*, этимологически означаящему «выступать», «исходить из».

составным, так и внешне исчислимым: то есть каждое конкретное бытие-существо состоит из набора частей, а также само по себе является дискретным элементом в общей сумме существующих вещей. Все это именно то, что в классическом метафизическом теизме не называется Богом. Вместо этого Он — бесконечное, к которому ничего не добавить и из которого ничего не вычесть, и сам Он — не какой-то объект в дополнение к другим объектам. Он — источник и полнота всего бытия, действительность, в которой все конечные вещи живут, движутся и существуют или в которой все вещи содержатся вместе; и поэтому Он есть также та реальность, которая присутствует во всех вещах как сам акт их существования. Бог, короче говоря, — это не бытие, а находится сразу «за пределами бытия» (в том смысле, что Он превосходит совокупность существующих вещей), и Он также — абсолютное «бытие» (в том смысле, что Он — источник и основание всех вещей). Как говорит суфийская традиция, Бог — это аль-Хакк, реальность как таковая, лежащая в основе всего. Все конечные вещи суть благодатно даруемые ограниченные выражения той действительности, которой он обладает в бесконечном изобилии. И, проще говоря, такой способ мышления о Боге является — или так утверждают классические традиции — неизбежным результатом любой действительно последовательной попытки абстрактно вывести из условий зависимой конечности рациональное определение божественного.

Еще один освященный веками способ формулировать отличие бытия Бога от нашего — это сказать, что в то время как наше бытие полностью контингентно, Его бытие «необходимо». Это, во всяком случае, традиционный западный термин, хотя та же идея встречается в принципе во всех основных теистических традициях. В самом простом смысле это означает, что природа Бога такова, что Он просто не может *не* быть; Его бытие не признает возможности небытия, как должно быть у нас, но выходит за пределы того различия между потенциальностью и актуальностью, которое наделяет нас нашими конечными идентичностями. Бог — не просто нечто

действительное, но и сама действительность, неисчерпаемый источник и основание, с помощью которого создается и поддерживается конечная актуальность и конечная потенциальность (ибо без Него ничто вообще невозможно). В каком-то смысле разум приходит к этому понятию божественной необходимости как к некоему чисто негативному умозаключению о Боге, в конце постепенного логического устранения всего, что делает конечную реальность контингентной по самой своей сути: обусловленности, составности, изменчивости, границ, контрастов, исключений и так далее. Ничто в сфере физического существования не выходит за рамки возможности несуществования, и никакой самый величественный порядок не изменит этого факта; даже бесконечность вселенных будет составлять только, онтологически говоря, бесконечность *не-необходимых* контингентностей, бесконечное повторение таинства существования. Однако в другом, более важном, смысле у разговоров об онтологической необходимости Бога также есть позитивное рациональное содержание. Оно служит напоминанием не только обо всем, чем не является природа Божества, но и о том, какова именно реальность природы Божества; иначе это было бы всего лишь утверждением, к которому человек приходит, когда разум не может идти дальше, и оно обладало бы не большей силой, чем вздох благочестивого неведения. По крайней мере, онтологическая необходимость не может быть просто каким-то естественным свойством, которым обладает Бог, наподобие того, как я могу обладать голубыми глазами или вас глубоко привлекают люди с голубыми глазами, или так, как мудрец может обладать мудростью, или танцор — атлетической грациозностью. Необходимость не может быть просто атрибутом, которым обладает *некое* бытие (*a being*); она, скорее, — уникальное логическое обозначение того, что такое Бог или даже кто такой Бог; это, так сказать, одно из Его собственных имен: «Я — Тот, Который есть».

Я рассмотрю это утверждение чуть позже. Однако, во-первых, я должен отметить, что есть ряд атеистических мыслителей, которые вполне готовы допустить диалектическую силу

общего аргумента, ведущего от контингентности конечных вещей к необходимой первой причине, но которые считают, что можно видеть саму Вселенную в качестве такой первой причины, без какого-либо дальнейшего постулата о Боге. Может быть, Вселенная — это совокупность всех физических реальностей, утверждают они, и все же, возможно, не так, что Вселенная в целом подвержена контингентности, внутренне присущей ее составным частям. Правда, Вселенная не может создать себя из ничего, так как это логически невозможно, и может быть так, что каждая отдельная частица в космосе — это контингентная реальность; но целое может быть намного больше, чем его части, очень отличаться от них по своей природе, и поэтому, возможно, сама вселенная может быть необходимой реальностью, которая обосновывает все зависимые реальности, тем абсолютным, на котором покоится контингентное. На самом деле, не является ли представление о том, что совокупность должна обладать теми же атрибутами, что и ее части, как называют это некоторые философы, «композиционной ошибкой»? Однако проблема с этой линией рассуждений состоит в том, что она тайно нарушает границы натуралистического мышления и поэтому терпит провал. Безусловно, можно признать, что целое зачастую намного больше суммы его частей и, как правило, отличается от них типологически (*in kind*). Дендрарий, построенный из кирпича и раствора, плитки и древесины, стекла и рам, является дендрарием, а не кирпичом, плиткой или стеклом. Но тем не менее степень различия между любым целым и его частями все еще имеет определенный метафизический предел. Если бы кто-то действовал в контексте философии, допускающей те «высшие причины», о которых я говорил ранее, то, конечно, можно было бы предположить, что, скажем, формальная причина дендрария радикально отличается по своей природе от тех материалов, которые он в себе организует. Однако даже тогда материальное сооружение, сформированное (*informed*) этой высшей причиной, не могло бы отличаться по своей сущностной природе от своих физических частей. Какой бы ни была

формальная сложность дендрария в сравнении с кирпичом, сам дендрарий все же выстроен из тленных физических вещей и потому он сам есть тленная физическая вещь; как бы ни был умен архитектор, кирпичи нельзя сложить в неуничтожаемую и нематериальную структуру. Никакая реальность, составленная полностью из контингентных ингредиентов, не может не быть контингентной реальностью, обусловленной тем, что ее составляет. И как я уже упоминал выше, современная научная доктрина в целом согласуется здесь с более широким принципом: в природе нет таких вещей, как «возникающие» целостности, которые нельзя математически свести к свойствам их частей. Таким образом, до тех пор пока Вселенная воспринимается как физическая реальность (а предполагается, что атеист настаивает на том, что она должна быть таковой), она представляет собой совокупность своих частей и, безусловно, не может соответствовать какой-то метафизической реальности, которая обладала бы силой необусловленного самообеспечения, совершенно беспрецедентной по своей сути.

Возможно, однако, — и у этой линии аргументации есть свои победители, — что Вселенная необходимо существует не как составная физическая система, а как физическое выражение некоторых непреложных математических истин. Ее необходимость не обязательно вытекает из ее составляющих; скорее, эти составляющие могут быть созданы и организованы с помощью набора законов и формул, настолько элементарных и мощных, что они могут спонтанно наделять существование физической реальностью. На каком-то более высоком уровне Вселенная в целом вполне может оказаться необходимой, хотя на материальном уровне она включает лишь контингентные вещи. Цена такого аргумента, однако, приверженному натуралисту показалась бы непомерной. Физические законы, в конце концов, обычно рассматриваются как абстракции, которые всего лишь описывают реальность, которая уже существует, а абстрактные математические понятия обычно рассматриваются как в общем-то экзистенциально инертные.

Стоит нам приписать математическим функциям и законам рациональную и онтологическую силу сотворения, как мы уже станем говорить не о природе (в том смысле, в каком ее понимает естествоиспытатель-натуралист), а о метафизической силе, способной генерировать физическое из интеллектуального: идеальную реальность, трансцендентную и все еще способную производить все материальные свойства космоса, царство чистых парадигм, которое тоже есть творческая актуальность, некая вечная реальность, которая есть одновременно и рациональная структура Вселенной, и сила, наделяющая ее существованием. Короче говоря, речь идет о разуме Бога. Я, например, нашел такой отчасти пифагорейский подход к божественной реальности чрезвычайно привлекательным по разным причинам, но искренне сомневаюсь, что по-настоящему сильный и «жилистый» атеист, сжавший челюсти и яростно сверкающий глазами, может действительно получить много радости от идеалистической мистики такого сорта, а то и с удовольствием перенять стратегию, которая избегает слова «Бог», всего лишь перифрастически заменяя его словом «вселенная». В конце концов, онтологическая необходимость — это не то свойство, которое можно вразумительно отнести к любой природе, кроме природы Бога. Если человек хочет рассматривать физическую Вселенную как конечную реальность — независимо от того, представляет ли он ее как не имеющую начала или как имеющую начало без причины, — то он должен также признать, что это все еще полностью контингентная реальность, которая каким-то образом просто существует: «абсолютная контингентность», если использовать неминуемый оксюморон. Может быть, такая картина вещей абсурдна — конечно, вероятно, против нее нет аргумента более мощного, чем ее собственная совершенно самоочевидная алогичность, — но мне кажется абсурдным, что можно как ни в чем ни бывало обхватить крапиву** и признать, что эта

* To grasp the nettle (англ.) — «решительно браться за трудное дело»,
букв.: «схватить крапиву».

«просто-таковость» (just-there-ness) логически неотличима от магии. Время от времени всем нужно немного магии в жизни.

V

Что же тогда такое необходимость в надлежащем смысле — «необходимость», которую я утверждаю как одно из собственных имен Бога? Что это такое? Я борюсь с искушением сказать, что это довольно простой вопрос, и, безусловно, существует почти всеобщее согласие среди традиций в том, что именно сущность Бога отличает Его от тех вещей, чье существование контингентно: Бог — не составлен и потому неразрушим, Он бесконечен и безусловен и не зависим от чего-либо еще, Он вечен и поэтому не возникает, Он сам — источник своего собственного бытия и, следовательно, в нем нет разделения между Его сущностью (what he is) и фактом Его существования (that he is) — и так далее. И, как я уже сказал, эти утверждения возникают в основном из своего рода дедуктивного отрицания всех очевидных условий конечности; можно увидеть, что это такое на примере дерева, которое контингентно, и тем самым увидеть, что это свойство должно отсутствовать в непричиненной причине (uncaused cause), от которой зависят все вещи, например — деревья. Увы, простые вопросы часто становятся дьявольски сложными, когда меняются основные представления об окружающем нас мире. Сама идея, что может быть такое понятие, как «необходимое бытие», кажется сложной для многих современных англоязычных философов, которые, будучи скованы определенными аналитическими предпосылками, мыслят о необходимости только как о логическом свойстве некоторых суждений, таких как математические аксиомы; и, честно говоря, многие теистические аналитические философы, которые считают, что они должны обосновать эту идею в терминах, поддающихся этим предпосылкам, часто создают самую большую путаницу.

Однако, прежде чем завершить эту мысль, я должен сделать шаг назад и указать, что философы часто различают утверждение о том, что что-то «метафизически необходимо», и утверждение о том, что что-то «логически необходимо». Первое описывает только то, что, если оно вообще существует, обладает чудесным свойством быть вечным и неспособным разрушиться. Аристотель, например, считал космос необходимым в этом смысле, поскольку полагал, что он не имеет происхождения и не способен прийти к концу. Необходимость такого рода, следовательно, является своего рода свойством, присущим определенной субстанции, но никоим образом — объяснением существования этой субстанции. Сказать, что что-то метафизически необходимо, — значит сказать только то, что это не имеет физического происхождения и физически неразруσιμο; но все это ничего не скажет нам о том, почему эта вещь вообще существует. Поэтому в отношении Бога было бы явно недостаточно сказать, что Он обладает только метафизической необходимостью. Как заметил грозный философ-атеист Дж. Л. Макки (Mackie), любое «бытие», которое оказывается просто «необходимым» в этом смысле, было бы «просто наличием» (would be just there) и было бы совершенно необъяснимо наделено странным, но завидным (или, если на то пошло, незавидным) состоянием неспособности не существовать. Его «просто-наличие» было бы не менее магическим — так сказать, не менее чисто «случившимся», — чем «абсолютная контингентная вселенная», в которую верит натуралист. Таким образом, Бог, понятый как необходимый только в этом смысле, не обеспечит окончательного решения вопроса о существовании, но сам будет просто еще одной экзистенциальной тайной, добавленной ко всем остальным. Регресс онтологических причин все еще не достиг бы своего первого момента. Как в теперь уже довольно старой шутке, Бог был бы просто последней черепашкой в основании башни черепах, на которой балансирует мир; но на чем бы Он тогда стоял сам?

Великие теистические философы всегда понимали это. Фома Аквинский и Ибн Сина, например, были готовы исполь-

зовать термин «необходимость» в его аристотелевской акцептации и таким образом приписывать метафизическую необходимость множественности созданных вещей; но они также совершенно ясно указали, что такая необходимость была бы только производной, «необходимостью ради чего-то еще». Напротив, только у Бога есть необходимость в самом себе. То есть если слово «Бог» вообще имеет какое-либо значение, то оно должно относиться к реальности, которая не просто метафизически неразрушима, но необходима в самом полном и самом надлежащем смысле; оно должно относиться к реальности, которая логически необходима и которая, следовательно, обеспечивает окончательное объяснение всех других реальностей, не нуждаясь в том, чтобы самой быть объясненной. А логическая необходимость есть не что иное, как *аналитическая* — то есть априорная — невозможность чего-то либо не существующего, либо иного, чем оно есть. Она, в некотором смысле, совершенно конвертируема с сутью того, что она определяет, таким образом, что необходимость математического уравнения конвертируется с правильным определением всех частей этого уравнения. Таким образом, в отношении Бога логически правильное описание того, что означает слово «Бог», обязательно подразумевало бы, что нет когерентного смысла, в котором Бог мог бы не быть.

Современные философы часто выражают это как предположение, что Бог должен существовать во всех возможных мирах, хотя это, на мой взгляд, весьма скверный способ постановки вопроса по ряду причин. Я предпочел бы сказать, что никакой мир не возможен, если не принимать во внимание необходимость Бога (вскоре мы это обсудим). Однако в любом случае, когда речь идет об источнике всей реальности, различие между метафизической и логической необходимостью носит чисто формальный характер, поскольку каждая из них неотделима от другой и в конечном счете обратима с другой: Бог действительно метафизически необходим только в том случае, если Он логически необходим, и наоборот. Эта тема, однако, требует более широкого освещения.

Пожалуй, самая известная попытка в христианской традиции доказать логическую необходимость Бога — то есть продемонстрировать реальность Бога в чисто априорных терминах, основываясь просто на самом понятии Бога, не прибегая к каким-либо выводам из эмпирического опыта, — это попытка Ансельма Кентерберийского (около 1033–1109). Она известна как «онтологический аргумент» (к сожалению) и никогда не испытывала недостатка в защитниках, даже если вес философского мнения обычно склонял чашу весов против этого аргумента. Декарт и другие защищали его в различных переформулированных формах, также и в последние десятилетия он был творчески переработан рядом мыслителей. Но аргумент и отвергался такими разными фигурами, как Фома Аквинский и Иммануил Кант (1724–1804); правда, недовольство Канта, хотя и широко известное, выразилось, скорее, в путанице, чем в обстоятельной критике. Аргументы, аналогичные аргументу Ансельма, можно найти и в других традициях; среди фигур, которые я привел ранее, такие как Мулла Сафра (явно) и Шанкара (неявно) развивали подобные линии рассуждений. Если изложить аргумент Ансельма в первоначальной форме, то он состоит в том, что Бог должен быть понят как «*id quo maius cogitari nequit*» — «то, больше (совершеннее) чего ничего нельзя помыслить» — а это определение якобы влечет за собой существование, потому что существующая реальность превосходит реальность лишь предположительную по признаку величия (совершенства); таким образом, мы должны утверждать, что Бог существует, или принять то противоречие, что мы можем помыслить себе нечто, еще большее, чем реальность, больше которой не нельзя ничего помыслить. Излишне говорить, что это не тот аргумент, который требует немедленного согласия. Ему не настолько недостает утонченности, как думают некоторые его оппоненты, и он, безусловно, влек за собой в течение столетий удивительно богатый спектр философских размышлений. Но он все еще кажется неким чересчур экстравагантным прыжком из сферы понятийного в сферу реального. Фома Аквинский отверг этот аргумент на том основании, что,

хотя мы должны утверждать в качестве строго рационального постулата логическую необходимость существования Бога, это не та истина, к которой мы можем прийти с помощью своих собственных мыслительных сил. Мы должны были бы иметь прямое знание и понимание сущности Бога, чтобы «увидеть» — априори — логическую невозможность его небытия, и никакой конечный разум не способен на это. Поэтому для Фомы это истина, к которой мы приходим лишь косвенно, в некотором смысле отрицательно, рассуждая о Боге апостериори как о первопричине всех конечных вещей, и только затем приходя к дополнительному выводу, что первопричина всех вещей не может быть причинно или логически зависима от чего-либо вне самой себя, а потому должна быть сущностно необходимой. Мне сдаётся, что критика со стороны Фомы слегка не соответствует действительности; но, несмотря на это, я думаю, что она совершенно корректна, что почти в каждой форме, в какой аргумент Ансельма формулировался и переформулировался, он не служит доказательством существования какого-то дискретного, отдельного существа, называемого «Богом». Любопытно, однако, что я нахожу в этом некую особенную силу данного аргумента. Будучи истолкован под другим углом зрения, он достигает цели (хотя и неявно и, возможно, «по недосмотру») как частичное, но разъясняющее определение слова «Бог» и как демонстрация того, что Бог имеет необходимое бытие *именно потому*, что Он не является неким дискретным, отдельным существом в общем перечне остальных существ.

Это может выглядеть как парадоксальная ловушка, но я думаю, что говорю нечто весьма простое. Однако, чтобы прояснить свою мысль, я, наверное, должен сказать о том, чего, по моему мнению, аргумент Ансельма не достигает и не может достигнуть; а фактически это означает отвергнуть самые последние попытки христианских философов восстановить этот аргумент в его собственно аналитической форме. В настоящее время те представители академического мира, которые более всего симпатизируют аргументу Ансельма, склонны защищать его с точки зрения особого подхода к модальной логике (то

есть логике, касающейся возможности и невозможности, случайности и необходимости), дающего именно тот результат, который, на мой взгляд, сводит всю идею необходимости Бога к бессмыслице. Лучшая характеристика этой «модальной версии» онтологического аргумента, которую я могу предложить, состоит в том, что он представляет собой попытку вывести логическую необходимость Бога из Его метафизической необходимости и вывести Его метафизическую необходимость из Его простой логической возможности, и вывести эту логическую возможность только из того факта, что в ней нет очевидного логического противоречия. Это долгий и опасный путь для любой аргументации. Есть, однако, некоторые внушающие опасения мыслители, которые считают, что можно безопасно следовать по этому пути до конца. Самый изобретательный сторонник этого модального пересмотра аргумента Ансельма на сегодняшний день — выдающийся американский философ Элвин Плантинга. Он утверждает, что Бог может и должен быть понят как «существо» (a being), обладающее свойством, которое называется «максимальным величием (greatness)», и что такое существо, если его существование логически возможно, должно существовать в каком-то возможном мире. Или, скорее, как Плантинга предпочел бы сформулировать этот вопрос (по причинам здравым, но здесь не играющим роли), существует некоторый возможный мир, в котором свойство максимального величия иллюстрируется на примере. Максимальное величие, однако, предполагает не только «максимальное превосходство» (все возможные достоинства, силы и т. д.), но и необходимое существование (якобы незаменимое свойство «создания величия»); а так как необходимая истина по определению истинна в любой возможной реальности, подобно математическим истинам или другим строго логическим истинам, всякое бытие с максимальным величием в одном возможном мире должно иметь необходимое существование не только в этом мире, но и во всех возможных мирах, включая наш.

Очевидно, что я не сужу строго аргумент Плантинги, сводя его к нескольким строчкам, и он не тот человек, с которым я

особенно желаю скрестить модальные мечи; но аргумент этот кажется мне явно ложным не только по форме, но и в принципе — и по причинам, которые я считаю чрезвычайно важными здесь. Я не верю, что логическую необходимость можно вывести из простой логической возможности, да еще и с помощью этакой «случайно подвернувшейся» («*happenstantial*») метафизической необходимости. Даже если придать легитимность разговору о возможных мирах как способу определения того, что является метафизически возможным — то есть даже если полагать, что что-то должно быть реально возможным только потому, что, кажется, не влечет за собой очевидного логического *противоречия*, — то идея какого-то отдельного существа, которое имеет «необходимое существование» просто как некий атрибут среди других атрибутов, сбивает с толку, как это ясно понял Макки. Как возможно такое существо? Разве оно не было бы лишь контингентно или деривативно «необходимым», а потому *необходимым* лишь потому, что *случилось* так, что оно существует, и, следовательно, не необходимым в полном смысле слова? Что фактически может означать необходимость в таком контексте? Разве мы не комбинируем здесь метафизическую и логическую необходимость, не имея для этого четкого обоснования? В конце концов верно, что все, что логически необходимо, по определению, обязательно имеет место в каждом возможном мире. Два плюс два должны дать четыре в любом возможном контексте реальности. Но, конечно, неверно, что любое *существо* (being), которому просто случайно выпало быть метафизически необходимым, должно также существовать в каждом возможном мире; и, конечно, в рассуждениях Плантинги устанавливается только существование метафизически необходимого существа в каком-либо возможном мире, так как нет никакой причины думать, будто идея дискретного существа, «иллюстрирующего своим примером» логическую необходимость, является вразумительной и осмысленной. Если так, то, конечно, аргумент Плантинги, кажется, должен быть обратимым: поскольку речь идет лишь о возможных мирах и о максимальном величии только как

о некоем свойстве, возможно, иллюстрируемом на примере внутри одного из них, и, стало быть, только потому, что это — свойство, которое, *кажется*, не влечет за собой противоречия, мы можем также сказать, что всегда можно вообразить себе мир, в котором максимальное величие не иллюстрируется на примере, а это значит, что есть возможный мир, в котором Бога нет, что означает, что Он не может быть логически необходимым во всех возможных мирах и поэтому не может обладать необходимым существованием ни в одном. Также нельзя сказать, имея в виду только этот разговор о логической возможности, что аргумент Плантинги уже каким-то образом исключил возможность такого безбожного мира; обратное кажется более вероятным, поскольку логическое содержание утверждения о том, что какое-то отдельное существо необходимо, ужасно неопределенно. В конце концов мыслимая возможность безбожного мира может оказаться противоречием, присущим самому понятию максимального величия.

Во всяком случае я не хочу впутаться в ненужные осложнения, связанные с этой темой, и поэтому очень рад свести все свои сомнения относительно аргумента Плантинги до скромного статуса всего лишь открытых вопросов. По правде говоря, они едва ли важны здесь, поскольку главное, что я хочу сказать, заключается в том, что это на самом деле вообще не аргумент о бытии Бога. По крайней мере он явно не соответствует классической модели теизма. Попросту говоря, великие традиции не стали бы говорить о Боге как о всего лишь некоем существе, которое может существовать в каком-то возможном мире, хотя бы потому, что это, кажется, означало бы представить Бога реальностью, обусловленной каким-то набором предварительных логических возможностей, а это, видимо, сходу исключило бы реальную логическую необходимость из Его природы, а также противоречило бы тому существенному утверждению, что Он и только Он является источником всей реальности. Скорее они движутся в диаметрально противоположном направлении и стремятся показать, что логическая возможность любого из миров зависит от предшествующей

логической необходимости Бога. Иными словами, Бог — это не существо, которое *может* и поэтому *должно* существовать, а абсолютное Бытие как таковое, вне которого ничто иное не может существовать ни как возможность, ни как действительность. В Боге логическая возможность не переводится в логическую необходимость; напротив, именно необходимость Бога как необусловленного источника всего сущего, делает возможным любой мир (world). Проще говоря, никакая контингентная реальность не могла бы существовать вообще, если бы не было необходимого измерения реальности, поддерживающего ее существование, а это именно то измерение, на которое, собственно, и указывает слово «Бог». И здесь, я думаю, знаменитая фраза Ансельма — начинающаяся с этого неуклюжего и обязывающе-неясного «*id*» — расцветает в значение, столь простое, что почти тривиально верное. То, больше чего ничего нельзя помыслить, — не существо среди других существ (beings), даже не величайшее из возможных существ, но полнота самого Бытия (Being), абсолютная полнота реальности, от которой зависит все остальное; и было бы явно бессмысленно говорить, что Бытию недостает бытия или что Реальность нереальна.

VI

Что же тогда, наконец, в действительности означает, что Бог — это «Бытие» или Реальность, или источник и основание всей реальности? Что значит думать о Нем как о суфийском аль-Хакк, или как о Великой реальности или «Корне всех корней» еврейского мистицизма, как об *actus essendi subsistens* («сущностно-пребывающий акт бытия») Фомы, или как об *Istigkeit* («естество», букв.: «есть-ность») Экхарта, или как-то еще? Может ли это вообще что-то означать, или все интеллектуальные традиции великих религий на протяжении их долгой истории, и несмотря на огромное количество весьма впечатляющих умов, которые способствовали им, погрязли в абсолют-

ном непонимании этого вопроса? Некоторые современные философы — теисты, атеисты и агностики — так и думают, что традиции «погрязли». В действительности они очень сильно ошибаются, но эта их ошибка по крайней мере поучительна.

Я, вероятно, должен отметить здесь, что в аналитической традиции англо-американской философии проблема обычно осложняется, с одной стороны, методами и концептуальными правилами, предпочитаемыми аналитическими мыслителями, а с другой — отсутствием исторической перспективы, которую эти методы и правила часто поощряют. Аналитическая традиция пронизана мифологией «чистого» философского дискурса, пропозициональной логикой, которая каким-то образом парит над историко-культурной контингентностью понятий и слов и которая так или иначе может быть применена к каждой эпохе философии без должного внимания к тому, что подразумевали язык и концептуальные схемы более ранних мыслителей тогда и там, когда и где они жили. Это пагубная ошибка при наилучших условиях, но она, возможно, и вызвала наибольшую неудачу в сфере онтологии, часто в результате опоры на те принципы, которые, по правде говоря, почти полностью произвольны.

Во-первых, в аналитических кругах существование довольно часто обсуждается в терминах не того, что такое «бытие», или даже не того, что оно означает для вещи, актуально существующей, а только в терминах грамматики предикации. Готтлоб Фреге (1848–1925), один из великих серых патриархов аналитического племени, доказывал, что утверждение, что что-то существует, не может, собственно говоря, касаться той или иной конкретной вещи, как можно было бы грубо предположить, но может применяться только к общей категории или категориям, в которых эта вещь может быть классифицирована. То есть это утверждение только о том, имеется ли у какого-то понятия (например, у понятий «мужчина» или «женщина») хотя бы один конкретный пример, а определенно не о каком-то конкретном объекте. Фреге заметил некоторую неопрятную логическую асимметрию между тем, как мы говорим

о существовании вещей, и о том, как мы говорим об их небытии. В конце концов, если вы говорите, что какой-то объект *не* существует, то ваше утверждение фактически не может относиться к этому объекту как к конкретной реальности, потому что, если эта вещь не существует, она не может быть реальным субъектом каких-либо предикаций; если бы язык существования действительно касался конкретных объектов, то утверждение, что «василиски не существуют», было бы эквивалентно утверждению, что «те василиски, которые существуют, не существуют». Поэтому если обычное словоупотребление должно быть синтаксически *систематическим* (что, в соответствии с несколько оккультными склонностями аналитической мысли, означало бы «*правильным*»), то, вероятно, когда я заявляю, к примеру, что дельфин, который, сидя на моей веранде, пьет кофе, существует, я на самом деле ничего говорю об этом дельфине, и не просто потому, что нам кажется невероятным, чтобы дельфин делал подобные вещи (оставьте свои предположения при себе), но, главным образом, потому, что сказать противоположное — что он не существует — выглядело бы несколько странно, если это перевести в логическую систему. Таким образом, я должен предполагать, что среди конкретных вещей есть по крайней мере что-то, что воплощает в себе понятие «быть-неким-дельфином» (being-a-dolphin). Я пишу эти слова через дефис, чтобы подчеркнуть, что рассматриваемое «существо» («being») относится прежде всего к концептуальной сфере «дельфинности», а не к конкретному дельфину, сидящему на моей веранде (который, возможно, уже допил свой кофе). Более того, эта общая логика распространяется на то, как мы понимаем все атрибуты, которыми обладает конкретная вещь: все свойства принадлежат сфере концептуальных абстракций, и они существуют лишь постольку, поскольку проиллюстрированы в качестве примера хотя бы в одной конкретной вещи. Таким образом, можно сказать, что на примере конкретного дельфина иллюстрируются свойства дружелюбной личности, отменный вкус и любовь к кофе. Тем не менее, строго говоря, было бы совершенно неправильно утверждать, что этот дру-

желобный, изысканный, потягивающий кофе китообразный как таковой существует.

Теперь у случайного наблюдателя может возникнуть соблазн рассматривать все это как не более чем незначительный грамматический каламбур, демонстрирующий только то, что совершенно понятное утверждение на обычном языке не обязательно может быть вписано в полностью последовательную систему предикативной логики, и поэтому заключить, что синтаксическая согласованность не всегда имеет первостепенное значение в том, чтобы помочь нам понять реальность. Но что-то вроде подхода Фреге, хотя его обсуждали и оценивали на протяжении многих лет, все еще вызывает удивительно строгую критику в отношении онтологической рефлексии у некоторых нынешних философов, даже у тех, кто хочет толковать о зависимости творения от Бога. Результаты часто бывают плачевными. Во-первых, многим из этих философов очень трудно понять древнюю и необходимую предпосылку, общую для всех классических теистических философий, что слова, которые мы используем, говоря о Боге, в той мере, в какой мы используем их правильно, имеют значения, лишь отдаленно аналогичные тому, что означают те же самые слова, когда мы используем их, говоря о сотворенных вещах. Когда мы говорим, например, о благодати и премудрости Бога, мы не можем представлять себе, что Он добр или мудр точно так же, как конечный человек, который, естественно, обладает такими свойствами непостоянным и несовершенным образом; в самом деле, согласно большинству традиционных школ, мы действительно не должны думать о Боге как об имеющем множество атрибутов, а должны понимать такие слова, как «благодать» и «мудрость», применительно к Богу только как подходящие способы именованья единой недифференцированной божественной реальности, от которой благодать и мудрость зависят и у нас самих (я вскоре вернусь к этому). А когда мы говорим о *бытии* Бога, мы указываем на нечто непостижимо большее, чем бытие конечной вещи, и качественно отличное от такого бытия. В постфрегеанских аналитических терминах, однако,

очень мало места для такого рода аналогии, открытой с одной стороны (так сказать) для смысла, который мы можем лишь смутно улавливать. С аналитической точки зрения, существование — это часто не более чем экземпляр, иллюстрирующий то или иное понятие, и поэтому все, что существует, должно существовать в том же самом смысле: как понятийная возможность, которой где-то случается быть выраженной хотя бы в одном экземпляре. И, конечно же, все атрибуты должны существовать тем же образом: как абстрактные свойства, проиллюстрированные хотя бы в одном конкретном случае. Таким образом, сказать, что Бог благ или мудр, значит сказать, что в Его случае эти атрибуты «иллюстрируются» во многом так же, как они могут быть иллюстрированы в нашем случае (хотя, конечно, мы можем предположить, что Бог выражает благость или мудрость лучше, последовательнее и эффективнее, чем мы).

Самый любопытный аспект этого подхода к языку «существования», как, должно быть, очевидно, состоит в том, что он абсолютно не имеет никакого отношения к реальному существованию вообще. Правила Фреге относительно грамматического назначения утверждений о существовании — это, скорее, способы говорить о говорении о существовании, чем способы говорить о существовании как таковом. Возможность фактического существования просто банально предполагается, как если бы вообще не было никакой тайны для размышления: сказать, что что-то «существует», просто означает, что какое-то понятие конкретизируется на примере, в отличие от другого, и ничего более; то, что вызывает эту конкретизацию и, главное, позволяет ей быть реальным конкретным событием, на самом деле не рассматривается. Таким образом, различие между существованием и несуществованием не онтологическое, а только пропозициональное. Но чем это нам поможет? Разумный человек, не подверженный аналитическим способам дискурса, может задаться вопросом, можно ли что-то сказать о том, что такое конкретное существование: каким образом любая вещь существует в мире других существующих вещей? Что позволяет конкретной вещи вообще существовать,

несмотря на ее очевидную контингентность? Только задаваясь этим вопросом (который было бы в высшей степени неразумно игнорировать или отвергать как непонятный), философ может осмысленно обратиться к вопросу о Боге. Только если различие между Богом и творениями рассматривать как различие между абсолютным действительным бытием и контингентным действительным существом, слово «Бог» может осветить тайну существования так, как это предполагает классический теизм. Однако многие англоязычные теистические философы, которые занимаются этими вопросами сегодня, воспитанные в постфрегеанской интеллектуальной среде, фактически полностью порвали с классической теистической традицией, приняв стиль мышления, который доминиканский философ Брайан Дэвис называет теистическим персонализмом. Я предпочитаю называть это «монополитеизмом» (или, возможно, «монополи-теизмом»), так как мне кажется, тут подразумевается взгляд на Бога, очень мало отличающийся от политеистических представлений о богах как всего лишь могущественных отдельных сущностей, обладающих множеством различных атрибутов, которыми меньшие существа также обладают, но в меньшей мере; такой взгляд отличается от политеизма, насколько я могу судить, исключительно тем, что постулирует существование только одного такого существа. Это способ мышления, который предполагает, что Бог, поскольку Он является лишь отдельной конкретизацией–иллюстрацией различных понятий и свойств, логически зависит от какой-то более широкой реальности, охватывающей как Его, так и другие существа. Для философов, мыслящих подобным образом, практически все традиционные метафизические попытки понять Бога как источник всей реальности становятся непроницаемыми. Более того, почти всегда отход от традиционных метафизических утверждений продиктован смутно фрегеанским стилем мышления, по случаю применяемым даже там, где он не очень-то уместен. Возьмем особенно важный пример: существует древнее метафизическое учение о том, что источник всех вещей — то есть Бог — должен быть по существу простым;

то есть Бог не может обладать отдельными частями или даже отдельными свойствами и в себе не допускает даже различия между сущностью и существованием. Я обсужу эту идею чуть далее, очень скоро. Здесь я лишь зафиксирую свою убежденность в том, что эта идея не подлежит сомнению, если верить, что Бог пребывает в конце пути разума к истине всего сущего; мне кажется очевидным, что отрицание божественной простоты равносильно атеизму, и метафизические традиции в преобладающем большинстве согласны с этим суждением. И все же сегодня есть христианские философы аналитической направленности, которые были бы вполне удовлетворены, если бы эта идея была полностью или частично отброшена. Я могу вспомнить, например, о двух очень известных американских протестантских философах, которые рассматриваются как несомненные сторонники теизма, выступают против его образованных критиков и делают это с известной регулярностью. Один из них любит утверждать, что в Боге должно быть реальное различие между Его сущностью и атрибутами, потому что атрибуты являются причинно инертными абстрактными свойствами, а Бог — явно не просто какое-то абстрактное свойство. Другой иногда утверждал, что существование Бога и Его всемогущество не могут быть одной и той же реальностью, потому что многие вещи обладают существованием, не обладая всемогуществом.⁷

В таких рассуждениях трудно преувеличить анахронизм. Читая их, можно никогда не догадаться, что обсуждаемые метафизические традиции касаются понятия бытия, которое само по себе совершенно убедительно, но радикально отличается от понятий, с которыми работают эти философы. Можно также никогда не догадаться, что есть некоторые очень веские причины сказать, что бытие Бога не может быть просто еще одним примером того же типа бытия, что и творения. Чтобы понять традиционный теистический подход к этому вопросу, необходимо отойти от местнической тенденции англо-американской философии рассматривать все идеи либо как успешные, либо как несовершенные попытки соблюсти правила

современной аналитической традиции, и вместо этого принять позицию определенного «герменевтического» уважения к прошлому — то есть определенную готовность попытаться понять более ранние философские системы в их собственных терминах. Философия — это история, а не один-единственный метод, и значения таких слов, как «существование» или «атрибуты», не статичны в ходе всей данной истории. Кроме того, аналитический метод — только один узкий поток в этой истории, даже если практикующие его слишком часто воображают, будто это на самом деле некий вид пропозициональной науки, способной трактовать все идеи со знанием дела, и просто глупо позволить модным учениям о предикативной грамматике определять то, нам обдумывать вопрос о бытии и вопрос о Боге, так что мы теряем из виду то, как один вопрос объясняет или уточняет другой. Это тот универсальный и изначальный человеческий опыт простого удивления бытию вещей, удивления, которому, в конечном счете, соответствует всякая истинная философия. В чисто философском плане просто не имеет большого значения, если вдруг оказался существующим некий бог, названный «Богом», даже если он оказался бы непревзойденным и уникальным конкретизированным примером понятия «бог», ведь этот факт не пролил бы никакого света на саму загадку существования. Даже если бы этот демиург действительно существовал, он все равно был бы еще одним существом, чье собственное существование нуждалось бы в объяснении; все равно нам пришлось бы смотреть мимо него и его чудесных дел, чтобы созерцать то, что действительно является предельным: а именно — изначальный источник бытия, от которого и он, и мир должны быть зависимы. Столкнувшись с таким ограниченным понятием Бога, деревенский атеист все равно будет вправе протестовать против того, что, даже если мир исходит от Бога, все равно нужно задаться вопросом: «Откуда Бог?»

Фактически аргумент моего второго протестантского философа, приведенный ранее, дает почти идеальную иллюстрацию разницы между «теистическим персонализмом» (если

использовать термин повежливее) и классическим теизмом. Легко видеть, что аргумент этот основывается на предположении, что все реальное существование — одинаково и подобно (the same thing), так что все, что верно для существования в случае Бога, должно быть верным и для существования в случае, скажем, пингуина; таким образом, если существование Бога — это также и всемогущество, то и пингвин должен быть таким же. Итак, с классической точки зрения ошибка здесь кроется не в мысли, будто должно быть какое-то подобие между бытием Бога и бытием творений; в конце концов бытие Бога есть источник тварного бытия, поэтому второе должно в какой-то мере отражать первое. Ошибка заключается в неспособности признать, что подобие — это подобие аналогии, а не простая тождественность. Иными словами, утверждение о том, что бытие Бога уникальным образом бесконечно, беспричинно и абсолютно и поэтому метафизически обратимо с бесконечной силой Бога, никоим образом логически не влечет за собой идеи, будто конечное, зависимое и контингентное бытие пингуина также должно быть обратимым с бесконечной силой. Но — и именно здесь аналогия между божественным и сотворенным бытием проливает определенный свет на «бытие» в абстрактном смысле — тем не менее это тот случай, когда конечное существование пингуина вполне реально обратимо с конечной силой, присущей пингвину.

Возможно, самый простой способ определить это различие состоит в том, чтобы сказать, что великие метафизические традиции склонны мыслить бытие (и это правильно) в терминах силы или власти (power) и поэтому склонны рассматривать атрибуты (что тоже правильно) не только как абстрактные свойства, иллюстрируемые на конкретном примере, но как различные конкретные способы, которыми эта сила выражается или воплощается. Это не такая уж и сложная идея. Актуальное бытие (не утверждение, что какое-то понятие имеет хотя бы один экземпляр где-нибудь, а скорее реальная актуальность какой-то конкретной вещи среди других конкретных вещей) есть фактическая сила вещи действовать и испытывать

воздействие. Когда мы говорим, например, что Сократ действительно существовал, мы говорим, что он, в отличие от какого-то чисто воображаемого Сократа, созданного коллективными галлюцинациями Платона, Ксенофонта и Аристофана, действительно имел силу действовать и подвергаться воздействию: стоять босиком часами на фракийском снегу, совершать подвиги героизма в Потидее и Делиуме, спорить с Ксантиппой, сопротивляться сексуальным домогательствам Алкивиада, советоваться с Диотимой и поднести чашу с цикутой к своим губам. Бытие (being) есть действительность, и все реальные существа (beings) участвуют в этой действительности различными способами и в разной степени. Самый низкий уровень существования, который присущ всем конечным предметам, песчинкам не меньше, чем мужчинам и женщинам, уже есть первое наделение этой силой, этим динамическим сочетанием активности и пассивности; и все способности, присущие конечным вещам, суть развития и выражения этой действительности. В творениях, поскольку они являются конечными, составными, ограниченными и изменяемыми, акт бытия реализуется во множестве атрибутов; например в людях, мудрость и сила отличаются друг от друга, часто с трагическими последствиями (хотя, возможно, чем более чисто они выражаются людьми, тем более неотличимыми друг от друга становятся). Однако Бог, по крайней мере классически понимаемый Бог, — это безграничная полнота всей действительности, в которой нет таких различий; Он — единственный бесконечный источник, в котором эта сила всегда совершенно реализуется в своем истинном единстве и из которого эта сила изливается в конечные вещи. Мы, конечно, из-за наших ограничений, должны думать о Нем с помощью множества понятий, таких как абсолютное бытие, всеведение, всемогущество, совершенное блаженство и т. д.; но в себе самом Он превосходит всякую множественность, все ограничения в едином совершенно избыточном акте бытия.

По крайней мере именно это и подразумевается под схоластическим обозначением реальности Бога как «более превосходящей» (eminent) нашу, или как «сверхпревосходящую»

(supereminent): это означает, что в Нем все то, что есть мы, присутствует более высоким, полным, чистым и безграничным образом и что Он дарует все, что есть мы, нам от бесконечной полноты своего бытия, сознания и блаженства. Это также означает, что чем к большему количеству реальных атрибутов причастна данная тварная вещь, тем полнее будет выражение данной вещью этой дарованной ей действительности. Камень способен воздействовать и испытывать воздействие, но насекомое имеет гораздо больший диапазон сил воздействия, а разумное животное обладает неизмеримо более разнообразными и совершенными свойствами (особенно творческими силами); следовательно, в разумном тварном существе сила бытия развертывается более полно как в добре, так и во зле, чем в вещах, лишенных сознания и разума. Если нам нужна метафора для этой онтологии, можно представить себе бесконечную реальность Бога как чистый белый свет, который содержит полный видимый спектр в его простом единстве, а затем представить конечные сущности творений как призмы, которые могут уловить этот свет только благодаря своей «фасеточной» конечности, тем самым уменьшая его и преломляя его в множественность. Конечно, это недостаточная метафора, особенно потому, что призмы существуют отдельно от света, тогда как конечные сущности всегда зависят от того бытия, которое они получают и, так сказать, модулируют. Другой, весьма традиционный, способ постановки этого вопроса состоит в том, что сотворенные вещи существуют посредством дробления: то есть они суть конечные и несколько диффузные выражения бесконечной и неделимой реальности, а их отдельные сущности — это просто особые предельности, благодатно установленные для беспредельной силы бытия, которая изливается от Бога, особые определенные режимы, в которых Бог снисходит, чтобы поделиться своей бесконечно экспрессивной полнотой. Или еще одна очень освященная веками метафора: Бог — это бесконечный «океан бытия», в то время как творения — это конечные сосуды, содержащие существование лишь в ограниченной степени.

Однако какие образы мы бы ни предпочитали, следует помнить, что в творениях отношение существования и сущности — это не отношения между двумя внешними вещами, которые механически объединяются, чтобы произвести единую субстанцию, а отношения между силой бесконечной действительности и пределами конечной возможности; сущность вещи — это ее форма, ее природные возможности, а существование этой вещи как индивидуальной реальности — это динамическое сочетание осуществления и лишения, силы и слабости. Однако в Боге, поскольку Он является бесконечной действительностью и сверхпревосходящей полнотой, не может быть никакого различия между тем, кто Он, и тем, что Он такое; бесконечное существование есть Его собственная сущность, бесконечная сущность есть Его собственное существование. И когда мы ссылаемся на атрибуты — силы, — коими располагаем благодаря их сверхпревосходящему источнику, мы делаем это только по аналогии, используя их как различные имена для единственной онтологической, интеллектуальной, творческой реальности божественной природы. Можно выразить этот нередуцируемый аналогический интервал в словах, которыми мы пользуемся, говоря о Боге, утверждением (которое делали как Ибн Сина, так и Фома, так и другие), что в Боге существование и сущность тождественны, или (как это делает Мулла Садра, используя те же слова иначе), что Бог есть существование, а не сущность, или любым другим способом. Но, как бы мы это ни выражали, мы утверждаем принцип, с которым более или менее согласны все магистральные интеллектуальные традиции основных теистических религий: простота Бога.

VII

Думаю, следует сказать, что ни одно утверждение традиционно не рассматривалось как более важное для логически последовательного понятия Бога, чем отрицание того, что Бог

каким-либо образом состоит из отдельных частей, аспектов, свойств или функций. Среди школ и традиций, возможно, нет совершенного согласия относительно того, какими могли бы быть все последствия этой идеи или как можно было бы ее объяснить в отношении различных верований и богословских традиций, но в целом эта основная метафизическая предпосылка редко обсуждалась всерьез. Да и не может! Если Бога нужно понимать как безусловный источник всего сущего, а не просто как какое-то очень могущественное, но все еще онтологически зависимое существо (*being*), то любое отрицание божественной простоты равносильно отрицанию реальности Бога. Это очевидно, если вспомнить, что подразумевает аргумент, ведущий от тварной контингентности к божественной необходимости. Чтобы быть первопричиной всей вселенской цепи причинности как таковой (*per se*), Бог должен быть полностью безусловным в любом смысле. Он не может быть составлен из отдельных частей и поэтому не может зависеть от отдельных частей, физических или метафизических, ибо тогда Он сам был бы обусловлен. Эту точку зрения довольно строго аргументирует, среди многих других мыслителей, великий еврейский философ Моисей Маймонид (1138–1204). Кроме того, Бог не может изменяться с течением времени, ибо тогда Он зависел бы от связи между какой-то нереализованной потенциальностью внутри себя и какой-то более полной актуальностью как бы «за пределами» себя, в которую Он еще мог бы развиваться; опять же, тогда Он был бы обусловленным существом. Он также не должен обладать какими-либо ограничениями, внутренними или внешними, которые исключали бы из Него что-либо реальное. Ничто из существующего не может быть несовместимо с силой бытия, которой Он является, поскольку все исходит от Него, а это означает, что Он должен превосходить все те пределы, которые отчуждают конечные реальности друг от друга и друг друга отрицают, но превосходить так, чтобы Он мог принять эти конечные реальности более превосходящим (*eminent*) способом и без противоречий. Опять же, классический образ этой простоты — образ белого

света, который содержит в себе полный хроматический диапазон оптического спектра, но в «более превосходящей» простоте. Роберт Спитцер любит использовать образы физических полей, таких как квантовое поле, которое способно принимать как функции частиц, так и функции волн, поскольку это проще и полнее, чем ограничения, которые заставляют частицы и волны исключать друг друга, или электромагнитное поле, которое охватывает как протоны и электроны, или гипотетическое единое поле, охватывающее как электромагнитное поле, так и пространство-время. Бесконечная сила бытия — сила быть без какой-либо опоры на какую-либо другую причину бытия, а также сила сообщать бытие творениям — должна быть бесконечной способностью, что означает бесконечную простоту.⁸

Однако необходимо помнить, что метафоры — только метафоры, и что простота, о которой идет здесь речь, — не физическая, а метафизическая. Среди составных вещей простота — часто всего лишь более низкий уровень кажущейся механической сложности; таким образом, амеба в некотором смысле проще, чем жираф. Однако даже суждения такого рода часто относительно и слегка произвольны. Рассматриваемый с различных точек зрения, один объект может быть структурно проще другого в некотором смысле, будучи более сложным в других отношениях (например, на генетическом уровне). Что еще более важно, даже среди физических вещей один объект может иметь гораздо больший диапазон сил, чем другой, именно потому, что он проще по структуре; широколезвийная секира и гильотина могут выполнять одну весьма сходную неприятную задачу, но первая может делать бесчисленное множество и других вещей, а не только столь неприятные, как вырубка мертвых деревьев или отрубание голов. Говорить о метафизической простоте Бога — значит говорить о полном отсутствии каких-либо ограничений или условий, способных препятствовать той силе действительности, которой Он сам является. Таким образом, хотя Бог бесконечно сильнее, чем, скажем, одна субатомная частица, в метафизическом смысле

Он бесконечно проще; в нем, в отличие от этой частицы, нет даже никакого различия между сущностью и существованием.

Кроме того, принцип божественной простоты несет с собой неизбежные метафизические последствия. Одно из них заключается в том, что Бог вечен — не в смысле обладания безграничной длительностью, но в смысле превосходства над временем вообще. Время — это мера конечности, изменения, перехода от потенциальности к актуальности*. Бог, однако, будучи бесконечным актуальным бытием, обязательно является тем, что сикхизм называет Ахал-Пурухом, Единым вне времени, постигающим все времена в своем вечном «сейчас»; все вещи присутствуют для Него вечно в простом акте совершенного и непосредственного знания. Другое следствие состоит в том, что Бог в некотором смысле бесстрастен (*impassible*): то есть, будучи вне изменений, он также не может быть затронут — или, если быть более точным, изменен — чем-либо вне себя. Во-первых, поскольку он является бесконечным поддерживающим источником всего сущего, ничего не может быть «вне» Его в этом смысле. Однако это не означает, что Он «бесчувствен» наподобие некоего физического объекта, которому просто недостает «эмоциональной силы»; это означает только то, что его знание или блаженство, или любовь не предполагают никакого метафизического изменения в Нем, поскольку Он не основан на привапии, на лишенности; это не реактивная, но полностью творческая сила, не ограниченная тем различием между активным и пассивным состояниями, которым подвержены конечные существа. Знание Бога о чем-то сотворенном не является чем-то отдельным от Его вечного акта сотворения этой вещи; таким образом, Он не трансформируется этим знанием таким образом, каким мы непременно трансформируемся, когда сталкиваемся с вещами вне нас.

* Слова «actuality» и «actual» мы переводим как «действительность» и «действительный» вне того контекста, в котором они соотносятся с понятиями «potentiality» и «potential», образуя схоластическую оппозицию: «актуальный» — «потенциальный».

Нет необходимости говорить, что вокруг таких утверждений возникают всевозможные философские проблемы, хотя обычно они следуют из неспособности правильно думать о способе бытия Бога как о действительно трансцендентном нашему, а не просто как о другой версии нашего способа бытия, но в гораздо более впечатляющих масштабах. Есть, например, те, кто возражает против традиционной идеи божественной вечности на том основании, что если каждое событие одновременно настоящему моменту Бога, то каждое событие также было бы одновременным каждому другому событию. Очевидно, однако, что те, кто так рассуждает, на самом деле думают о божественной вечности не как о вневременной полноте присутствия, а просто как о своего рода временном моменте, лишенном длительности; они все еще локализуют вечность Бога во времени. Традиционное утверждение, напротив, заключается не в том, что временные вещи действительно вообще «одновременны» Богу — у Него нет никакого времени, с которым можно быть «одновременным», — а в том, что они присутствуют для него совершенно по-другому. Это едва ли трудная для постижения идея, даже с ограниченной человеческой точки зрения. Битва при Саламине и слова, недавно сказанные мне моим сыном, в некотором смысле воздействуют на меня прямо сейчас, поскольку я думаю о них, когда пишу эти слова, но это не делает их реально одновременными хронологически. В конце концов, существуют различные режимы присутствия. И, возможно, в нашем пост-эйнштейновском мире, в котором мы привыкли думать о времени как об одной из четырех обычных топологических осей единого пространственно-временного континуума, понятие вечной перспективы во времени должно вызывать у нас меньше недоумения, чем оно могло бы вызвать у предыдущих поколений. То, что вместе с трансцендентным Богом вневременно должны присутствовать два разных момента, не будучи при этом одновременными друг с другом, на самом деле не более проблематичная идея, чем та, что два разных места должны присутствовать вместе с Ним, не занимая одной и той же точки в пространстве.

В этом же духе некоторые утверждают, что божественная простота и бесстрастность лишили бы Бога возможности быть затронутым какими-либо контингентными истинами и тем самым осознать их, или сделали ли бы Его не способным творить свободно, или — не способным творить, абсолютно не влияя на ход событий. Но, опять же, когда мы стремимся обосновать предпосылки в таких аргументах, мы неизменно обнаруживаем, что здесь замешан некий молчаливый, но упрямый антропоморфизм: неразумная тенденция считать, будто Бог подобен конечному психологическому субъекту, чье знание зависит от обусловленного познания внешней реальности или чья свобода требует «третьейского суда», выбирающего предлагаемые извне варианты, или чьи творческие акты должны произвести изменения в Нем самом так, что наши действия произведут изменения в нас, или чье дарение существования творениям подобно какой-то конечной механической причинности, которая приводит только к определенным механическим результатам (и так далее). Ничто из этого логически не убедительно. Если Бог есть бесконечный и безусловный источник всего сущего, то Его творческое намерение — создает ли Он только один мир, или много, или бесконечно много миров — может быть понято как вечный акт, который не влечет за собой никаких временных изменений внутри Бога. Более того, Его свободу (freedom) можно не понять как состоящую в каком-то временном акте решения, преодолевающим какое-то предшествующее состояние нерешительности, а как бесконечную свободу (liberty), с которой Он проявляет себя в творении и которой Он желает извечно. Его знание контингентных реальностей требует не пассивного «открытия» того, что раньше было вне Его кругозора, а только знания Его собственных творческих и поддерживающих намерений по отношению к существам (а в бесконечном духовном интеллекте намерения не подразумевают никаких движущихся частей или меняющихся субстанциальных состояний). А Его вневременное дарение бытия созданиям не обязательно должно восприниматься как механистический детерминизм, но может рассматриваться как

сотворение контингентной реальности, содержащей по-настоящему свободные вторичные причины (творение из ничего, в конце концов, не является своего рода причинностью, подобной любой нашей причинности). В итоге решающим является вопрос о том, могут ли какие-то из отношений, связывающих конечные контингентности с бесконечным абсолютным бытием Бога, требовать изменений в самом Боге; и традиционное предположение таково, что Бог не похож на какую-то конечную ограниченную субстанцию, которая претерпевает изменения в результате воздействия внешних сил, а остается трансцендентным источником актуальности всех сил и субстанций и поэтому не получает ничего «извне», ибо все всегда находится в Нем и уже реализовано в Его собственной сущности неизмеримо более превосходящим (eminent) образом. Проще говоря, конечное ничего не добавляет к бесконечному, а просто выражает силу бесконечного в некоем ограниченном режиме.

Однако я не хочу вдаваться в подробности или делать вид, что какая-либо религиозная традиция когда-либо приняла какой-либо единый набор ответов на вопросы, вызываемые принципом божественной простоты; и разговор о том, как различные традиции трактуют их в соответствии со своими конкретно-вероисповедными приверженностями, увел бы меня далеко за пределы целей, которые я наметил в данной книге. Добавлю только, что философы часто склонны перегружать понятие простоты и неизменности метафизической субстанции Бога вопросами о том, мог ли бы иметь Бог несколько иную «персональную идентичность», если бы решил творить не так, как творил, и «изменили» ли бы тогда Его самого Его решения по сравнению с тем, каким Он мог бы быть. В конце концов выбор, который мы делаем, кажется, незаметно определяет, кто мы такие по отношению к миру вещей вне нас; действительно ли наши решения меняют нас как духовные субстанции — это вопрос довольно сложный, но они, по крайней мере, формируют наши персональные истории. Однако, как бы там ни было и каким бы интересным ни был этот вопрос, даже после того, как мы избавимся от всех антропоморфных

образов — то есть образов Бога, размышляющего над тем, что Ему делать в будущем, в соответствии с различными внутренними и внешними ограничениями, пока Он не победит собственную неопределенность, — в данный момент вопрос этот не очень уместен. Здесь я хочу подчеркнуть, что независимо от того, к каким теориям ни приходили различные традиции, размышляя над идеей божественной простоты, какими бы изощренными или запутанными, ясными или темными ни были эти теории, элементарная метафизическая предпосылка остается неизменной: Бог не подобен физическому объекту, состоящему из частей и ограниченному своими пределами, и поэтому не зависит ни от чего и не подлежит ни *субстанциальному* изменению, ни раскладу на составляющие части. Есть старый аристотелевский принцип, который мне кажется вполне очевидным: в любой причинной связи изменение происходит в следствии, а не в самой причине. Если две конечных субстанции вовлечены в причинно-следственную связь, то каждая претерпевает некоторые изменения, — это происходит потому, что каждая ограничена и лишена некоторого свойства, которое может предоставить другая, а поэтому каждая функционирует в этой связи и как причина, и как следствие. Лед тает на горящем угле, но также и сам охлаждает уголь; и ни один из них не может повлиять на другой, не будучи затронутым в свою очередь. Однако Бог — это не ограниченная физическая субстанция, находящаяся вне других подобных субстанций, и Его конкретные духовные намерения (то есть акты воли и знания) по отношению к конечным вещам не предполагают никаких физических процессов и никаких изменений Его субстанции извне. И если эти намерения каким-то образом «определяют» что-либо в том, кто такой Бог, то это, конечно, не может быть пассивным определением ни в каком смысле, а только вечным актом самоопределения или самовыражения. Что еще более важно, они, безусловно, не добавляют ничего нового в порядке реального бытия к Богу, поскольку «вычтенная» реальность конечных вещей всегда уже охватывается бесконечно более полной реальностью божественного бытия.⁹

Однако помимо этого, поскольку простота Бога — это простота бесконечной полноты силы (power), все традиции сходятся в том, что это реальность, о которой конечный разум может рассуждать, но которую неспособен постигнуть. Мы можем утверждать, что Бог един, так как бесконечный безусловный источник всей реальности не может, очевидно, быть множественным. Мы можем утверждать, что это единство лежит в основе и поддерживает все вещи в их единстве и многообразии и что поэтому Бог, как сказал Максим Исповедник (580–662), не только абсолютно прост, но сама простота, простота простого, пребывающая во всех вещах, как сам источник их бытия; или что, как говорит суфийская традиция, Бог как *al-Ahad*, Единый (the One), есть также трансцендентное единство всего существования, *wahdat al-wujud*. Мы можем также утверждать, что, как говорит *Иша-Упанишада*, Бог пребывает во всем как превосходящий все; или что, как говорит Августин, Бог одновременно и ближе, чем самое сокровенное для меня, и выше самого высокого во мне. Мы можем сказать все это с некоторой уверенностью только потому, что можем наблюдать множественные выражения и следствия божественной простоты в контингентных вещах и от них абстрагировать взгляд к реальности их безусловного источника. Но, в конце концов, как эта простота может быть «модулируема» внутри себя, для нас совершенно невообразимо. На этом непреодолимом интеллектуальном пороге религии впадают в непостижимые доктрины, философы — в неадекватные концепции, мистики — в молчание. «*Si comprehendis, non est deus*», как говорит Августин: «Если ты понимаешь, то это не Бог».

Вот почему все основные теистические традиции в какой-то момент настаивают на том, что наш язык о Боге состоит в основном в концептуальных ограничениях и плодотворных отрицаниях. «Катафатическое» (или утвердительное) богословие всегда должно быть улучшено и исправлено «апофатическим» (или отрицательным) богословием. Мы не можем говорить о Боге в Его собственной природе напрямую, но, в лучшем случае, только по аналогии и даже при этом — только

таким образом, что концептуальное содержание наших аналогий состоит в основном в нашем знании всего того, чем Бог не является. Это *via negativa* христианства, *lahoot salbi* (негативная теология) ислама, «*neti, neti*» («не то и не то») индуизма. Для тех, кто занимает крайнюю позицию в этом отношении, таких как Моисей Маймонид, все, что истинно сказано о Божественной сущности, имеет для нас *только* отрицательный смысл. И для созерцателей различных традиций отрицание всех тех ограниченных понятий, которые вводят нас в заблуждение, — что Бог — это, мол, просто еще одно существо среди существ (*being among beings*), интеллектуально постижимое, — есть необходимая дисциплина разума и воли. Она подготавливает разум к познанию Бога, которое происходит не из категорий аналитического рассудка, а, как говорит Максим Исповедник, из интимного объятия-единения, в котором Бог непосредственно дарует себя самого сотворенной душе.¹⁰

VIII

Находим ли мы в конце концов аргумент, ведущий от космической контингентности к реальности Бога, убедительным или нет, мы, тем не менее, должны допустить, что его нельзя отклонить, просто сказав, что, даже если бы был Бог, все равно нужно было бы объяснить, откуда Он появился. Утверждение, что не может быть бесконечного регресса *контингентных* онтологических причин, ставит действительно сложную задачу перед чистым материализмом; но представить, что оно может быть расширено так, чтобы подорвать утверждение о том, что должна быть *абсолютная* онтологическая причина, — значит стать жертвой очевидной категориальной ошибки. Бог, не будучи какой-либо обусловленной вещью, является причинным объяснением логически иного рода. Термины «контингентный» (обусловленный, зависимый) и «абсолютный» (необусловленный, независимый) намечают явно различные модальные описания. Если бы понятие Бога было равнозначно

понятию просто некоего демиурга — какого-то обусловленного существа среди других обусловленных существ, — то оно действительно было бы понятием, требующим неких дополнительных причинно-следственных объяснений. Но ни одна из здравствующих теистических религий не представляет Бога таким образом. Бог, которого они провозглашают, — это не просто какой-то особенно ослепительный объект среди всех объектов, озаренных светом бытия, и не объект вообще, но сам свет бытия. Резонно спросить, чем освещается объект, но никто не спрашивает, что освещает свет. Резонно задаться вопросом, почему существует контингентное бытие, но никто не задается вопросом, почему «существует» Абсолютное Бытие.

В любом случае, более склонные к рефлексии скептики никогда не предпочитали ответного удара теизму в виде вопроса «Кто создал Бога?» Такой подход — прибежище для ленивых умов. Во-первых, это подход, который уже уступает силе аргумента против бесконечного объяснительного регресса, а это определенно не особенно хороший первый шаг для совершенно неверующих. Более тонкие атеисты и агностики в эти дни вместо этого склонны атаковать основные предпосылки, лежащие в основании «аргумента от контингентности». Возможно, не все действительно объяснимо, говорят они; возможно, не у всего есть причина. Существует старый аргумент Дэвида Юма (1711–1776) на этот счет: мы можем представить себе какой-то объект, внезапно появляющийся в мире без какой-либо причины, поэтому, возможно, ожидание того, что должно быть причинное объяснение всему, — просто предубеждение. Это, однако, аргумент, который никого не затрагивает, поскольку он явно ложный, как указывалось много раз: мы можем *представить* такое событие, потому что воображение безгранично плодovито и, в сущности, незаконно, но, конечно, мы его не можем *постигнуть*; если бы спонтанно возник перед нами некий объект, то уму немедленно потребовалось бы узнать его причину (может, это магия?), и, конечно же, он не удовлетворился бы утверждением, что такой причины не существует. Некоторые скептики, более знакомые (*au fait*) с

современной физикой, предпочитают указывать на квантовую механику и заявляют, что в ней мы находим физические события, которые происходят без какой-либо предшествующей причины: например, внезапный распад радиоактивного ядра, который можно предсказать вероятностно, но не определенно, или парное образование частиц сильным электрическим полем и т. д.

Однако этот аргумент ошибочен. Даже если считать само собой разумеющимся, что стандартная копенгагенская интерпретация квантовой физики правильна и что в квантовой сфере нет детерминистических «скрытых переменных», и что такие гипотезы, как, например, гипотезы Дэвида Бома о полностью детерминированном кванте, действительно правдоподобны (кто может сказать?), все же пример непредсказуемых квантовых событий здесь не подходит. Возможно, бывает, что такие события не происходят полностью детерминистически, в результате какой-то механистической действующей силы, но это не означает, что они не причинены в полном смысле слова. Только догматические материалисты полагают, что в любом случае всякая причинность механического порядка, ведь такова их метафизика, и поэтому квантовая неопределенность должна быть гораздо более серьезным испытанием для их совести, чем для совести классических теистов. Такая неопределенность, безусловно, никоим образом не ставит под сомнение принцип онтологической контингентности. Даже самый пылкий материалист должен, по крайней мере, признать, что квантовые частицы и функции не являются причинно независимыми в окончательном смысле; они не возникают буквально из небытия. Радиоактивный распад, например, все еще должен происходить внутри радиоактивного материала и в физической области, регулируемой математически описываемыми законами. И все, что происходит в квантовом поле или вакууме, зависит от этого поля или вакуума (а этот вакуум, как известно, не есть ничто). И вся физическая реальность контингентна, то есть зависит от некоей причины бытия как такового, поскольку существование — это не внутреннее физиче-

ское свойство и поскольку никакая физическая реальность не является логически необходимой.

Однако сегодняшние более изобретательные скептики не пытаются найти какое-то конкретное исключение из универсального правила причинности, так как понимают, что то, что может считаться исключением, всегда будет заранее определяться теми или иными метафизическими предрассудками. Они пытаются просто утверждать, что сама предпосылка, будто в принципе есть ответ на каждый вопрос относительно причин или обоснований вещей, может быть ложной. Это, безусловно, более перспективная стратегия, хотя и уклончивого характера; однако она не из тех, что могут преуспеть. Одна из проблем, «наводящих порчу» практически на все аргументы такого рода, в том, что они подразумевают случайное слияние двух тесно взаимосвязанных, но тем не менее различных принципов: принципа причинности — все, что не имеет причины своего существования в себе должно иметь причину в чем-то за пределами себя — и принципа достаточного основания — любое истинное суждение должно иметь какое-то достаточное объяснение, почему оно верно (это, по крайней мере, самый простой способ его сформулировать). Второй принцип в некотором смысле предполагает первый, поскольку утверждение о событии или существовании какого-либо объекта, как правило, может быть объяснено главным образом ссылкой на причину этого события или объекта. Но нужно помнить, что суждения могут быть истинными по-разному, в зависимости от их формы и содержания, и что суждения не вызваны какой-то причиной (not «caused») в качестве истинных, даже если они истинны потому, что точно описывают, как что-то было вызвано какой-то причиной. Это важно, потому что многие философы готовы согласиться с тем, что аргумент от контингентности действительно удачен, если на самом деле принцип достаточного основания верен, но затем они заявляют, что этот принцип на самом деле ложен: мол, не все можно объяснить.¹¹

Это, однако, не было бы достаточным аргументом против классического теизма, даже если бы он был формально пра-

вильным. Аргумент, ведущий от контингентности сущего к абсолютному бытию, не поддается сомнению, независимо от того, покоится отрицание принципа достаточного основания на здравых предпосылках или нет. Я склонен думать, что в той или иной форме этот принцип не только правдоподобен, но и самоочевидно истинен, и что он лежит в основе всякой рациональности как таковой: практической, философской, научной и т. д. Разумеется, ни один убежденный научный рационалист не сможет отвергнуть ее, не поразив тем самым основы своих собственных убеждений. Но, даже если я ошибаюсь, весь аргумент от контингентности творения зависит только от намного более простого принципа причинности, который касается существования субстанций, а не объяснимости суждений, и что этот более простой принцип остается неизменным. Вся физическая реальность логически контингентна, а существование контингентного требует абсолютного как своего источника. Почему Абсолют создает контингентное, возможно, непостижимо для нас; но что контингентное может существовать только как производное, получая свое существование от Абсолюта, есть простая дедукция рассудка. В альтернативном смысле реальность сущностно абсурдна: абсолютная контингентность (случайность, зависимость), безусловная обусловленность, следствие без причины. И сила противоречия между двумя этими позициями никогда не может быть преуменьшена.

Не то чтобы это не проверялось на опыте. Один довольно любопытный аргумент, который не столь давно звучал в некоторых академических коридорах, предполагает, что вся проблема контингентного существования должна ставиться не как бескомпромиссный выбор между возможностью или невозможностью существования Вселенной вне Абсолюта, а лишь как вопрос относительной вероятности. То есть один из традиционных способов постановки проблемы космической случайности — это головокружительно емкий вопрос: «Почему есть что-то, а не ничто?»*. Возможно, однако, вопрос этот по самой

* Вопрос, поставленный Лейбницем и подхваченный Хайдеггером.

своей сути нелеп. Питер ван Инваген, Дерек Парфит, Адольф Грюнбаум и несколько других философов предположили, что спросить такое — все равно что опрометчиво предположить, что ничто есть более вероятное или более «естественное» состояние вещей, чем существование. Но, если следовать указанному аргументу, среди всех возможных миров «пустой мир», лишенный всякого содержания и всяких свойств, есть лишь одна из бесконечного числа мыслимых альтернатив, а поэтому вероятность конкретизации пустого мира, а не одного из тех бесконечно многих других возможных миров, практически отсутствует. Есть только один способ, каким может быть ничто, но есть бесконечное количество способов, которыми может быть что-то. Так в чем же проблема, в самом деле? Однако этот аргумент есть просто категориальная ошибка — и довольно известная. И снова наш путь покрывается мрачной холодной тенью призрачной фрегеанской логики. Обратите внимание, что, как и прежде, вопрос о бытии просто в этом пункте избегался, не получив ответа, и решили просто предположить, что существует некоторая сфера возможностей, из которых — без всякого объяснения того, как это может произойти или даже как это вообще мыслимо, что нечто или что-то еще просто конкретно возникнет. Вопрос о том, что такое фактическое существование или как вообще может существовать какая-либо конкретная реальность, вообще не рассматривался. Хуже того, аргумент этот смешивает идею несуществования с идеей «пустого мира»; но пустой мир, задуманный как всего лишь одно возможное состояние реальности среди других, не есть несуществование, а есть только своего рода существующая вещь, лишенная качеств (что бы это ни значило). Реальный вопрос о существовании должен быть поставлен логически прежде всяких миров, реальных или возможных. Даже абстрактные возможности — даже «пустые» возможности — должны существовать в какой-то реальности, и ничто вообще невозможно вне источника действительности. Откровенно говоря, можно с тем же успехом сказать, что существует столько возможностей несуществования, сколько существует возможных миров,

потому что ни один из этих миров не имеет необходимого существования, а поэтому ни один из них невозможен сам по себе. Можно даже сказать, что существует бесконечное множество способов, посредством которых ничто могло бы существовать, но есть только один способ, с помощью которого что-либо может существовать как продукт не имеющей причин первопричины. В любом случае говорить об относительной вероятности в этом контексте, когда речь явно идет о логической возможности, просто бессмысленно. Дистанция между существованием (действительностью) и несуществованием (которое не является ни возможностью, ни действительностью) бесконечна, и никакое вычисление плеонастических вероятностей никогда не может уменьшить эту дистанцию.

IX

Во всяком случае, вероятно, пришло время двигаться дальше. Как я уже сказал, мой интерес в этой книге — классическое определение Бога, а не доказательство Его реальности, однако часто грань между данными целями может показаться стертой. Это была длинная глава, которой едва ли можно было избежать, учитывая центральную роль метафизики бытия в традиционном понимании Бога. Возможно, я сказал слишком много, но, опять же, возможно, я сказал слишком мало.

Я остановился перед несколькими философскими зарослями, которые вообще-то я предпочел бы обойти, если бы увидел четкую тропу, и не удосужился их расчистить. В свою защиту скажу, что могу сослаться как на узкую специфику моей цели, заявленной в этой книге, так и на здоровое отвращение к избыточности: такие аргументы имеют тысячелетнюю давность, и литература о них настолько компромиссна, что я не могу себе представить, что мог бы добавить к ней еще что-нибудь. Поэтому, рассчитывая на разрешение читателя, я еще раз просто вяло-летаргически махну в направлении моего послесловия.

Однако я скажу следующее: общий аргумент от контингентного к абсолютному, или от обусловленного к безусловному является мощным и убедительным. Никакие попытки, философские или иные, показать, что этот аргумент запутанный или логически недостаточный, или уязвимый для какого-либо чисто физического ответа, никогда не были впечатляюще успешными. Даже если не принимать этих выводов, у нас все равно нет абсолютно никакого разумного основания полагать, что материализм имеет какое-либо логическое превосходство над теизмом; классический аргумент достаточно силен, чтобы показать, что натурализм вовсе не является более слабой, более неполной и более преднамеренно доктринерской позицией, чем классический теизм. Натурализм, как я уже неоднократно говорил, — философия абсурда, просто-таковости (just-there-ness) того, что, безусловно, по своей природе есть контингентная реальность; это, попросту, абсурдная философия. Однако, как я уже сказал, в данном утверждении есть определенная замкнутость, поскольку натурализм, в действительности делает всякий рассудок слабым; поэтому можно полагать, что то, что кажется абсурдом, на самом деле может быть реальностью вещей, даже если мы не можем неизменно действовать согласно этой вере или даже понять, что бы это значило. Я готов по крайней мере признать за натурализмом его надлежащее достоинство как своего рода чистой, неразумной веры: абсолютной веры в абсолютный парадокс. Теизм не может предложить ничего столь монументально дикого и напыщенно анархического; вера, которой он придерживается, зависит в какой-то момент от последовательного набора логических интуиций, и поэтому ей не хватает чисто интеллектуальной живости такого рода безумного, романтично авантюрного абсурдизма. В некоторые свои исключительно страстные моменты я немного завидую небрежной дерзости материализма и счастью варварству.

Более того, я думаю, что большая часть философских дебатов по этим вопросам вскоре становится скорее абстрагированием от очевидного, чем подспорьем для рефлексии. Может,

я и сам — что-то вроде суеверного романтика, но мне кажется, что медитации о контингентности мира должны заканчиваться более или менее там, где они и начинаются: в тот момент удивления, чистого экзистенциального удивления, о котором я говорил в начале этой главы. Это может оказаться довольно обременительным духовным трудом, надо признать, — в конце концов это ведь контемплативное искусство, — но нужно попытаться, насколько это возможно, чтобы, насколько это в наших силах, устранить все сложности аргументации и просто вернуться к первоначальному восприятию дарованности всех вещей. С этой точки зрения, уже известно, какие аргументы относительно реальности являются релевантными и логически последовательными, а какие — нет, независимо от того, есть ли у нас концептуальный словарь, чтобы выразить то, что мы знаем. В этом моменте отдаленной близости к вещам — некой интимной чуждости — может быть какой-то элемент нерелевантной невинности, даже что-то детское; но любая философия, которая в конечном счете не ответственна за то, что проявляется в этом моменте, — просто инфантильна. Это внезапное мгновение экзистенциального удивления, как я уже сказал, есть миг пробуждения, внимания к реальности как таковой, а не к импульсам эго, желаний или амбиций; и оно открывается навстречу безграничной красоте бытия, то есть красоте бытия, воспринимаемого как дар, который приходит из источника, запредельного по отношению к любому возможному существу. Более того, это пробуждение может стать привычным, своего рода устойчивым осознанием избытка бытия по отношению к существу, которое это бытие поддерживает, хотя, наверное, на деле такое возможно только для святых. Однако для тех, кто испытывает лишь мимолетные намеки на данное видение, подобные сияющие мгновения напоминают о том, что встреча с тайной бытия как таковой случается в каждой встрече с вещами мира; мы знаем сверхобычное в обычном, сверхъестественное в естественном.

Высшее призвание разума и воли — стремление познать первоисточник этой тайны. Прежде всего хотелось бы знать,

направляет ли наше сознание этой тайны нас к реальности, которая, в свою очередь, сознает нас.

Примечания

- ¹ Richard Taylor, *Metaphysics*, 4th ed. (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1992), pp. 100–103.
- ² Mundaka Upanishad I.1.
- ³ E. L. Mascall, *He Who Is: A Study in Traditional Theism* (London: Longmans, Green, 1943), p. 9; S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, rev. ed. (Oxford: Oxford University Press, 1929), vol. 1, pp. 174–175. [Рус. пер.: С. Радхакришнан, *Индийская философия*, 2008.]
- ⁴ На самом деле третий путь часто истолковывается неправильно. Фома утверждает, что если бы не существовало ничего, кроме контингентных вещей, которые приходят к существованию и уходят из него, то в одно и то же время ничего не могло бы существовать, а поскольку ничего не возникает из ничего, ничего не может существовать сейчас. Некоторые обвиняют Фому в том, что он делает логически неверное предположение, будто только потому, что все вещи по отдельности (*individually*) не могли бы существовать в то или иное время, в прошлом должен был быть момент, когда все вещи не существовали вместе (*collectively*). Однако это не то, о чем он говорит. Условная предпосылка его аргумента очень точна: если бы все вещи были временными по природе и коль скоро (как было показано в первых двух путях) бесконечный регресс онтологических причин невозможен, то все, что существует, могло бы быть прослежено вплоть до первой чисто контингентной причины, что означало бы реальность, которой пришлось бы возникнуть из небытия без всякой предварительной причины, а это явно невозможно. Это означало бы, что все вещи в конечном счете можно было бы свести обратно к исходному состоянию несуществования. Проще говоря, такая вселенная никогда не могла бы появиться, потому что, опять же, конечный регресс контингентных причин эквивалентен несуществованию.

- ⁵ Подробное объяснение этого исходящего из контингентности аргумента в терминах необходимых условий существования можно найти в: Robert J. Spitzer, *New Proofs for the Existence of God: Contributions of Contemporary Physics and Philosophy* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), pp. 110–143.
- ⁶ Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. 2, p. 542.
- ⁷ Вопиющим примером такого рода путаницы может быть аргумент Энтони Кенни (агностика) против онтологии Фома Аквинского, и особенно против утверждения Фомы о том, что сущность и существование Бога являются одним и тем же. Большой частью случай Кенни сводится к наложению логики Фреге на язык Фомы, результаты чего вполне предсказуемы. Если под «существованием» понимать просто конкретизирующую иллюстрацию какого-то понятия, то сказать, что сущность и существование Бога тождественны, означало бы, что ответ на вопрос «Что такое Бог?» — просто «Бог есть». Но это неинтересный взгляд и, конечно, он не равнозначен содержательной критике онтологии Фомы. Незаконное слияние двух совершенно разных философских словарей всегда будет порождать нонсенс (особенно, я мог бы добавить, если приоритет будет отдан концептуально более обнищавшему из них). См.: Kenny, *Aquinas on Being* (Oxford: Oxford University Press, 2005).
- ⁸ Moses Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, I.52–59; Spitzer, *New Proofs for the Existence of God*, pp. 110–143.
- ⁹ Хорошую трактовку простоты как метафизического описания сущности Бога, как отличную от вопроса о духовных актах воли и знания Бога, сделанную (скажем так) с творчески томистской точки зрения см. в: W. Norris Clarke, “A New Look at the Immutability of God,” in idem, *Explorations in Metaphysics: Being, God, Person* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994), pp. 183–210.
- ¹⁰ См.: Augustine, *Sermon 52 and Confessions III.6.2*; Maximus the Confessor, *Ambigua*; Moses Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, I.58; the *Isha Upanishad*, V; cf.: the *Mundaka Upanishad*, II.2.7.
- ¹¹ Самый популярный способ повернуть дело так — это аргумент, выдвинутый Питером ван Инвагеном (кстати, христианином) и несколькими другими философами — относительно огромного

«конъюнктивного» суждения. Предположим, говорится в этом аргументе, нужно было бы сложить все контингентные истины всей Вселенной в единый набор; этот набор можно принять за одно очень большое суждение, объединяющее все эти контингентные истины в одной огромной описательной фразе; тогда если должно быть какое-то объяснение истинности этого суждения, то, как, похоже, гласит принцип достаточного основания, объяснение не может быть контингентной истиной, потому что тогда оно должно быть включено в указанный набор истин и поэтому объяснило бы себя (что невозможно); но тогда если это необходимая истина, то все ее следствия также должны быть необходимы, и поэтому набор контингентных истин исчезает, и мы должны предположить, что все, что есть, действительно необходимо (что кажется очевидно неверным). Таким образом, нет достаточной причины для этого огромного конъюнктивного суждения, и поэтому сам принцип ложен. Этот аргумент — который на самом деле есть нечто не намного большее, чем дефактивная версия аргумента против возможности набора всех наборов (не может быть контингентного набора всех контингентных вещей) — проблематичен в нескольких отношениях, многие из которых здесь не важны. Самая простая проблема состоит в неспособности отличить логику причинности от логики пропозициональной истины (истины суждений), как я уже намекал. В конце концов «набор» — это не субстанция, а чисто условная понятийная абстракция, которая всего лишь вполне нейтрально отграничивает некий набор сходных вещей. В самом деле, совершенно верно, что какая-то субстанция не может быть причиной какой-либо другой субстанции, от которой она зависит; объект, зависящий от Вселенной, не может быть причиной Вселенной, не являясь причиной самого себя, что, конечно, невозможно. Но связь между множеством и его содержимым не является причинно-следственной зависимостью, и поэтому просто неверно, что объяснение набора фактов не может быть включено в элементы этого набора. Если при бое часов в полдень я принимаю решение о своей жизни, которое обязывает меня принять еще десяток решений до истечения часа, всецело в соот-

ветствии с моим первым решением теперь существует набор из тринадцати контингентных решений, которые я принял во время ланча, достаточной причиной для которых является первое решение в этой серии. То, почему я принял это первое решение, — еще один вопрос; но все объяснения всегда можно бесконечно проследить до логически предшествующих причин, пока не найдешь первую причину всего. Это соображение, однако, лишь заставляет задуматься, действительно ли огромное конъюнктивное суждение вообще требует какого-либо внешнего объяснения того, почему оно верно. В конце концов, что это такое, как не невероятно большой каталог истин, объяснения которых уже содержатся в огромном причинно-следственном описании, которое его составляет («Джанет ударила Генри, потому что Генри ей надерзил, потому что Генри был плохо воспитан, потому что его отец всегда был дебоширом, потому что...»)? Если, однако, после того, как все причинно-следственные связи в этом бесконечном предложении были учтены, реальная проблема состоит, оказывается, просто в том, почему в целом существует эта Вселенная и необходима ли ее первая причина, и должно ли тогда все, что следует из нее, быть необходимо, то я заявляю, что это мало влияет на принцип достаточного основания. Если под «первопричиной» подразумевается, скажем, сам Бог, «первая субстанция», то ясно, что Он может быть необходим в логическом смысле (беспричинен, прост, бесконечен и т. д.) и все равно производить свободные, но контингентные творения (вещи, зависящие от него). Если, напротив, под «первопричиной» подразумевать предполагаемое решение Бога сотворить вселенную, то можно дискутировать о метафизике божественного и о тварной свободе, и о творении из ничего — о чем угодно; можно даже спорить о том, что может ли быть такая вещь, как необходимая причина, которая, по своей природе, вызывает неопределенные следствия, или контингентная истина, которая всецело объясняет самое себя; можно спорить о полусотне других, связанных с этим вопросом, не достигая окончательного ответа; но ничто из этого не дает достаточных оснований сомневаться в том, что все истины в принципе так или иначе объяснимы.

4. Сознание (Чит)

I

В те моменты, когда наше переживание мира пробуждает в нас ощущение «странности» — совершенной случайности и чистой данности — существования, мы сталкиваемся с двумя тайнами одновременно или, по крайней мере с одной тайной с двумя одинаково непостижимыми полюсами. Не менее чудесным, чем бытие вещей, оказывается наше осознание их: способность познавать мир, обладать непрерывным субъективным осознанием реальности, отражать единство бытия в единстве частного познания, созерцать мир и себя, принимать каждый момент переживания в более полное понимание целого и относиться к миру через акты суждения и воли. В едином движении мысли, ума, способного воспринимать мир в его целостности и многообразии, удерживая вместе прошлое, настоящее и будущее, созерцать реальность одновременно и в ее частном (или конкретном), и в ее общем (или абстрактном) аспекте, сочинять бесконечные творческие и концептуальные вариации на тему опыта, размышлять о своем Я, как оно размышляет о внешнем мире, — и все время сохраняя то прозрачное и безмолвное присутствие в себе, в которой наше Я нераздельно пребывает. Бытие прозрачно для разума; разум прозрачен для бытия; одно «приспособлено» к другому, открыто для другого, сразу и содержит другое, и содержится другим. Одно — это таинственное стекло, в котором просвечивает другое, раскрывающееся не в себе, а только в отражении другого и в отраженности другим.

Для убежденного материалиста все это — реальность, сущностно физическая по своей природе и, вероятно, полностью механическая (в самом широком смысле): даже если наука еще ускользает от нас, сознание должно быть объяснимо всецело с точки зрения взаимодействия между нашей нервной организацией и конкретным миром вокруг нас. Даже материалист, конечно, признал бы, что силы разума не могут быть исчерпывающе учтены исключительно в терминах механики сенсорного стимула и неврологического отклика, разве только по какой-либо иной причине, кроме достаточно очевидной истины, что ни стимул, ни отклик сами по себе не являются ментальным феноменом; ни то, ни другое, как чисто физическая реальность, не обладает концептуальным содержанием или личным осознанием. Однако я бы пошел дальше и сказал бы, что сознание — это реальность, которую вообще нельзя объяснить чисто физиологическими терминами. Все наши современные «научные» предположения могут говорить нам, что ум — это, должно быть, полностью механическая функция или остаток нейронных процессов мозга, но даже самая основная феноменология сознания раскрывает настолько обширную несоизмеримость между физической причинностью и психическими событиями, что, по-видимому, невозможно, чтобы последнее когда-либо было полностью сведено к первому. Вполне вероятно, что широко распространенное ожидание того, что нейробиология однажды откроет объяснение сознания исключительно в рамках электрохимических процессов мозга, окажется не менее колоссальной категориальной ошибкой, чем ожидание того, что физика однажды обнаружит причину существования материальной вселенной. В любом случае проблема заключается не в простительно преувеличенной надежде, а в фундаментальной и неисправимой концептуальной путанице.

Во-первых — и это немаловажно, — если исходить исключительно из концептуальных парадигм, унаследованных нами от механической философии, — есть некая загадка, состоящая в том, что такая вещь, как сознание, вообще возможна для

материальных существ. Абсолютно центральное место в механистическом видении реальности занимает принцип, согласно которому материальные силы по существу бессмысленны, внутренне лишены цели и поэтому лишь вспомогательно и непредумышленно направлены к какой-то цели. Сложная рациональная организация, как нам говорят, — это не свойство, естественным образом присущее материальной реальности, а лишь состояние, навязываемое материальной реальности всякий раз, когда материя включается в составные структуры, чьи сущностно разрозненные части — в результате проектирования или случайности — действуют вместе в некоем функциональном порядке. Ничто в материальных составляющих этих структур не имеет никакой врожденной тенденции к такому порядку, подобно тому, как материальные элементы, из которых состоят часы, не имеют никакой врожденной склонности к измерению времени. А если сложный рациональный порядок чужд самому существу материи, то насколько более должна быть ей чужда сама рациональность; ибо сознание представляется тогда всем тем, чем, согласно принципам механизма, не является материя: оно направлено, оно имеет цель, оно по сути рационально. Представление, будто материальные причины могут привести к следствию, столь явно противоречащему материальной природе, достаточно парадоксально, чтобы заставить задуматься даже самых убежденных материалистов.

Конечно, на заре механистической эпохи большинство ученых и философов считали эту трудность очевидной и по большей части просто хотели провести разграничение между различными сферами материального механизма и разумной души, предоставив их деятельность отдельным сферам. Однако они могли делать это с безмятежной совестью только потому, что не были метафизическими материалистами или «натуралистами» позднего современного типа и поэтому не рассматривали материю как какой-то великий монистический принцип, кроме которого не может быть никакого другого. Сегодня все господствующие предрассудки тяготеют к совершенно противоположному направлению; теперь круг должен быть

квадратом, какой бы невероятной ни казалась эта задача, раз уж мы хотим «сохранить видимость приличий», не отказываясь от своих представлений о реальности. Результат — почти бесконечное разнообразие особенно заковыристых проблем. Картезианский дуализм (та идея, что душа и тело — это два соединенных, но онтологически различных вида материи) — возможно, пострадал вследствие множества его дефективных объяснений, но по крайней мере он был логически последовательной позицией и позволял найти место для сознания в космосе, лишенном формальных и конечных причин. В конце концов, если кто-то действительно верит в то, что материя, как говорит механическая философия, есть не более, чем масса и сила, и что все материальные действия суть не что иное, как обмен энергией, осуществляемый неопределенным движением, непосредственным контактом, прямой силой и прямым сопротивлением, то имеет большой смысл рассматривать ум — с его кажущейся неделимостью, преднамеренной ориентацией на формальные и целевые объекты мысли, неразрешимой партикулярностью точки зрения, способностью к абстрактным понятиям и всеми другими таинственными его способностями — как существенно отделенный от экономики материальных взаимодействий. По общему признанию, вопрос о том, как два по существу чуждых друг другу порядка реальности могут взаимодействовать друг с другом или быть объединены в каком-то *tertium quid**, может быть досадным; но в чисто механистических терминах ничто так не озадачивает, как вопрос о том, как любая комбинация разнообразных материальных сил, даже когда они «случайно собрались» в сложные неврологические системы, могла бы что-то добавить к простоте и непосредственности сознания, к его чрезвычайной открытости физическому миру, к его рефлексивному осознанию самого себя или к свободе его концептуальных и творческих сил от ограничений материальных обстоятельств.

* «Что-то третье» (лат.)

Большая часть попыток найти ответ, не выходя за границы материалистической ортодоксии, — в конечном счете не более чем смутные апелляции к силе совокупной сложности: каким-то образом, как говорит эта аргументация, достаточное число неврологических систем и подсистем, действующих в сотрудничестве, в какой-то момент естественно производят единое, рефлексивное и интенциональное сознание или, по крайней мере, как это ни странно звучит, иллюзию такого сознания. Это, вероятно, просто еще одна версия умозрительно-го заблуждения, еще одна безнадежная попытка преодолеть качественное различие посредством неопределенно большого числа ступеней постепенного количественного анализа. Даже если это не так, это остается гипотезой, почти безудержно противостоящей научным исследованиям или доказательствам, просто потому, что сознание как реальный феномен полностью ограничено опытом отдельного ума, отдельного субъекта. Данный феномен исключительно «первого лица», сам феномен «первого лица» как такового, есть на самом деле единственный акт, посредством которого вообще кто-то является кем-то — без непосредственно объективного аспекта «третьего лица», доступного для исследования. субъективности, которая находится за ними. Можно провести исчерпывающее наблюдение за всеми электрическими событиями в нейронах мозга, которые несомненно являются физическими сопутствующими психических состояний, но так и не получить доступ к тому единственному, непрерывному и полностью внутреннему опыту бытия *этим* человеком, который есть фактическая субстанция сознательной мысли. Можно даже изменять, запутывать определенные сознательные состояния, вмешиваться в них, вторгаясь в деятельность мозга химически, хирургически, травматически или иным образом; но никогда нельзя войти в постоянную и несводимо частную перспективу субъекта, которому эти состояния присущи, а не то что измерить ее.

Это должно быть очевидно даже для самого завятого приверженца эмпирического метода, но последствия этого часто оказываются странно трудными для понимания (возможно,

они слишком очевидны): существует абсолютная качественная пропасть между объективными фактами нейрофизиологии и субъективным опытом бытия сознающим Я, и поэтому метод, способный обеспечить модель только первого, никогда не может произвести адекватное причинное повествование о втором. Хотя можно полагать, что объективно наблюдаемые электрохимические процессы мозга и субъективный, непроницаемый частный опыт ума — это просто две стороны одного, полностью физического, явления; до сих пор нет эмпирического способа, с помощью которого обе стороны можно было бы «свернуть» в одно наблюдаемое данное или даже соединить друг с другом в четкой каузальной последовательности. Таким образом, чисто физическая природа этих переживаний остается лишь гипотезой, которой не хватает даже поддержки правдоподобной аналогии с каким-либо другим физическим процессом, поскольку в природе нет другого «механизма», хотя бы отдаленно похожего на сознание. Типологическое различие между материальной структурой мозга и субъективной структурой сознания остается неизменным и нерушимым, и поэтому точную связь между ними невозможно определить или даже выделить как объект научного исследования. И это — эпистемологический предел, который (как кажется разумным полагать) никогда не свести на нет, независимо от того, насколько изошренными могут стать наши знания о сложной деятельности мозга; мы никогда не сможем изучить, с какой-либо объективной точки зрения, простой акт мысли в его надлежащем аспекте: как самоосознание субъекта. И бессилие традиционного научного метода здесь указывает на концептуальную апорию, неразрешимую на механическом уровне: как могло быть, что только в этом случае сущностная бесцельность материи достигает такой интенсивной и сложной концентрации ее различных произвольных сил, что фантастически превращается в виртуальную противоположность всему, что современная научная ортодоксия говорит нам о материи? В конце концов всегда будет оставаться та существенная часть сознательного Я, которая, кажется, просто стоит в стороне от

спектакля материальной причинности: чистая перспектива, всматривание в реальность, которое само по себе недоступно никакому взору извне, известное самому себе только в своем акте познания того, что является иным, чем оно само. Для научной культуры, где считается, что истинные знания могут быть приобретены только путем систематической редукции этого объекта к ее простейшим частям, предпринимаемой исключительно с позиции третьего лица, эта недоступная субъективность первого лица (абсолютная интериорность, полная бесчисленных непередаваемых квалитативных ощущений, помыслов и интуиций, которых самые пытливые глаза никогда не смогут увидеть и которые невозможно разобрать по частям, перестроить или смоделировать) есть столь радикально неуловимый феномен, что, кажется, нет никакой надежды схватить его и передать в каком-либо исчерпывающем научном отчете. Те, кто представляет дело иначе, просто не поняли проблему в полной мере.

Однако ничто из этого не должно очернять те реальные успехи, которые были достигнуты в нейробиологии за последние несколько десятилетий. Довольно примечательно, что мы, похоже, находим так много корреляций между определенными частями мозга и некоторыми элементарными когнитивными функциями. Но это мало влияет на значительную часть более сложных вопросов, которые поднимает сознание: как материя может производить субъективное осознание, как абстрактные процессы рассуждения или размышления могут соответствовать последовательностям чисто физических событий в мозге, — и так далее. В том, что существует глубокая и целостная связь между мозгом и умом, никто не сомневается; но опять же, поскольку мозг может быть исследован только механически, в то время как сознание не допускает механического описания, природу этой связи невозможно понять, не говоря уже о том, чтобы идентифицировать. Поставим вопрос немного абсурдно: если бы мы не знали, что такая вещь, как субъективное сознание, существует, то мы никогда не обнаружили бы структуры и деятельности мозга, никаким — сколь

угодно всесторонним и точным — эмпирическим исследованием; можно «спроектировать» весь великолепный механизм мозга так, чтобы любой его увидел, во всей его сложности, и смог составить полный каталог всех типовых процессов раздражений и реакций, всех его систем и функций, и все же не догадался о присутствии во всем этом частного самосознающего Я. Электрохимические события — это не мысли, даже когда они могут быть неразрывно связаны с мыслями, и никакая эмпирическая инвентаризация таких событий никогда не раскроет для нас ни содержания, ни эмпирического качества идеи, желаний, волеизъявления или любого другого психического события. Таким образом, едва ли мы можем с высокой уверенностью утверждать, что мозг производит разум, чем что разум пользуется мозгом; и ни в коем случае мы не сможем себе представить, как это происходит.

Постараюсь выразиться максимально ясно: я вовсе не говорю, что мозг слишком сложен для нас, чтобы полностью понять его связь с сознанием; если бы таков был мой аргумент, то он был бы не более чем пустым прогнозом, основанным исключительно на личном скепсисе. Проблема не в относительном количестве наших знаний о мозге. Не то чтобы это мешало нам помнить, насколько в действительности сложен мозг, особенно если учитывать экстравагантные заявления относительно нашего сегодняшнего понимания его работы, которые делают возбужденные нейробиологи, психологи, философы и журналисты, и те дикие ожидания, которые этими заявлениями часто вдохновляются. Очень многие ученые, психологи и философы заходят даже столь далеко, что отвергают наше общепринятое понимание разума (что это единый субъект реального опыта, который обладает идеями, намерениями и желаниями и свободно влияет на них) как всего лишь «народную психологию», нуждающуюся в коррекции со стороны нейробиологии. И в наши дни нет более сильной псевдонаучной прихоти, чем производство книг, которые пытаются превратить нейробиологию в объяснение всех мыслимых аспектов человеческого поведения и опыта. Все это заслуживает не только

большого скептицизма, но и хорошей насмешки. Несмотря на это и отбрасывая все преувеличения, здравая нейробиология действительно дает нам все более богатую картину мозга и его операций, и в какую-то далекую эпоху может реально достичь чего-то наподобие всеобъемлющего обзора того, что, возможно, является самым сложным физическим объектом во Вселенной. Однако все это совершенно не имеет отношения к моей аргументации. Я утверждаю, что независимо от того, что мы узнаем о мозге в будущем, в принципе будет невозможно создать полностью механистический отчет о сознательном разуме по целому ряду причин (многие из которых я вскоре рассмотрю), и поэтому сознание — это реальность, которая одерживает верх над механистическим или материалистическим мышлением. Ибо интуиции народной психологии на самом деле совершенно точны; это не просто какие-то теории о сознании, которые либо исправимы, либо несущественны. Они представляют собой не что иное, как полное и связанное феноменологическое описание жизни сознания, и являются абсолютно «изначальными (primordial) данными», от которых нельзя отказаться в пользу какого-то альтернативного описания, не производя логической бессмыслицы. Проще говоря, сознание, как мы обычно его понимаем, вполне реально (как все мы, за исключением нескольких ученых-когнитивистов и философов, уже знаем — да и они тоже это знают). И это создает проблему для материализма, потому что сознание, как мы обычно его понимаем, почти наверняка несовместимо с материалистическим взглядом на реальность.

II

Вопрос о сознании в том виде, в каком он обычно ставится сегодня, — кстати, не какой-то древний вопрос, на который современный научный метод наконец начинает давать многообещающие ответы; он возникает конкретно из набора метафизических предположений, лишь случайно связанных с этим

методом. В рамках механистических представлений о реальности, материальная реальность — не более чем бессознательная масса, а физическая причинность — не более чем бессознательная энергия, и поэтому каузальная сила, казалось бы, столь нематериальных вещей, как понятийные абстракции или волевые акты, или финальные цели, создает глубокую проблему, которая, как представляется, допускает только два возможных решения, ни одно из которых в отдельности не убедительно: либо это некоторая версия картезианского дуализма (согласно которой тело есть машина, централизованно управляемая неким нематериальным гомункулом, называемым «душой»), либо это некий бескомпромиссный механический монизм (согласно которому ум или «душа» — результат или эпифеномен неуправляемых физических событий). Между нависающими откосами этих двух вариантов выбора действительно пролегает очень узкий проход. И, учитывая столь суровый набор альтернатив, вполне естественно, что столь многие философы-материалисты или нейробиологи предполагают, что достаточно избавиться от Декартовой души, чтобы установить превосходство позиции физика. Если только можно найти достаточное количество случаев, когда мозг работает без непосредственного сознательного наблюдения со стороны какого-либо чисто рационального и сознательного органа внутри — то есть если можно найти значимые случаи, когда «гомункул»*, предполагается, спит за работой, — тогда, разумеется, окажется, что все, включая разум, есть в конечном счете — лишь форма механизма.

Возьмем, к примеру, довольно известную серию экспериментов, проведенных Бенджамином Либетом в 1970-х годах: испытуемых поместили перед таймером осциллографа и попросили делать некоторые незначительные двигательные действия, такие как движение запястьем, когда они только почувствуют такое желание, а затем точно сообщать, в какой

* Имеется в виду т. н. декартовский «гомункулус», маленький человечек, сидящий в нашем мозгу и воспринимающий информацию извне.

момент, по записи таймером, они узнали о сознательном решении действовать; в то же время электроды, прикрепленные к их скальпам, регистрировали электрические импульсы, предположительно мотивирующие решение. Небольшое, но измеримое различие (скажем, двести миллисекунд) неоднократно обнаруживалось между временем, когда физиологический импульс регистрировался, и временем, когда испытуемый, насколько он (или она) мог об этом сказать, решал действовать. За годы, прошедшие после экспериментов Либета, другие исследователи повторяли данный тест, часто со значительными уточнениями, обычно сообщая о тех же результатах и изредка — о более значительной задержке между бессознательными и сознательными моментами в «выборе» субъекта. Все это очень интересно, но ничто из этого не оправдывает той морали, которую многие почерпнули из этой истории. Ученые-когнитивисты и философы, изучающие сознание, нередко утверждают, что Либет и его преемники, демонстрируя, что некоторым видам сознательного выбора часто предшествуют определенные бессознательные нейронные действия, доказали, что свобода воли является иллюзией. Но это нонсенс. Во-первых, метод, используемый в первоначальных экспериментах, был немного логически несогласованным: невозможно провести прямое сравнение между ощущением сознательного субъекта, когда что-то произошло по отношению к видимому внешнему таймеру, — этот акт наблюдения должен занять больше, чем несколько сотен миллисекунд, для правильной обработки данных нервов и мозга, — и механической регистрацией событий в объективном времени. Вместе с тем мы не имеем никакого понятия ни о том, как эти электрические импульсы в коре головного мозга воздействуют на концептуальное содержание решения что-то сделать, поскольку они, как объективно наблюдаемые события, не обладают каким-либо психическим содержанием; мы, конечно, не можем сказать, что они сами составляют акт решения или что они суть нечто большее, чем физиологические тенденции, так что разумная воля могла бы все еще подчиняться им или подавлять их.

И в самом деле, бывает, что в лабораторных условиях измеримые события мозга никогда безошибочно не указывают на то, что ожидаемое действие фактически произойдет; нейронный импульс может сопровождаться подергиванием запястья (или его эквивалента) либо нет, а импульс этот сопровождается ожидаемым действием обычно только в шести случаях из десяти. Каким бы ни был этот импульс, он представляет собой физиологический потенциал для действия, а не решение действовать. Таким образом, даже взятые полностью на своих условиях, эти эксперименты мало говорят нам о том, чего мы еще не знаем: что импульс действовать часто возникает прежде, чем мы сознательно выбираем подчинение или сопротивление этому импульсу. Можно было бы почти сказать, что наши свободные решения, по-видимому, действуют как формальные причины действия, налагая определенный порядок на недооформленные в противном случае побуждения наших нейронов.

Однако более глубокая проблема с этими экспериментами или, по крайней мере с тем, как их результаты часто интерпретируются, — это не методы, используемые исследователями, а та метафизическая схема, которую они, похоже, взяли за основу. Только исходя из предположения, что всякая природная причинность механистична, мы сможем вообразить, будто имеет смысл взять одно физическое действие в отрыве от более широкого контекста действий и определений, искать отдельные физиологические сопутствующие факторы, явно предшествующие этому действию, а потом заявить, что мы нашли физическое объяснение этого действия, делающее все предполагаемые когнитивные и оценивающие способности каузально излишними. Также не нужно говорить, что, подходя ко всем человеческим действиям просто как к отдельным механическим движениям, расположенным в последовательности других подобных движений, которые можно объяснить, просто отделив одну конкретную механическую пружину от других, мы уже абстрагировали свои исследования от непрерывного контекста интенциональной активности, в котором

имеет место каждое из этих действий. Однако только в этом контексте можно разумно поставить вопрос о свободе воли. В своем узком смысле такой подход, как подход Либета, может вызвать некоторое сомнение в прямом и постоянном наблюдении за действиями человека Декартовым гомункулом, сидящим внутри; но начать с того, что разве кто-нибудь, будучи в здравом уме, действительно верит в этого сказочного и тревожно бдительного бесенка? Мы уже знаем, что большая часть наших физических действий не определяется от момента к моменту нашим сознательным разумом. Например, когда этим утром я совершал свой ежедневный подъем по лесистой горной тропе рядом с моим домом, я не давал постоянно сознательные инструкции мышцам, сухожилиям, нервам и органам своего тела и не говорил своему телу, как реагировать на камни, неожиданно скользящие под ногами, или на укол невидимого шипа, из-за которого пошла кровь на тыльной стороне моей ладони. Ясно, что мой сознательный разум не знал бы, как управлять такими вещами. Если есть свобода воли, то уместен такой вопрос: был ли выбор именно этой тропы для прогулки — выбор, решение и его осуществление с настойчивостью на основаниях (то есть целевых причинах), которые я как-то интенционально улавливал — был ли этот мой выбор разумным свободным актом, интегрированным в более широкую интенциональность, которая направлена к какой-то цели? И ответ не зависит от того, были ли индивидуальные физиологические составляющие опыта непосредственно определены полностью сознательным регулятором, бестелесно проживающим, скажем, в моей шишковидной железе.

Свободно-рациональная деятельность человека подразумевает сложное поведение, которое охватывает какое-то количество движущихся соматических и психических составляющих, — многие из них бессознательны, но, конечно, не все — в рамках некой единой и определенной совокупности целенаправленных операций. В случае с экспериментами Либета, например, все, что происходило в лаборатории, было решено заранее, в соответствии с чисто абстрактными инструкциями

(«двигай запястьем всякий раз, когда этого захочешь») и с обдуманными соглашениями («я буду это делать»); начиная с первоначального решения каждый действовал до самого достижения определенной цели. Есть что-то просто банальное в попытке извлечь из этой совокупности только момент физиологической активности, чтобы тем самым доказать основанную на целесообразности свободу разума. Более того, если бы тот же самый эксперимент проводился с совершенно иной концептуальной точки зрения, его результаты можно было бы с такой же легкостью принять за триумфальное доказательство реальности свободной воли. Как это удивительно, возможно, решили исследователи, что у человека есть разумная сила, чтобы заставить свое тело вести себя спонтанно в будущем, — «я позволю побуждениям физиологического импульса пройти через мои нервы, как проходит ветерок через струны эолийской арфы», а затем привести это в исполнение. Оказывается, ум настолько силен, что может даже предопределять отзывчивую неподвижность плоти. Едва ли могло быть более славное оправдание истинности разумной свободы. Кроме того, в этом случае не может быть лучшей иллюстрации к способности конечной причины вызывать физические следствия: движение запястья субъекта происходило в рамках непрерывной деятельности, направленной к разумной цели, к которой сознательно стремились, а иначе ничего бы и не произошло; вся структура действия была телеологической, а именно так не может вести себя физическая реальность согласно механистическому взгляду на нее. Еще более удивительно, что будущая цель могла диктовать материальные следствия на самом фундаментальном и предсознательном уровне деятельности организма. Возможно, природа — это что-то по сути аристотелевское.

В конечном счете подобные эксперименты могут рассказать нам о связи между определенными нервными импульсами и определенными явлениями в мозге, но попытка сделать из них какой-то вывод относительно свободы воли человека доказывает только то, что идеология часто заставляет нас верить, будто мы видим больше, чем на самом деле, и что есть

коварный соблазн спутать наши подлинные эмпирические открытия с нашими метафизическими предпосылками. То, что мы являемся разумными деятелями — что многие из наших действий суть не просто результаты последовательных физиологических побуждений, а продиктованы последовательными концептуальными связями и личными обдумываниями, — это одно из тех изначальных данных, которые я упомянул выше и которые не могут быть сведены к какому-то набору чисто механических функций, не порождая бессмыслицы. Что многие ученые-когнитивисты вынуждены прилагать усилия, чтобы устранить декартовское разделение между телом и душой, в надежде доказать, что нет никакого Чудесного Волшебника на другой стороне, регулирующего рычаги, — это убедительное свидетельство того, что наши механистические парадигмы заманивают наше мышление о разуме и теле в ловушку абсурдной дилеммы: мы должны либо верить в дух, таинственно оживляющий машину, либо в машину, чудесно производящую дух. Мысль преמודерна допускала гораздо менее ограниченный спектр концептуальных возможностей.

В западной философской традиции, например, ни платоники, ни аристотелианцы, ни стоики, ни кто-либо из христианских метафизиков поздней древности или Средневековья не мог представить материю как нечто независимое от «духа» или дух как нечто просто добавленное к материи в живых существах. Разумеется, ни один из них не думал ни о теле, ни о космосе как о машине, которая просто организована рациональной силой извне. Скорее, они видели, что материя всегда формируется разумными причинами и таким образом открыта разуму и фактически направлена к разуму. Платоники или аристотелианцы, или христиане не считали дух нематериальным в чисто привативном смысле, в каком, например, вакуум лишен воздуха или пар не является твердым. В любом случае они понимали дух как что-то более субстанциальное, более актуальное, более «сверхпревосходяще» («*supereminently*») реальное, чем материя, и фактически как всепронизывающую реальность, в которой материя должна участвовать, чтобы

чем-то вообще быть. Затруднительное положение, порожденное ранним дуализмом модерна, — пресловутая «проблема взаимодействия», связанная с тем, как нематериальная реальность может влиять на чисто материальную вещь, — вовсе не было затруднительным, потому что ни одна школа не понимала взаимодействие между душой и телом как чисто внешний физический союз между двумя разными видами вещества. Материальный порядок — это, как предполагалось, всего лишь онтологически уменьшенное или сжатое следствие более полной актуальности духовного порядка. Вот почему почти невозможно найти древнюю или средневековую школу мысли, чье понимание отношения души и тела трактовало бы это как что-то наподобие связи между двумя совершенно независимыми видами материи: духом и его «механизмом» (*machine*) (связи, которая, как бы там ни было, на самом деле отнюдь не отражала концепции Декарта).

В платонической традиции душа не воспринималась как всего лишь чистый интеллект, управляющий автоматической машиной тела. Душа рассматривалась как жизнь тела, духовная и органическая одновременно, включающая аппетиты и страсти в не меньшей мере, чем рациональный интеллект, в то время как тело рассматривалось как материальное отражение рационального и идеального порядка. Материя была не просто инертной и непрозрачной материей механистической мысли, но скорее зеркалом вечных великолепий и истин, действительно (хотя и неполноценно) предрасположенной к свету духа. Для аристотелевской традиции человеческая душа была «формой тела», самой сутью и природой всего разумного и животного организма человека, формальной и жизненной силой, одушевляющей, пронизывающей и формирующей каждого человека, вовлекающей все энергии жизни в живое единство. Для стоической традиции тоже внутренний ум или «логос» каждого человека был также рациональной и живой целостностью тела и частным примером универсального логоса, который оживляет, формирует и направляет весь космос. Для язычников, эллинистических иудеев и христиан душа

была источником и имманентной энтелехией телесной жизни, охватывающей все измерения человеческого существования: функции животных и абстрактный интеллект, ощущение и разум, эмоции и логические рассуждения, плоть и дух, природные способности и сверхъестественное стремление. Григорий Нисский, например, говорил о душе не только как об интеллекте, но и как о собирающей и формирующей природной силе, поступательно развивающей все способности человека, физические и умственные, на протяжении всей жизни. Такое понимание души может быть в чем-то аналогично чистому рациональному сознанию «картезианской» души, но в чем-то оно также аналогично «информации», закодированной в ДНК или воплощенной в эпигенетических системах. И на любом полюсе континуума сил души, задуманного таким образом, есть много того, что не лежит на поверхности мысли и редко проявляется в обычном осознании: рациональное сознание не находится ни в прямой зависимости от всех физиологических функций тела, ни осознает — при отсутствии интенсивной духовной дисциплины — непрестанной открытости высшего интеллекта свету божественного. И это более плодотворное понимание души едва ли уникальным образом присуще лишь западной интеллектуальной традиции. Рассмотрим (если взять пример более или менее произвольный) замечательное разграничение в *Тайттирия-Упанишаде* различных уровней разума: материального (*анна*), витального (*прана*), ментального (*манас*), чисто сознательного (*виджняна*) и блаженного (*ананда*).¹

Однако в механистической картине реальности проблемы сознания не только весьма реальны, но и удручающе многочисленны, и попытки их решения в материалистических терминах часто перерастают в абсурд и неизбежно лишь обмениваются один объяснительный недостаток на другой. Самая смелая из этих попыток, линия мысли, известная как «элиминативизм», работает над серией любопытных вариаций на тему того, что все истины о мире могут быть полностью сведены к фактам физики и поэтому более правильно быть описаны

этими фактами. Подлинная, полностью развитая элиминативистская позиция — и я не преувеличиваю и не предаюсь здесь злобной карикатуре — заключается в том, что на самом деле вообще нет такого понятия, как сознание и что все разговоры о разумах, намерениях, идеях, убеждениях, мыслях и так далее принадлежат к причудливо первобытному патуа народной психологии. В идеале мы должны быть в состоянии полностью отказаться от такого языка и вместо этого говорить исключительно о дискретных физических процессах и материальных элементах, полностью «устраняя» все донаучные аллюзии на людей и на психические события. Сознание, мысли и тому подобное — всего лишь выдумки фольклора; они не более реально существуют сами по себе, чем образы в пуантилистской живописи — кроме холста и составляющих их мизерных пылинок краски — имеют какое-то реальное существование: в любом случае, если присмотреться, иллюзия единства распадется. И даже этот пример, вероятно, нарушает слишком многое в нашей традиционной мифологии сознания, учитывая, что о картине можно разумно сказать — хотя, если подумать, элиминативист в конечном итоге отрицал бы и это — что она была создана по какому-то формальному принципу и каким-то действием, предполагаемыми за ее материальными компонентами и ее физическим бытием, тогда как элиминативизм стремится обойтись без языка формальных принципов и действий вообще, в угоду чисто корпускулярному и физически каузальному описанию реальности. Такое описание, достигнув совершенства, предположительно покончит с проблемой сознания, потому что оно покончит с самим сознанием.

Очевидно, что это не та позиция, к которой следует относиться вполне серьезно, даже если ряд академических философов относится к ней именно так. Это немногим больше, чем генетическая ошибка, чудовищно усиленная в бесконечную последовательность *reductiones ad absurdum**, и ее руководящая предпосылка (тайная идея, что где-то там, по крайней мере —

* «Сведения к абсурду» (лат.)

в принципе, существует бесконечный нарратив о физических частностях, который может вытеснить все ссылки на единые состояния сознания, без какого-либо эмпирического остатка) не столько дерзка, сколько галлюцинаторна. На вершине разума, так сказать, находится опыт сознания как абсолютно единственной и неделимой реальности, которую невозможно устранить никакими материальными составляющими и физическими событиями. И здесь, как нигде, мы имеем дело с несводимо изначальной данностью. Тем не менее было бы неправильно отвергать элиминативизм как просто абсурдистскую фантазию. Его следует по крайней мере похвалить за его интеллектуальную честность и даже за бесстрашную последовательность аргументации, лежащей в его основе. Элиминативисты понимают — а многие материалисты не могут или не хотят этого делать, — что подлинно последовательный материализм неизбежно должен достичь именно такой логической точки зрения. Это крайняя позиция, по общему признанию, она — почти за гранью пародии, но это также неизбежный результат неизменной приверженности принципам натурализма. Если все те формальные структуры, которые, возможно, составляют реальность, которую мы знаем, и все очевидные цели, которые, кажется, вызывают их к жизни, на самом деле являются не подлинно каузальными силами, а только следствиями неуправляемых физических процессов, то в конце концов они действительно не имеют *в себе самих* субстанциальной реальности. Поэтому любое их описание должно быть не только сводимо к более фундаментальным описаниям чисто физического, чисто безличного характера, но и устранимо (элиминировано). Позволять хотя бы малейшее отклонение в этом пункте — возможно, предполагая, что личное сознание или культура, или идеи обладают каким-либо характером или производят какие-то эффекты, которые в принципе не могут быть описаны более верно без ссылки на сознание, культуру, идеи или что-то еще в том же роде, — значит отказаться от морального превосходства материализма над «трансцендентальным» или «сверхъестественным» мышлением. Поэтому любая

логическая непоследовательность в теории элиминативизма кроется не в самой теории, которая в высшей степени внутренне последовательна, а в тех натуралистических принципах, которым она подчиняется.

Однако, чтобы понять это утверждение, необходимо рассмотреть, насколько многочисленны и глубоки проблемы, которые сознание создает для натуралистического взгляда на реальность.

III

По правде говоря, даже для того, чтобы начать эту тему как подобает, потребуется отдельная книга, которую я, очевидно, не могу сюда включить, поскольку мои главные проблемы касаются несколько иной сферы. Однако я могу, сделав жест, еще раз беззаботно указывающий в направлении моего постскриптума, перечислить некоторые из наиболее заметных и утомительных трудностей, которые создает феноменология сознания для материалистических его моделей и, следовательно, для попыток разработать натуралистические или механистические объяснения сознания.

Итак:

1. *Квалитативный аспект опыта.* Нет ничего более базового для сознания, чем то, что философы, его изучающие, называют *qualia**. *Quale* (форма единственного числа этого существительного) есть несократимо субъективное ощущение того, «что это такое» при опыте чего-то, «феноменальная» сторона знания, возникающее у нас частное впечатление о доступной чувству действительности (цвет, музыкальный тон, аромат, резкая боль, и т.д.), или менее осязаемая, но все равно осязаемая реальность (эмоциональная атмосфера, память, фантазия, эстетический эффект, личное настроение). *Qualia* — это то, что определяет и дифференцирует наши переживания, что

* Лат. «качества».

позволяет отличить синий цвет от красного или желтого, или зеленого как осязаемое свойство или звук — от зрения, то, что определяет наши вкусы и неприязнь, удовольствия и неудовольствия, то, что наделяет вещи мира тем или иным характером *для нас*. Они (*qualia*) представляют собой чистейшее, самое непосредственное, самое неотъемлемое измерение личного осознания, без которого не может быть никакого частного опыта и никакой личной идентичности вообще; вне *qualia* нет такой вещи, как субъективное сознание. Они часто, говоря философским языком, считаются внутренними свойствами, потому что они не могут быть полностью сведены к отношению к какой-либо другой вещи, вне их или вне субъекта, который их воспринимает; они есть просто то, что они есть. Ваша боль может быть вызвана объективным столкновением между пяткой левой ноги и острым камешком, но ваш субъективный опыт этой боли как своей — не объективный предмет для общего изучения, и даже не функционально необходимый аспект системы стимулов и ответов в вашем теле. *Qualia*, кажется, существуют в избытке во всех объективно обнаруживаемых физических процессах, с которыми они связаны: они находятся не в самих объектах опыта, а только в нашем акте восприятия этих объектов и, кажется, отличаются друг от друга гораздо более радикально, чем любое нейронное событие отличается от любого другого. В механистических терминах они не могут быть напрямую скоррелированы с электрохимическими импульсами в синапсах мозга, тем более — отождествлены с ними, потому что объективная природа этих импульсов совершенно отличается от феноменальных событий субъективного сознания. В материалистических терминах они не могут быть напрямую скоррелированы с физическими реальностями, которые они предположительно отражают, тем более — отождествлены с ними, потому что этим реальностям, как объективно измеряемым, недостает каких-либо чисто относительных особенностей качественного опыта — например, нахожу ли я чай в голубой ивовой чашке передо мной слишком холодным, слишком горячим или таким, какой мне нужен, он

обладает только абсолютными значениями — теми, которые можно измерить в градусах по шкале Фаренгейта или Цельсия. Сами по себе физические реальности не наделены осязаемыми качествами, доступными чувствам человека, его способности чувствовать и его темпераменту; красный цвет, который вы видите «в» розе, не находится в самой розе, рассматриваемой как собрание поддающихся количественному определению частиц, процессов и агрегаций, а только в вашем восприятии ее. А механистическая метафизика говорит нам, что только количественные — квантитативные — физические свойства мира действительно реальны. Компьютер, оснащенный правильными инструментами, мог бы записывать все физические факты, скажем — о закате, довольно исчерпывающе — в том, что касается научного метода, — несмотря на свою неспособность к какому-либо качественному опыту «того, что такое» этот закат. В то же время мой личный опыт того, «что такое» данный закат, — это не дополнительный объективный факт, говорящий о самом событии, а лишь субъективный факт, говорящий обо мне.

Много было споров по этому поводу. Вопрос о *qualia* — весьма заметная проблема в современной философии сознания, хотя философы, ею озабоченные, часто говорят вразнобой, не слыша друг друга. Наиболее очевидная тайна *qualia* заключается просто в том, что, по-видимому, нет никакой внятной каузальной модели, заслуживающей доверия со стороны современного научного метода, которая могла бы легко и понятно объяснить нам, как электрохимия мозга, механически однородная и физически обусловленная, может генерировать уникальный, разнообразный и несообщаемый опыт внутреннего феноменального мира конкретного человека. Взгляд от первого лица не растворяется в нарративе о реальности от третьего лица; сознание не может быть удовлетворительно сведено к физике без вычитания чего-нибудь. Краснота красной-красной розы в моем саду, когда я имею сознательный опыт ее восприятия, глядя на нее в поэтической мечтательности, имеет объективное существование не в тех молекулах или

биохимических событиях, которые составляют вот те лепестки, вот тот стебель или вот те шипы, и не в тех, которые составляют мои синапсы, мой сенсорный аппарат или электрохимические реакции, происходящие в моем мозгу. Феноменальный опыт переживается в моем сознании, но не имеет физического присутствия в моем мозгу или в мире вокруг меня; никакая видимая «красная плазма» не отделяется от лепестков розы, чтобы затем проворно проскользнуть через мои зрительные нервы, а затем — через аксоны моего мозга, сохраняя свою видимую красноту на всем протяжении пути. И, как я уже говорил, логически, наверное, невозможно осмысленно решить этот вопрос в чисто количественном (квантитативном) и «физикалистском» плане. Это связано с тем, что сущностная тайна здесь состоит не в том, что столкновение между конкретным физическим объектом и конкретным видом сенсорного аппарата должно генерировать данные очень конкретного рода. Да, роза — «красная», потому что у нее есть определенные свойства, которые отражают свет таким образом, что он становится, так сказать, хроматически доступен при переводе через человеческие глаза, зрительные нервы и мозг. Но настоящая тайна находится по другую сторону этого процесса, она — полностью — в субъективности, которая является местом этих впечатлений, и, следовательно, в их неодолимо субъективном характере.

Некоторые из нынешних натуралистских попыток объяснить проблемы, которые *qualia* ставят перед механистическим пониманием реальности, — «функционалистские» или основанные на инструментальном разнообразии: утверждается, что *qualia* играют каузальную роль в интегрированных физиологических системах или организмах; они могут служить тому, например, чтобы уберечь нас от попытки удержать огонь в руках или, возможно, от того, чтобы беспечно бежать по направлению к раскрытой пасти медведя. Следовательно, это не чисто внутренние свойства разума, а объективные свойства целостной системы физиологических и психических операций, с четко выраженными функциями. Есть много проблем

с такими аргументами, и они отмечались достаточно часто: например, трудность в демонстрации того, как качественный аспект опыта добавляет что-либо необходимо каузальное к информации, которую этот опыт передает. Не мог ли очень сложный автомат или даже какой-то «бездушный» человеческий репликант иметь все те же функциональные отношения, не обладая субъективным сознанием? Нельзя ли было бы запрограммировать его на то, чтобы он отдернул от огня свои титановые клещи или биотехнические пальцы или безумно бежал бы от зубов медведя, в обоих случаях издавая соответствующие вопли боли или ужаса, хотя внутри он был бы абсолютно лишен чувств? (Как я понимаю, все вы, которых я представляю себе читающими и понимающими этот текст, — именно такие существа, потому что — опять же — одна субъективность не имеет доступа к какой-либо другой никоим образом.) Не является ли качественный измерение опыта чем-то онтологически отличным от объективных функциональных отношений механической системы стимулирования и реагирования и в то же время дополняющим их? И, опять же, нет ли также бесчисленных *qualia*, которые, кажется, явно не имеют никакого функционального назначения, а просто есть — такие, как эта странная и мучительно живая меланхолия, которую я чувствую от долгого слушания музыки, написанной в тональности ре-минор? И так далее. Большая часть дебатов по этим вопросам, вероятно, неразрешимы, потому что все они происходят в темном пограничье между несуществующей наукой и не подлежащей суду логикой, где значения терминов бесформенно дрейфуют, словно лавины тумана. Однако более глубокая проблема с функционализмом заключается в том, что он упорно молчит об истинной загадке сознания, стало быть — о субъективности как таковой; функционализм — это только гипотеза о том, какой цели могут служить субъективные феномены, а не объяснение того, как эти феномены возможны, при том что они очевидным образом отличаются от всех тех измеримых *квантов* (*quanta*), из которых предположительно создан физический мир.

Некоторые теоретики утверждают, что все недоумения по этому поводу могут быть рассеяны постулатом, что *qualia* — это не что иное, как тот способ, каким мозг регистрирует и «репрезентирует» объекты, с которыми он сталкивается через чувства. То есть многие философы сознания принимают за аксиому положение о том, что мир, как он предстает перед нами, — не прямое постижение мира в себе, а только «картинка» или «репрезентация» мира, создаваемая мозгом при обработке восприятий, передаваемых через нервы, и при последующей реконструкции объектов восприятия как ментальных образов. Когда я смотрю на красную розу, я вижу не розу «саму по себе», а только портрет розы, составленный моим оптическим и мозговым оборудованием, а затем представленный моему разуму. Кроме того, возможно, что *qualia* суть не что иное, как элементы репрезентативной палитры мозга, аспекты того, как замысловатый механизм мозга и тела отвечает на данные объективных свойств воспринимаемых вещей; они полностью сводимы к тем способам, которыми наше сознание «нацеливается» (*intend*) на окружающую нас реальность (далее я скажу чуть больше об этом «нацеливании»), и поэтому не являются собственно реальностями, отличными от объектов опыта. Мой предположительно субъективный опыт красноты розы на самом деле есть способ, которым объективные аспекты розы становятся известны мне, и поэтому *qualia* — на самом деле не субъективные психические реальности, но объективно существуют как особенности самих вещей. Некоторые даже утверждают, что наш сознательный опыт «прозрачен» для объектов восприятия и не имеет никакого содержания, не полученного от них. Это — спорные утверждения, и было выдвинуто много убедительных аргументов против сведения *qualia* к аспектам репрезентации: нет ли таких *qualia*, которые кажутся явно вообще не связанными с репрезентативным содержанием, например, или намного превосходящими любую информацию, которую передает объект (и т.д.)? Лично мне в значительной степени безразличны эти дискуссии, поскольку все они кажутся одновременно чисто техническими и концеп-

туально расплывчатыми и часто связаны с постоянным и сомнительным переопределением терминов.

Более того, мне кажется, что эти аргументы также не затрагивают подлинно важной и неизменной тайны качественного опыта. Я должен сказать, что понятия не имею, как материалистическое или физикалистское понимание мира допускает такую вещь, как «прозрачность» опыта перед миром, не просто потому, что то, что мозг знает о вещах, должно быть опосредовано и переведено через аппарат восприятия (воспринимаемый красный цвет, который я вижу в розе, реально не присутствует в ней как оттенок красного в каком-либо объективном, количественном смысле), но и потому, — и вот, опять же, суть дела, что форма и способ качественного (квалитативного) опыта субъективны именно так, как не субъективны материальные кванты (*quanta*). Согласно некоторым метафизическим схемам премодерна, возможно, имело бы смысл говорить, что опыт может представлять какой-то вид непосредственного общения между сознанием и объективными вещами, потому что как разум, так и материя могут, в своих разных режимах, *информироваться* (*be informed*) одной и той же рациональной формой: форма розы — это идеальная реальность, которая одновременно уловима и творчески каузальна, субъективна и объективна одновременно и одновременно формирует как мои мысли, так и материальный субстрат розы. Но, с точки зрения современного натуралиста, просто не может быть так, что мой качественный опыт красноты розы есть то же самое, что и свойство, количественно присутствующее в этом физическом объекте; нет никакой «высшей причины», объединяющей субъективный и объективный полюса опыта в какой-то онтологической идентичности или гармонии. Даже если эта феноменальная краснота происходит от какой-то объективной особенности данной розы, эта краснота присуща этой розе не в форме субъективного осознания; для меня эта краснота существует как чувство того «на что это похоже», а никакое подобное чувство не является какой-либо частью самой розы. И именно эта субъективность, квалитативность

опыта как таковая и остается неучтенной при любой попытке — функционалистской, репрезентационистской и прочих — «натурализировать» сознание (свести его к естеству) способом, сообразным материализму.

Опять же, проблема субъективности требует не объяснения того, какой цели может предположительно служить качественный личный опыт, эволюционный или физиологический, или иной, а объяснения того, как якобы бесцельность и механистически-внешний характер (*extrinsicism*) материи могут порождать направленность, существование Я и интроспективную глубину личной позиции, чистую перспективу Я. Примечательно, как часто эта довольно очевидная и вполне, вполне несомненная реальность — то, что Я обладает уникальной и непередаваемой субъектностью, собственной точкой зрения и отдающей себе отчет самоидентичностью, — скорее, замутняется, чем освещается дебатами относительно *qualia*. Дэниел Деннетт, например, утверждал, что нет таких вещей, как *qualia*, на том основании, что то, о чем мы думаем как о *qualia*, не является непосредственно самоверифицируемым или неуязвимым для объяснений его содержания с точки зрения третьего лица и поэтому не может быть действительно «внутренним». Например, он предлагает взять двух человек, пьющих кофе, чье отношение к кофе меняется с течением времени: один считает, что изменение происходит в самом кофе, другой — что оно происходит в его чувствах по поводу кофе; ни один, кажется, не смог бы определить на основе прямой интроспекции, являются ли изменения в его вкусах действительно физиологическими или только эстетическими, и поэтому попросил бы некое третье лицо исследовать факты, чтобы подтвердить или развеять свои подозрения; таким образом, ясно, что ни один человек не имеет безошибочно прямого доступа к своим личным интуициям, а, следовательно (и логика этого шага несколько нервирующе неуловима), нет никаких *qualia*. Но это как раз нелогично. Никто не сомневается в том, что качественные состояния сознания могут быть чем-то изменены как в объектах восприятия, так и в органах восприятия, или что они

не могут быть постоянными на протяжении всей жизни, но это не значит, что таких состояний не существует.

Если бы красный цвет розы в моем саду вдруг превратился в серый, например, то мне действительно нужно было бы какое-то объяснение от третьего лица, чтобы сообщить мне, заставило ли розу потерять свою пигментацию какое-то изменение в окружающей среде или это я сам страдаю от какой-то дисхроматопсии, вызванной, скажем, своеобразным вариантом неврита зрительного нерва. Что ни в коей мере, однако, не умаляет непосредственность, несомненность, несводимую субъективность и качественный характер моего восприятия красного или серого в данный момент. Какой бы особый вес мы ни придавали термину «внутреннее» (а здесь есть место для многих утомительных дебатов), он, безусловно, по праву относится к этой неразрушимой неприкосновенности качественного осознания. Возможно, на самом деле в моем саду вообще нет роз, и я вижу в галлюцинации весь этот эпизод, разговаривая с ученым-экологом или с врачом, пытающимся объяснить мне ситуацию. Тем не менее в любом случае моему опыту определено внутренне присущи субъективные свойства. Если уж на то пошло, аргументы Деннета, кажется, лишь подкрепляют утверждение, что качественный аспект опыта сам по себе не просто передает объективную информацию о мире и о состояниях мозга, но он всецело субъективен, всецело сам по себе и, следовательно, онтологически отличен от объективно измеримых физических процессов, с которыми он связан. Конкретное *quale* в данном случае, возможно, недостаточно для того, чтобы сообщить мне, меняется ли здесь мой кофе или мои вкусовые стандарты (и поэтому не просто представляет собой некую объективную особенность восприятия), но оно, безусловно, свидетельствует о себе абсолютно непосредственным, личным и неоспоримым образом.

Я не хочу на этом подробно останавливаться. Реальность субъективности — это на самом деле еще одна изначальная данность — изначальная данность *par excellence*, и ее нельзя отрицать, не впадая при этом в нонсенс. Однако одна из отли-

чительных странностей физикалистских подходов к проблеме состоит в том, что они обычно включают некоторую попытку свести качественное сознание к какому-то другому аспекту процессов разума, такому как репрезентация, на том странном допущении, что эти процессы можно объяснить чисто физическими и механическими терминами, стоит нам только освоить неврологию, лежащую в их основе. Но это — инверсия логики, потому что такие процессы, как репрезентация (или представление), в конечном счете зависят от субъективного сознания и поэтому не могут быть привлечены к объяснению феномена сознания. Чисто физические системы могут преобразовывать физические реальности в различные виды данных: камера, например, может хранить образцы света и цвета в аналоговой или цифровой форме, а записывающее устройство может делать то же самое со звуками. Но ничто из того, что производит камера или записывающее устройство, не является представлением чего-либо вообще, если нет субъективного сознания, чтобы интерпретировать это как изображение или запись какой-либо другой вещи. Должна быть реальная интенция — реальная направленность — сознания к картинке или записи, как представляющей что-то вне себя, и к вещи, изображенной в представлении, и это — интеллектуальный акт субъективного сознания. Чтобы подтвердить это, нужно только рассмотреть, что делает разум, когда он думает о мире или о чем-либо вообще. Например:

IV

2. Абстрактные понятия. Чрезвычайно трудно объяснить, как любой набор чисто физических действий и взаимодействий мог бы вложить в сознание нематериальные — то есть чисто абстрактные — понятия, с помощью которых непременно интерпретируется и познается всякий опыт. Почти невозможно сказать, каким образом чисто материальная система стимулов и ответов могла бы генерировать универсальные категории

понимания, особенно если (и хочется надеяться, что большинство материалистов согласились бы) эти категории — не просто идиосинкразические личностные модуляции опыта, а реальные формы знания о реальности. На самом деле они — самая суть нашего знания о реальности. Как утверждал Гегель (возможно, более убедительно, чем любой другой философ), простое чувство–знание конкретных вещей само по себе было бы совершенно бессодержательным. Мое понимание чего-либо, даже чего-то столь смиренно частного, как та ярко-красная роза в моем саду, состоит не только из набора физических данных, но из концептуальных абстракций, которые мой ум прилагает к ним: я знаю эту розу как дискретный объект, как цветок, как особый вид цветка, как некое растение, как достижение в садоводстве, как биологическую систему, как примету экологии, как объект художественного интереса, как почитаемый и многогранный символ — и так далее; некоторые понятия, посредством которых я ее познаю, — эйдетические, некоторые — таксономические, некоторые — эстетические, некоторые — личные и так далее. Все эти абстракции принадлежат к различным видам категорий и позволяют мне, в соответствии с моими интересами и намерениями, располагать розу в многочисленных и многообразных вариантах: я могу связать ее эйдетически не только с другими цветами, но и с изображениями цветов; я могу связать ее биологически не только с другими цветами, но и с не цветоносными видами растительности, и так далее.

Невероятно сложно понять, как какая-либо механическая материальная система могла бы создавать эти категории или как любая чисто физическая система взаимодействий, как бы точно она ни была скоординирована, могла бы создать абстрактное понятие. Конечно, никакая последовательность постепенных или отдельных фаз, физиологических или эволюционных, не могла сама по себе преодолеть качественную пропасть между чувственным опытом и умственными абстракциями. Даже чисто эйдетическое сходство между двумя объектами было бы нераспознаваемо для чисто материальной системы

наблюдения. Полностью механический процесс морфологического просеивания и фильтрации, кумулятивного удержания и сравнения — даже тот, который развился в обширные филогенетические эпохи и работает через столь же обширную серию неврологических подсистем — никогда не мог сам по себе генерировать то ощущение сходства и общности видов, которое дает нам способность вообще что-либо распознавать. Думать иначе — значит совершить еще одну версию плеонастического заблуждения. Прежде чем осознанное признание даже элементарного сходства между различными вещами станет возможным, некоторые абстрактные понятия уже должны быть в действии. Чтобы увидеть, что роза в моем саду похожа на другой цветок, у меня уже должно быть не только некоторое абстрактное понятие о цветах вообще, но и определенное схватывание абстрактного понятия сходства, а также некоторое понятие о дискретных объектах как о дискретных объектах ментальной фокусировки и некоторый набор концептуальных правил относительно того, какие сходства или отличия искать или игнорировать. И никакой порядок эмпирической величины не меняет этого факта: как бы часто чисто механический сенсорный аппарат ни сталкивался с подобными объектами, все эти накопленные случаи, вместе взятые, не дадут ни проблеска осознания сходства между двумя вещами, если нет какого-то сознательного схватывания универсального Абсолюта — то есть понятие уже «отрешено» от какой-либо привязанности к тому или иному отдельному объекту, логически предшествуя всякому эмпирическому столкновению, оно уже здесь: подобие, цветок, объект, субстанция, форма... Здесь нет гибридных посредников, наполовину эмпирических и наполовину абстрактных, которые могли бы преодолеть различие. Мир может казаться нам миром только потому, что он приходит к нам формально абстрагированным, определяемым для нас общими типами, которые не могут быть просто собраны из физической реальности, как пыльца из цветов. Даже самые простые абстракции, такие как сходство между различными формами или шаблонами, не могут возникнуть из простой

физической конденсации опыта, спонтанно генерирующей концептуальные алгоритмы реальности, потому что синтезирующая работа сравнения возможна только при посредстве некоторой предшествующей концептуальной грамматики, которая не полностью зависит от чувств и может направить сознание к конкретным определяющим признакам подобия и неподобия. Проще говоря, нет полностью убедительного объективного результата перцепции («перцепта») без понятия («концепта») — хотя, как оказывается, есть много понятий-концептов без соответствующих перцептов.

Кроме того, последнее соображение является еще более сложной проблемой для материалистических моделей сознания. Даже если представить, что каким-то образом, учитывая достаточно разнообразную эволюционную историю и достаточно нейронную сложность, отзывчивый организм может прийти через физические процессы к какому-то эйдетическому сознанию и какому-то понятию сходства в абстрактном смысле, то уровни абстракции, на которых работает разум, намного превосходят те только морфологические подобия между материальными вещами, которые чувства могут каким-то образом обнаружить. Классический пример, если оглянуться на древность, — это геометрические фигуры, такие как совершенный круг или совершенно прямая линия. В природе могут существовать нечеткие аналогии таких фигур, но реальных примеров в ней нет; и даже эти аналогии узнаваемы только потому, что разум синтезирует их через понятие, которому они соответствуют. Трудно понять, как идея идеального равнобедренного треугольника, например, может быть достигнута физиологически, как претворение чувственного опыта в геометрию, если эта идея уже не существовала с целью помочь разуму найти свое несовершенное отражение в тех или иных физических паттернах. И тогда, конечно, есть и более сложные фигуры, логическими концептами которых мы обладаем, но ни интуиция — как в эмпирическом опыте, так и в воображении (сколько граней может быть в моем ментальном изображении многогранника, прежде чем он растает в неразличимом тумане

или насколько далеко может зайти мой мысленный образ бесконечной прямой, ну или как я могу составить картину точечного отсутствия расширения?). И даже если кто-то настаивает на том, что геометрические абстракции генетически получены из сенсорных впечатлений от физических форм, которые аппарат восприятия каким-то образом может распознать в естественном мире без первоначальной помощи даже абстрактной понятийной формы, то существует еще более сложная и поразительная реальность чистой математики. То, что человеческий интеллект способен открывать математические истины, которые (среди многих других вещей) снова и снова доказывают свою способность описывать реальности, которые исследует физика, — это чудо, которое вполне может превзойти чью-либо самую лучшую силу преувеличения. Иногда я думаю, что мы не сможем быть столь удивлены и озадачены математическим знанием, как должны быть, во многом потому, что мы склонны думать о мире как о смутно «арифметическом», в том смысле, что его детали исчислимы и измеримы, а также потому, что мы лениво думаем о чистой математике как просто о некоей колоссальной амплификации арифметики, а не об ангельском языке почти безграничной доступности для понимания, чем она и является. Таким образом, мы не особенно удивлены, обнаружив, что природа, похоже, есть всего лишь «пена, которая играет на призрачной парадигме вещей»*. Даже если бы можно было полностью обосновать математику в эмпирическом опыте (чего нельзя сделать), это все равно свидетельствовало бы об абстрактных силах в человеческом разуме, настолько превосходящих то, что могли бы создать физические силы механизированной материи или требования эволюции, что было бы трудно не рассматривать весь этот феномен как своего рода чудо. Все попытки создать натуралистическую философию математики — с помощью различных видов формализма, конструктивизма, фикционизма или чего угодно еще — никогда не учитывали адекватно того, на что действительно

* Цитата из Йейтса (см.: W. B. Yeats, *A Critical Introduction*).

способна математика. Особенно безнадежными являются попытки дать эволюционный отчет о математике: поскольку достижения в математическом знании разворачиваются из математических предпосылок, находятся полностью вне любого физического контекста и не подлежат естественному отбору и поскольку математические истины являются необходимыми истинами, авторитет которых не зависит ни от какой физической реальности. Так что не удивительно, что столь впечатляющее большинство математиков — реалисты (или, возможно, надо говорить «платоники») в отношении математических истин. Способность математического абстрактного и нематериального языка к тому, чтобы делать реальность все более прозрачной для разума, а разум все более прозрачным для реальности, неохотно (даже в воображении) допустила бы какую-либо редукцию физических причин.

В любом случае человеческая склонность к математической истине является лишь одним из наиболее ярких примеров той способности, которая раскрывается во всех аспектах рациональной жизни: способности формировать и использовать абстрактные понятия, такие как «красота» или «справедливость», например, или способности ума рассуждать о непредставимых, но постижимых идеях, таких как «бесконечность», или его способности к пониманию логических истин или к фантазии и воображению, или к умозрительному мышлению, или к тому, чтобы одно понятие приводило к другому по своему собственному импульсу. И это естественно приводит к следующей теме.

3. *Разум (reason)*. Если есть такая вещь, как рациональное мышление, а мне хочется думать, что есть, то оно должно состоять в использовании логического синтаксиса, содержащего реальный семантический контент (то есть оно должно содержать значения, которые могут быть объединены концептуальными связями). Чтобы рассуждать о чем-то, нужно исходить из одной предпосылки или предложения, или понятия и двигаться к другому, чтобы в идеале прийти к какому-то выводу и в логической последовательности, связи которой определя-

ются семантическим содержанием каждого из шагов: каждая отдельная логическая синтагма аргумента, каждое условие, предложение или символ. В простом силлогизме, например, две предпосылки в совокупности неизбежно вызывают заключение, определяемое их логическим содержанием. «Каждая роза в моем саду красная; роза, на которую я сейчас смотрю, находится в моем саду; поэтому роза, на которую я смотрю сейчас, красная». Но тогда серия шагов, которыми ум приходит к заключению серии предложений, просто не может быть идентична серии простых событий в биохимии мозга. Если механическая картина природы правильна, то любая последовательность физических причин и последствий полностью определяется безличными законами материального мира. Одно нейронное событие может вызвать другое в результате физической необходимости, но, конечно, не в результате логической необходимости. И все же обязательная связь между сложением двух чисел и суммой, полученной таким образом, есть связь, полностью произведенная концептуальным содержанием различных членов уравнения, а не каким-либо набором биохимических контингентностей. И наоборот: если принципы механистического материализма здравы, то простое семантическое содержание мысли не должно быть способным влиять на ход физических событий в головном мозге. Даже если долгий процесс эволюции человека создает мозг, *способный* к рассуждениям (*reasoning*), мозг не может произвести фактическое *содержание* рассуждений; связи между нейронами мозга не могут генерировать символические и концептуальные связи, которые составляют акт последовательной логики, потому что нейроны мозга связаны друг с другом органически и поэтому взаимодействуют физически, а не концептуально. Тогда ясно, что есть умственные события, которые нельзя свести к механическим электрохимическим процессам.

Хотя, справедливости ради, отмечу, что предприимчивый материалист может обойти этот довод простым аргументом, будто нет такой вещи, как разум (*reason*). И, как ни странно, есть некоторые, кто утверждает именно это. Может быть, каждая

из двух отдельных мыслей («каждая роза в моем саду красная» и «роза, на которую я смотрю сейчас, находится в моем саду»), на самом деле является физическим событием среди нейронов моего мозга, как и убеждение, что они связаны друг с другом семантически и логически, а не просто соединены электрохимически. И, возможно, также их кажущаяся логическая связь с мыслью: «роза, на которую я смотрю сейчас, красная», на самом деле является только еще одним физическим событием, вызванным ее нейронными предшественниками. Возможно, кроме того, мое интроспективное ощущение, что существует четкий рациональный порядок, объединяющий эту последовательность психических событий, сам по себе является еще одним электрохимическим инцидентом, немного слева от той области в коре головного мозга, где этот чрезвычайно очаровательный мираж убедительного силлогизма занял свое кратковременное место жительства. Может, ничто реально ничего не значит; даже логические лигатуры, объединяющие слово (произнесенное или написанное) с понятием или объектом, которые он представляет, а затем — с сообществом пользователей языка — то, что иногда называют триадической семиотической структурой языка, — на самом деле могут быть всего лишь внешними неврологическими ассоциациями. Это может показаться несколько абсурдной позицией для материалиста, поскольку будет означать, что рациональный аргумент фактически не определяется своим логическим синтаксисом; на самом деле это означало бы, что нет такой вещи, как логический синтаксис или синтаксис любого вида, или даже слова со значениями. Это даже означало бы, что никакой процесс рассуждения — даже рассуждения, приводящего к аргументу, что разума не существует, — рационально не согласован. Но, возможно, это не слишком высокая цена для кого-то, кто эмоционально привержен материализму (хотя, конечно, при этом взгляде на вещи действительно не было бы такого понятия, как материализм, поскольку, если бы оно существовало, то оно было бы понятием с последовательным логическим содержанием). Однако большинство материалистов, физиков

или натуралистов предпочитают считать себя не безумными фанатиками с бесконечным аппетитом к парадоксу, а суровыми рационалистами, и поэтому эта линия аргументов остается чем-то вроде предмета в бутике среди образчиков атеистической моды.²

4. *Трансцендентальные условия опыта.* Чтобы понять мир, разум должен в каком-то смысле составить мир, а под этим я подразумеваю обеспечение условий, необходимых для его постижения. По крайней мере, так сказал Иммануил Кант (1724–1804), и, кажется, эту мысль довольно трудно оспорить. Не нужно рассматривать всю кантовскую эпистемологию в целом (я и не пытаюсь), чтобы признать ту истину, что опыт становится понятным только в рамках априорных категорий; а эти категории не впечатываются в ум физической реальностью, но всегда должны предшествовать эмпирическому опыту. Это момент, тесно связанный с вопросом об абстрактных понятиях, как он обрисован ранее, хотя здесь он несколько более радикален; вопрос теперь не только в том, как разум понимает реальность, но и в том, как он имеет какой-либо продолжительный опыт чего-либо вообще. Мы достаточно четко видим, как определенные трансцендентальные категории (то есть категории, не привязанные к конкретным вещам, но абстрактно применимые ко всем конкретным вещам) необходимы для формирования рациональных суждений о вещах. Например, ряд простых чувственных впечатлений от последовательных событий, таких как дым, поднимающийся из огня, может быть синтезирован в суждение о том, что связь между двумя событиями является причинно-следственной только потому, что разум уже обладает понятием причины.

Поэтому то, что органы чувств воспринимают как последовательность, разум понимает как реальное следствие. И категория причины не может быть абстрагирована от природы, если она уже не присутствует в восприятии природы разумом. В более широком смысле, однако, можно сказать, что вне рациональной организации опыта в четко артикулированном и непрерывном порядке и посредством понятий, формально

предшествующих эмпирическим данным, мир был бы для нас не больше, чем штурм чувственных впечатлений. Чувства даже не воспринимали бы последовательности событий, потому что они вообще не могли бы воспринимать разные отдельные события. Разум интерпретирует реальность, чтобы иметь реальность для интерпретации, а не наоборот, и порядок приоритета здесь необратим. Категории, которые соединяют все вещи в рациональном порядке, не могут быть ноэтическими остатками чувственных переживаний, которые посредством чистого накопления организуют и интерпретируют самих себя; логическая связность и постижимость опыта обусловлена этими категориями. С точки зрения физикализма это проблема, конечно, такая, какой не существовало для большинства древних и средневековых школ мысли (для которых разум и мир внутренне формировались (*were informed*) одним и тем же порядком рациональных причин и поэтому были сущностно открыты для друг друга). Однако я не хочу заикливаться на этой проблеме, поскольку предпочел бы привести дополнительные соображения, на которые она указывает в контексте того, что я считаю двумя еще более непреодолимыми препятствиями для любых попыток натуралистического отчета о сознании или разуме. А именно:

V

5. *Интенциональность*. Латинский глагол *intendere* означает, среди прочего, «направляться к», «нацеливаться на» или «стремиться к». В философии сознания термин «интенциональность» относится не просто к волевой тенденции, но к фундаментальной способности разума направлять себя к чему-то. Интенциональность — это способность ума к «близости» («aboutness»), посредством которой он думает, желает, верит, подразумевает, представляет, желает, воображает или иным образом ориентируется на конкретный объект или цель. Интенциональность присутствует во всяком восприятии, пони-

мании, языке, мышлении, воображении, ожидании, уповании и страхе, а также во всяком другом детерминированном действии сознательного ума. Это то, что допускает сознательный смысл, указания на что-либо, предложения чего-либо или представления чего-либо. Этот термин был введен в современную философию (с опорой на схоластический прецедент) блестящим Францем Brentano (1838–1917), мыслителем, чаще упоминаемым, чем читаемым. Для Brentano интенциональность является «признаком ментального» и по своей природе совершенно отсутствует в чисто материальном физическом порядке. Более того, для Brentano не существует реального акта сознания, который в каком-то смысле не был бы сформирован (*informed*) этой интенциональностью, ни даже малейшего акта познания.

На простейшем феноменологическом уровне нетрудно продемонстрировать, что для того, чтобы разум четко познавал содержание чувственных впечатлений, необходима определенная степень сознательной и целенаправленной внимательности. Например, если человек берет чашку и отпивает из нее, ожидая попробовать темный эль, а вместо этого глотает вино, то непосредственный эффект заключается не в узнавании (*recognition*), а в когнитивном диссонансе; только по мере того как человек настроит свою интенциональную ориентацию, он попробует вино как вино, а не просто будет путаться в противоречивых ожиданиях. Случилось то, что сначала содержание интенциональности было только частично удовлетворено содержанием опыта: человек воспринимал напиток как жидкость, но не как эль, — и поэтому разуму пришлось на мгновение отступить и снова направить (*intend*) опыт, чтобы чувственные данные могли быть организованы (как бы по какой-то формальной причине) в когерентный акт сознания. Примерно то же самое происходит в случае оптических иллюзий, например, когда можно сознательно выбрать, каким конкретно способом смотреть: в результате весьма специфического интенционального акта можно заставить себя увидеть одну и ту же фигуру либо как утку или кролика, либо как вазу

или пару глядящих друг на друга человеческих профилей. Это, однако, довольно тривиальные и локальные примеры той гораздо более глубокой и вездусущей истины, что разум ничего не знает просто пассивно, но всегда имеет цель или смысл, к которому он целенаправленно направлен как к конечной причине. В каждом акте репрезентации намеревающийся (*intending*) разум вкладывает смысл в восприятие, направляя себя к определенному содержанию опыта и тем самым интерпретируя каждый опыт как опыт той или иной реальности. Однако физическая реальность, по крайней мере в соответствии с механистической метафизикой, по своей сути лишена цели, детерминированности или смысла. Она не направлена ни на какие цели, у нее нет конечных причин, она не может ни на что «нацеливаться» (*intend*). Помимо всего прочего это означает, что физические события сами по себе не могут производить наши представления о них, потому что именно мы обеспечиваем этим представлениям любой смысл или понятность. Физическая реальность, которая воздействует на наши органы восприятия, — это безграничный океан каузальных последовательностей, не начинающихся и не заканчивающихся ни в какой точке нашего опыта, без отдельных аспектов или внутренней ориентации, непрерывно захлестывающий нас; наша интенциональность, напротив, конечна, направлена на определенный набор ограничений и на определенный набор аспектов и накладывает отдельные формы на наше восприятие, тем самым изолируя объекты внимания и интерпретации среди бесконечного потока физических причин и следствий. Таким образом, интенциональность является абстрактной и концептуальной операцией, полностью противоречащей логике чисто физической причинности.

Это нельзя преувеличить. Джон Сёрл (*Searle*) (как последовательный натуралист в философии, как это бывает) с пользой идентифицирует три различных вида интенциональности: внутреннюю, производную и разновидности типа «как если бы». Первая — вид реальной интенциональности, которую разум проявляет по отношению к объектам мысли, желания,

знания или к чему угодно еще. Вторая — вид направленности или смысла, который существует в объектах, таких как диаграммы, слова или знаки, когда (и только когда) они используются сознательными умами, способными представлять их как указания на что-то еще. Сами по себе, как сочетания бумаги и чернил, отметки на диаграмме ничего *не значат*. Третья — не настоящая интенциональность вообще, а только метафорическая цель, которую мы приписываем физическим событиям, которые на самом деле неуправляемы, например река течет к морю; река не устремлена к морю, а течет туда просто вследствие силы тяжести. И, разумеется, в промежутках между этими различиями не может быть никаких теневых областей, где один вид интенциональности мягко сливается с другим; каждый из них абсолютно отличен по своей природе от двух других. Тем не менее есть те, кто утверждает, что реальную основу для внутренней интенциональности можно найти в бессознательных физических процессах. Фред Дрекке, например, предположил, что стрелка компаса, указывающая на магнитный север, представляет собой физический пример интенциональности, который явно «означает» что-то вне себя, определенным образом или в отношении определенного аспекта своего объекта, и что поэтому разумно рассматривать интенциональность ума как всего лишь гораздо более сложную форму того же феномена. Трудно представить себе более яркий пример плеонастического заблуждения, чем этот. Рассматриваемая как чисто физическое событие, стрелка компаса не указывает на север, а просто выравнивается под определенным углом с помощью магнитных сил; как физический объект, она вообще не имеет никакой реальной «точки» в этом смысле, ни, разумеется, никакой отсылки за пределы себя, и ее поведение есть лучший пример интенциональности типа «как если бы», то есть она интенциональна в чисто переносном смысле. Рассматриваемый как инструмент, сконструированный и используемый человеческими умами, конечно, компас и в самом деле имеет своего рода интенциональность, но только производную; а это означает, что он получает свой смысл полностью от

сознания, осуществляющего внутреннюю интенциональность, и поэтому ни в коей мере не представляет физической модели того, как действует внутренняя интенциональность.³

Все попытки натурализовать интенциональные способности сознательного разума механическим или материалистическим способом — показать, как с помощью серии бесчисленных и мучительно постепенных достижений разнообразия чисто физических сил может что-то добавить к интенциональной способности рационального интеллекта, — как правило, делают ту же ошибку, с большей или меньшей изощренностью. Качественная разница между внутренней интенциональностью и любой другой «направленностью», реальной или метафорической, абсолютна; даже бесконечное число количественных шагов от трясины материальных сил к звездному небосводу сознания окажется недостаточным, чтобы преодолеть это расстояние. «Близость» («aboutness») разума — это поистине уникальная «метка умственного (mental)», и она неизгладимо маркирует умственное как не сводимое к физическому. Чтобы увидеть это, нужно только помнить, что нет абсолютно никакой интенциональной взаимности между умом и объектами его интенций. Мысли могут быть направлены к вещам, но (если современная картина природы истинна) вещи не могут быть направлены к мыслям, и поэтому *конкретное* содержание интенций ума должно определяться только сознанием. Невозможно получить конкретный смысл данного физического события из самого события, даже из события мозга, потому что само по себе оно ничего не означает; даже самое кропотливое исследование его физических составляющих и примеров никогда не сможет дать того особого значения, которое ум репрезентирует как уже имеющий это значение. Джон Холдейн (Haldane) использует пример одной геометрической фигуры, которую можно рассматривать как треугольную или трехстороннюю; в том, что нарисовано на листе бумаги, нет ничего в физической композиции, что помогло бы определить, какое из этих интенциональных значений было применено к ней. Возьмем другой пример: я могу созерцать темно-зеленую вазу,

стоящую передо мной, в которую моя жена поставила несколько красных роз, принесенных из сада, как контейнер для цветов, как эстетический артефакт, как вариацию на некоторые китайские декоративные мотивы, как изящную абстрактную форму, как обманчиво похожую своим блеском на темно-зеленый нефрит или на массу других вещей, и ни одно из этих значений в своей точной специфике не навязывается мне простым физическим событием вазы. И, конечно, в то время как физические различия между Дон Кихотом Мигеля де Сервантеса и Дон Кихотом Пьера Менара* могут быть несуществующими, последний, как отмечает Борхес, неизмеримо богаче аллюзиями, иронией и ассоциациями. И эти примеры не начинают сообщать, насколько радикально явственна сознательная интенциональность. Даже чтобы распознать геометрическую фигуру или вазу, или объем Дон Кихота как дискретного объекта, ум должен представлять его как таковой, извлекая его из мятущегося беспорядка непрестанно меняющихся впечатлений, которые теснятся в уме, изолируя и располагая его в рамках связной картины мира; ум должен следить за ним как за тем, что имеет конкретное значение, конкретное интенциональное содержание, к которому может быть направлена мысль. На самом деле интенциональность необязательно требует вообще какого-то физического объекта «где-то снаружи» («out there»); ее содержание может быть совершенно воображаемым, полностью концептуальным или чисто ожидаемым. Мои надежды на уважение вот этого мужчины или на любовь вот этой женщины зависят не от каких-либо физических «значений», которые я получил извне, а только от моего субъективного расположения к нему или к ней. И ничто во всем ансамбле физических реалий, составляющих мир и мозг, понимаемых исключительно как материальные события, не может с точностью определить, как и почему мысль должна или может быть направлена к какой-то цели — конкретной, абстрактной или воображае-

* «Пьер Менар, автор “Дон Кихота”» — один из самых известных рассказов Х. Л. Борхеса, впервые изданный в журнале *Sur* в 1939 году.

мой. Интенциональность, следовательно, это не физическое отношение, даже не отношение между внешними объектами и внутренней структурой мозга, а ментальное событие, превосходящее любые физические отношения. (Хотя, опять же, это верно только в том случае, если природа — это то, о чем нам рассказывает наша механистическая метафизика.)⁴

б. *Единство сознания.* В механическом взгляде на природу физическая сфера лишена простых единств, по крайней мере на уровне постоянно существующих вещей; природа состоит из смесей, при расширении в пространстве и времени. Тем не менее — и, несмотря на противоположные утверждения многих материалистических философов, — сознание в своей субъективности едино и неделимо. Это не означает, что состояния мозга не могут быть изменены или что ум не может быть сбит с толку, или что операции мозга или действия ума не могут быть множественными. Но для того чтобы существовала такая вещь, как представление или разум, или концептуальные связи, или логически связный опыт, или субъективность, или даже опыт смешения, должно существовать единое присутствие сознания в себе, единая точка зрения, являющаяся, так сказать, исчезающей точкой, без расширения или частей, которая существует в собственной простоте.

К тому же довольно глубокие аргументы в поддержку этого утверждения можно почерпнуть у таких мыслителей, как Плотин, Шанкара и Кант. Но здесь неважно, хотят ли говорить об этом единстве как о нусе, который пребывает внутри и вне наших обычных психических операций, или как об *атмане* внутри и за пределами конечного ума, блуждающего *в майе*, или как о трансцендентальной апперцепции, которая отличается от эмпирической апперцепции эго, или в совершенно иных терминах. Как бы это ни описывалось, в основе всего многообразия восприятия, знания, памяти или даже личностной идентичности лежит именно такая светящаяся непрерывность и единичность сознания. Именно в этом единстве и благодаря ему неисчислимо разнообразие процессов мозга, а также множественность и сложность воспринимаемого мира

преобразуются в сплавленное осознание единичного субъекта; но в данном случае единство не могло бы возникнуть из разнообразия. Однако прежде чем данное утверждение можно будет принять, необходимо понять, что речь идет не просто о психологическом единстве или целостности личной идентичности или частной памяти, сохраняющихся с течением времени. Они могут уменьшаться, повреждаться или в значительной степени разрушаться на фоне глубокого психоза, нарушения работы головного мозга, вследствие кортикальной хирургии, наркотиков, амнезии и т. д. Однако единство сознания не подвержено разрушениям. Когда я говорю, что сознание не может быть сведено к материальным причинам, я не отрицаю, что регулярные действия сознания в материальных существах зависят от работы мозга или что содержание сознания может быть радикально изменено или нарушено физиологическими событиями. Я говорю здесь только о трансцендентном состоянии сознания, простой и, возможно, анонимной и выгодной специфичности, которая делает возможными субъективное осознание и умственную деятельность. Она присутствует даже тогда, когда психологические или когнитивные операции эго были дезориентированы, затуманены или разрушены. Именно неспособность провести различие — между, с одной стороны, единством этой трансцендентальной перспективы в разуме и, с другой стороны, целостностью личных психических состояний — иногда приводит к утверждениям о делимости и, следовательно, материальности сознания. Утверждения такого рода, я полагаю, есть еще одно доказательство любопытной дилеммы, которую механическая философия создала для нас, заставляя нас выбирать между Декартовым дуализмом и материалистическим монизмом. Но живой воплощенный разум — не просто бестелесный интеллект или механическая функция; это сила, которая превосходит материальную причинность, не будучи свободной от условий телесной жизни; и ошибочно думать, будто единство сознания — или, если угодно, неделимость души — ставится под сомнение случаями тяжелого психологического или когнитивного расстройства.

Мы знаем, например, что комиссуротомия, выполняемая на мозолистом теле (лечение тяжелой эпилепсии, от которого сейчас в значительной степени отказались), может привести к странным нарушениям когнитивных функций полушарий мозга. Как правило, человек, прошедший данную процедуру, не проявляет признаков психической дезинтеграции; но при определенных тестовых условиях, когда к каждому полушарию «адресуются» по отдельности, одна сторона мозга может распознать стимулы и реагировать на них без «ведома» другой стороны. Результаты этих тестов во многих случаях несколько неоднозначны, и в популярных отчетах о них часто трудно отделить эмпирическое от анекдотического; но в целом кажется очевидным, что доминирующее левое полушарие (как правило, место языковых навыков) и более подчиненное и невыразительное правое полушарие могут — каждое — выполнять определенные конкретные когнитивные задачи без какого-либо сознательного (если можно так выразиться) общения друг с другом. Это привело многих к выводу, что операция либо создала два различных «ума», либо обнаружила их существование и что, следовательно, сознание есть некая явно физиологическая и абсолютно хрупкая реальность. Это — значительное преувеличение клинических результатов. Нет никаких реальных доказательств того, что (как иногда утверждается) комиссуротомия на самом деле порождает двух отдельных субъектов с отдельными самосознаниями и совершенно разными личностными идентичностями или что эти два Я часто вступают в конфликт с упорядоченными намерениями левого полушария, часто срываемыми нечестивыми выходками и проектами правого. Утверждения, будто такие доказательства существуют, при беспристрастном рассмотрении клинических результатов, основаны скорее на интерпретации, чем на наблюдениях. Они могут быть восприняты, например, как свидетельства существования единого сознания, пытавшегося, но не сумевшего интегрировать опыт и поведение, которые каждое полушарие делает возможными. Как я уже сказал, те, кто перенес эту операцию, остаются в основном нормальными и

психологически целостными личностями, и только в особых экспериментальных условиях проявляют определенные когнитивные нарушения. Однако даже если хирургическое вмешательство или психоз (если, скажем, действительно существует множественное расстройство личности) могут создать разделение внутри личности, расстройство эмпирического эго не умаляет единства субъективной перспективы, которая выражается в каждой «идентичности» в той степени, в какой присутствует в ней истинное сознание.

Тем не менее как минимум эксперименты над пациентами с комиссуротомией определенно показывают, что в некоторых ограниченных обстоятельствах нарушение функциональной целостности мозга может заставить сознание направлять свое внимание на когнитивные и поведенческие функции каждого полушария отдельно, в пределах того, что каждое полушарие может естественно делать теперь, когда оно лишено своих нормальных связей с другим полушарием. Это, пожалуй, может создать своего рода параллельную и синхронную амнезию, так сказать, при которой ум не может должным образом интегрировать когнитивные способности мозга в непрерывный опыт, но должен присутствовать отдельно для каждого полушария. Но нет никаких оснований сомневаться в том, что эти когнитивные расстройства все еще существуют в пределах одной субъективности, как и любые другие когнитивные или психологические разрывы, вызванные неврологическими или эмоциональными патологиями, или так же, как сознательная и подсознательная психическая деятельность у человека с неповрежденным мозгом. Результаты этих экспериментов увлекательны, само собой разумеется, но не очевидно, что они сообщают нам что-то *совершенно* новое о связи между сознанием и отдельными когнитивными действиями мозга. Мы знаем, например, что можно проехать по привычному маршруту на своем автомобиле, думая о чем-то другом, только чтобы обнаружить в конце поездки, что в памяти от нее самой не осталось никаких следов эмоционально окрашенного осознания; и не исключено, что вся когнитивная задача езды по этому

маршруту осуществлялась на дееспособном, но — в основном — подсознательном уровне. Мы также знаем, что можно слышать не слыша тупую политическую речь или глупую проповедь, в то время как сознательные мысли находятся в другом месте, наслаждаясь блаженной свободой какого-то другого когнитивного измерения. Мы знаем, как мало сознательности в координации между обеими руками пианиста. Мы знаем, что наша психологическая идентичность изменчива и часто полна внутренних напряжений и множественных импульсов. Короче говоря, мы уже знаем, что сознательное Я — это не простое эмпирическое единство, а множество сил и способностей, причем многие слои достигают гораздо более низкого — а другие, возможно, гораздо более высокого — уровня, чем уровень обычного сознания. В каждом из нас содержится множество людей. Это всегда было проблемой для наименее изощренных формулировок картезианского дуализма, но не для тех нематериалистических моделей разума, которые предполагают теснейший союз между телом и душой, включающий различные степени ассоциации и взаимозависимости и различные уровни «души». Более того, в любом случае, только трансцендентальное единство сознания — несводимая и неизбежная субъективность его внутренней перспективы — превращает даже разобщенные переживания пациентов комиссуротомии в акты осознания (то есть если изначально предположить, что действия правого полушария мозга, как правило, полностью сознательны, что не вполне очевидно). Только «исчезающая точка» субъективной перспективы позволяет многообразию реальности предстать перед сознанием как единый феномен, который может воспринимать сознание.

Это, а не просто психологическая целостность «эмпирического эго», и есть единство сознания (это «я думаю», лежащее в основе любого психического представления о реальности как логически связанном феномене), которое, кажется, несовместимо с чисто механистическим образом сознания, даже с тем, который допускает физиологическую конвергенцию неравноправных способностей головного мозга в каком-нибудь при-

вилегированном паноптикуме, размещенном в каком-нибудь управляющем хабе по неврологии мозга. Какой бы модульной ни была структура мозга, попытка обнаружить единство сознания в конечном контролирующем мозговом модуле сопряжена с рядом простых логических трудностей. С одной стороны, как физическая реальность, этот организующий модуль сам по себе был бы составной вещью, чья способность унифицировать опыт не могла бы возникнуть из его различных частей и функций, но должна была бы предшествовать им и организовывать их в единую точку зрения. Даже если бы каждая часть этой способности была в некотором смысле частично осознана, все равно потребовалось бы осознание всего ансамбля впечатлений, организующего части, предварительная интенция и способность рассматривать все это в целом как одно. Нейробиологи склонны не верить в центральный локус мысли в мозгу в любом случае; но даже если бы такая вещь была возможна, то он мог бы объединить разрозненные формы знания, полученные из различных частей мозга и нервной системы, только путем их синтеза через свои собственные способности; и это тоже должно было бы быть объединено какой-то другой центральной способностью, которая сама должна была бы быть унифицирована — и так далее без конца. Любая физическая вещь, которая могла бы интегрировать опыт в сознательное единство, каким-то образом уже должна обладать единым «знанием» различных реалий, которые она должна собирать в совокупность, трансцендентным улавливанием эмпирических данных как согласованной совокупности, к которому она была бы интенционально склонна; и поэтому она уже должна быть информирована (*informed*) единством перспективы, логически предшествующим ее собственной физиологической сложности. Она должна зависеть от источника единства и, следовательно, не может быть им самим; а вне этого принципа и его совершенной простоты все разнообразные способности восприятия, при всем их великолепии и разнообразии, никогда не будут объединены в когерентный акт познания. Любая попытка достичь единства мысли исходя из сложности мате-

риальных структур приводит к бесконечному регрессу, бесконечному умножению плеонастических недостатков.⁵

VI

Воспринимайте эти наблюдения как угодно. Они подразумевают индуктивные подходы к нематериалистической концепции разума, а не дедуктивные доказательства какой-то конкретной теории взаимоотношений души и тела. Во всяком случае, ни один из этих вопросов не решен. Как академическая дисциплина, философия сознания, может быть, по своей природе особенно невосприимчива к заключительным утверждениям любого рода; в философии действительно нет другой области, в которой диковинное, расплывчатое, преднамеренно неясное и явно смешное терпят в таких больших количествах. Однако это, может быть, неизбежно. Возможно, что, как утверждают «новые мистерианцы», такие как Колин Макгинн, эволюция просто не наделила наш мозг способностью думать о мышлении или хотя бы понимать его. Однако я думаю, что гораздо более вероятно, что наши концептуальные ограничения накладываются на нас не только нашей биологией, но и историей интеллектуальных мод. То, что делает вопрос о сознании настолько неразрешимым для нас сегодня и, следовательно, столь плодородным источником путаницы и отчаянно бредовых изобретений, — это не столько масштаб данной логической проблемы, сколько наша негибкая и ограниченная в воображении верность определенной онтологии и конкретной концепции природы. Материализм, механицизм: они оба не особенно гостеприимны к логически последовательной теории сознания. Таким образом, мудрым курсом для нас может быть пересмотр нашей приверженности метафизике.

Однако, какую бы картину реальности мы ни выбрали, мы должны, по крайней мере, быть в состоянии сохранить какое-то соответствующее чувство абсолютной необъятности тайны сознания — просто смиренное чувство того, насколько

оно отличается от любого другого, *очевидно* материального феномена — независимо от того, как далеко наши спекуляции могут увести нас. Мы должны быть способны заметить, что говорим о чем-то настолько непохожем на что-либо другое, известное нам эмпирически, что, если это можно объяснить физическими терминами, то оно также требует краткого, но радикального пересмотра этих терминов. Чтобы объяснить субъективное сознание таким образом, который дал бы некоторое понимание его кажущегося сопротивления механистическому пониманию вещей, не достаточно просто предложить гипотезы о том, какие функции может выполнять сознание в общей механике мозга. Дж. Дж. К. Смарт, философ-атеист, не лишенный проникательности, отмечает проблему сознания практически сразу, заявляя, что субъективное осознание может быть своеобразной «проприоцепцией», с помощью которой одна часть мозга присматривает за другими его частями, пожалуй наподобие устройства внутри сложного робота, которое может быть запрограммировано, чтобы контролировать собственные системы этого робота; мы можем видеть, говорит Смарт, насколько эволюционно выгодна была бы такая функция. Таким образом, проблема того, как интенционально направленный к миру мозг может быть объяснен с помощью образа меньшего мозга внутри мозга, интенционально направленного на восприятие мира мозгом. Я не уверен, что это помогло бы нам понять что-либо относительно сознания или что это служит чем-то намного большим, нежели торжественным началом бесконечного объяснительного регресса. Даже если механические метафоры были убедительными (а они таковыми не являются по причинам, упомянутым как выше, так и ниже), то постулирование еще одной материальной функции поверх других материальных функций ощущения и восприятия по-прежнему не способно объяснить, как вообще возможны все те особенности сознания, которые, кажется, бросают вызов физикалистскому нарративу реальности. Если я навестил бы вас в вашем доме и обнаружил, что вместо того, чтобы жить в доме, вы приютились под большой крышей, которая

просто парит над землей, кажется, ничем не поддерживаемая ни снизу, ни сверху, и спросил бы вас, как такое возможно, то меня отнюдь не удовлетворил бы ваш ответ, что это, мол, для того, чтобы уберечься от дождя, — даже если бы вы затем услужливо развили эту идею, отметив, что беречься от дождя — эволюционно выгодно.⁶

Эта колоссальная нелогичность пронизывает практически все попытки, эволюционистские или механистические, полностью свести сознание к его основным физиологическим составляющим. Если в проблеме сознания есть что-то структурно проблематичное для физикалистского взгляда на вещи, то строго генетический нарратив о том, как сознание могло развиваться в течение очень долгого времени путем длинного ряда отдельных шагов под давлением естественного отбора, не может дать нам ответа на центральный вопрос. Что именно выбрала природа для выживания и в какой момент было преодолено качественное различие между грубой физической причинностью и единой интенциональной субъективностью? И как этот переход может не быть по сути дела «волшебным»? Есть смысл в том, чтобы сказать, что фоточувствительный клочок кожи может быть сохранен естественным отбором и поэтому стать первым шагом к зрительной памяти; но не существует никакого чувствительного к смыслу или к категориям участка мозга или нервной системы, который может стать первым шагом к интенциональности, потому что смысл и категории — это не физические вещи, которым может соответствовать нейронная способность, а продукты интенционального сознания. Точно так же не дают ответа на эти вопросы попытки показать, как сознание может быть построено из первичного накопления чисто физических систем и подсистем и модульных конкреций, составляющих сознательные организмы. На каком-то этапе органической сложности в этом процессе — амебы, головоногие, рептилии, живородящие млекопитающие, австралопитеки и кто угодно еще — качественная пропасть еще должна быть преодолена. Может быть, это заманчиво — вообразить, что мы могли мысленно претворять

сознание во все более мелкие и более конкретные элементы, пока не достигли минимума материального субстрата, а затем концептуально воспроизвести его снова, не прибегая к каким-либо нематериальным способностям — точно так же, как мы можем заставить изображение на том пуантилистском холсте, о котором я уже упоминал выше, раствориться на глазах, только как можно больше приближаясь к нему в момент рисования, а затем снова заставить его проявиться, просто вновь вернувшись достаточно далеко назад. В этом нет никакой магии, и неважно, во что там верили эти доверчивые дикари, одурманенные суевериями «народной психологии». Но, опять же, в этой метафоре есть что-то полезно-рекурсивное: кто в конце концов возвращается назад? Где находится эта точка перспективы, которая допускает появление и локализацию упорядоченного единства? В какой момент хаос сенсорных процессов каким-то образом приобретает особую точку зрения на себя? Это не шуточные вопросы. Среди материалистических философов сознания и ученых-когнитивистов есть тревожная тенденция проводить аналогии, которые отнюдь не делают сознание более понятным, а сами становятся понятными только потому, что они предполагают операции сознания. Нередки случаи, когда камеры или телевизоры упоминаются как механические аналогии процессов репрезентации сознания; но, конечно, камера не смотрит на картинки, а телевизор не смотрит сам себя, и в их функциях нет ничего даже отдаленно репрезентативного, кроме интенций сознательного ума, который можно найти не в этих устройствах, а в человеке. Нечто очень похожее относится и к попыткам объяснять человеческое мышление по аналогии с компьютерами, о чем я скажу чуть позже. Все подобные аналогии заканчиваются именно там, где они начались: в живом разуме, нерушимом в своей непередаваемой субъективности и осознанности, все в том же таинственном стекле, в котором бытие сияет в форме *мысли*.

В самом деле идти больше некуда. Тем не менее проект «натурализации сознания» будет продолжаться до тех пор, пока не появится хотя бы проблеск надежды свести качественное

различие между материальными и психическими событиями к количественному различию между разными видами физической причинности. История современной интеллектуальной догмы диктует, что так и должно случиться. Дэниел Деннетт, для которого, как и для большинства позднемодеерновых философов сознания, единственные открытые варианты суть материализм и картезианский дуализм, занимается такими вопросами, как репрезентация, предлагая «гомункулярную декомпозицию» нашей обычной картины единого интенционального сознания во множество разрозненных, но интегрированных сенсорных, неврологических и селективных систем. Вместо одного блестящего и вездесущего декартовского гомункула, сидящего в центре Я, возможно, существует множество довольно глупых и минимально компетентных гомункулов, которых эволюционная история собрала в чрезвычайно сложную конфедерацию с функциями, во многом сотрудичающими друг с другом, но по-прежнему размытыми. Вместо единого интенционального свершения репрезентации наше познание мира, возможно, состоит в большом количестве информационных состояний, которые никогда не разрешаются в единой репрезентации и не располагаются в каком-либо одном месте в мозгу, но вместо этого перетекают одно в другое и видоизменяют друг друга несколько неряшливо. Такова, во всяком случае, «модель множественных проектов» сознания у Деннетта: внутри нет не только уникального и неделимого духовного субъекта — нет души — но и нет какой-то центральной диспетчерской в мозгу, какого-то «картезианского театра», где ум наслаждался бы полностью скомпонованным зрелищем репрезентированного мира. Скорее, данные поступают в мозг различными способами, не совсем согласованными и не синхронными друг с другом, в непрерывном потоке смещающихся и не совсем согласованных «проектов» реальности. А из множественности и общности мозговой деятельности мы можем заключить, как предполагает Деннетт, что нет единого локуса сознания и поэтому вообще нет такого понятия, как субъективное сознание или какая-то реальная интенциональность;

есть только иллюзия сознания, как своего рода последствие, производимое разнообразной физической и функциональной механикой тела и мозга.

Если этот последний ход кажется несколько нелогичным... что ж, он именно таков. Сама мысль, что модель «множественных проектов» имеет какое-либо отношение к «вопросу» о том, существует ли субъективное сознание на самом деле, — что, опять же, вообще не является вопросом, потому что субъективное сознание есть несомненная изначальная данность, отрицание которой просто бессмысленно — это только смешение разных вопросов. Ошибочно полагать, будто вполне очевидная реальность, в которой мозг обрабатывает ощущения и восприятия через несколько различных аспектов своего аппарата, не всегда идеально гармонирующих друг с другом, дает нам право отрицать реальность сознания, в котором эти ощущения и восприятия — во всех их соединениях и разобщениях — переживаются в единой перспективе. Мы знаем и всегда знали, что чувства и наши способы восприятия и суждения многочисленны и иногда смешиваются; но это не означает, что до сих пор не существует единой субъективности, в которой непрерывности и прерывности восприятия интегрированы в единое сознание. Глаз может видеть что-то на большом расстоянии задолго до того, как это услышит ухо, но это не значит, что нет отдельного Я, в котором два восприятия объединены в непрерывное представление. Единство интенциональной субъективности не зависит от совершенной синхронности чувств; но признание отсутствия такой синхронности или признание чего-либо еще в этом отношении, безусловно, зависит от единства интенциональной субъективности. В самом деле, если Деннетт прав насчет того, насколько диффузно распределены все рецептивные и дифференцирующие способности мозга, то он предоставил мощный аргумент в пользу реальности нематериальной души. Ведь пространственно расширенные и механически множественные операции мозга как физической структуры явно не могут объяснить существование единства сознания. И все же, при всем этом, сознание — очень

реально, во всей своей интенциональности и в единстве, как убеждаемся вне всякого сомнения, когда мы участвуем в таких интенциональных действиях, как обрезка изгородей или написание книг, отрицающих реальность сознания. Где же тогда, если не в мозгу, находится этот фокус перспективы?

В конце концов нет смысла проводить какое-либо реальное различие между видимостью и реальностью при обсуждении нашего чувства, что мы являемся сознательными субъектами; иллюзия сознания должна быть сознанием иллюзии, и поэтому любое отрицание реальности сознания по существу является тарабарщиной. Тем не менее, если отбросить излишества риторики в сторону, может быть, все еще нет какой-то ценности в скромном и, казалось бы, правдоподобном предположении, что репрезентация и интенциональность (и тому подобное) в принципе могут быть раскомпонованы в иерархическую структуру подчиненных и убывающих способностей? Возможно, когда мы спускаемся в слоистые системы и подсистемы мозга и тела, мы находим склонности, которые способны представлять все меньшую и меньшую реальность, все меньше и меньше аспектов того, что чувства могут обнаружить, пока мы не дойдем до такого уровня, где то, что мы восприняли как способность репрезентации или интенциональности, окажется просто реактивной системой физических импульсов. А это, в силу всех причин, которые я привел ранее, как я предполагаю, невозможно. Интенция — это интенция, репрезентация — это репрезентация; направленность сознания на конкретные цели, вне которой оно вообще ничего не знает, не является чем-то способным раствориться в относительных степенях физической причинности; она либо существует, либо не существует. Сенсорный и когнитивный аппарат мозга состоит из множества способностей и функций несомненно; части глаза, связанные с частями мозга, могут быть восприимчивы только к определенным оттенкам или интенсивностям, или боковым конфигурациям или к чему хотите и поэтому обеспечивают только частичные и подчиненные аспекты более широкой реальности зрения. Но ни одна из этих способностей и функций не явля-

ется какой-то дискретной частью интенции, которая может быть объединена с другими, так что все это составляет единую субъективность. Интенциональность — это ментальный акт, который, вопреки поведению чисто физических механизмов, конкретно и окончательно направлен к цели, конкретно «вблизи» («about») реальности как состоящей из значений, и вне этого акта никакая сенсорная данность не составляет объекта познания. Между объективной причинностью, которая влияет на физиологию мозга, и субъективной интенциональностью, которая производит репрезентацию и личный опыт, качественная разница остается абсолютной. Никакой физической стимул не означает восприятия чего-либо, если уже не существует сознания, чтобы интенционально интерпретировать его обнаружение. Никакая простая сенсорная способность ни в каком смысле не является формой сознательной интенции, и никакая сознательная интенция не может быть сведена к простой сенсорной способности. И поэтому если субъективное сознание впервые появляется где-либо в континууме наших физиологических систем, то оно должно делать все это сразу, без физической предпосылки, как переход, представляющий собой не меньше, чем чудесное переворачивание физической логики (если, опять же, материя действительно есть то, чем ее считают современные метафизические предрассудки).

VII

Ни одно из этих утверждений не является неоспоримым, и все они оспаривались; и я сомневаюсь, что я могу одержать победу только своим громогласным тоном личной убежденности. Тем не менее, я думаю, что любое самое скрупулезное исследование сознания как уникального феномена вполне естественно ведет к предположению о «духовном» измерении разума, к простой и непременно нематериальной перспективе ноэтической или трансцендентально-апперцептивной способности, которая пребывает, знает, вбирает в себя реальность с опреде-

ленной позиции неприступной субъективности. Убежденность многих людей в том, что ложь, продиктована не логическими соображениями, а только искренней преданностью определенной картине мира; а что касается тайны сознания — не меньше, чем тайны бытия, — то материализм есть наименее последовательная метафизическая позиция из всех предлагаемых, страдающая от величайшей нищеты в объяснительном отношении. Вот почему я испытываю искреннее сочувствие к Деннету и даже к элиминативистам. Поскольку сознание не может быть удовлетворительно объяснено чисто физическими терминами и поскольку для них (этих ученых) было бы догматически и эмоционально невозможно даже подумать об отказе от материалистического взгляда на реальность, им становится необходимо отрицать реальность сознания, как она традиционно понимается, в каждой ее отличительной черте. Для любого кто возражает против того, что существование сознания является столь же неоспоримым фактом опыта, как и сам опыт (просто потому что это — опыт), сейчас, должно быть, достаточно выдать векселя по тем бесчисленным будущим научным открытиям, которые однажды изгонят, словно духов, все кажущиеся непреодолимыми логические препятствия для натуралистического проекта.

Что еще тут сделать? У элиминативизма есть материалистические или натуралистические альтернативы, но они просто не способны в достаточной степени уберечь «сверхнатурализм» от соскальзывания обратно в философию сознания. Можно, например, утверждать, что сознание реально, но оно возникает из чисто материальных сил. Это, однако, создает гораздо больше вопросов, чем ответов. Истинный физикализм не учитывает тех возникающих в природе свойств, которые не подразумеваются уже в своих причинах. Тогда если мы не полагаем существования протосознательных материальных элементов, частиц интенциональности и осознания, которые каким-то непостижимым образом уже рациональны и субъективны и которые можно свести к единой перспективе единственного сознательного субъекта (а это, похоже, довольно

фантастическая идея), то мы, выходит, просто говорим о каком-то чудесно-необъяснимом переходе от ненаправленной, несознательной каузальности механистической материи к интенциональному единству сознания. Тогда разговор о возникновении в чисто физических терминах действительно не выглядит как что-то лучшее, чем разговор о магии. Не улучшает дела и утверждение о том, что сознание так или иначе «внезапно возникает» из материальных сил. Согласно этому подходу, сознание действительно существует и действительно действует через свои собственные свойства, и поэтому не может быть «элиминировано» в пользу чисто физических описаний вещей; в то же время оно целиком зависит от своей материальной основы или субстрата, и не может быть изменения состояния на уровне сознания без соответствующего изменения состояния на физическом уровне. К сожалению, нет никакого способа сделать это последовательной позицией в натуралистской перспективе. Имеет смысл говорить об одной реальности, внезапно возникающей из другой, если речь идет о двух действительно различных категориях каузальности; поэтому можно говорить о формальной причине, «внезапно возникающей» из материальной причины с целью вызвать к бытию отдельную конкретную субстанцию. Но материалистические теории «внезапного происхождения» не имеют ничего общего с такого рода взаимодействующей каузальностью, а касаются лишь какого-то неясного параллелизма между различными уровнями реальности — физическим и ментальным: одно психическое событие может вызвать другое, только если физическая реальность, лежащая в основе одного, также вызывает физическую реальность, лежащую в основе другого. Но как такое возможно? Как с точки зрения физики психические события могут действовать как причины в любом реальном смысле в этой схеме? Они действительно будут только плавать на поверхности потока физической каузальности, который не может быть прерван в своем течении какой-либо силой свыше. Такая картина отношения физического к психическому, как бы тонко она ни была задумана, наверняка не должна была

бы устоять перед описанными выше проблемами логического синтаксиса и семантики рационального мышления.

Другой вариант — «эпифеноменализм», теория, которая говорит, что сознание вполне реально, что оно возникает из физических процессов, но само по себе не является причиной чего-либо; это просто феноменальный остаток процессов, на которые оно не может повлиять. При таком взгляде на вещи все физические события принадлежат к замкнутому каузальному континууму, но некоторые из этих событий обладают любопытным эффектом порождения призрачного эпифеномена личного сознания, который — не будучи материальным — не может вернуться в континуум, из которого он возникает. Это означает, что, хотя вы можете себе представить, что именно ваше сознание желания съесть вишенку предложит вам взять одну из них из миски и сунуть ее в рот или именно ваша сознательная вера в эпифеноменализм побуждает вас говорить слова: «Верую в эпифеноменализм», то все это не так: сознание не может заставить вашу руку двигаться к этой вишенке или раскрыть губы, чтобы ее съесть, или раскрыть их снова, чтобы произнести ваше странное «верую», потому что все эти телесные действия относятся к сфере физической каузальности и происходят исключительно вследствие воздействия физических сил. Как ни странно, у этой позиции есть очень серьезные защитники (хотя их и не особенно много). Я полагаю, это потому, что она не обязывает ни отрицать неоспоримую реальность сознания, ни отказываться от натуралистской догмы, что физическая Вселенная каузально замкнута. Однако у нее имеются некоторые значительные логические дефекты — и не последний из них тот, что она самоочевидно ложна. Здесь нечего робеть. Ваши желания, убеждения, идеи, амбиции, планы, надежды, страхи и интенции любого другого рода явно играют каузальную роль в ваших действиях, физических и психических, и только лунатик или философ сознания может быть настолько далек от реальности, чтобы сомневаться в этом.

В качестве альтернативы можно было бы выбрать натуралистическую версию «панпсихизма» (то есть скорее натура-

листскую, чем дуалистическую или идеалистическую). Данная теория утверждает, что сознание — это не уникальное свойство организмов, наделенных мозгами, а фундаментальное свойство Вселенной в целом, присутствующее во всякой физической реальности в той или иной форме — возможно, в качестве, скажем, естественного дополнения к обмену «информационными состояниями», случающемуся всякий раз, когда одна материальная реальность воздействует на другую (так что градусник или кофейная ложка, можно сказать, сознают, на, по-видимому, довольно идиотском уровне, изменения в комнатной температуре и перемешивание сливок в кофе). В этом взгляде на вещи есть всеохватывающее качественное и интенциональное измерение не менее фундаментальное, чем частицы материи, хотя и совершенно отличное от них по природе. Такой подход к вещам по крайней мере освобождает от бремени объяснения существования сознания — чего там, оно повсюду! — но мало кто из убежденных философов-натуралистов пожелает разрешить тайну сознания, ссылаясь на некую вездесущую и еще более загадочную квинтэссенцию. И в любом случае, если такое понимание выразить в натуралистских терминах, то оно просто объединяет различные реальности информации и наше восприятие информации, что логически незаконно и в объяснительном плане бессмысленно. (Для протокола, я нахожу некоторые версии панпсихизма довольно привлекательными, но я также совершенно уверен, что эта идея несовместима с материализмом.)

Тогда лучше смело продвигаться вперед и пытаться доказать, что субъективное сознание изначально не реально, а есть лишь фантомный результат действия систем мозга. И, действительно, чему удивляться, если мы обнаружим, что мысль в конечном счете — это просто набор механизированных функций? Разве мы сейчас плохо знакомы с мыслящими машинами? Почему мы должны думать о мозге не как о компьютере, а о том, что мы называем «сознанием», «разумом», как о развертывании механических алгоритмов, встроенных в «программное обеспечение», которое мозг обрабатывает? Это

мнение в целом одобрено сторонниками «сильного искусственного интеллекта» среди когнитивистов и философов сознания: в отличие от сознания, понимаемого в обычном смысле как интенциональный акт неделимого субъекта, сознательный разум (mind) содержит только потоки данных и реакций, входящих и исходящих, а также функциональных связей, избирающих фильтров, информационных состояний, и все они строятся на простой цифровой платформе, бинарной или какой-то еще, оперируя посредством нескольких простых физиологических параметров, которые могут быть включены или выключены. Для некоторых теоретиков это означает, что искусственный компьютер, сопоставимый по сложности с человеческим мозгом и нервной системой, может достичь чего-то вроде наших сознательных состояний; для других, таких как Дэниэл Деннетт, правильнее было бы сказать, что ни мы, ни наши компьютеры не обладаем сознательными состояниями, как они обычно понимаются; мы и они — всего лишь есть функции, которые, как видно с некоей наивной позиции, выглядят как сознание.

К сожалению, вся эта теория есть неисправимая путаница понятий — и по очень большому числу причин, среди которых, прежде всего, абсолютная зависимость всех вычислительных процессов от предшествующей реальности интенционального сознания. Я говорю не просто в том смысле, что компьютеры и их программы, по-видимому, разработаны человеческими умами, что является важной, но вспомогательной проблемой. В конце концов можно утверждать, что мозг тоже был спроектирован и запрограммирован, возможно, Разумным Творцом (Intelligent Designer), или, возможно, исключительно естественным отбором (хотя в последнем случае интенциональное содержание программирования было бы чудом). Я имею в виду, что, как правильно рассуждал Джон Сёрл, — помимо конкретных представлений, созданных интенциональным сознанием, операции компьютера — это просто физические события, лишённые смысла. Физический мозг может быть чем-то очень отдаленно похож на физический объект, который мы

используем для запуска программ, но говорить о разумном сознании с точки зрения компьютерных вычислений действительно не лучше, чем говорить о репрезентации с точки зрения фотографии. Аналогия на мгновение привлекательна, по крайней мере из-за своей наглядности, но она не поможет нам понять, что такое сознание, потому что предполагает сравнение разума с устройством, которое существует только относительно логически предшествующей и таинственно несводимой реальности самого разума.

Это, возможно, было бы более очевидно для нас, если бы мы не были жертвами наших собственных метафор. Мы настолько привыкли говорить о компьютерах как об искусственных умах и их операциях, что забываем, что это всего лишь фигуры речи. Например, мы говорим о компьютерной памяти, но, конечно, компьютеры ничего не помнят. Они даже не хранят никакой «запоминающейся» информации — в смысле символов с реальным смысловым содержанием, реальным смыслом, — а лишь сохраняют двоичные паттерны определенных электронных обозначений. И я не имею в виду только то, что компьютеры не знают о той информации, которую они содержат, я имею в виду, что сами по себе они вообще не содержат никакой семантической информации. Это всего лишь кремниевый пергамент и электрические чернила, с помощью чего мы записываем символы, обладающие смысловым содержанием только в отношении наших интенциональных представлений об их значениях. Компьютер не больше запоминает файлы, хранящиеся в нем, чем бумага и печать этой книги помнит мою аргументацию до этого момента. Нельзя также с уверенностью утверждать, что, хотя компьютерная «память», возможно, и не имеет интенционального смысла, все же «высшие функции» программного обеспечения компьютера преобразуют эти системы обозначений в когерентные значения, интегрируя их в более крупную функциональную систему. Более высоких функций и программ как таковых нет ни в компьютере, рассматриваемом исключительно как физический объект, ни в его операциях, рассматриваемых исклю-

чительно как физические события; существуют только материальные компоненты машины, электрические импульсы и бинарные паттерны, которые мы используем для построения определенных репрезентаций и которые имеют смысл только до тех пор, пока они являются объектами репрезентирующего внимания со стороны сознательного разума. Назовите это порочным кругом, кругом иронии, диалектикой проекции или как хотите: мы наложили метафору искусственного разума на компьютеры, а затем переосмыслили образ мыслящей машины и навязали его нашему разуму. Если вы адресуете письмо себе и отправите его по почте, оно почти наверняка вернется к вам, но вы будете с тупой яростью рвать конверт в надежде найти что-то неожиданное внутри.

Модели разума, основанные на компьютерной технологии, имели бы смысл, если бы то, что компьютер на самом деле делает, можно было охарактеризовать как элементарную версию того, что делает разум, или, по крайней мере, как нечто отдаленно похожее на мышление. На самом деле, однако, здесь нет даже пригодной аналогии. Компьютер в действительности не вычисляет. Мы вычисляем, используя его как инструмент. Мы можем запустить программу для вычисления квадратного корня числа Π , но поток цифр, который появится на экране, будет иметь математическое содержание только вследствие наших интенций и потому что мы, а не компьютер, запускаем алгоритмы. Сам по себе компьютер, как объект или ряд физических событий, не содержит и не производит никаких символов; его операции определяются не каким-либо семантическим содержанием, а только двоичными последовательностями, которые ничего не значат сами по себе. Видимые фигуры, появляющиеся на экране компьютера, являются лишь электронными следами множеств бинарных коррелятов, и они служат символами только тогда, когда мы представляем их как таковые и присваиваем им понятные значения. Компьютер также можно запрограммировать так, чтобы он отвечал на запрос квадратного корня из числа Π с результатом «медвежонок Руперт»; и это не было бы неправильно, потому что собрание

только материальных компонентов и чисто физических событий не может быть ни неправильным, ни правильным относительно чего бы то ни было. Программное обеспечение не более «думает», чем минутная стрелка знает время или печатное слово «пеликан» знает, что такое пеликан. Мы можем с тем же успехом уподобить разум счётам, пишущей машинке или библиотеке. Ни один компьютер никогда не использовал язык, не отвечал на вопрос и не придавал значения чему-либо. Ни один компьютер никогда не складывал и не сложит два числа вместе и уж тем более никогда не имел и не сможет иметь ни одной мысли. Единственный вид «ума» или «сознания», или даже иллюзии сознания при любых вычислительных процессах находится в нас — и он совершенно не подлежит «вычислению» (computation); все, казалось бы, похожее на разум в наших машинах, сводится, при корректном рассмотрении, опять к нашему же собственному разуму, и мы заканчиваем там же, где и начали, погруженные в ту же тайну, что и всегда. В обратное мы верим только тогда, когда, подобно Нарциссу, склонившемуся над водой, смотрим на свои творения и, плененные тем, что в них видим, воображаем, будто некий другой взгляд встретился с нашим собственным.⁷

В таком случае, что касается тех, кто привержен практическому проекту создания подлинного искусственного интеллекта, построенного на компьютерных моделях мышления, то их предприятие крайне безнадежно. Когда в 1997 году Гарри Каспаров, наконец, проиграл шахматный матч компьютеру *Deep Blue*, возбуждение охватило сообщество искусственного интеллекта и прессу; за рубежом оповестили, что компьютер, мол, победил шахматного мастера и сделал это, «думая» с большей гибкостью, чем его человеческий противник. Но дело обстояло совсем по-другому, как стало ясно в 2003 году, когда Каспаров столкнулся с гораздо более грозным *Deep Junior* и сыграл вничью. Это озадачило многих истинно верующих в искусственный интеллект. Компьютерная программа могла обрабатывать три миллиона возможных стратегий каждую секунду, в то время как Каспаров мог рассмотреть только не-

сколько на любом данном этапе; но, как заметил Каспаров, какие бы варианты он ни рассматривал, именно они были лучшими из мыслимых. Это все потому, что Каспаров делал именно то, чего компьютер, прогоняя миллионы и миллионы бессознательных вычислительных конфигураций, не делал даже на мгновение: он думал. Ни одна мысль не прошла через маленькую монтажную плату компьютера. И у него не было интенций или чего-то даже отдаленно похожего на интенции. Он и в шахматы не играл. Все его мнимые умственные действия были на самом деле производными следствиями сознательных интенций его программистов, использовавших его схему для запуска алгоритмов, которые были в значительной степени дистилляцией обширного архива прошлых шахматных матчей, в том числе собственных матчей Каспарова; компьютер был просто перегонным кубом, через который тек дистиллят. Когда Каспаров проиграл свою партию в 1997 году, он был побежден не машиной, а огромной командой людей, в которую входил невольно и сам. И нигде в этом процессе не было какой-то разумной сущности под названием *Deep Blue*. И наоборот, когда Каспаров размышлял и делал ходы по доске, он мог производить в своем мозгу определенные функции, аналогичные функциям компьютера, но его сознательный акт мышления сам по себе не был компьютерным вычислением. Его разум не просто механически повторял каждую мыслимую конфигурацию шахматной доски, а затем автоматически выбирал те ходы, которые статистически наиболее вероятны для успеха; скорее, он *понимал*, что он делает, субъективно и интенционально, и его способность понимать — сразу схватывать принципы шахматной стратегии — и его память о своем предыдущем опыте, его волевые намерения и множество других вещей — позволили ему достичь целей, которые бессмысленное устройство, такое как компьютер, никогда бы не смогло достигнуть. Подобно тому как, вероятно, никогда не будет разработана компьютерная программа, чтобы, скажем, адекватно перевести стихотворение с одного языка на другой, ни одна программа никогда не будет «играть» в шахматы, даже

если синтез навыков ее изобретателей окажется непобедимым для блестящего мастера шахматной игры. Рациональное мышление — понимание, интенция, воля, сознание — это вовсе не разновидность вычислений, подобных компьютерным.

Представьте, что это связано с ошибкой, касающейся не только того, что делает ум, но и того, что делает компьютер. Одним из предположений, лежащих в основе теории искусственного интеллекта, является то, что мозг, подобно компьютеру, использует алгоритмы в виде сложных нейронных событий, которые переводят нейронную информацию в репрезентативные символы. Если бы мы должны были провести «гомункулярную декомпозицию» разума в вычислительных терминах, то предположительно мы спустились бы через символический уровень операций к уровню чего-то наподобие двоичных функций, а затем — дальше, пока не достигли бы простых «переключателей» в мозгу, где и заложены эти функции. Но это переворачивает порядок каузальности на обеих сторонах нашей аналогии. Ни мозги, ни компьютеры, рассматриваемые исключительно как физические системы, не содержат алгоритмов или символов; только сознанию репрезентируется, что физическое поведение этих систем выдает какой-либо интенциональный контент. Именно в сознании человека, который программирует или использует компьютер, и в сознании, которое действует через физический аппарат мозга, эти символы и находятся. Фактически только по этой причине символический перевод возможен, потому что перевод данных в значение или одного вида значения в другой — это работа интенциональной субъективности, которая уже превосходит разницу между оригинальным «текстом» и его переводом. Компьютерный программист может переводить значения или функции в алгоритмы, потому что, будучи интенционально сознательным, он (или она) способен репрезентировать операции компьютера не просто как физические события, а как понятные символические транскрипции чего-то еще; именно в его (или ее) сознании, в любом направлении этого процесса, физическое служит целям ментального. Если мозг производит

«символы» мира, воспринимаемого чувствами, например, то это не физическая транзакция, а ментальный акт репрезентации, который уже предполагает восприятие как опыт мира, находящегося снаружи. И только там, где существует символическое значение, происходит то что-то, что мы могли бы назвать мышлением. Таким образом, даже если бы мы могли вообразить или дедуктивно сойти с уровня сознания вниз через слои символов, простые нотационные функции и нейронные механизмы, мы не смогли бы тогда вернуться назад тем же путем, каким туда пришли. Опять-таки, физическая редукция какого-либо феномена до чисто материальных сил ничего не объяснит, если не удастся затем реконструировать этот феномен из его материальной основы, не прибегая к каким-либо более высоким причинам; но никакое компьютерное представление мысли никогда не сможет этого сделать. Символы существуют только «наверху», как бы в сознании, глядящем вниз по пути этого «спуска», действуя всегда как высшая причина по отношению к материальной реальности. Взглянув в противоположном направлении, «снизу вверх», можно найти только непреодолимую бездну, отделяющую интенциональную пустоту материи от интенциональной полноты разума. Абсолютная ошибка состоит в представлении, будто электрическая активность компьютера и есть само вычисление; и когда верующий в искусственный интеллект утверждает, что электрохимические операции мозга являются своего рода вычислением и что сознание возникает из этого вычисления, он (или она) говорит нечто, совершенно лишенное смысла. Попросту говоря, всякое вычисление онтологически зависит от сознания, и поэтому вычисление не может обеспечить того основания, на котором покоится сознание. Можно, конечно, пытаться объяснить существование солнца как результат тепла и яркости летних дней.

Это также означает, кстати, что глупо говорить о разумах как о собраниях «мемов», составляющих «виртуальную машину» или «программу», которая работает в структуре мозга, как это делают Деннетт и другие. Этот термин «мемы» — слово,

придуманное Ричардом Докинзом и облюбванное узким кругом когнитивных и эволюционных теоретиков, — относится к своего рода культурному аналогу генов: предположительно мем является единицей общего поведения или мысли, как стиль одежды или архитектурной моды, или мелодии, или идеи, или фразы, которая передается от одного человека другому путем имитации и вариации. Более того (и тут — аналогия между генетикой и «меметикой»), мемы, по-видимому, в какой-то мере копируют самих себя, колонизируя экологию мозга, адаптируя, выживая, вытесняя менее прочные меметические популяции и тем самым создавая и определяя контенты сознания. Теперь, в качестве иронической метафоры, подразумеваемой как слегка едкий комментарий к человеческой тенденции к конформизму, разговоры о «мемах» могут быть досадно симпатичным и притягательным способом описания генеалогии популярной культуры. В смысле серьезной гипотезы того, как работает сознание — как оно приобретает свои «программы» или свои ментальные интенция, — все это псевдонаучная и псевдофилософская болтовня. Было бы, конечно, удобно для компьютерно-вычислительной модели разума, если бы можно было обнаружить какую-то предсознательную форму интенционального контента, который распространяется сам по себе, который расположен в мозге так, как ДНК находится в клетках тела, и который таким образом составляет «информацию» сознания, в чем-то подобно тому, как генетические коды вносят «информацию» в организмы. Однако эта идея абсурдна. Генетические материалы размножаются физическими транзакциями, потому что они сами являются физическими реальностями; на их уровне нет необходимости в сознательных действиях. Однако, каких бы ни было еще «мемов», если бы такие вещи действительно существовали, они определенно были бы составлены из интенционального контента и существовали бы только как объекты ментальной репрезентации. Поэтому они не были бы метафорически «выбраны» природой в том смысле, в каком говорят о единицах биологической эволюции, но буквально были бы выбраны (пускай часто несколько

пассивно) сознательным разумом. Они могут быть объектами интенциональности, но они, безусловно, не могут объяснить интенциональность; существование причины не может быть объяснено ее собственными контингентными следствиями. Как таковое, слово «мемы» — это просто причудливый жаргон, некое драгоценное имя для капризов человеческого вкуса, любопытства, воображения и тоски по общению. Более того, если использовать его в этом контексте, то, возможно, нет более заметного примера аналогии, которая должна объяснять сознание, но которая сама по себе понятна только в свете реальности сознания (во всей его вечной необъяснимости).

VIII

В любом случае моя тема на самом деле — не философия сознания, хотя к этому моменту может показаться, что я об этом забыл. Меня волнует не просто тайна сознания, но и значение этой тайны для правильного понимания слова «Бог». Я признаю, что не торопился в достижении этого момента, но думаю, что это оправданно. Мой тезис на всех этих страницах состоит в том, что грамматика нашего мышления о трансцендентном дана нам в имманентном, в самом скромном, знакомом и привычном опыте реальности; однако в случае нашего опыта сознания привычность может легко подавить в нас чувство сущностной тайны. Здесь нет значимого различия между субъектом и объектом опыта, и поэтому тайна сокрыта своей собственной вездесущностью. Поэтому один из особенно хороших способов оценить полную странность сознания — так сказать, внутреннюю сторону того момента экзистенциального удивления, который пробуждает нас к странности всего сущего, — это рассмотреть экстраординарные труды, необходимые для описания сознания и разума в чисто материальных терминах. Мы достигли любопытного этапа в истории материализма, указывающего, похоже, на тот предел, который либо трагичен, либо комичен (в зависимости от наших сим-

паций). Для ряда «натуралистских» теоретиков стало вполне достоверным и даже логически неизбежным, что защита «рационалистических» ценностей должна требовать отрицания существования разумного сознания. Или, скорее, интеллектуальная последовательность обязывает их полагать, что разум паразитирует на сугубо иррациональных физических событиях и что вполне возможно, что наше несуществующее сознание только вводится в заблуждение интенциональным суждением, будто существует такая вещь, как интенциональное суждение (*belief*). Или они думают, что то, что мы приняли за наши разумные убеждения и идеи, на самом деле есть лишь колония разнообразных «мемов», которые утвердились в экологии коры нашего головного мозга. Или что угодно. В таком странном культурном или интеллектуальном контексте слово «фанатизм» не оскорбительно, а всего лишь описательно. Мы достигли почти мистически фундаменталистского абсурдизма. Тем не менее, что здесь на самом деле удивительно — так это не то, что некоторые экстремистские сторонники натуралистской мысли принимают такие идеи, а то, что любой человек, склонный к натурализму, может предположить, что его (или ее) убеждения допускают и какие-то иные выводы. Если на самом деле природа — это то, что механистическая метафизика изображает как бытие, то сознание, как бытие собой, — *super naturam*;^{*} а это, видимо, недопустимо для любого истинно верующего в механистическое вероучение. Материализм, как я уже сказал, наименее рационально оправдан и наиболее объяснительно нищ метафизическими догмами; но если материализм есть чья-то вера, то даже сам разум — возможно, не слишком большое приношение на ее жертвенник. Если вы должны абсолютно исключить сверхъестественное из своей картины реальности, то нужно не только игнорировать тайну бытия, но и отказаться от того, чтобы сознание могло быть тем, чем оно самоочевидно является.

* «Надприродно, сверхъестественно» (*лат.*)

Тем не менее, в начале и в конце всего нашего философствующего сознательного разума остается загадка, которая сопротивляется сведению к материальным причинам. Возможно, этого нельзя доказать неопровержимо (вне сферы математики так мало вещей, которые можно доказать), но это наиболее логически правдоподобный вывод, к которому можно прийти. Таким образом, поскольку реальность — единая, будучи всеобщностью, охваченной единством бытия, и поскольку материя кажется недостаточной в качестве принципа объяснения всех различных измерений этой реальности (бытия, сознания...), постольку, возможно, нам действительно следует искать в другом месте источник и поддерживающий принцип этого единства. И нет веской причины не относиться всерьез к той древней интуиции, что истинный порядок конечных причин прямо противоположен тому, как его себе представляет философ-материалист, и что материальная сфера в конечном счете зависит от сознательного разума, а не наоборот: что полнота бытия, от которой зависят все контингентное сущее, есть в то же время безграничный акт сознания. Что мы могли бы представить себе из того, что нам известно о материи или сознании, что исключало бы такую возможность? Что понятие бесплотного или внефизического сознания невразумительно? Как бы там ни было, это пустое утверждение: у нас нет правдоподобной каузальной модели того, как сознание могло возникнуть из механистических физических процессов, и поэтому нет никакой причины предполагать какую-то необходимую связь между сознанием и материей. И, по правде говоря, у нас гораздо больше оснований для веры в разумное сознание, чем для веры в материю. О материальном мире у нас, конечно, есть убедительные свидетельства, но все они заключаются в ментальных впечатлениях и концептуальных парадигмах, порождаемых предшествующей реальностью сознания и населяющих ее. Однако наше знание о самом сознании непосредственно и несомненно. Я могу сомневаться в том, что мир действительно существует, но я не могу сомневаться в том, что у меня есть интенциональное сознание, поскольку

сомнение само по себе есть форма сознательной интенции. Эта уверенность составляет непоколебимую основу моих знаний о чем-либо еще. Мы живем в мире и совместно причастны ему только потому, что каждый из нас обладает этой несообщаемой и целостной субъективностью внутри. Вся эта богатая внутренняя вселенная опыта и мышления не только реальна, но и реальнее, чем может быть для нас любой физический объект — более реальна, например, чем эта книга, которую вы держите в руках, которая существует для вас только в гораздо более глубокой, полной и более определенной реальности вашего сознания. Опять же, мы можем приблизиться к природе только через интервал сверхъестественного.

Более того, когда человек смотрит внутрь себя, в ту исчезающую точку единства, которая делает возможной всю ментальную жизнь, вероятно, он смотрит в сторону чего-то более реального. Созерцательные и философские традиции, восточные и западные, настаивают на том, что источник и основа единства разумного сознания — это трансцендентная реальность единства как такового, простота Бога, единая основа как сознания, так и бытия. Для Плотина единство *нуса*, интеллектуальной вершины Я, есть участие в Едином, божественное происхождение всех вещей и основание открытости разума и мира друг другу. Для суфийской мысли Бог — это Я всех самоостей, Единый — *Аль-Ахад*, — который есть единственное истинное Я, лежащее в основе сознания каждого зависимого Я. Согласно *Кена-Упанишаде*, *Брахман* — это не то, что разум знает как объект, и не то, что видит глаз или слышит ухо, а то, чем разум постигает, с помощью чего видит глаз, с помощью чего слышит ухо; *атман* — самость в своей божественной глубине — это глаз глаза, ухо уха, основа всеведения. Августин, заглянув внутрь себя, обнаружил внутренний свет, который исходил не от него самого, а свыше, творя и поддерживая его, озаряя его разум и призывая его разум к себе. Согласно Моисею де Лео-ну (около 1250–1305), чтобы обратить взор ума внутрь себя, нужно обнаружить, что в своей внутренней сущности все вещи являются цепью, схваченной в единстве неделимого существа

и познания Бога. Для Рейнской мистики — на самом деле, как и для созерцательных практик во всех великих теистических традициях — более внутренней для сознания, чем само сознание, является «scintilla», или «искра» божественного света, что дарует жизнь и истину душе, и внутреннее путешествие сознания к собственному источнику приводит его к месту, где оно обнаруживает себя в своем самопознании совершенно зависимым от возвышенной простоты Божьего знания всех вещей. Однако это не только созерцательное учение.

Какова именно связь между бытием мира и нашим знанием о нем? Является ли это чисто внешним, чисто физическим взаимодействием между материальными вещами? Или между ними существует какая-то более тесная и взаимозависимая связь? Я полагаю, что это вопрос, к которому истинно механистическая эпоха совершенно нетерпима; но, возможно, это основной вопрос, лежащий в основе всех других вопросов философии. Это очень старая метафизическая головоломка — являются ли бытие и сознание полностью разводимыми понятиями. Может ли что-то существовать, например, таким образом, чтобы его нельзя было воспринять или вообще помыслить о нем, может ли оно существовать хотя бы само по себе, хотя бы в принципе? В каком смысле это что-то отличалось бы от абсолютного ничто? Безусловно, представляется разумным сказать, что бытие есть проявление, что реальное существование есть откровение, что существование должно быть ощутимым, мыслимым, познаваемым. И поэтому, возможно, полноценное существование должно быть проявленным для сознания. Если бы существовала вселенная, в которой нет сознания, то в каком смысле существовала бы сама эта вселенная? Разумеется, не как полностью артикулированная пространственная и временная реальность, наполненная четко дискретными объектами, конкретно и непрерывно вытекающими из исчезнувшего прошлого в еще нереализованное будущее, подобно вселенной, существующей в нашем сознании: реальность, которую мы находим в наших мыслях, в которой интенсивности и плотности, длительности и последовательности расположены

в таком великолепно сложном, но разнообразном порядке, существует только относительно сознания; во вселенной, лишенной разума, на феноменальном уровне — уровне реальности, как он представляется интенциональному осознанию, — вообще ничего не существовало бы. Сама по себе, если бы она имела какую-либо реальность, эта «бессмысленная» вселенная была бы только совокупностью частиц или квантовых потенциальностей, «расширяемых» лишь относительно друг друга, но способом, совершенно отличным от видов постигаемого нами расширения в пространстве и времени. Даже тогда, однако, кажется справедливым сказать, что такая вселенная, если бы она существовала, существовала бы точно в той мере, в какой она *могла бы* быть известна сознанию. Нет такой вещи, как онтологическая когерентность, которая не была бы *рациональной* когерентностью. Тогда, возможно, существует точка, в которой бытие и постижимость становятся концептуально неразличимыми. Только в качестве постижимого порядка, в качестве когерентного феномена (осязаемого либо интеллектуального) что-то является чем-то вообще, будь то элементарная частица или вселенная; возможно, верно, что на самом деле может существовать только то, что в принципе может быть известно.

Так, во всяком случае, нам следовало бы думать. Стремление человека познать истину вещей, насколько это возможно и в какой бы то ни было сфере, поддерживается молчаливой верой в некое предельное совпадение или обратимость между бытием и сознанием. Существует естественная ориентация разума на горизонт всеобщей постижимости — естественный интеллектуальный аппетит к непосредственному знанию, что-то требует от нас рисковать, основывая свое время, свои надежды, свои труды, свои утверждения на предположении, что рациональное мышление и связный порядок суть две стороны единой реальности или что они по крайней мере как-то естественно согласуются друг с другом. Если мы считаем, что структура реальности действительно может быть отражена в структуре нашего мышления, то мы также должны верить,

что существует идеальное или абстрактное, или чисто постижимое измерение реальности, соответствующее понятиям и концепциям, которые позволяют нам понимать мир. Можно отрицать это философски — по крайней мере некоторые философы так поступали — но совершенно невозможно жить этим отрицанием. Существует удивительная прозрачность мира для мысли и удивительная способность мысли к логически последовательному толкованию реальности через формы и принципы, имеющие всецело ноэтическую природу. Мир подчиняется нашим абстракциям, и мы не можем не исходить из того, что так будет всегда, потому что само по себе бытие — это чистая постижимость. Нам не нужно воображать, что мы когда-либо полностью поймем всю реальность, но нам, безусловно, нужно верить, что в принципе вся реальность рационально постижима. Прогресс физики за последние несколько столетий, например, принял множество неожиданных поворотов, и каждый существенный шаг в этой области, как правило, умножает, а не уменьшает наши недоумения, а единая объединяющая теория все еще ускользает от нас. Молекулярная биология сделала великолепные открытия за последние несколько десятилетий, но, похоже, создала множество новых осложнений, например, в нашем понимании того, что такое ген. Но обе науки продолжают по-разному открывать все более глубокие уровни постижимости, и обе они вдохновлены верой в рациональную закономерность природы и в способность концептуальных парадигм отражать рациональные истины, на которых построена реальность. Ни один ученый не думает, что в конце, видимо, недостижимого пути разума к полному пониманию реальность окажется по своему существу иррациональной.

Если ничто из этого — не иллюзия и если на самом деле мир и разум действительно открыты друг для друга, и если сознательный разум реален, а не фантазия, порожденная случайными закономерностями в последовательностях физических событий в нашем мозгу, то совершенно рационально в нашей картине реальности придать разуму определенный каузальный приоритет над материей. Если бы материалисти-

ческое понимание природы было по существу правильным, то было бы довольно трудно объяснить существование сознания; но гораздо сложнее было бы сказать, как сознание, при всем его непомерном отличии от бесцельного сумбура физической причинности, могло на самом деле запечатлеть истину физической реальности в изысканных тенетах своих концепций. Тем не менее, конечно, кажется, что, абстрагируя опыт в различные виды идеального содержания — формального, математического, морального, эстетического и т. д., — разум действительно извлекает знания из того, что в противном случае было бы всего лишь бессмысленными грубыми событиями. На самом деле реальность становится тем более понятной для нас, чем больше мы можем абстрагировать ее в понятия и организовывать в концепции, а затем переводить наши понятия в еще более простые, более всеобъемлющие, более безусловные понятия, постепенно восходя к самому простому, самому емкому и самому безусловному понятию, которого наш разум способен достигнуть. Сказать, что что-то стало для нас совершенно постижимым, значит сказать, что у нас есть идея этого чего-то, которую можно понять по простейшим абстрактным законам и которая не оставляет эмпирического или концептуального остатка. Это высшая форма постижимости. Мы можем быть или не быть платониками в своей метафизике, но мы, безусловно, должны быть практическими идеалистами в своей эпистемологии. Таким образом, вполне логично, что многие древние и средневековые философы восприняли как данность, что идеальное измерение вещей, их внутренняя постижимость суть не только реальное свойство их существования, но в некотором смысле то, что идентично самому существованию. Что такое, однако, идея, отличная от продукта ума? Что такое понятие, отличное от выражения рациональной интенциональности? И как, следовательно, могло бы существовать чистое понимание, если бы оно не было также чистым разумом — так сказать, разумом Бога? В самом деле, христианский философ Бернард Лонерган (1904–1984) выдвинул аргумент, который был задуман очень сложным и изобретательным образом,

чтобы превратить эту почтенную философскую интуицию в нечто вроде всеобъемлющего философского доказательства, которое продвигалось от «неограниченной постижимости» реальности к реальности Бога как «неограниченного акта постижения». Действительно, это мощный и запоминаемый аргумент, индуктивно убедительный во многих отношениях; но он не является решающим и неопровержимым.⁸

Не то чтобы это было необходимо для моих целей здесь. Существенная истина, на которую указывает аргумент Лонергана, заключается в том, что сам поиск истины имплицитно есть поиск Бога (поиск, надлежащим образом определенный). По мере того как ум движется к все более всеобъемлющему, емкому и «сверхпревосходящему» (*supereminent*) постижению реальности, он непременно движется к идеальному уровню реальности, на котором постижимость и разум больше не являются различаемыми понятиями. Мне кажется, что все мы знаем это в некотором смысле: мы предполагаем, что человеческий разум может быть истинным зеркалом объективной реальности, потому что предполагаем, что объективная реальность уже является зеркалом разума. Никакой другой подход к истине как желаемой цели невозможен. Восхождение к все большему знанию, разве только молчаливое и тайное, и *contre cœur**, восхождение к окончательной встрече с безграничным сознанием, безграничной причиной, трансцендентной реальностью, где бытие и знание всегда уже одно и то же и поэтому неотчуждаемы друг от друга. Считать, что бытие неисчерпаемо постижимо, — значит также считать — хотите ли вы это признавать или нет, — что эта реальность эманурует из неисчерпаемого Разума: по словам *Шветашватара-Упанишад*, из «чистого сознания, вездесущего, всеведущего, творца времени».⁹

* «Скрепя сердце», «как бы нехотя» (*фр.*).

IX

Каким бы убедительным ни было такое рассуждение, оно, по крайней мере, служит прояснению некоторых жизненно важных аспектов классического представления о Боге. То, что здесь определено не обсуждается, — это демиургический Бог деизма, движение «Разумный Проект» или полемика «Нового Атеизма». Ни в одной из великих теистических традиций Бог не является просто каким-то рациональным агентом, внешним по отношению к порядку физической Вселенной, который навязывает какой-то проект инертному и бессмысленному материальному порядку. Он не какое-то дискретное существо, плавающее где-то там, в великой запредельности, и формирующее природу в соответствии с рациональными законами, от которых он сам зависит. Напротив, он сам является логическим порядком всей реальности, основой как субъективной рациональности разума, так и объективной рациональности бытия, трансцендентного и внутреннего разума или мудрости, с помощью которых разумное сознание и материя сформированы (*informed*) и которым оба причастны. Если на самом деле существовать — значит быть проявленным — постижимым и осязаемым — и если существование полностью должно быть сознательно познано, то Бог, как бесконечное существо, тоже есть акт бесконечного познания. Он сам по себе есть абсолютное единство сознания и бытия, и поэтому в сфере контингентных вещей Он есть источник «слаженности» сознания и бытия друг с другом, единая онтологическая реальность разума, проявляющаяся как в мышлении, так и в структуре Вселенной. По крайней мере, согласно почти всем классическим метафизическим школам Востока и Запада, чудесное совпадение, с одной стороны, способностей нашего разума, а с другой — постижимости бытия указывает на конечное тождество между ними в глубинах их трансцендентного происхождения. Божье бытие — *esse, on, sat, wujud** — также есть сознание: *ratio, logos*,

* «Бытие» — соответственно *лат.*, *греч.*, *санскр.*, *араб.*

*chit, wijdan**. Как выразил бы это Рамануджа, *Брахман*, будучи полнотой всего бытия, должен обладать непосредственным знанием всей реальности в себе самом, а также быть полнотой всего сознания, «личностным» источником, в котором достигается тотальное проявление (*manifestation*), тотальная действительность. Либо, на языке Плотина, Он непрерывно создает вечное рефлексивное сознание божественного разума, нуса (*nous*), из которого эманурует всякое рационально когерентное разнообразие космоса. Или, в терминах Филона Александрийского или *Евангелия от Иоанна*, Бог никогда не бывает без своего Логоса, той божественной Мудрости, в которой и через которую мир создан, упорядочен и поддерживается.

Я предположил ранее, что во многих классических метафизических традициях понятие бытия — это понятие силы: силы действительности, способности влиять или воспринимать влияние. Быть — значит действовать. Это определение уже подразумевает, что в своей полноте бытие также должно быть сознанием, потому что высшая сила действия — и, следовательно, самая безусловная и неограниченная реальность бытия — это разум. Поэтому *абсолютное* бытие должно быть *абсолютным* сознанием-разумом (*mind*). Или, проще говоря, чем больше степень действительности чего-либо, тем больше степень его сознания, и поэтому бесконечная действительность непременно является бесконечным сознанием. Это, по крайней мере, один из способов попытаться описать другую существенную логическую интуицию, которая повторяется в различных формах во всех великих теистических метафизических системах. Это убеждение в том, что в Боге сокрыты одновременно глубочайшая истина разума и наиболее универсальная истина существования и что по этой причине мир действительно может быть нами познаваем. Как бы ни называлось это видение вещей, оно есть, безусловно, в самом реальном смысле своего рода «тотальный рационализм». Вера в Бога, понимаемая должным образом, позволяет видеть все, что существует — и

* «Сознание; разум» — соответственно *лат.*, *греч.*, *санскр.*, *араб.*

в своем бытии, так и в нашем знании о нем — как рациональное. Вероятно, можно верить в материалистический взгляд на реальность, я полагаю, и в какое-то механическое объяснение сознания, но такая вера исключает всякое окончательное доверие к способности разума отражать объективные истины природы. Мне кажется, что логически последовательная материалистическая модель сознания невозможна. Я также думаю, что механистическая картина природы самоочевидно ложна и что она есть всего лишь интеллектуальная приверженность ограниченному эмпирическому методу, который был ошибочно принят за полное метафизическое описание реальности. Я считаю, что природа рациональна, что она обладает внутренним смыслом, что она даже проявляет подлинные формальные и целевые причины и что поэтому она может быть точно отражена в интенциональной, абстрактной, формальной и целенаправленной деятельности рационального сознания. Однако, если я ошибаюсь, утверждая это, то, думаю, также ясно, что то, что лежит за пределами таких убеждений, — не какой-то альтернативный рационализм, не какой-то другой и более строгий стиль логики, не какой-то лучший способ понять истину вещей, а всего лишь отказ от твердой веры вообще в какие-либо рассуждения. Бог объясняет существование Вселенной, несмотря на ее онтологическую контингентность, чего не может сделать никакая форма натурализма; но Бог также объясняет сознанию прозрачность Вселенной, несмотря на ее очевидное отличие от сознания, а также совпадение между разумом и реальностью, и интенциональную способность разума, и реальность истины как измерение существования, одновременно объективное и субъективное. Здесь, как и в сфере онтологии, атеизм — это просто другое название радикального абсурдизма, который, опять же, может быть совершенно «корректным» взглядом на вещи, если разум — это всего лишь физиологический несчастный случай, а логика — иллюзия. Но это аргумент, на котором я не буду сейчас задерживаться.

Вместо этого я просто замечу, что если изначальная ориентация разума действительно направлена к тотальной пости-

жимости и совершенной истине, то это, по сути, своего рода экстаз разума на пути к цели, выходящей за пределы природы. Это невероятно экстравагантный аппетит, тоска, которая может быть насыщена только полнотой, которая никогда не может быть достигнута в мире, но которая постоянно открывает мир сознанию. Однако говорить о Боге как о бесконечном сознании-разуме, тождественном бесконечному бытию, — значит говорить о том, что в нем экстаз сознания-разума также является совершенной насыщенностью достигнутым познанием, совершенной мудростью. Бог — это и познающий, и познаваемый, бесконечное постижение (*intelligence*) и бесконечная постижимость (*intelligibility*). Это означает, что в Нем совершенно утоляется рассудочный аппетит, и сознание совершенно достигает желанной цели. А эта цель, разумеется, есть совершенное блаженство.

Примечания

- ¹ Taittiriya Upanishad II.2–5; III.2–6; см. также: Paingala Upanishad II.7.
- ² «Аргумент разума» против материализма или натурализма был разработан несколькими мыслителями и гораздо более всесторонне и точно, чем я показал здесь. Две чрезвычайно интересные формулировки и вариации этого аргумента можно найти в: Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function* (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 216–237, а также в: William Hasker, *The Emergent Self* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999), pp. 58–80. Пример атеиста, все-таки желающего взяться за это трудное дело и попытаться отбросить разум, см. в: Alex Rosenberg, *The Atheist's Guide to Reality: Enjoying Life Without Illusions* (New York: W.W.Norton, 2011).
- ³ Аргумент с примером компаса см. в: Fred Dretske, “If You can't Make One, You Don't Know How It Works” in idem, *Perception, Knowledge and Belief: Selected Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. 208–226.

- 4 Пример с треугольной-трехсторонней фигурой см. в: J. J. C. Smart and J. J. Haldane, *Atheism and Theism*, 2nd ed. (Oxford: Blackwell, 2003), esp. pp. 106–107. Обсуждение Холдейном абстрактных и интенциональных способностей ума — одновременно чрезвычайно кратко и удивительно широко в плане его применения, и при этом очень просто. Очень хорошее введение в тему интенциональности и ее раскрытие — как более всестороннее, так и более ясное, чем я предложил здесь, — можно найти в: Edward Feser, *Philosophy of Mind* (Oxford: Oneworld, 2005), pp. 171–210.
- 5 Чрезвычайно ясное обсуждение «проблемы связывания» (как ее часто называют) можно найти в книге: Hasker, *Emergent Self*, pp. 122–146.
- 6 Обсуждение Смартом сознания как проприоцепции см. в: Smart and Haldane, *Atheism and Theism*, pp. 157–158.
- 7 См.: John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992), pp. 197–226. См. также: idem, *The Mystery of Consciousness* (New York: New York Review Books, 1997), pp. 95–131. Эти страницы включают как рецензию Сёрла на *Consciousness Explained* Даниэля Деннетта, так и письма Деннетта в ответ редактору. Критика Сёрлом компьютерной модели разума явно вызвала гнев Деннетта, но ни Деннетту, ни кому-либо еще не удалось преодолеть силу этой критики. Особенно Сёрл сетует на странный дуализм, который, похоже, пронизывает компьютерную модель: на ту идею, будто мозг — это просто своего рода цифровой компьютер, а разум — это просто своего рода программное обеспечение, которое функционирует в мозгу, но которое, как функциональная система, в принципе может быть запущено и на какой-нибудь иной машине. Это, согласно Сёрлу, делает проблему сознания нерешаемой, потому что, с одной стороны, вычисления тогда были бы несводимы к предсознательным причинам, в то время как, с другой стороны, физическая реальность мозга не смогла бы ничего рассказать нам о сознании как таковом (будучи только одним возможным компьютером, способным запускать «программу» разума). Сёрл, будучи сам метафизически привержен натурализму, считает, что сознание — самоочевидно реально, но что оно должно быть объяснимо с

точки зрения специфической нейробиологии мозга, поскольку биологическая функция не более дуалистически отделима от этой нейробиологии, чем дыхание или пищеварение — от клеток и органов тела. Однако Сёрл не говорит, что сознание теоретически возможно только для определенных видов биологических субстанций (искусственная машина может стать сознательной, но она не будет сознательной в силу одних лишь вычислительных функций); он говорит только о том, что наше сознание есть продукт нашей биологии: это сырая физиологическая функция. В некотором смысле это гораздо более четкая материалистическая позиция, чем позиция Деннетта. Хотя мне (как и большинству незаинтересованных наблюдателей за дебатами) кажется очевидным, что Сёрл превосходит Деннетта как логика, все же идея, что нейробиология объяснит сознание, столь же неправдоподобна, как и любая другая попытка свести ментальное и психическое к чисто материальным причинам. Спор между Сёрлом и Деннеттом был энергичным и со стороны Деннетта по-детски «порочным», и я подозреваю, что это потому, что два спорящих защищают противоположные полюсы одного и того же парадокса: каждый пытается отрицать, что другой полюс существует. Сёрл признает, что сознание реально и что оно не может быть объяснено в компьютерных терминах, и поэтому хочет обосновать его непосредственно в физиологии. Деннетт признает, что сознание несовместимо со строго механистическим (или не-телеологическим) взглядом на материю, физиологическим или иным, и поэтому хочет отрицать его реальность с помощью компьютерной модели мозга. Таким образом, их разногласие — это пикантная драматизация противоречия, присущего самому материализму.

- 8 Аргументы Лонергана изложены в главе 19 его *«magnum opus»*: *Insight: A Study of Human Understanding*, 5th ed. (Toronto: University of Toronto Press, 1997), pp. 657–708. Однако чтобы совершенно в нее вникнуть, вероятно, следует прочесть весь том (а книга очень объемная). Некоторое прояснение этой аргументации появляется в: Spitzer, *New Proofs for the Existence of God*, pp. 144–176.
- 9 Shvetashvatara Upanishad VI.2.

5. Блаженство (Ананда)

I

Сознание не просто пассивно отражает реальность мира; это обязательно динамичное движение разума и воли к реальности. Если из предыдущей главы нет иного вывода, то это почти с абсолютной уверенностью можно сказать: субъективное сознание становится актуальным только через интенциональность, а интенциональность — это своего рода средство достижения цели. Мы никогда не познаем мира с чисто перцептивной позиции. Чтобы что-то знать, разум должен активно относиться к вещам вне себя, всегда работать, интерпретируя опыт через понятия, которые может дать только сам же разум. Мир постижим для нас, потому что мы достигаем его или выходим за его пределы, узнавая бесконечное разнообразие конкретных вещей в рамках более общей и абстрактной тоски по познанию истины как таковой и посредством врожденной склонности разума к реальности как постижимому целому. В каждый момент осознания разум сразу приобретает и классифицирует мир, различая смысл в объектах опыта именно через наделение их смыслом; таким образом, сознание открыто *формам* вещей и вступает в тесное общение с ними. Более того, всякое стремление разума к цели познания вызывается его желанием, «рациональным аппетитом». Знание рождается из предрасположенности и склонности воли к сущему (beings), из томления по идеальной постижимости вещей и из естественной ориентации сознательного разума на тот бесконечный горизонт постижимости, которым является само по себе бытие.

Хотя такой способ описания наших обычных актов познания может показаться несколько экстравагантным, я думаю, что он настолько очевиден, что граничит с трюизмом. Ум не просто покорно регистрирует сенсорные данные, как воск, получая впечатление от печатки, но постоянно работает над организацией в форму и смысл всего того, что он получает от чувств; а делает он это потому, что у него есть некое естественное принуждение к этому, некая заинтересованность, превосходящая большинство отдельных объектов познания, с которыми он сталкивается. Единственная причина, по которой мы можем относиться к подавляющему большинству конкретных вещей, с которыми мы сталкиваемся без особого интереса или даже просто без всякого интереса, и все же воспринимать их как объекты признания и размышления, заключается в том, что мы вдохновлены предшествующим и поглощающим интересом к реальности как таковой. Просто нет такого понятия, как познание, полностью лишённое желания, — вы не могли бы познать смысл стакана воды или дерева на холме вне действия вашего разума, направленного к какой-то цели, находящейся либо в этой вещи, либо за ее пределами, — и поэтому всякое познание подразумевает приключение сознания, выход разума за собственные пределы. Опять же, как справедливо заметил Brentano, эта сущностная направленность сознания отличает его от любой чисто механической функции. Более того, желание никогда не бывает чисто спонтанным; оно не возникает без предпосылки из какого-то бесцельного небытия внутри воли, но всегда должно двигаться к цели, реальной или воображаемой, которая его притягивает. Воля по своей природе телеологична, и каждое рациональное действие по своей сути целенаправленно, продиктовано какой-то конечной причиной. Нельзя просто так пошевелить пальцем, не приманивая какую-то цель, ближнюю или удаленную, большую или маленькую, постоянную или исчезающую. Чего же тогда желает разум, а то и любит, когда он движется к поиску идеальности вещей, постижимости опыта в целом? Что все время побуждает мысль идти вперед, независимо от того, привязан или нет

разум в каждый данный момент к непосредственным объектам опыта? Каков горизонт той безграничной направленности сознания, что позволяет разуму определять границы известного ему мира? Как бы то ни было, это цель, которая всегда лежит за пределами того, что находится под рукой, и она возбуждает в разуме надобность не просто осознавать, но по-настоящему познавать, различать смыслы, схватывать все то в бытии, что имеет вид вразумительной истины.

Возможно, это всего лишь специфические трудности и особая слава примечательно удачливого примата, и разумными обладателями мира мы стали только потому, что каким-то образом приобрели патетическую тоску по иллюзорной цели — «истины как таковой», — что превосходит все те всего лишь конкретные объекты осознания, которыми мы могли бы или не могли бы заинтересоваться. Возможно, только случайное преувеличение в нашем животном виде способности распознавать опасность или замечать что-то съедобное, крадущееся в тени леса, каким-то образом и породило в нас это парадоксальное стремление к предельной абстракции и сделало нас не просто восприимчивыми к нашей физической среде, но и с одержимостью сознающими ее, ненасытно трансформируя реальное в концептуальное, организовывая опыт в сети ассоциаций, идей и слов. Однако это маловероятно. Природа едва ли могла внедрить эту высшую абстракцию в нас, по крайней мере не могла по каким-либо физическим исчислениям материальной причинности, потому что абстрактные понятия не являются естественными объектами. И поэтому сущностная тайна лежит в самом сердце рациональной жизни: во всем опыте есть движение Я за пределы себя, экстаз — «выступление» — разума, направленный к цели, которая нигде не находится внутри физической природы как замкнутой системы причин и следствий. Весь рациональный опыт и все познание — это своего рода восторг, вызванный тоской, которая не может быть исчерпана каким-либо конечным объектом. Что же, мы действительно стремимся к поиску мира (world)? Что влечет нас к реальности? Это только иллюзия или это то, что открывает

нам мир именно потому, что он есть подлинное измерение реальности, в котором вместе участвуют разум и мир?

Есть, в широком смысле, два способа желать чего-то: как самоцель или как цель за пределами себя. Это кажется вполне очевидным. Но если вдуматься, среди конечных вещей, которых мы действительно можем желать — если мы вообще желаем этого, — нет никакого реального объекта, кроме как в обоих направлениях сразу или только во втором. Иными словами, никакая конечная вещь не желанна сама по себе, разве только в том тривиальном смысле, что все, что мы находим желательным в этой вещи, должно соответствовать некоторому предшествующему и более общему расположению стремлений и воли. Я мог бы, например, представить себе тоску по какому-то особенно красивому объекту, исходящую из самых чистых эстетических мотивов; но это все равно означает, что я не могу рассматривать данный объект как свой собственный показатель ее ценности. Скорее, мной движет более постоянное и общее стремление к красоте как таковой, как абсолютной ценности, которую я как бы интенционально постигаю и в свете которой я могу судить о предмете, находящемся передо мной, как о прекрасном или нет. Сам объект меня, возможно, радует, но только потому, что аппетит, который он утоляет, не полностью удовлетворяя, есть более оригинальное и экспансивное стремление к прекрасному. Если бы не эта довольно абстрактная и возвышенная ориентация воли — то есть если бы я был человеком, полностью лишенным каких-либо эстетических стремлений, утонченных или грубых, страстных или прохладных, — то я бы вообще не желал бы этого объекта. Всегда есть своего рода отсрочка конечного желания к последним целям, и всегда есть большая и более отдаленная цель, ради которой мы желаем чего бы то ни было. Это верно даже тогда, когда интерес к объекту вдохновлен какой-то совершенно мирской заботой, например — его денежной ценностью. Человек желает денег не самих по себе, а только ради того, что он может на них купить; и он желает вещей, которые можно купить за деньги, не просто как целей самих по себе, а потому, что они соответствуют

более общим и абстрактным стремлениям к комфорту, престижу, власти, развлечению и чему угодно еще; и человек желает всего этого из еще более глубокого и общего желания самого счастья, каким бы оно ни было, и более полного участия в благодати бытия. В этом мире желаемое всегда желанно в отношении к какой-то еще более элементарной и всеобъемлющей потребности или стремлению. Все конкретно ограниченные чаяния воли содержатся внутри формально безграничных чаяний воли.

В конце концов единственные объекты желания, которые не сводятся к другим, более общим объектам желания и о которых, следовательно, можно в самом деле сказать, что они желанны исключительно сами по себе, — это немногие универсальные, безусловные и в высшей степени абстрактные идеалы, которые, согласно несколько антикварной метафизической лексике, называются «трансценденталиями». Традиционно говорится, что это предикаты или свойства, которые так или иначе приложимы ко всем существующим вещам, потому что они являются сущностными аспектами существования как такового: это внутренние совершенства бытия в его полноте. Есть и чисто онтологические трансценденталии, такие как бытие и единство, и критические, или «критериологические» трансценденталии, такие как истина, добро и красота; в конечном счете, однако, они отличаются друг от друга только концептуально, с нашей ограниченной точки зрения, но сами по себе полностью конвертируются друг с другом, и каждая из них есть всего лишь одно из имен единственной реальности бытия. Однако точные схоластические перечисления и определения различных трансценденталий меня здесь не касаются. Меня интересует простое, но ключевое понимание того, что наш опыт реальности на самом деле имеет трансцендентную структуру. Наш разум и наша воля абсолютно необходимым образом связаны с бытием — со всем, что существует, и с самим бытием — всегда в формах, предусмотренных определенными абсолютными ориентациями воображения, желания и (за неимением лучшего слова) веры. Какую онтологическую или

метафизическую субстанцию мы ни пожелали бы подвести под столь необъятные обобщения, как истина, добро и красота, сама форма сознательной интенциональности всецело определяется ими; они представляют собой абсолютную ориентацию для мысли, тот горизонт бытия, о котором я говорил ранее, к которому всегда обращен разум и по отношению к которому каждый конечный объект находится в четких и ясных пропорциях, на отдаленной дистанции в рамках феноменального мира.

Я не говорю здесь, однако, о том или ином настроении или частном расположении, о которых нужно постоянно помнить. Это не тот случай, когда в каждый момент опыта человек сразу осознает, что ищет истину, добро или красоту в их трансцендентной полноте. Призвание ума к абсолютным целям — не более простое психологическое состояние, чем единство сознания — простое условие психологической целостности; в обоих случаях речь идет о трансцендентальном состоянии мысли, которое в некотором смысле логически предшествует конечной идентичности и различным импульсам эго. Исчезающая точка внутренней согласованности и простоты ума встречается с исчезающей точкой высших ценностей мира; взгляд апперцептивного Я внутри обращен к трансцендентному «тому», которое навсегда за пределами; и ментальный опыт — опыт Я или мира вне Я — формируется в отношениях между этими двумя «сверхъестественными» полюсами. Рациональный разум способен познать реальность в полноте, благодаря своей исключительной способности выходить за пределы каждого объекта опыта и тем самым постигать этот объект в рамках более емких концептуальных категорий; а в конечном счете разум знает мир в целом, потому что он всегда уже — в своих интенциях — превзошел этот мир. Сознание содержит природу как полную и убедительную реальность, потому что оно вышло за пределы природы. И разум обладает способностью понимать и судить, потому что он послушен абсолютным ценностям, которые нигде в физическом порядке не проявляются как конкретные реальности. Подобно тому, как контин-

гентность нашего существования указывает в конечном счете на некий безусловный источник бытия, так и контингентность наших желаний указывает на безусловные финальные причины. И, опять же, независимо от того, верите ли вы, что эти ценности являются в каком-то смысле актуальными, онтологическими составляющими реальности, или верите, что они лишь удачные иллюзии, которые каким-то совершенно невероятным образом возникли из гипертрофии нашего животного мозга, именно в силу их трансцендентности по отношению ко всем конечным условиям, они и дают нам мир. Как всегда, мы приближаемся к природе только через интервал сверхъестественного.

II

С точки зрения физикализма надо думать, здесь самая настоящая загадка. Эта рациональная способность мыслить и действовать в соответствии с абсолютными или трансцендентальными ценностями представляет собой зависимость сознания от измерения реальности, которое нигде не находится в пределах физического порядка. Это способность к чему-то, чего природа не может «видеть», и желание одновременно неисчерпаемо и часто замечательно непрактично. Разум простирается к предельному «объекту» и в перспективе захватывает этот объект — ни конкретный, ни непосредственный — и только таким образом интерпретирует и судит мир. Здесь происходит таинственная торговля воли и воображения с силами, которые, независимо от того, существуют они сами по себе или только в наших мыслях, никогда не могут быть удержаны в экономике естественного благоразумия. В своей господствующей абстрактности наши трансцендентальные идеалы — истинное, доброе, прекрасное и т.д. — обладают способностью перемещать нас не только к объектам, которые несовершенны сами по себе, но даже к объектам, которые мы считаем по сути нежелательными, а то и отвратительными и страшными. Мы

часто оказываемся вынужденными действовать вопреки своим собственным интересам только потому, что абсолютный горизонт требует нашего неустанного внимания и бдительности и заставляет нас подчиняться контингентностям, которых мы в противном случае избегали бы. Например, мы можем заставить себя услышать и принять нежелательную истину не потому, что она нас радует или привлекает, а потому, что нами движет более глубокая преданность истине как таковой. Совесть может заставить нас совершать необычайные труды на службе других, даже совершенно незнакомых людей, часто вопреки всем здравым практическим соображениям, а иногда и ценой больших личных затрат, всегда из-за все более глубокой тоски по трансцендентной благодати, требования которой непрекаемы и безразличны к нашим слабостям. Мы можем быть привлечены к объектам эстетического созерцания, которые не имеют для нас практической ценности — которые не могут питать, защищать, укреплять или обогащать нас, — потому что мы наслаждаемся неким трансцендентным великолепием, которое сияет через них.

Конечно, здесь всегда есть место для некоторой «нищенской» подозрительности. Наши мотивы редко бывают полностью чистыми. Наша тоска по истине, добру, красоте или любой другой возвышенной цели во многих или большинстве случаев вполне может быть смешана с эгоизмом или волей к власти или с чем-то еще. И наоборот, даже наши нечистые намерения поддерживаются нашей изначальной ориентацией на цели, которые не могут быть сведены всего лишь к частным интересам. Прежде чем мы сможем пожелать чего-либо для себя, мы должны осознать это концептуально, через открытость целям, которые лежат вне нас и даже, в некотором смысле, вне космоса. Индивидуальная психология сложна, но субъективное сознание просто. Даже в наших самых обычных актах познания мы посвящаем себя безусловному: высшей истине, к которой мы стремимся и в свете которой мы судим о содержании опыта; идеалу абсолютной постижимости, который побуждает нас извлекать из опыта как можно больше знаний;

трансцендентному, которое наделяет нас даром имманентного. Если говорить чисто феноменологически, то структура рационального сознания экстатична: наши разумы способны отражать мир, потому что в нашем мышлении есть некое приподнятое настроение, радость или, по крайней мере, предвкушение радости, и все это стремится к своему осуществлению в объётах истины. Каждое движение разума и воли к истине уже есть акт преданности, или (опять же) веры, проявляющийся в целом ряде взаимосвязанных чувств. Совершенно неоспоримым образом, например, почти все, что мы знаем об огромном окружающем нас мире, есть то, чему мы должны доверять, исходя из свидетельств других людей; даже наши научные знания для большинства из нас являются отчётами тех, кому мы доверяем, потому что мы должны, зная, что они возьмут на себя тот труд экспериментирования и создания теории, на который мы не способны. Но на гораздо более элементарном уровне даже личные познания, которыми обладает опытный эксперт в какой-либо области или непосредственный свидетель какого-либо факта, суть познания, приобретенные в свете изначального доверия к простой данности действительности, первичная вера в подлинную сообразность разума к миру и в способность реальности открывать себя нашему разуму. Никакие интеллектуальные усилия — даже, как это ни шокирующе звучит, математика — не могут обеспечить логическую основу своих собственных руководящих предпосылок и принципов; каждое действие интеллекта поддерживается доверием к прозрачности реальности для сознания. Разум имеет своего рода осознание — некоторое «предпонимание» — истины, которое постоянно информирует его о неполноте того, что он уже понимает, или о контингентности того, во что он верит. И то, к чему стремится разум, пытаясь открыть истину, — своего рода наслаждение, своего рода исполнение, которое может вытеснить сиюминутные разочарования или расстройства, часто доставляемые поиском истины. Даже когда человек претерпевает какой-то огромный «парадигмальный сдвиг» в своем понимании реальности и приходит к мысли, что он должен радикально

изменить свои мнения о вещах, он продолжает действовать по отношению к миру, исходя из более глубокой и неизменной уверенности в (так сказать) брачном единстве разума и мира и из неистребимой радости, переживаемой в опыте этого единства. Неразрывная связь между интеллектом и объективной реальностью формируется этой верой, которая также является своего рода любовью — приверженностью воли и разума чему-то неисчерпаемо желанному.

С точки зрения различных теистических традиций это не что иное, как отражение абсолютной реальности в сфере контингентного. Это блаженство, которое влечет нас к бытию и соединяет нас с бытием всего сущего, потому что это блаженство уже едино с бытием и сознанием в бесконечной простоте Бога. Как говорит Чхандогья-Упанишада, Брахман — это одновременно и радость, пребывающая в глубине сердца, и всеобъемлющая реальность, в которой все сущее существует.¹ Беспокойное сердце, ищущее успокоения в Боге (говоря языком Августина), выражает себя не только в ликованиях и восторгах духовного опыта, но и в простом постоянстве осознания. Тот неугасимый эрос души, влекущий ее к божественному, о котором говорят Плотин и Григорий Нисский, и бесчисленные христианские созерцатели, суфийский *'ишк*, или страстная любовь к Богу, *девекут* еврейской мистики, *бхакти* индуизма, *пьяар* сикхизма — все это имена того особого проявления любви, которое, в более острой и тонкой форме, лежит в основе всякого познания, всякой открытости разума истине вещей. Это происходит потому, что в Боге полнота бытия есть также совершенный акт бесконечного сознания, которое, полностью обладая истиной бытия само в себе, вечно находит свое завершение в безграничном восторге. Отец совершенно познает свою сущность в зеркале Логоса и радуется духу, который есть «узы любви» или «узы славы», в которых божественное существо и божественное сознание совершенно соединены. *Wujud* Бога есть также его *wijdan* — Его бесконечное бытие есть бесконечное сознание — в единстве Его *wajd*, блаженство совершенного наслаждения. Божественное *сам* — это всегда также

божественное *чит*, и их совершенное совпадение — это божественная *ананда*. Тогда только становится ясно — хотя, конечно, это и совершенно чудесно, — что сознание должно быть открыто бытию в невероятном желании абсолютного и что бытие должно раскрывать себя сознанию силой абсолютного, чтобы вдохновлять и (в идеале) исполнять это желание. Экстатическая структура конечного сознания — неугасимая тяга к истине, которая связывает ум с бытием всего сущего — есть просто проявление метафизической структуры всей реальности. Бог — это тот закон бытия, сознания и блаженства, в котором все живет, движется и существует; и поэтому единственный путь узнать истину вещей — это непременно путь блаженства.

В любом случае я не верю, что физикалистский нарратив о реальности сможет когда-нибудь действительно объяснить сознание и его интенциональность (или, наоборот, когерентно элиминировать понятия сознания и интенциональности из нашего мышления); еще меньше я верю, что он способен объяснить способность сознательного разума схватывать реальность в абстрактных понятиях; и я совершенно уверен, что ему нечего сказать состоятельного или значительного о способности сознания устремляться к абсолютным ценностям или к трансцендентальным целям. Все эти вещи лежат вне круга того, что современный физикализм с его рефлексивно-механистической метафизикой может признать реальным. В каждой встрече с миром человек погружается в двойственные тайны бытия и сознания; и в самой структуре этой встречи проявляется третья тайна: тайна абсолютного, те конечные цели, на которые сознание ориентировано в своем изначальном схватывании бытия, те постижимые формы природы, которые сама природа (по крайней мере, как мы ее понимаем сегодня) не может постичь. В наших повседневных актах осознания мы уже помещены перед трансцендентным, бесконечным горизонтом смысла, который делает возможным рациональное знание, и тем самым мы ставим вопрос о Боге. И эта ориентация в некотором смысле есть также нравственное расположение воли и воображения. На каком-то уровне — не обязательно

на поверхности нашего осознания от момента к моменту, но, тем не менее, на очень личностном уровне — человеческая тоска по истине подразумевает моральное постоянство, верность конечному идеалу, который зовет к выходу за пределы тотального сущего. Мы все, конечно, склонны к эгоизму и часто выбираем веру в то, во что хотим верить, потому что это успокаивает или возвеличивает нас; часто мы считаем, что мы правы, потому что мы отказываемся верить, что мы неправы. Однако даже тогда нам было бы наплевать на верования и убеждения, если бы не глубокая потребность обладать истиной. Даже материалист, который горячо цепляется за свою абсурдную систему убеждений, проявляет благочестие разума, восприимчивого к зову трансцендентного. Атеист, гордо и настойчиво стремящийся убедить других, что Бога нет, делает это из преданности абсолютному, высшим ценностям, божественному. Это старая максима, которая бесит многих неверующих, но, тем не менее, она верна: невозможно *осмысленно* отвергать веру в Бога классического теизма. Если человек отказывается верить в Бога из любви к истине, он подтверждает реальность Бога этим самым актом отвержения. Какой бы образ Бога ни был отвергнут, он никогда не может быть чем-то большим, нежели идолом: бог, но не Бог; *theos*^{*}, но не *ho Theos*^{**}; бытие, но не Бытие в своей трансцендентной полноте. Однако я не буду здесь полемизировать. Я просто скажу, что любая приверженность истине как абсолютной или даже самой авторитетной ценности в лучшем случае парадоксальна для тех, кто склонен к натурализму; и все же такая приверженность на каком-то уровне неотделима от всей рациональной жизни. Всякий, кто искренне верит, что истину следует чтить и что разум должен желать познать истину в порядке безусловного обязательства, тем самым соглашается с очень древним метафизическим утверждением: истина — это еще и благо.

* Политеистический «бог».

** Теистический «Бог» (с определенным артиклем).

III

Среди трансцендентных устремлений разума именно стремление к нравственной доброте, пожалуй, труднее всего удержать в рамках натуралистической метафизики. Гносеологическое желание — жажда истины — достаточно проблематично для материалистического описания вещей, но этическое желание не только вызывает вопросы, на которые трудно ответить, но и чревато всевозможными «экзистенциальными» опасностями. Можно обмануть себя, поверив в факты и не веря в какую-то трансцендентную «истину как таковую» (хотя само понятие «факта» полностью зависит от предшествующей приверженности разума к такой истине). Однако гораздо труднее обмануть себя тем, будто можно верить в этические императивы без отсылки к какой-то абсолютной «доброте как таковой». В конце концов познание — это акт рационального интеллекта, а вовсе не вопрос личного выбора; даже если мы придем к выводу, что трансцендентной истины не существует, мы не можем просто прекратить свой опыт рационального познания мира. Этика, напротив, непременно подразумевает волеизъявление; если мы придем к выводу, что нет такой вещи, как настоящая доброта, то мы, безусловно, можем перестать вести себя в духе милосердия или чувствовать какую-либо моральную ответственность по отношению к другим. Большинство людей с натуралистическими убеждениями, что вполне похвально, отказываются верить — или вести себя так, как если бы они верили, — что этические ценности иллюзорны, и не желают отказываться от веры в моральные императивы, равно как и от веры в эмпирические факты. Однако очаровательная безнадежность этой ситуации должна быть очевидна для всех. Натуралистическая мораль — это явная нелепость, что-то наподобие «квадратного круга», и она требует почти героических искажений логики ради оправдания себя как понятия. К счастью, человеческая воля к вере неутомима.

Наиболее распространенная стратегия «натурализирующей» этики есть своего рода эволюционный утилитаризм с

двумя различными моментами: во-первых, попытка свести человеческий этический смысл к многообразию признаков, которые в силу своих эволюционных преимуществ были «вживлены» в нас естественным отбором; а во-вторых — туманное, но серьезное утверждение, что именно по этой причине этические императивы должны обладать реальным авторитетом. Это, конечно, совершенно противоречиво, но любая утилитарная этика неизбежно такова. Знание о том, что некоторые случайно приобретенные модели поведения в прошлом могли оказаться эволюционно выгодными, не влечет за собой обязательного требования к любому человеку принять эти модели поведения в настоящем. На самом деле все совсем наоборот. Если мораль действительно является не чем иным, как полезной биологической адаптацией с полностью контингентной генеалогией, то она может, как и любой другой полезный инструмент, приниматься или устанавливаться по своему усмотрению. В конце концов то, что было в целом полезно для видов в течение многих веков, может быть не особенно полезно для человека в настоящем; и если мораль на самом деле является вопросом выгоды, а не духовных обязательств, выходящих за рамки личных забот, то ни у кого нет никаких веских мотивов действовать в согласии с чем-либо, кроме личного благоразумия. Этическое желание существует только до тех пор, пока воля послушна «деонтологическому» измерению нравственной истины: то есть измерению моральных императивов, которые имеют власть повелевать нашей волей лишь на основе их собственного авторитета. Совесть существует только в силу абсолютов; она ничего не знает о всего лишь условных благах. Но что еще делать материалисту? Единственный выход — более «прагматичная» тактика тех философов (таких как Ричард Рорти), которые откровенно признают, что с материалистической позиции не может быть нравственной истины ни в каком окончательном смысле, но, тем не менее, отстаивают определенные этические принципы просто как выражение наших общих культурных предпочтений и привычных симпатий. Это совершенно бессмысленно. Любое этическое «предпочте-

ние» всегда будет, при более пристальном рассмотрении, предпочтением практики, которая не может быть сведена только к личным интересам, что означает выбор, который явно более чем всего лишь предпочтителен; в самой своей форме такое предпочтение ссылается на некую абсолютную цель, однако эта цель может быть сфальсифицирована как своего рода чисто избирательное сродство. Не обойти эту логику и расплывчатыми разговорами о «сочувствии», поскольку сочувствие — моральная эмоция только тогда, когда тот, кто его чувствует, интерпретирует его в свете предшествующей приверженности моральной доброте-благости (goodness); чувство жалости к другим не равнозначно чувству морального долга. Так что в конце концов у честного натуралиста нет выбора, кроме как пытаться идти в обоих направлениях: мораль — контингентный продукт грубой аморальной природы; мораль обязательна для совести любого разумного мужчины или разумной женщины. И нечего задавать еще какие-либо вопросы!

Классическая теистическая перспектива, по крайней мере, не обременяет нас таким сбивающим с толку парадоксом. Уравнение на самом деле довольно простое: добро-благо — это вечная реальность, трансцендентная истина, которая в конечном счете идентична самой сущности Бога. Бог — это не какой-то там джентльмен или леди в Великой Запредельности, у которых, оказывается, наиблагостнейший характер, а сама онтологическая субстанция благости и доброты. Благо — это не что иное, как сам Бог в его аспекте изначального источника и конечной цели всякого желания: та трансцендентная реальность, в которой существует все сущее и в которой воля имеет наивысшее исполнение. Существование полностью зависит (contingent) от абсолютного бытия, и каждое конкретное сущее жаждет получить для себя все больших богатств бытия, а посему существование должно быть обращено к абсолютному, где только и может обрести свое собственное совершенство природа всякого сущего. Таким образом, онтология и этика — это единая «наука», а стремление к бытию неотделимо от стремления к добру, или благу.

Этические кодексы могут варьироваться от культуры к культуре, но не может варьироваться человеческая потребность рассматривать добро как абсолютную цель. И всякий раз, когда человек действует в соответствии с моральным желанием, он действует по отношению к безусловной реальности. Малейший жест воли к моральной цели, как бы яростно ни настаивали на ином, — это непременно проявление естественной тоски по Богу. Так говорит древняя история. А в некотором смысле это история, из которой мы никогда не сможем полностью выскользнуть. Мы вольны попытаться рассказать об этом по-другому — попытаться изменить порядок ее эпизодов и скорректировать относительную известность его драматических персонажей («То, что мы называем естественным желанием Бога, — это просто мифическое искажение тенденции к определенным моделям поведения, которые помогли нашему виду выжить в эволюционные эпохи!») Но даже тогда мы никогда не сможем полностью изменить телеологическую структуру нравственного поведения. Любой истинно этический поступок — это поступок по отношению к трансцендентному, решение воли, достигнутое *sub specie aeternitatis*,* и задача, предпринятая ради чего-то за пределами природы, как мы ее знаем. Этика, так же как и знание, имеет непременно трансцендентальную логику. Каждый поступок, совершаемый ради своего морального блага, — это акт веры.

Что еще это может быть? Иногда можно услышать, как атеисты жалуются, что религиозные апологеты предполагают, что нужно верить в Бога, чтобы быть нравственным человеком. Не знаю, верно ли это, поскольку не уверен, что когда-либо слышал, чтобы кто-то сделал такое утверждение; и, не претендуя на объективность оценки, следует указать, что это утверждение явно отрицается всеми классическими теистическими традициями, которые нам известны. Тем не менее в любом случае совершенно верно, что верующим в Бога гораздо легче верить в то, что на самом деле существует такое понятие,

* «С точки зрения вечности» (лат.)

как доброта, и что моральная истина — это не просто иллюзия, порожденная биологической историей, культурными предрассудками или личной психологией. Если религиозная вера как-то помогает нравственной жизни, то это значит, что она просто дает нам возможность быть уверенными в том, что истинное добро не только существует, но и может явить себя нам. Это позволяет думать, что — как сказал бы Платон — наши умы, возможно, действительно мельком узрели форму блага, и поэтому мы можем признать благо, когда мы видим его, ведь оно оставило свой отпечаток и свой аромат, и свои искры в наших душах. Громкие или (подчас) уютные фразы, с помощью которых верующие стремятся заверить себя в этом, — «Бог есть любовь», «Возлюби ближнего своего, как самого себя», «Поступай с другими, как ты хотел бы, чтобы они поступали с тобой», «Не судите, да не судимы будете» и т. д. — и выражают, и укрепляют убежденность в том, что в мире жестокости, трагедии, тирании, себялюбия и насилия наши моральные стремления и упреки нашей совести действительно показывают нам что-то, связанное с вечной истиной бытия. Но состояние верующего здесь отличается от положения морализирующего неверующего не по форме, а только по степени. Как бы ни пытался атеист обосновать этическое в чисто практическом, а практическое — в более широком рассмотрении того, что приносит пользу нашему виду или нашей планете, его усилия в конечном итоге бессмысленны. Всякое действие ради *добра* и блага — это подрыв логики материализма.

Кроме того, практические соображения никогда должным образом не учитывают фактическое содержание этических действий. Эволюционно-утилитарный подход говорит о социальной необходимости, скажем, *кооперации* между людьми для выживания и процветания человечества в целом; но «кооперация» как эволюционная концепция лишена морального содержания и может точно так же описывать практику рабства (в высшей степени кооперативную систему), как и любой другой функциональный социальный порядок. И даже если бы можно было разработать отчет о человеческой морали в

эволюционных терминах, который, кажется, ведет к определенным неотвратимым «этическим» утверждениям, таким как «рабство плохо для человеческого общества в целом», все равно нельзя объяснить того чувства ответственности, которое это знание может привить любому конкретному человеку. Этический аспект суждения о своих действиях в тот или иной момент времени неизбежно открыт для сферы, которую не может вместить чисто материалистическая картина природы. Каждый раз, когда совесть диктует что-либо, она делает это в интонациях безусловного обязательства, направленного к строго трансцендентальной цели. Структура какой-либо значимой этики, независимо от того, насколько она может быть обременена утилитарными или прагматическими затуманиваниями, неизменно «религиозна». Это вызвано интересами, которые с точки зрения эволюции являются «неестественными» или (точнее) «сверхъестественными». Проще говоря, если бы не было Бога, то не было бы такого понятия, как нравственная истина, добро или зло, моральный императив любого рода. Это настолько очевидно, что необходимость спорить сама по себе является доказательством того, насколько неутолима наша жажда трансцендентной нравственной истины, даже когда все наши метафизические убеждения вооружаются против существования этой истины. Так что да, конечно, не то чтобы нужно было верить в Бога каким-то явным образом, чтобы быть хорошим человеком; но, конечно, *все обстоит так*, как утверждает классический теизм, что искать добро — значит уже верить в Бога, независимо от того, хочешь этого или нет.

IV

Опять же, я знаю, что многие атеисты находят утверждения такого рода сильно раздражающими. Должен признать, что это не особенно меня беспокоит, но и должен заметить, что я не пытаюсь начать спорить о том, во что *на самом деле* верят или должны верить; моя цель состоит лишь в том, чтобы

прояснить, чем классическая концепция Бога отличается от довольно глупых антропоморфизмов, которые разрастаются в современных дебатах по этому вопросу как среди атеистов, так и среди некоторых типов религиозно верующих людей. А для этого, я думаю, стоит отметить, насколько глубока концептуальная проблема морального феномена, такого как, скажем, альтруизм, для материалистической метафизики. Трудность не генетическая, строго говоря: я предполагаю, что если ограничиться механистическим пониманием материальной каузальности, то можно, конечно, показать, что альтруизм имеет огромные эволюционные преимущества для определенных групп организмов, и поэтому можно сказать, что он развивался вместе с видом. Скорее, реальная проблема носит структурный характер: вопрос, который стоит задавать об альтруизме, не в том, имеет ли он измеримые естественные последствия, которые могут помочь выживать определенным группам населения (навверняка имеет), а в том, может ли он сам по себе точно соответствовать чисто материалистическому нарративу о реальности или же он неизбежно оставляет открытым путь за пределы чисто материального? Определенно, типичные попытки натуралиста объяснять альтруизм полностью эволюционными терминами порождают столько же вопросов, на сколько из них эти попытки якобы отвечают. Одна из причин этого та, что многое в эволюционной биологии, в отличие от физики или химии, принимает форму исторической реконструкции, а не контролируемого экспериментального режима и поэтому подразумевает в гораздо большей степени догадки о прошлых контингентных ситуациях, нежели любая другая из современных наук, и использует теоретический язык, внося в него немалую долю плохо определенных понятий [таких как «пригодность» («fitness»)]. В этом нет ничего предосудительного; не все науки должны работать одинаково. Некогда разумная надежда на то, что более глубокое понимание генетики сделает эволюционную теорию столь же точной, как и физику, раскрывая секреты своего рода основной биологической частицы, аналогичной атому, кажется, была разбита дости-

жениями молекулярной и клеточной биологии, которые, как правило, усложняют, а не упрощают нашу концепцию генов. Но биология никогда не зависела от такого рода логики, и поэтому ее провал с выявлением собственной элементарной частицы едва ли заслуживает сожаления. Тем не менее, один большой недостаток реконструктивной природы большей части эволюционной науки заключается в том, что идеология и псевдонаука могут несколько легче внедриться в эволюционную теорию, чем в другие научные области.

Действительно, очень жаль, ведь существует несколько научных загадок, таинственно прекрасных в большей степени, нежели те, которые касаются истоков и эволюции органической жизни. Но также есть несколько сфер приложения научных усилий, которые легче искажаются в общественном воображении метафизическими пристрастиями, замаскированными под научные принципы (такими, как сохранение узко-механистического взгляда на природу, почти наверняка полностью неадекватного в качестве модели того, как функционируют организмы и среды), и некоторыми ангажированными теоретическими приверженностями (такими как чисто догматическое упорство в том, что практически все биологические явления следует понимать в соответствии с жестким адаптационизмом). Когда конкретный научный метод становится метафизикой и когда эта метафизика маскируется под эмпирическую строгость, становится чрезвычайно трудно определить реальные демаркации между подлинными открытиями и произвольными интерпретациями. Слишком часто эволюционные термины используются не для того, чтобы определить, что на самом деле известно или не известно о структуре жизни, а исключительно для продвижения материалистической мифологии. Рассмотрим, например, глупейшую метафору «эгоистичного гена» — глупейшую просто потому, что метафора полезна только в том случае, когда она разъясняет свою тему. А эта метафора делает как раз противоположное: оно фактически затемняет всякую ясную картину генетической детерминации организмов и в конечном счете создает альтернативную

картину, которая никак не может быть точной. В результате это скорее приглашение к заблуждению, чем к чему-то еще. Честно говоря, разговоры об эгоистичных генах даже не квалифицируются как форма научного языка, хотя, как считается, в них все же есть некий довольно призрачный след научного содержания, чтобы вызывать какие-то сугубо научные дебаты. Идея, что гены являются первичными единицами естественного отбора, мягко говоря, спорна среди эволюционных биологов, а представление о том, что ДНК следует рассматривать как некий детерминированный цифровой код, который создает для себя транспортные средства — «машины выживания», используя популярную фразу, — кажется, неизбежно вызывает все большее разочарование. По-видимому, уже не существует совершенно фиксированной концепции того, что такое ген, и эпигенетическая теория и системная биология теперь в большой степени представляют нам не однолинейную картину гена как своего рода мастер-программу, которая неумолимо разворачивается в трехмерную структуру организма, но вместо этого выдают полилинейную картину генетического материала, как что-то, функции чего многообразно определяются контекстом протеинов в организме и сложными клеточными процессами. Это, вероятно, устаревшие сведения. Тот, кто имел приличного учителя биологии в школе, знает, что на самом деле не существует такого понятия, как «ген для» чего-либо как такового, так же как своего рода плюрипотенциальная генетическая запись эволюционного прошлого, которая в настоящее время в значительной степени подчинена протеинам, закодированным геномом, и которая может быть использована по-разному клетками, организмами, видами и средами.²

Но я жалею не на это. В любом случае картина будет продолжать меняться. Научные парадигмы по своей сути временны и необязательны. Но на самом деле не имеет значения, каким окажется окончательный статус «генеточентрической» эволюционной теории, потому что метафора эгоистичных генов не вписывается ни в какой мыслимый научный контекст. Проблема заключается в применении образов свободы воли —

скрытых мотивов, целей и замыслов, — к тому, что в конце концов является только биохимическими составляющими неизмеримо более сложных органических структур (многие из которых действительно обладают той реальной интенциональностью, которой нет у генов). Результат живописный, мифологический, но, конечно, не «научный» в каком-либо значимом смысле. Возьмем, например, знаменитый (или пресловутый) отрывок, в котором Ричард Докинз наиболее запоминающимся образом описывает, что делают гены: «Теперь они роятся в огромных колониях, — пишет он, — в безопасности внутри гигантских неуклюжих роботов, изолированные от внешнего мира, общаясь с ним извилистыми косвенными путями, манипулируя им с помощью дистанционного управления. Они находятся в вас и во мне; они создали нас, тело и разум; и их сохранение является крайним обоснованием нашего существования». Сравните-ка это со сделанной Денисом Ноблем элегантной инверсией центральных понятий этого фрагмента: «Теперь они заперты в огромных колониях, заперты внутри высокоинтеллектуальных существ, сформированных внешним миром, общаясь с ним посредством сложных процессов, через которые, слепо, как по волшебству, возникает функция. Они находятся в вас и во мне; мы — система, которая позволяет читать их код; и их сохранение полностью зависит от той радости, которую мы испытываем при воспроизведении самих себя. Мы — крайнее обоснование их существования». Итак, в чем же разница между этими двумя подходами к генетической теории? Докинз любезно заявил, что пересмотр Ноблом его текста столь же правдоподобен, что и оригинал, и что все это действительно в конце концов вопрос точки зрения (а ведь это — значительная уступка, поскольку это означает, что исходный текст делает утверждения, которые не являются эмпирическими, а всего лишь, в лучшем случае, живописными). На самом деле, однако, эти два отрывка вовсе не правдоподобны. Как ни красочен язык Нобла, в значительной степени он буквально верен. Язык Докинза, напротив, насквозь метафоричен: неуклюжие роботы, манипуляции, дистанцион-

ное управление, «они создали нас» — все это достаточно привлекательно и даже немного причудливо (в стиле научной фантастики 1950-х годов), но более или менее бессмысленно. Риторически говоря, это прекрасный пример «патетического заблуждения», наивной привычки приписывать человеческие мотивы и намерения нечеловеческим объектам. Этот язык, конечно, не описывает ничего реального или даже аналогичного реальному. Особенно причудливы эти смешные роботы, поскольку они суть именно то, чем мы, люди — в своих сознательных интенциях — совершенно определенно не являемся. Однако этот образ показывает, насколько механистична метафора «эгоистичного гена». По крайней мере, сложно не заметить, что благородный язык был смутно (весьма смутно) аристотелевским, со ссылкой на некую высшую каузальность, нисходящую от сложных систем к более примитивным элементам, в то время как Докинз описывает, по существу, картезианскую модель организмов: огромные автоматы, управляемые каким-то первичным фактором глубоко внутри (в данном случае не душой или духом, или гомункулом, а целой ратью своекорыстных бесов, незаметно угнездившихся в органических клетках).³

Если кажется, что я здесь сознательно проявляю отсутствие чувства юмора и отказываюсь принимать метафору такой, какая она есть, то я могу только вновь и вновь настаивать на том, что метафора должна быть действительно уместной в той реальности, которую она призвана проиллюстрировать, если она имеет какой-либо смысл. Однако разговоры о генетическом эгоизме — это просто фундаментальное искажение реальности. Нет смысла говорить так, как если бы конечное место целенаправленной деятельности в природе располагалось в материальном мире, где интенциональности не существует, и как если бы все другие каузальные уровни — даже те, где должна быть найдена реальная интенциональность, — были всего лишь ее детерминистическим остатком. Мы говорим в конце концов только о макромолекулах, которые предоставляют коды для белков, действия продуктов которых, как говорит

Мишель Моранж, «выражаются лишь косвенно через организационную и структурную органическую иерархию — белковые машины, органеллы, клетки, ткани, органы, организмы и популяции».⁴ К своей чести, Докинз на самом деле не верит в тотальный генетический детерминизм; он даже говорит о людях, имеющих уникальную способность противостоять эгоизму своих генов; но само это признание показывает, насколько плохо выбрана изначальная метафора. Более точное описание материи могло бы звучать так: «коды», содержащиеся в генетических материалах, представляют собой транскрипции историй организмов, которые довольно пассивным образом сохраняются из поколения в поколение в силу отличительных черт органических целостностей, в которые они были приняты и в которые они вносят свой жизненно важный, но плюрипотенциальный вклад. Поскольку естественный отбор есть теория о возможном выживании случайных мутаций, то вероятно, было бы гораздо лучше говорить об «удачливом», «привилегированном» или даже «изящном» гене. В конце концов, человек может быть эгоистичным, кролик может быть эгоистичным в некотором отдаленно аналогичном смысле, но ген не может быть более эгоистичным, чем, скажем, чашка. Гены всегда следует определять объективными, а не субъективными эпитетами.

Опять-таки, что вредного в простой фигуре речи? Но образы часто формируют наши концепции гораздо совершеннее, чем на то способны диалектические аргументы. Возможно, Докинз не полностью виноват в том, что понятие генетического эгоизма распространено до сих пор, но тем не менее ущерб от этого понятия был значительным. Стало раздражающе обыденным слышать утверждение, будто, например, *истинная* причина, по которой мать лелеет и защищает своих детей, заключается в том, что ее гены сформировали ее саму для собственного выживания. Это просто абсурдный способ мышления о материи. На генетическом уровне у организмов нет ни свободы воли, ни мотива: «гены» не «признают» родственников существ, они не «стремятся» выжить, они не видят и не «про-

граммируют» какой-либо организм, они не направляют эволюцию, они вообще не являются «обоснованием» чего-либо. Мощная, но во многом неопределенная причинность, обнаруженная на молекулярном уровне физиологических возможностей, не может адекватно объяснить поведенческие эффекты на более высоких уровнях органической, психической и социальной сложности; но то, что происходит на этих более высоких уровнях, безусловно, может определить, что получается из макромолекулярных материалов. Если поставить все на свои места, то лишь потому, что у матери есть желание защитить своих детей (давайте проявим здесь старомодность и назовем это желание «любовью»), бессознательный генетический материал, содержащийся в ее клетках, чьи функции настолько же детерминированы, насколько и сами детерминируют, благословляется вторичным (derivative) выживанием. Только потому, что более широкие условия этого мира, к которым мы причастны, позволяют творению, способному к любви, развиваться и процветать, записи жизни его органической истории («коды», записанные в генах) могут продолжать стабильно передаваться из поколения в поколение. Наша ДНК вполне может быть охарактеризована как устойчивая запись наших моральных достижений, а не как какой-то секретный более истинный текст или скрытая детерминистская программа, подрывающая эти достижения. И как в объяснительном плане бессмысленно говорить об эгоизме в случае материнской любви (которая на феноменологически реальном уровне фактической интенциональности часто является одной из самых бескорыстных рациональных эмоций), так же в случае альтруистических поступков, в которых Я одного человека или целой группы людей выходит за свои пределы, термин «эгоизм» может порождать только причудливые искажения реальности.

Прекрасным примером того, что я имею в виду, могут быть труды популярного журналиста Роберта Райта, мягкосердечного, благонамеренного и влиятельного поставщика ужасно упрощенных изложений эволюционной теории. Возьмем, к примеру, небольшую статью, которую он написал для журнала

Time еще в 1996 году под названием «Наука и первородный грех». В каком-то смысле это — глубоко бессвязное эссе, полное ошибочных рассуждений от начала и до конца, но в другом смысле есть некая впечатляющая логическая неумолимость в том, как оно разворачивается из единственной ошибочной предпосылки: будто все в органической природе сводится к господствующей «программе» генетического эгоизма. Райт считает, что альтруизм, например, по существу есть эволюционная стратегия, которая всегда может быть прослежена до более фундаментальной (и в основном беспощадной) борьбы за выживание; это, в основном, механизм выживания, *реальная* цель которого состоит в обеспечении взаимной выгоды от тех, кому мы помогаем. Таким образом, под всем сознательным милосердием лежит субстрат безусловного эгоизма, который так или иначе более реален или аутентичен, чем та надстройка поведения, которую он поддерживает. Райт в одном пункте даже иллюстрирует свою гипотезу почти лунатическим утверждением, будто, когда мы вносим деньги на оказание помощи далеко от нас находящимся жертвам голода, то мы это делаем потому, что наши дискриминационное «оборудование», которое предназначено для расчета возможностей *quid pro quo** в любой ситуации, было «одурачено» повсеместностью современных средств коммуникации так, что мы принимаем этих жертв за своих ближайших соседей, а это в свою очередь заставляет нас отправлять им помощь в прагматическом (и разве что полностью безмолвном) ожидании, что мы получим от них выгоду взамен. Альтруизм на самом деле — это лишь обманутый эгоизм. Не знаю, возможно ли было бы преувеличить всю смехотворность этот аргумента. Начав с некоторого абсолютно метафорического «эгоизма» в наших генах, Райт экстраполировал его на некий якобы буквальный эгоизм, бессознательно, но незаметно присутствующий во всех наших сознательных интенциях. Что конкретно это может означать? Такого рода путаница между метафорическим и фактическим

* «Что для кого» (лат.)

сродни вере в симпатическую магию — это смахивает на представление, будто аллегорический образ Асклепия обладает силой восстановить здоровье онкологического больного. Когда мы даем деньги в помощь жертвам голода в отдаленных регионах, единственное интенциональное действие при этом совершают наши сознательные умы, которые вполне осознают, что наша доброжелательность никогда не будет взаимна настолько, что это принесет нам реальную выгоду. Наше «оборудование» нисколько не ошиблось на этот счет. В этом акте может присутствовать некоторый элемент психологической двуличности, такой, как надежда на то, что другие будут думать о нас лучше или что мы сами будем думать лучше о себе; но это едва ли перевешивает по существу экономически невыгодное превышение требований долга в нашем акте. На уровне реального опыта и реальной мысли — *единственном уровне*, на котором следует искать мотивации и решения — альтруизм довольно часто действительно и однозначно альтруистичен. Предположение о том, что даже рационально говорить о какой-то фантомной интенциональности за кажущейся интенциональностью или о каком-то тайном мотиве, скрывающемся глубоко под поверхностью своих мнимых мотивов, — грандиозная глупость. Это превращает дефективную метафору о «поведении» бессмысленных физиологических элементов в оккультную психологию, трактующую о некой внутренней ментальной способности в нас, которая умеет хитроумно обманывать наше сознание, а заодно и по-идиотски обманываться образами, поступающими из внешнего мира. Кто именно этот «гомункул» и где он живет? Где вырисовывается та *реальная* интенциональность, которая плетет радужные завесы нашей иллюзорной интенциональности? Возможно, в шишковидной железе? Или, возможно, в правом полушарии мозга?⁵

Во всяком случае, как бы ни были глупы такие рассуждения, возможно, они отчасти простительны. Если нам постоянно говорят, что генетические коды — это «программы» (скверная метафора), что организмы — это «роботы» (еще более скверная метафора) и что гены «эгоистичны» (катастрофи-

чески скверная метафора), то нам можно простить забвение того факта, что интенциональность принадлежит сознанию, а не одним лишь физическим событиям. Даже если кто-то настаивает на том, чтобы говорить о сохранении определенных генетических материалов на протяжении веков как «эгоистичных», никогда нельзя осмысленно перевести такой язык в логически связанное психологическое объяснение человеческих мотивов. Попытка сделать это может привести лишь к своего рода безумно неизбирательной паранойе: все — даже доброта — это борьба; все — даже благотворительность — это эгоизм. Это не только извращенная и необоснованная картина реальности; это разверзает огромную феноменологическую пропасть между нашим реальным жизненным опытом и якобы более фундаментальной реальностью, которую описывает этот рассказ об изначальном эгоизме.

Если абсолютно необходимо осмыслить нравственные явления в чисто эволюционных терминах, можно всегда, я думаю, допустить некоторую степень эпифеноменального избытка в объяснении эволюционной адаптации. Пожалуй, можно утверждать, что, хотя большинство наших естественных способностей существует потому, что они явно выгодны, некоторые из них существуют незапланированно, как «несущие стены» или «паруса свода», сформированные в избыточных промежутках в архитектуре наших природ. Или, возможно, кто-то возразит, что наши более непропорциональные проявления совести суть лишь «меметические»* вариации на тему наших природных склонностей, случайно превзошедшие все практические цели, потому что бродячие единицы культурной передачи колонизировали нашу эволюционно выгодную способность к взаимовыгодному сотрудничеству и метастазировали в предрасположенность действовать не только теми способами, которые не обеспечивают нам никаких реальных эволюционных благ (например, попытками накормить жертв голода), но даже в таких формах, которые противоречат нашим

* От слова «мем».

эволюционным интересам полностью (так, например, мы рискуем жизнью, чтобы спасти кошку, угодившую в колодец). Это, по крайней мере подход, который практически невозможно фальсифицировать: какими бы ни были наши собственные способности к моральным действиям, мы всегда можем утверждать, что либо они на самом деле суть лишь проявления особого эгоизма, либо лишь случайные эпифеномены такого эгоизма; любого очевидного дисбаланса между чистым адаптационизмом и нашим жизненным опытом, почерпнутым из наших собственных моральных актов, можно избежать простым, но искусно ловким прыжком от одного объяснения к другому. Однако мне это кажется весьма неудовлетворительным. Я не могу поверить, что любая объяснительная модель действительно может быть достаточно мощной, чтобы объяснить, что она объясняет, а что — нет. Это лишь немного лучше, чем те буйные импрессионистические басни, которые эволюционная психология — френология наших дней — изобретает с целью обеспечить эволюционные обоснования для каждой наблюдаемой формы поведения, независимо от того, как бы явно они ни противоречили адаптивным императивам. Но я полагаю, что это лучшее объяснение морального желания, которое может обеспечить материалистическая картина мира: нет такого качества, как самоотверженность; и уж, во всяком случае, если и есть, то это просто случайное дополнение к более сущностному эгоизму.

В конце концов несоответствие говорит само за себя. Ни одно объяснение этического желания исключительно с точки зрения эволюционной выгоды не может в действительности выявить причину абсолютной непомерности нравственной страсти, на которую способны разумные умы, или трансцендентально «экстатическую» структуру нравственного стремления. В конце концов нужно задаться вопросом, в чем же необходимость всей этой этической иллюзии личной самоотверженности? Кого эволюция хочет обмануть? Какую пользу мы получаем от необходимости неправильно понимать свои истинные мотивы? А главное — почему мы должны иметь такие

моральные ожидания от самих себя? Почему естественный отбор не сформировал у нас совершенно рациональной способности к благоразумному эгоизму сотрудничества без дополнительной стадии — без мошеннического обмана этой странной внутренней убежденности в том, что наши мотивы должны диктоваться не только корыстными интересами? Зачем нужна совесть, столь бескомпромиссная в своих требованиях, что ее нужно постоянно обманывать? В каком-то смысле все это бессмысленные вопросы — или, скорее, их смысл заключается в их способности показать, насколько противоречива по своей природе предпосылка, на которой зиждется «эгоистическое» истолкование морали. По логике, совесть невозможно обмануть таким образом. Истинный альтруизм, по крайней мере как опыт наших собственных мотиваций, часто может смешиваться с эгоизмом или самоуважением; но он не может быть полностью иллюзорным по той простой причине, что наша потребность верить в чистоту своих мотивов сама по себе доказывает, что мотивы наши действительно в какой-то очень реальной мере чисты. То есть если мы должны убедиться, что действуем из-за альтруистических импульсов, то внутри нас действительно должна быть предрасположенность к альтруизму, которую нам следует удовлетворять ради собственного спокойствия. Нам может понадобиться обмануть себя, что мы бескорыстны в своих действиях, только если мы действительно бескорыстны во многих своих моральных интенциях. Таким образом, иллюзия самоотверженности доказала бы реальность самоотверженности, по крайней мере — как руководящего идеала.

Между прочим, я не ставлю под сомнение утверждение, что наши моральные способности помогли выжить нашему виду. Конечно, помогли. Мне очень приятно думать, что в альтруизме есть большая эволюционная выгода, хотя бы потому, что это соответствует моим метафизическим убеждениям: я хочу верить, что альтруизм каким-то образом сущностно согласуется с бытием как таковым и что моральные способности полезны для видов именно потому, что они соответствуют предельной

истине вещей и открывают нам метафизическую структуру реальности. Вместе с тем я знаю и то, что отсутствие альтруизма тоже имеет свои эволюционные преимущества (наш вид еще не обнаружил еще такой выживаемости, какая свойственна, скажем, весьма любезному, чуждому всякой жалости и совершенно беззаботному крокодилу). Жизнь сохраняет себя — и сохраняет себя непредвиденно разными путями. Важный вопрос не в том, является ли нравственность частью истории эволюции, а скорее в том, не могло ли нравственное чувство возникнуть в природе с самого начала. Сама его структура, даже если учесть все практические особенности, связанные с каким-либо конкретным этическим актом, заключается в неразрывной интенциональной связи субъективного сознания с Абсолютом (the absolute). Откуда такое чувство? Какой реальности оно соответствует? Как естественный отбор распознает и сохраняет столь странную конфигурацию поведенческих сил? Как может чисто физическая система причин породить интенциональную ориентацию желания, которая внутренне направлена к трансцендентной цели, лежащей совершенно вне природы? И как получается, что организмы, «запрограммированные» на выживание, иногда проявляют себя способными на экстравагантные акты самоотречения, великодушия, доброты или любви, которые явно не могут иметь (для них или для их генов) никакого скрытого предназначения в этом мире? Вероятно, можно придумать натуралистическую сказку, которая сделает все это совершенно правдоподобным (хотя это всегда будет только сказкой). Но даже если естественный отбор породил виды с этой фантастической способностью, это означает, что он породил организмы, способные действовать в полном пренебрежении эволюционными императивами, подчиняясь конечной причине, которая не может быть заключена в замкнутой экономике материальных процессов и личных интересов. Это довольно любопытно — даже, возможно, чудесно. И должно заставить даже самых догматичных материалистов задуматься о том, не указывает ли все это на измерение реальности, которого материализм не учитывает.

В любом случае, если нам так необходимо, то мы можем наделять гены своего рода каузальным превосходством в истории эволюции и, если уж необходимо, наделять им даже нечто, именуемое «эгоизмом», однако при этом мы затушевываем более полную каузальную сложность и богатство жизни. С материалистической точки зрения простейший нарратив здесь, возможно, наиболее желателен; но такой нарратив, вероятно, и объяснить сможет очень мало. Остается загадка: трансцендентное добро, невидимое для сил естественного отбора, сделало себе жилище в сознании разумных животных. В природе появилась способность, которая по самой своей форме сверхестественна: ее нельзя полностью объяснить экономикой выгодного сотрудничества, потому что она постоянно и непомерно превышает любой здравый расчет эволюционных выгод. Тем не менее в результирующем порядке эволюции именно эта неумная чрезмерность, действуя как высшая причина, вписывает свою логику в инертный по большей части субстрат генетических материалов и направляет эволюцию рациональной природы к открытости тем целям, которые не могут быть замкнуты в рамках простых физических процессов. Это, в конце концов, способ создать такой нарратив, который располагал бы интенциональные и формирующие причинности там, где они действительно должны быть, а не на бессознательном уровне молекул. Если, например, существует такое понятие, как «родственный отбор» — якобы «эгоистичная» эволюционная тенденция организма действовать так, как это выгодно потомству его ближайших генетических связей, — то даже это лишь процесс, зависящий от более широкой, фундаментальной и по существу щедрой склонности внутри определенных организмов. Очевидно, что на самом деле все обстоит не так, будто гены намеренно создали «средства выживания» для себя или хитроумно изобрели точные поведенческие механизмы, которые заставят некоторых членов вида жертвовать собой для некоторых других членов вида, чтобы сохранить конкретные генетические коды. Язык такого рода просто переворачивает причину и следствие. Скорее, то, что реально произошло

в ходе эволюционной истории — то есть не метафорически, не мифологически, не образно, не в вычурных понятиях «программ» и генетических «обоснований», а на самом деле, — это то, что определенные генофонды расцвели, так как пришел к существованию на разных уровнях жизни (в организмах, экологических системах, сообществах, культурах) тот истинный альтруизм, который не может прямо детерминироваться генетическими кодами. Даже в тех случаях, когда между благодетелями и получающими благодеяния существует определенная генетическая склонность, интенциональный импульс, решающий, какие гены будут переданы другому поколению, есть тот, чьи мотивы онтологически бескорыстны. Вид, который обладает способностью любить, имеет генетическое наследие, потому что он любит; а не потому любит, что на макромолекулярном уровне существует какая-то «программа» для выживания или какой-то «ген» любви. Это вообще не вопрос для обсуждения. Определенные генетические коды, которые являются своего рода «разборчиво четким» наследием прошлых поколений, выживают не потому, что они в каком-то мистическом смысле «эгоистичны», а потому, что сложные организмы, к которым они принадлежат, как раз не «эгоистичны». Не столько гены сформировали средства для своего выживания, сколько жизнь сформировала для себя особое генетическое наследие в очень стабильной форме генетических потенциалностей, которое возникает из способности превосходить узкие требования частного выживания. Как вид мы эволюционно сформированы, по крайней мере в значительной степени, трансцендентальными экстазами, чья ориентация превосходит всю природу. Вместо того чтобы бессмысленно говорить о генетическом эгоизме, было бы неизмеримо более точным сказать, что сострадание, щедрость, любовь и совесть имеют уникальное право на жизнь. Они являются формальными — или даже духовными — причинами, которые своей все большей непрактичностью и непомерностью формируют существо, способное к сотрудничеству (что удачно оказывается благотворным для вида), но также способное к своего рода милосердию, которого

не может быть во взаимной экономике простого сотрудничества. Поскольку их интенциональная цель — не выживание, а абстрактная и абсолютная реальность, любое эволюционное благо, которое они приносят, должно рассматриваться как вспомогательное, подчиненное и счастливое следствие их деятельности.

V

Во всяком случае любое здравое рассмотрение той абсолютной ненасытности, которую может выявить моральный аппетит в разумных существах, должно пробуждать нас к чему-то великолепно чуждому этим трансцендентным ориентациям ума. Независимо от того, какую пользу моральное чувство может дать или не дать виду или индивидууму, остается фактом, что структура естественной реальности, какой мы ее знаем, одновременно гостеприимна для этой ненасытности и в то же время совершенно не способна удовлетворить ее желания. И какими бы ни были те возможности, которые может предоставить материальный порядок нравственному сообществу, нравственные импульсы, формирующие и оживляющие такое сообщество, в конечном счете неукротимо и неотвратно связаны с нематериальным объектом, столь абсолютным в своих требованиях, что он может подвигать волю к полному самоотречению в служении другим. В этой страсти к добру есть что-то совершенно расточительное, что-то, что противостоит любой поверхностной попытке загнать ее в рамки материальной или генетической экономики. В своем самом блудном и заброшенном состоянии эта страсть может даже стать самым вопиющим нарушением принципов здравого эволюционного благоразумия, стать святостью — милосердием святой души. «Что такое сердце милующее?» — спрашивает Исаак из Ниневии (около 700 года). — «Сердце пылает для всего творения, для людей, птиц, зверей, демонов и всякой сотворенной вещи; сама мысль о них или вид их заставляет глаза милосердного человека

переполняться слезами. Сердце такого человека смиренно сильной и пылкой милостью, которая овладела им, и огромным состраданием, которое он чувствует, и он не может вынести вида каких-либо страданий или горя где-либо в творении, даже слуха о них». Святой, — говорит Свами Рамдас (1884–1963), — это тот, чье сердце горит за страдания других, чьи руки трудятся для облегчения жизни других и кто поэтому действует сердцем Бога и руками Бога. Самое возвышенное единство с Богом достигается, говорит Кришна Арджуне в *Бхагавадгите*, тем, чье блаженство и горе находятся в блаженстве и печали других. Как мать, подвергающая опасности свою жизнь, чтобы заботиться о своем ребенке, говорит *Сутта-Нипата*, нужно культивировать безграничное сострадание ко всем существам. Любовь к ближним должна быть настолько велика, считал Рамануджа, что человек с радостью примет проклятие на себя, чтобы показать другим путь к спасению. Согласно Шантидеве (VIII век), истинный бодхисаттва клянется отказываться от ухода в нирвану век за веком и даже пройти через муки многих буддийских преисподних, чтобы неустанно трудиться ради освобождения других.⁶

Конечно, можно было бы составить почти бесконечную антологию цитат такого рода. Религиозные выражения стремления к благодати часто имеют довольно раскованную риторическую мощь; если учесть, что это — стремление к абсолютной ценности, то нравственная тоска, естественно, наиболее полно и с чистыми интонациями находит свой голос в настроении преданности. Опять же, я бы не настаивал, что нужно быть в каком-то явном смысле «религиозным» человеком, чтобы чувствовать эту поглощающую потребность видеть добро и служить ему, служа другим; но, боюсь, я все еще должен утверждать, что действовать исходя из этой потребности — значит охотно или неохотно действовать по отношению к Богу. Это всего лишь вопрос правильного определения терминов. Согласно классической метафизике божественной трансцендентности и простоты, следует напомнить, что Бог — это не просто некая этическая личность, где-то там, конечная субъектив-

ность, подотчетная некоему набору нравственных законов, внешних относительно нее, а скорее полнота бытия, в которой бесконечно реализуются все силы и совершенства. Он не просто кто-то добрый, а сама доброта, онтологическая реальность того абсолютного объекта, к которому стремится нравственное желание. Или, еще точнее, то, что мы называем благом и добром, по своей сути является Богом в его аспекте как первоисточника и окончательного исполнения всякой любви, Богом, который притягивает все вещи друг к другу, притягивая их Самому Себе. Таким образом, наш умственный аппетит к бытию — это и стремление к добру, а наше стремление к добру — это исконное стремление к Богу. Нравственное желание, в его экстравагантном безразличии к пределам физической реальности, ищет своего завершения в блаженстве божественного.

Вот почему, как я уже упоминал ранее, знаменитая дилемма из *Евтифрона* Платона не является большой проблемой для любой из великих теистических традиций. Главный вопрос этого диалога (еще раз повторимся) — добры ли веления богов потому, что это веления богов, или же они суть веления богов, потому что добры? Для некоторых умов это как будто представляет собой неразрешимую трудность в связи с теизмом любого рода: в первом случае добро будет лишь произвольным продуктом Божественной воли, а во втором божественное будет подчинено какой-то высшей реальности; и ни один из вариантов не должен казаться особенно привлекательным для благочестивых душ. Это действительно интересный вопрос для любой политеистической культуры, которая рассматривает своих богов как конечных личностей, содержащихся в природе и зависящих от нее; вероятно, это хороший вопрос, чтобы задать его также деисту или любому другому верующему в космического демиурга; но, применительно к классическому теизму, это просто бессмысленное вопрошание, основанное на грубом антропоморфизме. Это не более интересно, чем спросить, светит ли свет, потому что это свет, или это свет потому, что он светит. Следует напомнить,

что цель расследования Платона в *Евтифроне* — показать, что должен быть какой-то вечный принцип — который он назвал бы *Формой Блага*, — за пределами как сферы материальной природы, так и сферы ограниченных и своевольных божеств. Все это — часть древнего метафизического проекта, восходящего по крайней мере к Ксенофану, который унаследовали как философия, так и рациональное богословие: это попытка провести различие между трансцендентным и имманентным, неизменным и изменяющимся, конечным источником и его контингентными производными. Ибо ни в одной из великих теистических традиций «Бог» — это не имя какого-то отдельного бога, некоей эмоционально переменчивой сущности, обдумывающей свои действия, ни в отношении стандартов, независимых от нее, ни в отношении ее внутренних произвольных психологических импульсов. «Бог» — это, скорее, обозначение того вечного и трансцендентного принципа, от которого боги (если таковые существуют) зависят в своем существовании и в своем участии во всех трансцендентных совершенствах бытия. Для всех великих монотеистических традиций Бог сам является благом-добром, или формой блага-добра, и Его свобода заключается в Его безграничной силе выражения своей природы (блага-добра) без тех препятствий и ограничений, которые испытывают конечные существа. Он есть «любовь, что движет Солнце и светила», как говорит Данте, одновременно лежащее в основе всего единство и конечная цель всего сущего. И абсолютная природа этой любви отражается в безусловности трансцендентного или экстатического желания, которое она возбуждает в разумной природе. Бернард из Клерво (1090–1153) писал: «Любовь достаточна сама по себе, она доставляет удовольствие через себя и из-за себя. Это ее собственная заслуга, ее собственная награда. Любовь не ищет никакой причины вне себя, никакого результата вне себя... Я люблю, потому что я люблю, я люблю, чтобы я мог любить. Любовь — это нечто великое, поскольку она постоянно возвращается к своему началу и течет обратно к своему источнику, из которого она черпает воду, постоянно пополняющую ее... Ибо когда Бог любит, Он

желает только быть любимым в свою очередь. Единственная цель Его любви — быть любимым, потому что Он знает, что все, кто любит Его, счастливы от любви к Нему».⁷

VI

Именно эта самодовлеющая достаточность — бытие абсолютной целью в себе — есть отличительный признак всех трансцендентальных свойств. По этой причине, возможно, в каком-то смысле наиболее достойна подражания среди трансценденталий красота. Никакая другая не характеризуется почти полным отсутствием полезности и не обладает силой принуждения, которая столь явно не предлагает никакого удовлетворения или выгоды кроме себя самой. Восприятие красоты — это нечто простое и непосредственное; она совершенно неуловима для определений — никогда не имеет смысла говорить «это прекрасно потому, что...», — и все же сила ее неодолима. Кто-то это знает, кто-то это переживает, но ни одна концепция по этому поводу не адекватна. Тот же самый горизонт абсолютного, который возбуждает желание ума к истине и желание воли к добру, есть также великолепие, свечение, сияние бытия, которыми мы наслаждаемся только ради удовольствия. Красота славно бесполезна; у нее нет цели, кроме самой себя.

Не все с этим согласны, само собой разумеется. В западной схоластической традиции, например, томисты часто неохотно идентифицировали прекрасное как одну из трансценденталий (главным образом потому, что у них было удивительно узкое и убогое представление о том, что такое красота). Большая часть современных эстетических теорий стремится вообще избегать разговоров о красоте (во многом по той же причине). Есть даже несколько текстов по дарвиновской эстетике, которые, к сожалению, пытаются свести наше чувство красоты к функции сексуального выбора или к нейробиологии удовольствия, или же к воспоминаниям модульного мозга о видах ландшафтов, предпочитаемых нашими филогенетическими предками. И все

же, в конце концов, опыт красоты повсеместен; он неотделим от той сущностной ориентации на абсолютное, которая венчает разумное сознание с бытием. И на каком-то уровне это явно опыт восторга — хотя часто трезвого восторга — без какой-либо мыслимой скрытой цели. То, что мы находим прекрасным, восхищает нас потому, что мы находим это прекрасным. Даже когда повод для переживания красоты — одновременно объект «заинтересованного» желания — артефакт огромной денежной ценности, человек, которого находишь эротически привлекательным, — всегда можно принципиально отличить (если не на практике отделить) свое признание красоты от других своих мотивов. Однако мы не можем свой рациональный аппетит к прекрасному свести к чему-то более мирскому или практическому, по крайней мере — без большого необъясненного остатка.

Это не должно казаться особенно спорным утверждением. Сама природа эстетического наслаждения сопротивляется превращению в любую вычислительную экономику личных или особых преимуществ. Мы не можем даже выделить красоту как объект среди других объектов или даже как четко определяемое свойство; она превосходит всякое конечное описание. По общему признанию, в разные времена и в разных местах делались попытки установить «правила», которые определяют, красиво ли что-то, но это никогда не давало приемлемых результатов. Томистская традиция, если взять особенно неудачный пример, перечисляет три надлежащие составляющие прекрасных вещей: целостность, правильная пропорциональность и великолепие. То есть, во-первых, красота вещи определяется той степенью, в какой она завершена, не лишена какой-либо существенной особенности и никоим образом не изуродована каким-либо недостатком или искажением; отсутствующий глаз или поврежденная губа отвлекают от красоты лица, трещина деформирует поверхность прекрасной вазы, фальшивая нота портит арию бельканто. Во-вторых, все части красивого объекта должны быть в приятной пропорции друг к другу, ничто не должно быть ни чрезмерным, ни недо-

статочным, все части должны быть расположены гармонично и в привлекательном балансе. И, в-третьих, прекрасная вещь должна излучать сияние во вполне конкретно физическом смысле; она должна быть ясной, отчетливой, великолепной, блестящей, ярко окрашенной.

Вряд ли стоит говорить о том, что все это практически бесполезно. Здесь смешиваются прекрасное с симпатичным, восхитительное с просто обязывающим, очарование с забавой. Да, мы испытываем удовольствие от цвета, целостности, гармонии, блеска и так далее; и все же, как знает всякий, кто беспокоится о том, чтобы учесть свой опыт мира, мы тоже часто бываем смущены, тронуты, восхищены объектами, чей внешний вид или тон, или иные свойства нарушают все эти каноны эстетической ценности и которые как бы «светятся» своей совершенной красотой. И наоборот — многие объекты, которые обладают всеми этими идеальными чертами, часто утомляют или даже пугают нас своей банальностью. Время от времени неясное очаровывает нас, а ясное оставляет равнодушными; диссонансы могут разбудить наши фантазии гораздо более восхитительно, чем простые гармонии, которые быстро становятся безвкусными; лицо, почти полностью лишенное условно приятных черт, может казаться нам несказанно прекрасным в самой своей диспропорциональности, в то время как самый изысканный профиль покажется всего лишь привлекательным. Тенистые полотна Рембрандта прекрасны, в то время как пронзительные мазки Томаса Кинкейда со всем их сладким блеском отталкивают. Каким бы ни было прекрасное, это не просто гармония или симметрия, или созвучие, или архитектоника, или яркость, все это может стать отвлекающим или бессмысленным само по себе; прекрасное можно встретить — иногда в потрясении — как раз там, где всего этого недостает, а то и просто почти нет. Красота — нечто иное, чем видимое, слышимое или воспринимаемое согласие частей, и опыт красоты никогда не может быть полностью сведен к какому-либо набору материальных составляющих. Это что-то таинственное, расточительное, часто непредвосхитимое, даже

капризное. Мы можем внезапно удивиться какому-то странному и неопределенному сиянию (glory) в бесплодном поле, в городских руинах, в великолепном беспорядке леса после бури и так далее.

Даже чувственное наслаждение не способно объяснить эстетический опыт. Например, мы можем быть нейробиологически предрасположены к тому, чтобы находить определенный музыкальный интервал приятным; но простое созвучие вскоре становится утомительным само по себе, и мы часто находим гораздо более глубокое эстетическое удовольствие в игре диссонанса и разрешения* или в некоторых возвышенных и неразрешенных диссонантных эффектах. Мы можем даже признать красоту, которую сначала не признали, потому что нам помешали наши нейробиологические возможности. Мы можем восхищаться строгой красотой Мартину и скучать от пресной привлекательности американского минимализма. Тоническая странность раннего Такэмицу может вызвать в нас полностью удовлетворяющее нас эстетическое переживание, в то время как одна из наименее вдохновенных пьес Дворжака, пускай технически она соответствует всем канонам тональности, напряженности, разрешения, и модуляции, может поразить нас не намного больше, чем утомительная стилизация. И, чтобы закончить тему, просто неоспоримый факт опыта заключается в том, что эстетический аппетит формально отличается от любой инструментальной цели, которую мы могли бы найти в желанных нам объектах, и что эстетическое удовлетворение формально отличается от чисто чувственного удовлетворения. Конечный объект эстетического желания остается абсолютным, даже если он направляет внимание и стремление к конкретным вещам; он вечно лежит за пределами тотальности сущего и совсем за пределами любой разумной экономики выживания или материальной выгоды.

Вот почему я должен сказать, что дарвинистские попытки объяснять эстетику особенно неубедительны. Они, как пра-

* Музыкальный термин.

вило, начинаются вполне здраво с признания элементарной непрерывности между физиологической, материальной основой наших симпатий, антипатий, удовольствий и неприязней, с одной стороны, и нашими суждениями о красоте — с другой; но им никогда не удастся выйти за пределы этих вещей, чтобы объяснить все способы, которыми эстетическое желание превосходит границы физиологического и материального. Даже самая лучшая и приятная книга, написанная в этом ключе, *Художественный инстинкт* Дениса Даттона,^{*} который в конечном счете пытается обосновать создание и оценку произведений искусства с помощью дарвиновской логики сексуального выбора, — жалкая неудача в смысле фактического объяснения разнообразия и величия эстетических трудов и наслаждений человечества. Дочитываешь книгу с чувством, что главное осталось вне ее, вне того, что она пыталась убедительно объяснить. Даттон изобретательно предлагает способы, с помощью которых художественное достижение, как и любая иная форма достижения, может иметь некоторые основания в нашей потребности внешне проявлять себя (в основном для привлечения особей противоположного пола), но он даже не приступает к убедительному объяснению того, как эстетические ценности как таковые должны появиться в природе вообще (в конце концов взволноваться или возбудиться из-за широких плеч, стройных бедер, проявлений физической силы и так далее — это не то же самое, что быть затронутым или очарованным особенным согласованием тонов или преследующим рефреном, или же удачным поэтическим образом). Более того, он исключает слишком большие эстетические переживания из своей концепции, потому что ему очень трудно объяснить опыт красоты с точки зрения материальных условий аффективного удовольствия. Например, он отмечает, что самые популярные типы фотографий в календарях — это пейзажи, которые якобы переносят нас к нашим отдаленным эволюционным началам где-то в саваннах Африки или, во вся-

^{*} Denis Dutton, *The Art Instinct*.

ком случае, в таких влажных и пышных ландшафтах, которых искали бы для обживания наши далекие эволюционные предводители. Это может быть правдой, но такое наблюдение не имеет отношения к нашему опыту красоты. Мы можем наслаждаться полотнами определенных пейзажей, которые приятны нам на чисто физиологическом уровне, но то, что мы находим прекрасным, как правило, почти полностью не связано с материальными условиями такого рода. Форма представления часто, кажется, увлекает нас гораздо больше, чем объекты, представленные. Великолепная фотография непригодной для жизни пустыни может порадовать нас так, как не может порадовать добротная, но невдохновенная фотография сапфирового озера посреди изумрудных кочек и цветущих лужаек. Именно эта разница — неуловимая, таинственная, скорее формальная, чем конкретная — составляет качественное различие между физиологическим и эстетическим удовольствием. Наше чувственное восприятие того, что привлекает нас, несомненно, коренится в значительной степени в нашей животной природе, но фактический мотив эстетического желания — стремление к абсолютному. Это не что иное, как наше стремление к всецелому бытию, переживаемому как бескорыстное блаженство.

Когда мы сталкиваемся с прекрасным в конце концов, что заставляет нас реагировать на него? Что привлекает нас и что пробуждает нас к великолепию, выходящему за рамки наших частных интересов, желаний и пристрастий, в полотнах Тициана или Коро, в скрипичной партите Баха или просто в заботливо ухоженном саду? Это не просто тот или иной аспект композиции, не просто неврологический эффект, не просто ясность или живость, или приходящие на ум ассоциации и так далее, это даже не только виртуозность исполнения или мастерство, проявленное в композиции. Скорее, всё это воспринимается как случайность. Я могу говорить о чем-то, что избегает здесь точного определения, но мне кажется ясным, что особый восторг, испытываемый при встрече с красотой, — это непосредственное ощущение необязательного, так сказать, свойства данной вещи, некая безвозмездность, с которой эта вещь

являет или, лучше сказать, подает себя. Кроме того, даже самое совершенное произведение искусства было бы только проявлением мастерства ремесленника или чистой техники, вызывая у нас восхищение, но не тот странный восторг, который характерен для наиболее интенсивного эстетического опыта. То, что превращает всего лишь сделанную вещь в откровение, есть невидимый ореол совершенной безвозмездности. Вместо того чтобы повелевать нашим вниманием силой необходимости или угнетать нас ничтожностью чего-то неизбежного, или рекомендовать себя нам своей полезностью или своей целенаправленностью, прекрасное представляет себя нам как совершенно необоснованный, необязательный и все же удивительно уместный дар. Красота — в отличие от простой поразительности, просто блеска — это событие или даже (можно сказать) событийность как таковая. Это движение благодатного раскрытия чего-то, что иначе сокрыто, что само по себе не нуждается в том, чтобы раскрывать или отдавать себя. В опыте прекрасного и его чистой случайности нам предоставляется наша самая насущная, самая ясная и самая роскошная встреча с различием между трансцендентным бытием и сферой конечного сущего. Прекрасное дает нам самое совершенное переживание того экзистенциального чуда, в котором начало всей спекулятивной мудрости. Это состояние изумления опять-таки всегда находится чуть ниже поверхности нашего банального сознания; но красота пробуждает нас от привычного забвения чуда бытия. Она дарует нам особенно благоприятное пробуждение от нашего «падения» в обычное сознание, напоминая нам, что полнота бытия, которая намного превосходит всякий данный момент своего раскрытия, милостиво снисходит, чтобы показать себя снова и снова, в конечности преходящего события. В этом опыте нам даруется проблеск — опять же, с чувством удивления, которое на мгновение возвращает нас к чему-то вроде невинности детства — того неисчерпаемого источника, который изливается в благодатную ненужность бытия.

Красота — это еще и поразительное напоминание, даже для людей, погруженных в суеверия материализма, о том, что те,

кто определяет реальность в чисто механистических терминах, вообще видит не реальный мир, а только его тень. Стоя перед картиной Шардена или Вермеера, можно описать этот предмет с точки зрения чисто физических элементов и событий, но так и не видеть картину такой, какая она есть: как объект, чьи видимые аспекты с избытком нагружены значением и величием, полный таинственной славы, которая есть последнее обоснование его существования, лучезарное измерение абсолютной ценности, одновременно трансцендирующее и являющее себя в пределах материальной формы.

В переживании прекрасного человек познает исключительную остроту как экстатической структуры сознания, так и безвозмездности бытия. Отсюда древнее убеждение, что любовь к красоте по своей природе есть разумное стремление к трансцендентному. Опыт чувственной красоты вызывает в душе потребность искать сверхчувственную красоту, говорит Платон; это, говоря языком Плотина, — то «восхитительное волнение», которое пробуждает эрос к божественному внутри нас. Все вещи — зеркало красоты Бога, говорит великий суфийский поэт Махмуд Шабестари (1288–1340); а быть охваченным желанием этой красоты, полагает Григорий Нисский, — значит долго преображаться внутри себя во все более ясное зеркало ее великолепия. Кабир (1440–1518) считает, что это божественная красота, которая сияет во всех вещах и что всякое наслаждение красотой есть поклонение Богу. Для Томаса Траэрна (около 1636–1674), одного из самых здравомыслящих людей, живших когда-либо, видеть мир глазами невинности и потому видеть его пронизанным мистической славой — значит видеть вещи такими, какие они есть на самом деле, и узнавать творение как зеркало бесконечной красоты Бога.

Но, полагаю, здесь лучше избегать высокопарности. Достаточно сказать, и как можно более трезво, что желание прекрасного не является — и не может являться — желанием только приятного или выгодного. Прекрасное, несомненно, есть трансцендентная ориентация разума и воли, потому что вызываемое им желание никогда не может быть исчерпано каким-либо

конечным объектом; это конечная ценность, позволяющая судить об относительной ценности, и то, что связывает сознание со всецелым бытием как безгранично желанным. Независимо от того существует ли на самом деле такая вещь, как вечная красота вне сферы чувств, эффект трансцендентности красоты внутри нас несомненно реален. Он формирует (*informs*) из всего, что есть в разумном сознании, некий идеальный горизонт, к которому разум по обыкновению влечется и вне которого разум не был бы открыт миру как он есть. И этого самого по себе достаточно, чтобы сделать физикалистский нарратив каузальности глубоко сомнительным.

VII

Я признаю, что ни одно из этих наблюдений не подходит для приличного трактата по эпистемологии, этике или эстетике; все они слишком поверхностны и эллиптичны. Однако то, что меня здесь интересует и что наиболее актуально для моей темы, так это формальная структура трансцендентального желания и его присутствие в разумном сознании. Способы, которыми это желание опосредуется движущими силами материальных, психологических и культурных обстоятельств, бесконечно вариативны — и не всегда к лучшему: поиск истины может привести к глупости и умопомрачению или к сухому догматизму, этические стремления могут привести к чудовищным деформациям духа человека или целого народа, в погоне за красотой можно потерять свой путь в бесплодной скверне китча, манерности или декаданса. Тем не менее наше томление по высшей ценности сохраняется среди всех наших блужданий, куда бы они нас не заводили. И когда истинный Абсолют проявляет себя перед нами, как бы невнятно или неясно это ни было, Он захватывает нас и требует подчинить Ему нашу волю и собственные интересы. Сам феномен этого внутренне-привычно-интенционального отношения сознания к абсолютным целям проливает особенно ясный свет на то, что озна-

чает слово «Бог» в великих теистических традициях. Бог есть источник и основание бытия и источник всякого сознания, но поэтому также и конечная причина всего творения, цель, к которой движется все сущее (beings), сила бесконечного бытия, которое вызывает все вещи из ничто к существованию и к единению с Ним; и Бог проявляет себя как таковой в экстаических прорывах разумной природы к абсолютному. Нужно понять все это, если мы надеемся уловить логическое содержание понятия Бога как творца и источника всего: то есть понять Его не как конечную сущность (entity), которую можно было бы поставить рядом с конечными сущностями, принадлежащими природе, или над ними, не как демиурга или бога, или же разумного инженера-конструктора, не как одно из прочих существ во Вселенной, но как ту полноту бытия, которой все живет, движется и контингентно существует, и как то высшее совершенство, к которому все влечется. Как пишет Сирах, «Он есть Все». И в трансценденталиях, которыми живет разумное сознание, мы адресуемся не к какому-то ограниченному интересу или исчерпаемому объекту, а к абсолютному источнику власти, не менее обширному, чем всецелое бытие, требующему нашего внимания и предлагающему нам единственное истинное свершение, возможное для разумных существ: ту сверхъестественную цель, которая делает естественные цели мыслимыми и желанными для нас. Таким образом, Бог ощущается как то блаженство, в котором наша природа имеет свое исполнение, потому что это блаженство есть — уже в самом Боге — совершенное исполнение божественного единения бытия и сознания: бесконечное бытие познает себя в бесконечном сознании и поэтому бесконечно блаженствует.

В этом смысле вера в Бога не может быть полностью и последовательно отвергнута, даже если человек отказывается от всякой приверженности вероучениям и молитвам. Желания, вызываемые трансцендентальным горизонтом разумного сознания, — это не случайное возбуждение воли, а постоянный динамизм разума; они лежат в основе всякого движения мысли к миру. Но при этих формально чрезмерных и экстаических

желаниях, которые ищут удовлетворения в конце концов вне природы, мы ничего не знали бы о природе, не могли бы заботиться о ней, не могли бы наслаждаться ею. Быть разумными существами, способными воспринимать реальность как умопостигаемое царство истины, нравственной ответственности и бескорыстной радости, — значит в каждое мгновение быть открытыми сверхъестественному. Для классического теизма трансцендентальные совершенства бытия — это просто разные названия — различные способы того Самобытия, которое есть Бог, и, таким образом, они обратимы друг с другом в простоте божественного. Если смотреть сквозь призму конечного существования, то это единство становится множеством различных аспектов реальности, и мы лишь изредка как-то ощущаем их конечное единство — когда, например, мы можем понять математическую истину отчасти благодаря ее изяществу или когда акт сострадания поражает нас своей красотой, или когда наша воля поступать нравственно в определенной ситуации позволяет нам увидеть истинную природу этой ситуации более четко, или когда мы чувствуем, что желание знать правду — это тоже этическое призвание разума (и так далее). По большей части, однако, мы мало знаем о том, как трансценденталии совпадают друг с другом. Тем не менее любое движение ума или воли к истине, добру, красоте или любой другой трансцендентальной цели есть проявление приверженности души к Богу. Это — конечное участие в высшей истине существования. Как говорит Шанкара, полнота бытия, не имеющая недостатка, есть и безграничное сознание — и, как таковое, оно есть и безграничная радость.⁸

Это может показаться странным способом довести мои размышления о значении слова «Бог» до конца. Однако я считаю, что таков естественный предел для любой попытки определить те аспекты нашего опыта реальности, которые открываются при вопросе о Боге. По крайней мере, я думаю, что мой подход в значительной степени соответствует пониманию Бога, обнаруживаемому в великих теистических и метафизических традициях Востока и Запада, и что он не требует себе

в дополнение какого-либо частного богословия или какого-либо конкретного вероучения. Совершенно независимо от того, что Бог мог или не мог явить в ходе истории, общая тенденция во всех этих традициях — искать один источник и цель всего сущего — снова и снова направляет мысль к тем измерениям реальности, которые таинственным образом избегают любой простой эмпирической инвентаризации того, что существует. В бытии всех вещей мы сталкиваемся с изначальной «сверхъестественной» реальностью, с той предпосылкой всех вещей, которая не может быть объяснена этими вещами или содержаться в них, с последней истиной, которая логически предшествует природе и, следовательно, логически ей трансцендентна. В нашем сознании бытия мы непосредственно осознаем реальность, которой — при ее интенциональности, единстве и абстрактных принципах — не может быть дано убедительного механического объяснения, более неоспоримого, чем относительно любой другой реальности, и поэтому она логически предшествует и логически трансцендентна простой физической причинности; и в конечном счете мы обнаруживаем, что бытие и сознание не могут быть реально разделены. И в трансцендентальной структуре сознания мы сталкиваемся с наличием абсолютного в рамках даже самых обычных действий разума и воли, и мы видим, что сверхобычные радости, испытывать которые способен рациональный ум (радости, чья теневая сторона столь же сверхобычные скорби), значительно превосходят то, что может предвещать природа или о чем она может свидетельствовать; здесь же мы поместили перед собой реальность, которая логически предшествует постижимым конфигурациям природы и трансцендентна им. И, находя неразрывную взаимосвязь во всех этих трех реальностях, взятых вместе, мы приходим к высшей тайне всякого опыта. Действительно ли Бога следует искать в этих измерениях опыта, то есть там, где его традиционно и искали как безусловную и трансцендентную реальность, которая поддерживает все сущее в бытии, как того, в ком все, что природа не может вместить, но от чего она зависит, имеет свою простую и бесконечную

актуальность? Любые аргументы «за» или «против» реальности Бога, не так понимаемой, — любые споры о «разумном проектировщике» или «высшем существе» в пространстве и времени, которое просто контролирует историю и регулирует мораль, или демиурге, чьи действия могут быть соперниками физическим причинам, описываемым научной космологией, — могут оказаться отклонением в некоторые направления деизма XVII века или «естественной истории» XVIII века, но такое «существо» определенно не имеет ничего общего с Богом, Которому поклоняются в великих теистических религиях или Который описывается в их философских традициях или осмысливается в их наиболее глубоких логических рефлексиях о контингентности мира.

В конце концов, однако, можно справедливо задаться вопросом, может ли Бог, который входит в человеческое сознание через, по-видимому, «сверхъестественные» измерения нашего опыта природы, когда-либо быть чем-то иным, чем логическая конструкция, к которой мы обращаемся, чтобы смягчить наше болезненное стремление к окончательным ответам, которые конечный разум не может по-настоящему понять? Если разум существует (вернусь к тому порочному кругу, который я упоминал много страниц назад), то он указывает на трансцендентного Бога; но если такого Бога нет, то сам разум — лишь иллюзия, возможно, полезная, но не более чем полезная. В конце концов единственный способ узнать, есть ли Бог, о котором мы думаем, когда пытаемся постигнуть реальность в целом и понять также само наше познание этой реальности и любовь к ней, — это сознательно и ответственно следовать трансцендентным экстазам, открывающим нам мир в их конечной цели: искать видения Бога и единения с Ним.

Примечания

- ¹ *Chandogya Upanishad* III.xiv.2–4; Augustine, *Confessions* I.i.1.
- ² См.: Michel Morange, *The Misunderstood Gene* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), а также: idem, *Life Explained* (New Haven: Yale University Press, 2009).
- ³ Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, 30th anniversary ed. (Oxford: Oxford University Press, 2006), pp. 19–20; Denis Noble, *The Music of Life* (Oxford: Oxford University Press, 2006), pp. 12–13. Любопытно, что Нобл более щедр в оправдании метафорических эксцессов Докинза, чем сам Докинз. Для тридцатого юбилейного издания своей книги Докинз предоставляет длинную сноску (pp. 270–271), оправдывающую использование им термина «неуклюжие роботы», утверждая, что в современном «золотом веке электроники»... роботы больше не являются совершенно лишёнными гибкости идиотами, но способны к «обучению, интеллекту и творчеству», — и он извиняет тех, «кто думает, что роботы по определению более “детерминированы”, чем люди». Это полнейшая псевдонаучная болтовня и худший вид магического мышления. На самом деле, старые роботы не были идиотами по той простой причине, что у них вообще не было интеллекта, и поэтому они не были ни тупыми, ни гениальными, ни чем-то средним; и сегодняшние роботы полностью лишены какой-либо способности к «обучению, интеллекту или творчеству». Никогда не будет создан компьютерный робот, обладающий такими чертами. Некоторые программисты, благодаря своему интеллекту и творчеству, написали кибернетические программы, которые позволяют внешним силам влиять на функционирование автоматов, запускающих эти программы, и изменять его. Но (повторюсь) компьютерное вычисление не имеет внутреннего физического существования и не может генерировать сознание, а без сознания интеллекта и творчества не существует. Ни один компьютер никогда не думал, не создавал и не использовал язык, не изучал и даже не вычислял. И никогда не будет на это способен. А представление, будто люди не менее детерминированы, чем роботы, является ерундой — не столько потому, что пося-

гает на человеческое достоинство, сколько потому, что посягает на элементарную логику. Робот функционирует по негибким вычислительным алгоритмам; любая кажущаяся пластичность в его функциях определяется этими алгоритмами. Человеческие существа, напротив, обладают интенциональным сознанием, а оно — никакой не алгоритм! Путать одно с другим — это подвиг непревзойденной интеллектуальной непоследовательности.

- 4 Morange, *Misunderstood Gene*, p. 159. Моранж далее отмечает, что «этот факт подрывает генетический детерминизм (...) настолько, что слово “детерминизм” больше не подходит для описания функции генов».
- 5 Robert Wright, “Science and Original Sin,” *Time*, 28 October 1996. Мэрилин Робинсон (Marilynne Robinson) обращает внимание на эту же статью в своем чрезвычайно пронизательном эссе «Darwinism», в: Robinson, *The Death of Adam: Essays on Modern Thought* (New York: Picador, 1998), pp. 28–75.
- 6 Isaac of Ninevah, *Ascetical Homilies LXXXI* (*перевод автора*); см.: поэму Свами Рамдаса: Swami Ramdas “*Such Is a Saint*”; *Bhagavad-Gita* VI. 32; *Sutta Nipata* 148; Shantideva, *Bodhicaryavatara*: см., например: III.10–21. В случае Рамануджи я имел в виду известный случай, когда тот, будучи молодым монахом, посетил святого–созерцателя по имени Гоштхипурна, который (видимо, с целью своего рода морального испытания) научил его мантре: «Ом намо Нарайанайа», но с наставлением, чтобы тот никогда не делился ею ни с кем: ибо это, хотя и принесло бы спасение всем, кто услышал бы ее, тем не менее навлекло бы осуждение на всех, кто разгласил бы это непосвященным. Рамануджа быстро собрал вокруг себя толпу в храме и произнес мантру вслух, позже сказав Гоштхипурне (к радости последнего), что если проклятие одного может принести спасение столь многим, то он пожелал бы проклятия для себя превыше всего остального. Апокрифична эта история или нет, она служит великолепной иллюстрацией к учению Рамануджи о беззаветной любви к другим.
- 7 Bernard of Clairvaux, *Sermon LXXXIII.4–6* (*перевод автора*).
- 8 Shankara, *Brahma Sutras Bhashya* I–I.i.12; II–III.3.11–13.

Часть III

**Реальность
Бога**

Полностью пробудившись от сна, сновидец — или бывший сновидец — может на миг задуматься о хитроумной запутанности искажений, с помощью которых его спящий ум превратил мир вокруг него в другой мир. Он может знать, что сны кажутся последовательными только изнутри и что пределы, которые их окружают, всегда находятся совсем рядом, окутанные непроницаемыми туманами. Только потому что сновидец временно утратил желание обращать свой взор к более отдаленным горизонтам, он считает, что обитает в реальности, совершенно полной в себе, не нуждающейся в дальнейшем объяснении. Он не видит, что этот вторичный мир не опирается ни на какие основания, не имеет более широкой истории и сохраняется как кажущееся единство только до тех пор, пока он разучился ставить под вопрос свои смешные ошибки и противоречия. Даже теперь, когда он проснулся, он по-прежнему не может не удивляться на мастерство, с которым его грезящий ум сплетал одну реальность, пусть мимолетную, из разрозненных элементов другой: колокол на башне, ветер в долине, шуршание камыша вдоль берегов ручья, все, что вызвано ветром — перезвон за открытым окном, мгновенный порыв, шорох листьев за подоконником. Как замечательно, что, когда критический интеллект заснул, воображение все еще способно на такие подвиги фантазии. И как изысканно то множество способов, которыми ткань сна сохраняла форму реального мира в своих глубоких узорах и даже имитировала убедительность бодрствующего сознания: реальность вещей присутствовала все это время, но только под видом совершенно другой реальности. Это то, что можно оценить только в свете утра, когда человек уже вышел из состояния сна. Ибо в то время как те, кто бодрствует, знают, что такое спать, те, кто все еще спит, не помнят, что такое бодрствовать.

6. Иллюзия и реальность

I

Я полагаю, что почти центральная (если не всегда явная) тема этой книги заключается в том, что мы не должны ошибочно принимать свои способы видения мира за сам мир, какой он есть на самом деле. К этому я мог бы также добавить: мы не должны путать всякое заявление, сделанное авторитетным тоном, с установленной истиной. Что касается конечной природы реальности, то, по крайней мере, ни общему консенсусу культуры, ни особому консенсусу какого-то дипломированного класса не следует доверять слишком легко, особенно если он не может оправдать себя чем-либо, кроме ссылки на свои собственные непроверенные предположения. Очень многое из того, что мы считаем свидетельством разума или ясным и недвусмысленным свидетельством наших чувств, на самом деле является всего лишь интерпретирующим рефлексом, определяемым умственными привычками, которые впечатлены в нас той или иной интеллектуальной и культурной историей. Даже наше представление о том, чем может быть «рациональный» или «реалистичный» взгляд на вещи, во многом результат не беспристрастного внимания к фактам, а идеологического наследия. В какой-то степени что-то подобное верно для большинства наших более широких убеждений о мире. Если мы достаточно честно и настойчиво исследуем предпосылки, лежащие в основе наших убеждений и рассуждений, то обнаружим, что наши глубинные принципы часто состоят не более — но и не менее — чем в определенном способе видения вещей,

изначальной склонности ума воспринимать реальность с определенной точки зрения. И философия здесь мало полезна, чтобы помочь нам отделить обоснованные предубеждения от необоснованных, ибо всякая форма философской мысли сама по себе зависит от набора нередуцируемых и недоказуемых предположений. Это отрезвляющая и неудобная мысль, но это также и весьма полезное напоминание о пределах аргументации и о том, в какой степени наши самые заветные убеждения неотделимы от нашего собственного личного опыта.

Я считаю полезным, во всяком случае, иметь это в виду, пытаюсь разобраться в текущих дебатах относительно веры в Бога. Я должен признать, что полагаю невозможным воспринимать атеизм очень серьезно как интеллектуальную позицию. Как эмоциональная приверженность или моральная страсть — отказ от бесплодных или одиозных догматов, неспособность верить в хорошую или провиденциальную силу по ту сторону мира, в котором так много страданий, пренебрежительный вызов типа «какой бы скот и негодяй ни создал мир»* и т.д., — атеизм кажется мне вполне правдоподобным отношением к трудностям конечного существования; но в качестве метафизической картины реальности он поражает меня как общественный предрассудок. Я не могу понять, как можно последовательно верить, что материальный порядок — это нечто иное, чем онтологически обусловленная (contingent) реальность, которая обязательно зависит от абсолютного и трансцендентного источника существования. Для меня аргумент в пользу реальности Бога, основанный на контингентности всех составных и изменчивых вещей, кажется бесспорно верным — при своей почти аналитической очевидности; и всем философским попыткам обойти этот аргумент (а я уверен, что

* «Whatever brute and blackguard made the world» — строка из стихотворения Альфреда Хаусмана (1859–1936). Ср. сделанный Анной Хананашвили рус. пер. всей строфы: «Мы далеко не первые, наверно, От бурь житейских прячемся в трактир, Хороним планы, проклинаям скверну — И подлеца, кто сотворил наш мир». (Источник: <http://eng-poetry.ru/PrintPoemE.php?PoemId=2531>)

я знаком со всеми из них), кажется, совершенно недостает его силы и ясности. И то же самое верно (чуть в меньшей степени) относительно аргументации, основанной на единстве, интенциональности, рациональности и концептуальных способностях ума или основанной на трансцендентальной структуре рационального сознания. Тем не менее я должен с сожалением заметить, что обманывал бы сам себя, если бы не признал, что в значительной степени источник моих суждений — некое первичное отношение к реальности, некий способ видения вещей, который включает определенные предпосылки относительно (среди прочих вещей) достоверности разума. В конечном счете, однако, я знаю, что если материалистическая позиция верна, то не может быть реальной разумной определенности в отношении онтологических вопросов или вообще в отношении чего-либо; поэтому само предположение о том, что то, что мне кажется логически правильным, на самом деле должно быть правдой, уже предполагает часть того вывода, который я хочу сделать.

Однако мое великодушие к этой теме исчерпано. Это правда, что все мы выводим свои картины мира из определенных неподвижных принципов, которые мы принимаем как само собой разумеющееся, но мы не можем ни доказать, ни опровергнуть их, ни эмпирически, ни диалектически. Если, однако, существует какая-либо легитимность для элементарных категорий логики или различительных способностей интеллекта (а я думаю, что мы должны верить в это), то мы можем, конечно, сказать, какие перспективы реальности обладают большей или меньшей относительной логической прочностью и внутренней согласованностью. Поэтому более справедливо отметить, что философский натурализм — это одно из самых иррациональных и произвольных видений воображаемой реальности. Это явствует из аргументов, которые обычно делаются в его пользу, и все они имеют тенденцию быть не более чем катехизическими утверждениями. Рассмотрим, например, очень популярное, но также и чисто доктринерское утверждение о том, что принцип «причинного закрытия физического»

исключает все возможности сверхъестественного действия в мире: абсолютно тавтологическая формула, не подтверждаемая ни разумом, ни наукой. Хотя и считается несомненным, что любая закрытая физическая система, которая может существовать, по определению является физической и закрытой, нет веских оснований думать, что наша реальность есть такая же система. И, во всяком случае, «закрытая» физическая система по-прежнему не могла бы быть источником своего собственного существования и поэтому была бы действительно закрыта только на механическом, а не на онтологическом уровне; ее существование все равно пришлось бы объяснять в «сверхъестественных» терминах. Точно так же утверждения о том, что бестелесные реальности не могут повлиять на материальные процессы или что какое-либо понятие бестелесного сознания (например, сознания Бога) нелогично, или что физический порядок явно лишен финальной причинности и т. д., — это все просто пустые утверждения, маскирующиеся под серьезные аргументы. Что касается того, что натуралистическая мысль доказала свою убедительность в успехе современных наук, это просто смешение вопросов. Любая ассоциация между триумфами индуктивных, эмпирических и теоретических наук современной эпохи (с одной стороны) и метафизическими предпосылками натуралистического мышления (с другой стороны) есть дело исторической случайности и не более. Эмпиризм в науках — это метод; натурализм в философии — метафизика; последнее не следует из первого и не лежит в его основе.

Однако самый вопиющий недостаток натурализма — невозможность выделить его предполагаемую основу — эту странную абстракцию, самодостаточную природу — как подлинно независимую реальность, о которой мы имеем какие-то знания или в которую нам есть веские основания верить. У нас может возникнуть соблазн вообразить, будто материалистический подход к действительности является самой лучшей позицией по умолчанию из всех существующих, потому что он, дескать, может опираться на эмпирический опыт: в конце

концов, мы предполагаем, что у нас есть непосредственное знание материального порядка, в то время как о какой-либо еще трансцендентной реальности у нас могут быть лишь домыслы или фантазии; и что такое вообще природа, если не материя в движении? Но это неверно — как фактически, так и в принципе. Во-первых, мы не обладаем непосредственным знанием материального порядка как такового, а знаем лишь его феноменальные аспекты, с помощью которых наш разум организует наши чувственные переживания. Даже «материя» — это лишь общее понятие, и должна быть наложена на данные чувства, чтобы мы могли интерпретировать их как переживания какого-либо конкретного вида реальности (то есть материальной, а не, скажем, ментальной).

Более того, любая логическая связь, которую мы могли бы себе представить как существующую между эмпирическим опытом материального порядка и идеологией научного натурализма, совершенно иллюзорна. Между нашими чувственными впечатлениями и абстрактной концепцией причинно-замкнутого и автономного порядка, называемого «природой», нет никакой необходимой корреляции. Такая концепция помогла бы установить, как мы осмысливаем свои чувственные впечатления, но эти впечатления, в свою очередь, не могут предоставить никаких свидетельств в пользу этой концепции. Да и ничто вообще не говорит в ее пользу. У нас нет непосредственного опыта чистой природы как таковой, ни какого-либо последовательного представления о том, чем такая вещь может быть. Подобный объект никогда не появлялся (*appeared*). Подобное явление (*phenomenon*)* никогда не наблюдалось, не испытывалось и не воображалось убедительным образом. Опять-таки: мы не можем встретиться с миром, не встретившись в то же время с бытием мира, а оно остается тайной, которая никогда не может быть раскрыта каким бы то ни было физическим объяснением реальности, поскольку это тайна логически предшествует физическому порядку и превосходит

* По-греч. *φαινομενον* — «то, что является», «явление».

его. Кроме того, мы не можем встретиться с миром иначе, кроме как в светящейся среде интенционального и сосредоточенного сознания, которое бросает вызов всякой редукции к чисто физиологическим причинам, но которое также ясно соответствует сущностной умопостигаемости в самом бытии. В конце концов, мы не можем встретиться с миром иначе, как через сознательную и интенциональную ориентацию на абсолютное, в поиске окончательного блаженства, манящего нас изнутри тех трансцендентальных желаний, которые составляют саму структуру рационального мышления и которые открывают нам всю реальность, точно направляя нас к целям, лежащим за пределами совокупности физических вещей. Вся природа — это нечто приготовленное для нас, составленное для нас, данное нам, переданное нам на попечение неким «сверхъестественным» устройством. А если это так, то можно с уверенностью сказать, что Бог — как бесконечный источник бытия, сознания и блаженства, как первоисток, порядок и цель всей реальности — очевиден повсюду, неизбежно присутствуя ради нас, в то время как автономная «природа» — это то, что никогда, даже на мгновение, не оказывается в нашем поле зрения. Чистая природа — это неестественное понятие.

Следует также напомнить, что это — концепция, форма которой со временем изменялась в соответствии с интеллектуальной модой. Примерно в последние четыре века для западной культуры характерно отношение к природе как к совокупности органических и неорганических машин и механических процессов: бессознательная материя чисто случайно либо преднамеренно и искусно упорядочилась в сложные структуры, колоссальные или крошечные, изящные или чудовищные. Этой идее всегда сопутствовал неудачный выбор метафор. Механистические образы, возможно, служили какой-то парадигматической цели в эпоху ньютоновской физики или, возможно, помогли «натурфилософам» начала модерна в разработке модели эмпирических исследований, свободной от телеологических предположений; но физика с тех пор продвинулась вперед, и организмы больше нельзя считать машинами. Живые системы

растут, разворачиваются, изменяются, регенерируются и действуют таким образом, что машины не подражают им — разве лишь изредка на это способны; а организмы, обладающие какой-либо степенью сознательности, наделены способностями, выходящими за пределы любой чисто механической функции. Действительно, механическая философия всегда играла только одну роль — практическую и необязательную — в формировании современного научного метода. Современная наука занимается выявлением фактов относительно физического порядка и организацией их с помощью определенных теорий, а затем — проверкой теорий посредством наблюдения фактов и поэтому должна быть по своей сути узкой, точно выводимой из эксперимента и бесконечно корректируемой. Весь вклад, который механистические модели природы когда-либо внесли в эту традицию, был воображаемой картиной тех границ, которые должны быть очерчены вокруг соответствующих областей научного исследования. Индуктивным идеалом было изучение природы, ограниченное определенным набором физических взаимодействий и особым видом простой каузальности, выявляемой для изучения путем исключения всех «метафизических» или «религиозных» вопросов относительно цели, интенции, значения, субъективности, существования и так далее — исключения, так сказать, сознания и всех его производных.

Однако, когда механистическая метафора начала приобретать собственный метафизический статус, ей пришлось попытаться устранить своих конкурентов. Как простое дополнение к методу механическая философия действительно должна была быть не более чем предписанием интеллектуального воздержания, запретом задавать неправильные вопросы; трансформировавшись в метафизику, она стала, однако, отрицанием значимости любых поисков, выходящих за рамки эмпирических наук. Тайны, которые могли бы потребовать совершенно другого стиля исследования — феноменологии, духовного созерцания, художественного творчества, формальной и модальной логики, простого субъективного опыта или

чего угодно еще, — должны были рассматриваться как ложные проблемы, смешения или непостижимые банальности. Это создавало определенные трудности. Поскольку механическая философия была подходом к природе, исключаящим все термины, касающиеся сознания, она не имела возможности подогнать опыт сознания к своим описаниям физического порядка. А поэтому метафизические амбиции научного натурализма неизбежно требовали, чтобы все то, что в прошлом считалось неотъемлемо принадлежащим к ментальной или духовной сфере, рассматривалось если не просто как иллюзорное, то, по крайней мере как полностью сводимое к тем бессмысленным процессам, которые столь компетентно распознают науки. Таким образом, пределы научного поиска — полагаю, вследствие неумолимой воли к власти, которая развращает большинство человеческих предприятий, — стали приравняться к пределам реальности.

Но история (и патология) «сциентистского» вероучения уже много раз пересказывалась, и здесь не нуждается в уточнении. Достаточно просто отметить, насколько мучительно абсурдными часто оказывались последствия такого мышления. В тот момент в интеллектуальной истории, когда множество теоретиков не просто желают, но жаждут отрицать реальность единого интенционального сознания — абсолютной гарантии, от которой зависят все прочие гарантии, — становится удручающе ясно, что за предполагаемым рационализмом научного натурализма скрывается идеологическая страсть, невосприимчивая к диктату разума, как самые дикие восторги религиозного экстаза.

II

Иногда, размышляя о нынешнем состоянии популярных дебатов о вере в Бога, я думаю об Обри Муре (1848–1890), англиканском богослове, оксфордском наставнике и — по случаю — ботанике, который пылко отстаивал дарвинизм в своих

богословских трудах в значительной степени потому, что считал, что это может способствовать общему восстановлению правильного христианского понимания Бога и творения. Как ученый, воспитанный на древней и средневековой христианской мысли, Мур искренне ненавидел современную, по сути деистическую картину реальности, восходящую к самым неудачным философским и религиозным тенденциям предыдущих трех столетий, которая изображала Бога как просто какое-то высшее существо, председательствующее над космосом, который Он якобы построил из инертных элементов, взятых извне. Однако в согласии с мышлением Дарвина он считал, что нашел гораздо более благородное представление о свойственной природе творческих возможностях, достойное Бога, который является и трансцендентной действительностью, и Логосом всего сущего, в котором все вещи живут, движутся и имеют свое бытие. Это было такое видение тайны жизни, которое, как он надеялся, могло бы помочь выйти за пределы механических метафор и глупых антропоморфизмов, унаследованных от метафизически вырождающейся эпохи.

Однако история — это судьба. Рассуждения Мура были достаточно здоровыми, но на деле оказалось, что в механистическом нарративе дарвинизм по большей части просто предполагался заранее. Вместо того чтобы провозгласить некое покаянное возвращение христианской культуры к метафизически более утонченной концепции творения, последнее главным образом проинтерпретировалось (как верующими, так и неверующими) как просто новое объяснение того, как был собран механизм живых организмов, а естественный отбор занял место, прежде отводившееся «Разумному Проектировщику». Это было неизбежно. Научная теория может радикально изменить наше понимание определенных физических процессов или законов, но лишь в редких случаях она может повлиять на наши глубочайшие творческие и интеллектуальные привычки. Вот почему, как я отмечал ранее, большая часть того, что сегодня обсуждается между теистической и атеистической «фракциями», на самом деле является лишь разногласиями

между различными точками зрения в рамках единого постхристианского и по сути атеистического понимания Вселенной. Природа для большинства из нас сейчас — это просто огромная машина, либо созданная демиургом (космическим магом), либо каким-то образом просто существующая сама по себе как самостоятельная контингентность (магический космос). Вместо классических философских проблем, которые традиционно возникали в вопросе о Боге — тайна бытия, высшие формы причинности, постижимость мира, природа сознания и так далее, — мы сейчас занимаемся почти исключительно проблемами физического происхождения или структурной сложности природы, и в значительной степени не осознаем этого различия.

Концептуальную нищету дискуссий часто трудно преувеличить. С одной стороны, стало вполне приемлемым для философов неграмотного физика провозглашать, что «наука показывает, что Бога не существует», основываясь на утверждении Юрия Гагарина (которого он, к счастью, вовсе не делал), будто он не видел Бога на земной орбите. С другой стороны, стало приемлемым утверждать, что можно найти доказательства существования Разумного Проектировщика мира, выделив некоторые случаи явной прерванности причинной связи (или ее неприменимости) в ткани природы, которые требуют постулата о внешней направляющей длани, чтобы объяснить разрыв в естественной причинности. В любом случае слово «Бог» стало обозначением какой-то особой физической силы или каузального принципа, находящихся где-то среди всех прочих сил и принципов во Вселенной: не Логоса, наполняющего и формирующего все сущее, не бесконечности бытия и сознания, в которой все должно пребывать, а просто вещи среди других вещей, элемента среди всех прочих элементов, составляющих природу. Таким образом, единственный вопрос, о котором идет речь, заключается в том, действительно ли эта предполагаемая причинная сила или принцип является компонентом физической реальности, и единственный способ решения этого вопроса — искать свидетельства «божественного»

вмешательства в технологическую структуру природы. Однако этот вопрос не имеет отношения к реальности трансцендентного Бога и по этой причине никогда не рассматривался как таковой в философских традициях классического теизма. Это скорее выглядит так, как если бы в споре о существовании Толстого разные стороны пытались найти его самого среди персонажей «Анны Карениной» и дискутировали о том, какие главы могут содержать свидетельства о его деятельности (при этом презрительно игнорируя любого, кто считал бы нелепым или бессмысленным утверждение, будто Толстой вообще не существует как отдельный объект или деятель в мире этого романа, даже в самом начале сюжета, и все же полностью присутствует в каждой его части как источник и обоснование его существования). Если есть какой-то демиург, тонко настраивающий объектив камеры или соединяющий вращающиеся жгутики, то он (или она) есть контингентное существо, часть физического порядка, просто еще одно природное явление, но не источник всего бытия, не трансцендентный творец и не рациональная основа реальности, а потому и не Бог. Точно так же, если такого демиурга нет, то и это говорит о полном безразличии к вопросу о Боге. Как, в конце концов, существование или несуществование какого-то конкретного конечного существа среди других существ могло бы дать окончательный ответ на вопрос о самой тайне существования?

Однако возможно ошибочно полагать, что здесь присутствует добрая воля. Вероятно, не каждая сторона в этих дебатах особенно охотно признает качественную разницу между онтологическими и космологическими вопросами. Благочестивый физикалист, вероятно, найдет не просто удобным, но и абсолютно необходимым полагать, что тайна существования — на самом деле всего лишь вопрос о физической истории Вселенной и, в частности, о том, как Вселенная могла возникнуть в конкретный момент, являясь переходом от более простого к более сложному состоянию в физической системе. По крайней мере часто кажется бессмысленным пытаться убедить таких людей, что ни одна из великих религий или мета-

физических традиций — абсолютно *ни одна* из них — не думает о «сотворении вселенной» просто в терминах космогонического процесса и что вопрос о сотворении никогда не касался просто некоего события, которое могло произойти «когда-то» в начале времени, или каких-то изменений между различными физическими состояниями, или каких-либо изменений вообще (поскольку изменение происходит только в вещах, которые уже существуют), но всегда касался вечного отношения между логической возможностью и логической необходимостью, контингентным и абсолютным, обусловленным и необусловленным. И я подозреваю, что это не только потому, что они не способны понять различие (а многие из них таковы), но и потому, что у них нет желания это делать. Вопрос о бытии — это не тот вопрос, на который вообще может пролить свет физика, и поэтому у физикалистов нет иного выбора, кроме как хронически — даже старательно — не уметь понять этого. Чтобы позволить всей силе вопроса прорваться через их интеллектуальную самозащиту, пришлось бы попросту отказаться от физикалистского вероучения.

Здесь, однако, я полагаю, что нужно проявлять особую сочувственную тактичность. Материализм — это убеждение, основанное не на доказательствах или логике, а на том, что Карл Саган (говоря о другом виде веры) назвал «глубинной необходимостью верить». Как чисто рациональная философия, он мало что может предложить; но как эмоциональное успокоительное средство, которое Чеслав Милош любил называть опиатом неверия, он предлагает убежище от стольких сложных недоумений, стольких трудных духовных усилий, стольких стараний решить интеллектуальные и моральные проблемы, стольких изнурительных выражений надежды или страха, милосердия или раскаяния. В этом смысле его следует классифицировать как одну из тех религий утешения, цель которых не вовлечь ум или волю в тайны бытия, а просто заметить экзистенциальные обиды и личные разочарования. Популярный атеизм — это не философия, а терапия. Возможно, тогда его не следует осуждать за его философские недостатки

или даже рассматривать как какую-то интеллектуальную позицию, а просто признать формой простой приверженности, даже привлекающей своей смесью нежной неуклюжести и очаровательной помпезности. Даже страсть, фанатизм, ребячество и невежество, которые, как правило, характерны для нынешней атеистической моды, должны быть оправданы как всего лишь вскипание первобытного пыла со стороны тех, кто, оказавшись на обрыве, выходящем на бездну последней абсурдности, совершили безумно доблестный скачок веры. Тем не менее любая религия утешения, которая евангелически стремится вытеснить другие вероучения, как это делает популярный атеизм, имеет некий багаж моральных доказательств: она должна показать, что опиаты, которые она предлагает, по крайней мере столь же сильны, как и те, которые она заменит. Торжественное провозглашение того, что нет Бога, нет вечного взгляда, видящего наши жестокости и предательства, нет финального блаженства для души после смерти, может показаться смелым и замечательным для комфортабельно устроившегося буржуазного ученого, которому редко приходится когда-либо спускаться в юдоль страданий тех, чья жизнь в лучшем случае является постоянным беспокойством, а в худшем — неизгладимой печалью о смерти ребенка. Для человека, надежно защищенного от тяжелых моментов жизни, мягкого снотворного может быть достаточно, чтобы облегчить любые мимолетные бедствия или обиды, поражающие его. Однако для тех, кто действительно знаком с горем — с отчаянием, нищетой, бедствиями, болезнями, угнетением или тяжелой утратой, — но не имеет башни из слоновой кости, в которой можно было бы укрыться, не имеет материальных преимуществ, чтобы отвлечься от страданий, и не имеет надежды на лучшую долю в этом мире, может потребоваться что-то гораздо более сильное. Если Бога нет, то Вселенная (такая вот удивительная случайность) — это грубое событие безграничного величия и ужасной тоски, которое только иллюзия и миф способны сделать чем-то терпимым. Только необычайная черствость или безрассудное ханжество могли сделать человека бесчув-

ственным. Более того, если Бога нет, то истина не является высшим благом — нет такого понятия, как высшее благо, — и более милосердно было бы не проповедовать неверие, а рассказывать «благородную ложь» и фабриковать «благочестивые обманы», вызывая все более чарующие иллюзии для утешения тех, кто мучается.

Однако нет необходимости спорить по этому вопросу. Религии утешения относятся в основном к области психологии, а не к теологии или созерцательной вере. На этом уровне все личные верования — теистические или атеистические — выходят за рамки любых суждений об истине или лжи, морали или безнравственности, рациональности или иррациональности. Нельзя препираться с чувствами или с частными курсами лечения для частных нужд. Вероятно, нет более разумного способа оспаривать атеизм на логических основаниях, чем придерживаться принципиальной позиции против сакральных наборов поздравительных открыток с «религиозной» тематикой. В любом случае речь идет не о вере или неверии (по крайней мере в каком-либо интеллектуально важном смысле), а лишь о простительных банальностях тех, кто пытается справиться со своими собственными недовольствами и сожалениями. То, что делает сегодняшний популярный атеизм столь удручающим, — это не его концептуальное хамство и не его самодовольство, а просто его культурная неизбежность. Это окончательное, предсказуемое и, что неудивительно, вульгарное выражение идеологической традиции, которая после многих столетий стала настолько распространенной и привычной, что большинство из нас понятия не имеет, как усомниться в ее предпосылках или как предотвратить ее последствия. Это довольно печальное положение дел, тем более что порой эти последствия оказывались весьма ужасающими.

III

У каждой эпохи — свое особое зло. Человеческие существа (среди прочего, конечно) жестоки, хищны, ревнивы, корыстны и эгоистичны, и они могут умудриться использовать что угодно — любой набор предполагаемых ценностей, любое благо, любой набор абстрактных принципов — как повод для угнетения, убийства, грабежа или просто злобы. Однако в современную эпоху многие из наихудших политических, юридических и социальных зол возникли вследствие нашей культурной предрасположенности рассматривать органическую жизнь как своего рода механизм, а человеческую природу как своеобразную технологию — биологическую, генетическую, психологическую, социальную, политическую, экономическую. Этого следовало ожидать. Если смотреть на людей как на машины, то любые замечаемые в их деятельности недостатки будут расцениваться как неисправности, нуждающиеся в ремонте. Во всяком случае не может быть никаких разумно обоснованных моральных возражений против проведения ремонтных работ. В самом деле, бывает, что машину следует полностью переделать, чтобы она функционировала так, как нужно (по нашему мнению). Очевидно, что желание исцелить тело или душу может приводить к ужасным злоупотреблениям, особенно этим заняты мощные институты (религиозные или светские), стремящиеся усиливать свой контроль над людьми; но — в идеале — это также и желание, которое может быть заключено в здравые этические рамки в силу некоего благотворного страха: трепетной боязни оскорбить святость и целостность природы, вторгнуться в некие запретные зоны души, которая принадлежит Богу или богам. Это не относится к желанию починить машину. В сфере технологий нет ни святости, ни тайны, а есть только правильное или неправильное функционирование.

Отсюда некий различимо современный вклад в историю человеческой жестокости: «научный» расизм, социальный дарвинизм, движение евгеники, криминологические теории о

наследственном вырождении, «лечебные» лоботомии, обязательная стерилизация и т. д. — и увенчавшая модерн расовая идеология Третьего рейха (рассматривавшая природу человека как биологическую технологию, требующую усовершенствования) и коллективистская идеология коммунистических тоталитарных режимов (которые рассматривали человеческую природу как требующую реконструкции социально-экономическую технологию). Нет условия, более волнующе-освободительного для всех самых злобно-деспотических аспектов человеческого характера, чем неспособность к изумлению или к благоговейной неуверенности перед тайнами бытия; и механистическое мышление в значительной степени есть обучение именно такой неспособности. Вот почему глупо утверждать (как я слышал в последнее время от двух человек из числа знаменитых Новых Атеистов), что атеизм многих из тех, кто несет ответственность за худшие зверства XX века, есть что-то совершенно случайное, не связанное с их преступлениями, или что не существует логической связи между культурным упадком религиозных убеждений в конце XIX века и политическими и социальными ужасами первой половины XX. Да, конечно, простое отсутствие веры в Бога в абстрактном плане не диктует никакой конкретной политики или моральной философии; но в конкретной сфере истории даже по существу невинные идеи могут иметь пагубные последствия. Атеизм — это не просто отношение к изолированному утверждению относительно того или иного конкретного факта, например, существуют ли феи или согласуется ли скорость нейтрино со скоростью света, — нет, он представляет собой концептуальную картину всецелой реальности с неизбежными философскими последствиями. Таким образом, это открывает широкий спектр идеологических, практических и культурных возможностей, которые исключают другие способы видения реальности. Не будет никакого оскорбления в адрес всех тех веселых, добросердечных, добрых атеистов, которые жаждут справедливого и сострадательного социального порядка и которые никогда не будут грубо говорить с собачкой, если мы отметим великую

«религиозную» тему, проходящую через ужасные хроники варварства XX века. При отсутствии веры в трансцендентную цель жизни или в вечную нравственную истину великая задача, которая открывается перед многими умами, состоит в том, чтобы создать некий финальный смысл из несовершенных, но, возможно, исправимых материалов человеческой природы. Вместо того чтобы жить в царстве не от мира сего, находящего только в вечности, и вместо того, чтобы сдаваться перед абсурдностью нашей случайной вселенной, мы теперь должны примкнуть к «героическому» труду создания будущего, отвоевывая высшее и лучшее в человеческой реальности у сопротивляющихся дефектных материалов нашего вида, даже если это потребует полной реконструкции всей машины (генетической, расовой, социальной, политической, экономической, психологической...)

В любом случае все это, должно быть, слишком очевидно, чтобы специально на это указывать. И я не выдвигаю никаких обвинений в адрес какого-то исключительного вероломства, свойственного натуралистическому мышлению. Как и большинство метафизических вероисповеданий, материализм может быть переведен в огромное разнообразие культурных и социальных выражений, многие из которых весьма благотворны. Нельзя обвинять материализм в величайшем зле, совершаемом под его эгидой, так же, как нельзя обвинять, скажем, христианство в разграблении крестоносцами Иерусалима или в злонамеренности Торквемады (и кто был бы настолько примитивен, чтобы выступить с подобным обвинением?) Вера в то, что мы в конечном счете являемся только биологическими машинами, созданными на химической основе в соответствии с неумолимым физическим законом, не обязательно приводит к выводу, что мы должны стремиться создать господствующую расу или совершенное общество. Тем не менее, если рассматривать этот вопрос в обратном порядке, от выводов к посылам, то остается фактом, что грандиозные политические проекты разрушений и восстановлений, из-за которых в прошлом веке проливалась человеческая кровь в столь обширных регионах

Европы и Азии, предполагали весьма конкретную концепцию природы и человечества и весьма конкретный диапазон представимого будущего. Опять же, каждая идеология открывает свое особое пространство возможностей. И это, безусловно, идеология, о которой идет речь. Мы должны помнить, что механистическая философия возникла не просто как новый рецепт для наук, не имеющий отношения ни к какому из более общих культурных движений того времени, но и в связи с более крупным западным проектом человеческого освоения мира: проектом огромных усилий по подчинению природы и навязывания ей преград и ограничений (говоря языком Бэкона), а то и «вздернуть ее на дыбу» и «пытать», чтобы заставить ее выдать свои секреты (говоря более диким языком Лейбница). Вера в то, что природа — это, по сути, механизм, является лицензией не только для исследования ее органических процессов, но и для разборки, корректировки и наилучшего использования этого «механизма». Ранний модерн был, в конце концов, великой эпохой завоеваний: территорий, «менее развитых» народов или рас, даже самой природы; это был век национализма, политического абсолютизма, колониализма, нового империализма и зарождающегося капитализма, период, в котором казалось возможным, впервые в истории, чтобы человеческая власть однажды распространилась до самых дальних уголков земной реальности.

Даже науки не могли избежать силы этого нового, опьяняюще дерзкого культурного стремления. Как я отмечал выше, альянс между индуктивным или эмпирическим методом и новой механистической метафизикой в своей основе был делом исторической случайности, а не логической необходимости. Однако после того как этот альянс был заключен, стало неизбежным, чтобы тихий голос эмпирического благоразумия уступил место зычным прокламациям о безграничном объеме наук и пустоте любых вопросов, на которые науки не могут ответить. Дискурс власти по своей природе отличается напыщенностью и стремлением к власти и доминированию. А в одном из своих уникальных современных ответвлений дискурс

власти подразумевает утверждение, что вся истина количественна по форме, что она есть нечто измеримое, вычисляемое и потенциально достигаемое для человеческого контроля (если не практического, по крайней мере теоретического). Мартин Хайдеггер (1889–1976) — фигура, по общему признанию, морально проблематичная, но слишком важная, чтобы можно было ее игнорировать, — был в значительной степени прав, думая, что современный Запад преуспевает в отклонении от тайны бытия именно потому, что его главный миф — это миф практического господства. Он считал, что наша эпоха — век технологий, в котором онтологические вопросы были решительно исключены из культурного рассмотрения, заменены вопросами простой механистической силы; для нас природа теперь является чем-то «очерченным» и определяется особым расположением воли, стремлением к господству, которое сводит мир к морально нейтральному «постоянному запасу» ресурсов, полностью подчиняющемуся нашим манипуляциям, эксплуатации и амбициям. Все, что не укладывается в рамки этой картины, просто невидимо для нас. Когда мир воспринимается таким образом, даже органическая жизнь — даже та, в которой присутствует сознание, — должна рассматриваться как просто еще одна технология. Это видение вещей может открыть лишь перспективу широких областей неведения, которые еще предстоит освоить и завоевать (каждая империя жаждет открыть новые миры для завоевания), но не царство конечной тайны. Таким образом, поздний модерн — это состояние сознательной духовной глухоты. Очерченная, измученная, сведенная к механизму природа не может говорить, пока не заговорят с ней, и тогда ее ответами должны быть только «Да!», «Нет!» или послушное молчание. Она не может обратиться к нам своим голосом. И мы, конечно, не можем услышать голос, который попытался бы говорить с нами через нее.

Но какой бы ценой за это не было заплачено, — эпоха великих тоталитарных режимов, похоже, закончилась; самые экстремальные и травматические выражения позднемодерновой воли к власти, возможно, полностью исчерпали себя.

Теперь, когда самые жестокие бури новейшей истории в значительной степени утихли, более хроническое, всепроникающее и обыденное выражение нашего технологического господства над природой оборачивается просто бесконечным зрелищем производства и потребления, диалектикой вездесущей банальности, с помощью которой формируется и поддерживается ненасытная экономическая культура позднемодернового Запада. И вот как, я думаю, надо, наконец, понять популярную атеистическую моду, которая в последние годы открыла столь прибыльный нишевый рынок: это выражение того, что марксист мог бы назвать «идеологической надстройкой» консьюмеризма. Вместо чего-то дерзкого, провокационного и революционного мы тут видим на самом деле довольно безвкусный остаток долгой истории капиталистической современности, и ее главный импульс — а также главный моральный недостаток — буржуазную респектабельность. В последнее время современное общество в основном озабочено покупкой вещей, во все большем изобилии и разнообразии, и поэтому должно стремиться породить все большее количество желаний для удовлетворения и отменить как можно больше ограничений и запретов на желание. Такое общество уже имплицитно атеистично и поэтому должно медленно, но неуклонно приводить к исчезновению трансцендентных ценностей. Оно не может позволить высшим благам отвлекать нас от непосредственных благ. Наше священное писание — реклама, наше благочестие — шопинг, наша высочайшая приверженность — личный выбор. Бог и душа слишком часто препятствуют чисто стяжательским стремлениям, от которых зависит рынок, и противостоят нам со своими ценностями, которые находятся в нешуточном соперничестве с одной действительно существенной ценностью, красующейся в центре нашей социальной вселенной: ценником. Так что это действительно был лишь вопрос времени, прежде чем атеизм выскользнул из закрытых садов академии и, слетев с головокругительных орлиных высот космополитической моды, начал выражаться в грубоватой, вульгарной форме. Неизбежно было и то, что вместо того, чтобы смело

бросить вызов ортодоксии своего времени, он должен был оказаться всего лишь еще одним успокоительным средством, которое будут продавать в магазинах и с энтузиазмом воспевать пресная медиа-культура, не особенно неприязненно относящаяся, что нет последних ценностей, а есть только последние цены. В некотором смысле тривиальность этого движения — его главное достоинство. Это — отвлекающая альтернатива глубокому размышлению. Это — наркотик. В наше время, скажем лапидарно, иррелигиозность — это опиум для буржуазии, вздох угнетенного эго, сердце мира, заваленного дразнящими игрушками.

IV

В любом случае, независимо от того, как мы описываем исторические силы, которые дали нам нашу позднемодерновую картину мира, мы пришли к культурной ситуации, странным образом удаленной от непосредственного чувства таинственного избытка бытия в сравнении с сущим, — того чуда неискоренимой разницы между фактом наличия (that it is) мира и его сущностью (what it is), разницы, которая раскрывает разум навстречу истинному вопросу о трансцендентном Боге. Ум, не наученный благоговению, говорит Бонавентура (1221–1274), подвергается угрозе настолько плениться зрелищем сущего, чтобы полностью забыть о бытии; и наш механистический подход к миру — не что иное, как онтологическое забвение, воплощенное в живую традицию. Мы потратили столетия, кропотливо учась не видеть простейших и самых непосредственных истин о реальности, которые каждый ребенок постигает, не владея понятиями, необходимыми для того, чтобы назвать ее. Возможно, мы сможем правильно рассуждать о Боге (в отличие от рассуждений о демиургическом Боге современных веры и неверия) только в той степени, в какой мы освободимся от этого наследия. И лучший способ избежать комфортного знакомства с унаследованной картиной реальности —

попытаться вернуться к чему-то более изначальному, более непосредственному: отойти от своих привычных интерпретаций своего опыта мира и вернуться к самим этим переживаниям, как можно более свободным от предубеждений и предрассудков. По общему признанию, нет такой вещи, как чистая непосредственность опыта, полностью лишенная какого-либо акта интерпретации; но мы, безусловно, можем попытаться освободить свое мышление от всех тех наслоений культурной и личной истории, которые, за исключением нескольких ускользающих моментов, мешают нам вспомнить мир, то есть вспомнить то, что является самым странным и потому самым просветляющим в нашем изначальном бодрствовании перед тайной бытия. Бог, согласно всем великим духовным традициям, не может быть постигнут конечным разумом, но, тем не менее, Он может быть постигнут в интимной встрече с Его присутствием — тем, которое требует значительной дисциплины ума и воли для достижения, но и подразумевается во всяком повседневном опыте (если только мы достаточно внимательны, чтобы это заметить).

Многие из нас сегодня, конечно, склонны с подозрением или пренебрежением воспринимать апелляцию к личному опыту. Это тоже часть интеллектуального наследия эпохи модерна. Да и не такое уж и неудачное это состояние: какая-то степень хитрого скептицизма в отношении утверждений, сделанных на основе личных чувств или невыразимых интуиций, или эпизодических прозрений, — вещь здравая. Но наша идеологическая традиция выводит нас далеко за рамки здравого рассудка в таких вопросах и делает нас склонными к довольно экстремальной форме «верификационистского» заблуждения, к изысканно противоречивой убежденности в том, что никакой вере нельзя доверять, пока она не будет доказана научными методами. Сегодня есть, казалось бы, разумные люди, которые утверждают, что наша вера в реальность нашего собственного интенционального сознания должна быть подтверждена методами, соответствующими механическим процессам, бессознательным объектам и описаниям «от третьего лица». Это

превращается в совершенный абсурд, когда считают, будто наша вера в силу научного метода сама по себе основана на нашем субъективном чувстве непрерывности сознательного опыта и на нашем субъективном суждении о том, правильно ли мы мыслим. Даже решение искать объективного подтверждения своих убеждений есть субъективный выбор, возникающий из-за личных опасений. На каком-то базовом уровне наше знание «третьего лица» всегда зависит от понимания «первого лица». Кроме того, в более широком смысле, большинство вещей, о которых мы действительно знаем, что они истинны, не доступны никаким эмпирическим доказательствам, но могут быть только свидетелями, говорящими исключительно от первого лица. Мы знаем события, личности и чувства лучше и многограннее, чем мы знаем физические принципы или законы; наше понимание мира состоит из воспоминаний, непосредственных встреч, накопленного опыта, феноменальных качеств вещей, меняющихся настроений, постоянно формирующихся и реформирующихся в течение всей жизни интерпретаций, наших собственных вкусов и отвращений, чувства идентичности, которым каждый из нас в отдельности обладает, и бесчисленных других форм сущностно личного знания. Конечно, частное сознание можно обмануть, запутать, умалить или вывести из строя; если мы мудры, мы подчиняем свои суждения суждениям других, предлагаем свое свидетельство, ожидая, что нам будут бросать вызов те, кто может рассказать совершенно разные истории, учимся отличать мнение от пронизательности и импульс — от рефлексии, полагаемся на мудрость других, развиваем способность сомневаться и так далее. Тем не менее в каждом из нас остается незыблемая решительная субъективная определенность, которая составляет необходимую основу любых наших рациональных убеждений. Мир, который является сознанию, — это единственный мир, где у нас есть что-то типа непосредственной уверенности. Если так, то было бы безумием отказываться от уверенности, например, в нашем понимании своей собственной свободной воли или в конфиденциальности нашего качественного опыта, или

в единстве сознания, или даже в трансцендентной реальности добра или красоты и т. д., лишь потому, что какая-то материалистическая ортодоксия или какая-то псевдонаучная теория побуждает нас так поступать. Мы не обречены на абсолютную субъективность, но наш непосредственный опыт реальности должен быть для нас абсолютным авторитетом, который, возможно, должен оцениваться с точки зрения дальнейшего опыта, но никогда не может быть полностью заменен.

Я думаю, если честно, что здесь нужно придерживаться очень радикальной линии. Я не говорю о том экстраординарном опыте, который мог бы бросить вызов ожиданиям большинства людей по поводу того, что возможно или невозможно; но я и не хотел бы исключать такой опыт из сферы рациональных убеждений. Возможно, было бы разумно скептически относиться к рассказам о чудесных событиях, например, но не на тех пустых догматических основаниях, что такие вещи просто не могут произойти. Согласно знаменитому аргументу Дэвида Юма в пользу отвержения всяких рассказов о чудесном, чудеса — это, по определению, нарушение законов природы, о которых свидетельствует опыт всех людей во все времена без исключения; следовательно, такие свидетельства противостоят любым заявлениям о том, что эти законы были нарушены в какой-то конкретный момент, а логика подсказывает, что все подобные заявления следует рассматривать как продукты невежества, легковерия, благочестивого обмана или выдачи желаемого за действительное. На самом деле, это во многих отношениях довольно слабый и «круговой» аргумент, и сводится он лишь к утверждению, что то, что является исключительным, невероятно, потому что это неординарно, и что в чудеса нельзя верить якобы потому, что это — чудеса. И все же Юм прав в том совершенно очевидном и бесспорном пункте, что сообщения о чудесах в целом неправдоподобны и обычно не должны приниматься некритически. Тем не менее, если бы кто-то услышал такое сообщение из уст свидетеля, с которым у него было долгое личное знакомство и чья честность, интеллигентность, скрупулезность, прозорливость и,

возможно, святость считаются неоспоримыми, то было бы совершенно неразумно отклонить это сообщение лишь потому, что нам кажется, будто мы знаем, что обсуждаемое событие по существу невозможно. Мы не можем наблюдать закон естества, а тем более закон, который мог бы управлять взаимоотношениями между естественным и сверхъестественным; мы можем наблюдать только закономерности и их нарушения, обычное и необычное; и в число критериев, по которым можно было бы судить, во что верить или не верить, можно было бы включить наше восприятие закономерных и обычных черт той личности, которая утверждает, что наблюдала незаконмерное и необычное событие. Опять же нужно полагаться на собственный опыт, потому что в этих (да и в любых) вопросах не бывает чисто объективного и надежного арбитра. И это еще более верно, возможно, почти в абсолютной степени, в тех случаях, когда нам не просто бросают вызов, чтобы мы поверили чьему-то сообщению о, казалось бы, невозможном событии, но когда сталкиваются с собственным опытом такого события. Если мы считаем, что в одном или двух случаях, в обстоятельствах, делающих обман или заблуждение более или менее невозможными, мы стали свидетелями события, которое не могут объяснить «законы» природы (а я полагаю, что должен здесь скрыться под завесой авторской конфиденциальности и промолчать о том, оказывался ли когда-нибудь в такой ситуации я сам), то не было бы причины, которая заставила бы нас отказаться поверить собственному опыту и выбрать вместо этого веру в догматы натуралистической метафизики. Логика потребовала бы веры в чудо, по крайней мере временно; только слепая вера в неосязаемые и недоказуемые абстракции материализма потребовала бы неверия.

Меня здесь, однако, беспокоят не чудеса, хотя абстрактно этот предмет чрезвычайно интересен (ведь одного подтвержденного чуда было бы достаточно, чтобы полностью опровергнуть натурализм, при том, что всех вместе когда-либо зафиксированных закономерностей природных явлений недостаточно, чтобы это доказать). Я мог бы также ограничить

свои наблюдения опытом частной молитвы и отметить, что, если кто-то чувствует твердую убежденность в том, что вступил в настоящее общение с присутствием Бога во время молитвы, то у тех, кто отвергает такие убеждения как эмоциональные самообманы, нет рациональных аргументов против. Познания любой реальности следует искать в соответствии с тем, что это за реальность. Эмпирические и теоретические науки предоставляют нам средства понимания обширных областей физического порядка, но — только в условиях физических процессов; они ничего не говорят нам о бесчисленных других измерениях реальности — начиная с самого фундаментального измерения всего, с существования как такового, — которые составляют наше знание о мире, суждения о нем и ориентации в отношении мира. В большинстве важнейших сфер исследований науки не только подчинены, но и бесконечно уступают искусству, духовным практикам, метафизическим спекуляциям, логическим упражнениям, моральным рассуждениям и, возможно, обоснованным (informed) догадкам. Это остается верным даже тогда, когда эмпирические исследования могут выявить физические факты, сопутствующие обсуждаемой реальности. Около десяти лет назад, например, определенные журналистские круги были охвачены волнением, когда Майкл Персингер и Фэй Хили заявили, что им удалось доказать с помощью диковинного приспособления, которое стало известно как «шлем Бога», что религиозные переживания могут быть вызваны слабой электромагнитной стимуляцией височно-теменных участков мозга. Конечно, это означало, как решили многие, что все эти опыты были не более чем фантазиями, возникающими из-за нервных волнений. Так получилось, что команда исследователей из Уппсальского университета позже полностью дискредитировала исследования Персингера и Хили, но это вряд ли имело бы значение, если бы какой-то синоптический трон Бога был действительно обнаружен в мозгу. Никто не сомневается, что состояния сознания связаны с событиями в коре головного мозга. Конечно, есть неврологическая деятельность, связанная с религиозным или мистическим

опытом — как этого может не быть? — но это ни в коей мере не означает, что такой опыт есть не что иное, как неврологическая деятельность. Некоторые события мозга связаны с опытом видения бабочки или слушания скрипки, но это не должно привести нас к выводу, что бабочки и скрипки суть только психологические фикции. То, что религиозный опыт может быть частично вызван нашим физическим состоянием, едва ли является какой-то большой тайной. Именно потому, что психические состояния покоятся на физиологическом фундаменте, все устоявшиеся созерцательные традиции настаивают на том, что человек должен заниматься физическими дисциплинами, многие из которых носят аскетический характер, если он хочет отделить свой ум от отвлекающих факторов повседневности и проникнуть под поверхность нормального восприятия, чтобы увидеть, что может находиться в скрытых глубинах вещей.

Хорошо иметь это в виду, если мы действительно хотим обсуждать поиски Бога или просто вопрос о том, есть ли Бог, которого нужно искать. Для того чтобы поиски увенчались успехом, они должны проводиться в соответствии с той реальностью, которую мы ищем. Я считаю, что одного только разума достаточно, чтобы заставить согласиться с каким-то формальным теизмом, во всяком случае в той мере, в какой разуму можно доверять; но это все еще приводит только к логическому постулату о Боге, — постулату, который может дать некую сухую уверенность, но который ни в коем случае не является фактическим знанием Бога. Как бы велика ни была сила рационального убеждения, это еще не опыт истины, на который указывает это убеждение. Если человек действительно хочет так или иначе найти «доказательство» реальности Бога, он должен помнить, что то, что он ищет, — это конкретный опыт, совершенно непохожий на встречу с каким-то конечным объектом познания или какой-то конкретной вещью, которая может быть найдена среди других вещей. Человек стремится к еще более глубокому общению с реальностью, которая одновременно превосходит все прочие опыты и лежит в их основе. Если бы можно было отсортировать все физические объекты

и события, составляющие Вселенную, можно было бы встретить какое угодно число богов (доселе вам неизвестных), но Бога таким способом никогда не найти. И все же человек находится в присутствии Бога ежесекундно и может найти Его даже в глубине собственного акта сознательного поиска. Как источник, основание и цель бытия и сознания, Бога можно познать как Бога лишь постольку, поскольку ум восходит от сущего к бытию и движется от объектов сознания к истокам сознания самого себя, учась видеть природу не как замкнутую систему материальных сил, но в свете тех финальных целей, которые открывают разум и бытие друг другу. Все великие веры признают многочисленные средства благодати, разнообразные надлежащие расположения души по отношению к Богу, разные степени духовного развития и так далее; но все они ясно учат, что нет такого подхода к познанию Бога, который не включал бы обращение разума и воли к восприятию Бога во всех вещах и всех вещей — в Боге. Это путь молитвы — то есть созерцательной молитвы, в отличие от простых молитв прошения и благодарения, — которая составляет особую дисциплину мысли, желания и действия, освобождая ум от привычных предрассудков и склонностей и позволяя ему жить в благодатности и в сиянии всех вещей. Как однажды сказал мне старец на Афоне, созерцательная молитва — это искусство видеть реальность такой, какая она есть на самом деле; и если человек еще не приобрел способности видеть Бога во всем, то не следует думать, что он сможет увидеть Бога в себе.

V

Должен заметить, что созерцательная молитва может быть чрезвычайно простой. Она часто состоит лишь в культивировании определенных привычек мышления, определенных способов видения реальности, определенных актов открытости навстречу благодати, которой нельзя предугадать, но которая уже дарована, в какой-то очень существенной мере, просто

данностью существования. Это, прежде всего, практика допущения того экзистенциального чуда, которое обычно приходит к нам только в эфемерные моменты, чтобы потом стать постоянным уклоном ума и воли, стабильным состоянием души, а не мимолетным настроением. Однако есть и более продвинутые стадии созерцания, которые требуют, чтобы человек вошел в глубины своего Я, в свое «сердце», и здесь финальное состояние, к которому он стремится, — это не что иное, как единение с Богом в любви и познании. У тех, кто особенно подозрителен к религиозным экстазам или энтузиазмам, слово «мистицизм» часто может вызывать странные образы эмоциональных безумств или «пророческих» галлюцинаций, или оккультных гаданий, или чего-то в этом роде. Однако если обратиться к обширной литературе, созданной мистическими традициями мира, хотя иногда можно встретить провидца или ясновидящего (чрезвычайно редкое и маргинальное явление), то особая черта, которую можно найти в созерцательном опыте божественного как нечто наиболее очевидное, — ясность. По большей части, духовная жизнь — это трезвость, спокойствие, прозрачность и радость. Жизнь в созерцательной молитве неизменно включает эпизоды как серьезных падений, так и чрезмерного экстаза; так как сознание постепенно поднимается из постоянного потока смятения, озабоченности, сосредоточенности на себе и противоречивых эмоций, всего, что свойственно обычному сознанию, то мы можем колебаться между крайностями горя и радости, между (используя суфийские термины) сокрушительной покинутостью (*qabd*) и экспансивной радостью (*bast*). Но это не тяжелые эмоциональные расстройства и не приступы одержимости, а просто переходы состояний души, моменты нравственной и темпераментной ясности, необходимые фазы в утончении нашего опыта реальности до привычной прозрачности разума и воли по отношению к «разумному свету», наполняющему все сущее.

Почти все традиции, по-видимому, согласны с тем, что даже восторги, которые человек испытывает, впервые вырвавшись из пределов нормального сознания, преходящи и должны быть

преодолены, если он хочет достичь неизмеримо более полного и постоянного наслаждения мистическим союзом с Богом. В очень большой степени созерцательная молитва включает дисциплину преодоления как безумного отчаяния, так и пустой эйфории, а также длительное обучение распознаванию, которое позволяет отличать истинный духовный опыт от простого пароксизма чувств. Это искусство, которое суфийская традиция называет термином *muraqaba*, внимательность и медитативная «бдительность»; оно требует особо тщательной проверки собственных ментальных и эмоциональных состояний, с такой точностью описанной Евагрием Понтийским (345–399), Максимом Исповедником и другими бесчисленными писателями. В христианской традиции мистическое восхождение к Богу часто описывается как прохождение (со многими продвижениями, отступлениями, скачками и возвратами) через определенные этапы очищения, просветления и единения: как процесс, в котором созерцатель избавляется от эгоистических привязанностей и конечных эмоциональных опор, переполняясь счастьем, пониманием и светлой уверенностью в присутствии Бога, а затем полностью выходя за ограничения эго и начиная пребывать в Боге. Другие традиции также говорят о различных стадиях духовного прогресса в аналогичных, хотя и немного разных, терминах. Тем не менее в каждой традиции, по-видимому, существует четкое согласие насчет того, что человек может достичь надлежащей цели духовной жизни только через пламенное упорство в своей приверженности, переживая все экстатические восторги и сокрушающие уныния, которые то возникают, то исчезают. Для христианского созерцателя даже наслаждение духовным просветлением должно быть вытеснено блаженством мистического союза, преобразующим переживанием теозиса, или «обожения», в котором человек становится сосудом божественной природы. Для ведантиста блаженство духовного покоя, достигаемое через глубокую любовь к божеству и через медитацию, — это все еще не блаженство состояния *turiya*, освобождения в чистом сознании божественного. Для суфия экстаз *fanaa fillah*, растворение

или уничтожение в Боге должен завершиться в *fanaa al-fanaa*, в «уничтожении уничтожения», в высшем счастье *baqaa billah*, в состоянии постоянного пребывания в Боге.

Однако в мои намерения не входит составление трактата о созерцательной молитве. Мистическая литература изобильна и обширна и во многих случаях восхитительно красива, и, конечно, я не могу к ней добавить ничего существенного; и я не компетентен в создании духовного путеводителя для других людей. Моя главная цель здесь состоит в том, чтобы снова, но еще настойчивее, указать на то, что нельзя осмысленно рассматривать, а тем более исследовать реальность Бога, кроме как в соответствии с тем, каким образом эта реальность Бога традиционно понимается. Созерцательная дисциплина, хотя это и не единственный правильный подход к тайне Бога, особенно пригоден для (за отсутствием лучшего слова) «эмпирического» исследования этой тайны. Если Бог — это единство бесконечного бытия и бесконечного сознания, и причина взаимной прозрачности конечного бытия и конечного сознания друг для друга, и основание всякого существования и всякого познания, то путь к нему должен быть также в конечном счете путем к глубочайшему источнику наших Я. Как любил говорить Симеон Новый Богослов, тот, кто находится за пределами небес, находится в глубинах сердца; его нигде не найти, как повторял Уильям Ло (1686–1761), кроме как в вас самих; у Рамакришны (1836–1886) было постоянным рефреном, что, ища Бога, мы лишь ищем то, что скрыто в нашем сердце; ведь Бог, как один мой знакомый суфий неустанно напоминает своим ученикам, есть и самое внешнее (*al-Zahir*), и самое внутреннее (*al-Batin*). Созерцатель стремится все глубже вовлечься в круг божественного бытия, сознания и блаженства, в круг богопознания и наслаждения бесконечностью сущности Бога. Поэтому практика созерцательной молитвы — это одно из высших возможных выражений разумности, наука сознания и его отношения к бытию всего сущего, требующая самой интенсивной приверженности разума и воли к ясному восприятию бытия и сознания в их единстве.

До известной степени по этой причине великая исследовательница мистицизма Эвелин Андерхилл, в своей немного колкой манере, похоже, рассматривала материалистическое мышление как форму варварства, которое настолько огрубляет интеллект, что делает его неспособным к высокоразумному труду созерцательной молитвы. Безусловно, литература всякой продвинутой духовной традиции свидетельствует о строгих режимах исследования, рефлексии и ментальной дисциплины, в свете которых поверхностные убеждения материалиста могут показаться попросту инфантильными, даже в некоторой степени «дикарскими». Мы, живущие в эпоху позднего модерна, бываем особо склонны ошибочно принимать наше технологическое господство над природой за знак какого-то более глобального господства над реальностью, какого-то более глубокого и более широкого понимания принципов вещей, которое позволяет нам рассматривать самые разные интеллектуальные проблемы и традиции более ранних эпох или менее «продвинутых» народов как причудливо очаровательные или привлекательно экзотические, или, увы, плачевно примитивные или непостижимо чуждые, но, конечно, не как выражения мудрости или знания, превосходящие наши собственные. Но на самом деле нет такого понятия, как всеобщий человеческий прогресс; нет единообразной истории просвещения, нет никакого великого и всеобъемлющего эпоса о выходе человека из интеллектуальной тьмы в свет разума. Есть, скорее, только местные продвижения и местные отступления, смещения культурных акцентов и изменения общих ценностей, достижения в одной области человеческих усилий, перевешиваемые потерями в другой. Вполне возможно, что именно преобладание технологического подхода к реальности делает нас патетически ретроградными в других, не менее (или более) важных, областях исследования. Мы преуспеваем во многих удивительных способах манипулирования материальным порядком — в создании лекарств и оружия, в массовой коммуникации и массовых убийствах, в цифровом творчестве и экологической гибели, в научных исследованиях и изготовлении все более сложных

форм глупейших развлечений — а вот в сферах «духовных» достижений — в искусстве, философии, созерцательных практиках — наш век беспрецедентно обнищал. (Что такое, в конце концов, цивилизация, если не плодотворное диалектическое сопряжение между материальной экономикой и духовной избыточностью, между физической ограниченностью и метафизической устремленностью?) Мы продвинулись столь далеко, что нам удалось разодрать атом на части; но чтобы достичь этой точки, нам, возможно, также пришлось регрессировать в нашем моральном видении физического мира до уровня, едва превышающего уровень бесчужденности. Механистическая картина реальности — как метафизическая система координат, в которой мы стремимся к завоеванию природы, — такова, что произвольно и безапелляционно исключает огромное количество вопросов, которые действительно разумная культура должна была бы оставить открытыми. А это, в конце концов, главная патология фундаментализма. Насколько нам известно, племенной шаман, ищущий видений о «времени сновидений»* или о царстве «Шести Праотцов»**, в некоторых ключевых отношениях неизмеримо более изощрен, чем доверчивый современный западный житель, который воображает, что технология — это мудрость или что набор физических фактов эквивалентен ключу к реальности в каждом ее измерении.

* «Время сновидений» — термин, обозначающий характерное для различных австралийских мифологий понятие о своеобразной мифологической эре, эпохе творения, населённой культурными героями и метафизическими сущностями и как бы продолжающей существовать в потусторонней реальности. Был предложен в 1938 году антропологом А. П. Элкином и популяризован Уильямом Эдвардом Хэнли Стэннером; предполагается, что это неточный перевод арантского слова *alcheringa*, которое в действительности означает «вечный», «нетварный» (цитата из *Википедии*).

** В Южной Дакоте есть гора Рашмор. До колонизации Америки на языке обитавших в этой местности племен лакота эта гора называлась «Шесть праотцов» (англ. *Six Grandfathers*), но была переименована в 1930 году в честь Ч. Рашмора, американского бизнесмена — организатора экспедиции, впервые посетившей этот район в 1885 году (Инф. из *Википедии*).

В любом случае, даже если понятие рациональности или того, что представляет собой наука, слишком узко, чтобы признать созерцательный путь, остается сущностный момент: какими бы ни были личные убеждения, всякая попытка подтвердить или опровергнуть реальность Бога может быть эффективно предпринята лишь в соответствии с тем, чем Бог притязает быть. Если кто-то представит себе, что Бог — это какой-то дискретный объект, видимый физике, или какой-то конечный аспект природы, а не трансцендентная актуальность всего сущего и всякого познания и логически неизбежный Абсолют, от которого зависит контингентное, то, значит, он просто неверно понял, каково действительное содержание понятия «Бог», и ему нечего внести в данную дискуссию. Маловероятно, однако, что такой человек действительно заботится о том, чтобы узнать, каково истинное содержание этого понятия и на каких рациональных и экспериментальных основаниях это понятие покоится. По моему опыту, те, кто в самой театральной форме требуют «доказательства» существования Бога, — это люди, наименее готовые следовать тем конкретным видам умственной и духовной дисциплины, которые, как говорят все великие религиозные традиции, необходимы, чтобы найти Бога. Если кто-то остался неудовлетворенным логическими аргументами в пользу веры в Бога и вместо этого настаивает на каком-то «экспериментальном» или «эмпирическом» доказательстве, то он должен быть готов провести исследования, необходимые для достижения какой-либо подлинной уверенности в реальности, которая является не чем иным, как бесконечным совпадением абсолютного бытия, сознания и блаженства. Короче говоря, ему надо молиться: не урывками, и не просто выпрашивая помощь или каясь в грехах, но и в соответствии с дисциплинами проникновенного созерцания, с настоящим постоянством воли и терпеливой открытостью к благодати, переживая состояния как упадка, так и экстаза с невозмутимостью веры, надеясь, но не предугадывая, с тем чтобы выяснить, может ли всерьез предпринятое духовное путешествие раскрыть его собственную истинность и привести его к общению с измерением

реальности, которая находится за пределами онтологической нищеты физического. Никто не обязан предпринимать таких усилий; но если человек не предпримет их, то любые его требования доказать реальность Бога можно смело отклонить как неискренние, и любые аргументы против веры в Бога, которые он опрометчиво выскажет другим людям, можно смело игнорировать как логически бессмысленные.

VI

В начале этой книги я предположил, что атеизм — это, возможно, лишь неспособность видеть нечто очень очевидное; и, более или менее, тем же я хочу и закончить. Однако на этих страницах постоянно также звучит тема, что и вся наша культура в значительной степени формируется идеологическим нежеланием увидеть то, что можно увидеть. Причина, по которой само понятие Бога сразу стало настолько скудным, настолько совершенно мифическим и в конечном счете настолько не стоящим веры для многих современных людей, состоит не в том, что за последние несколько веков мы узнали столько всего интересного, а в том, что мы забыли все жизненно важное. Прежде всего, так или иначе, вся наша культура забыла о бытии: о самоочевидной тайне существования, которую только глубокое замешательство может заставить ошибочно принять за такую тайну, которая допускает физическое, естественное или материальное решение. Возможно, это объясняется не только тем, как нас учили думать, но и тем, как нас учили жить. Поздний модерн — это, в конце концов, удивительно пронзительная и кричащая реальность, ослепительный хаос обманчиво тривиального и ужасающе зверского, мир вездесущих средств массовой информации и постоянного перебивания, непрерывный шторм искусственных ощущений и appetitов, бесконечное зрелище, единственная объединяющая тема которого — императив приобретать и тратить. Вряд ли удивительно, что в таком мире, среди стольких развлечений и стольких отвлече-

ний от развлечений, у нас должно быть мало времени, чтобы поразмыслить над тайной, которая проявляется не как вещь среди прочего, а как молчаливое событие самого бытия. Люди никогда прежде не жили в такой отдаленности от природы и не были настолько бесчувственными перед загадкой, которую она олицетворяет. Для людей позднего модерна Бог все более становился мифом, но в некотором смысле мифом становился и мир; и, вероятно, нет никакого способа жить в реальном общении с одним, а не с другим.

Величайшая метафизическая аллегория западной традиции, на которую прямо или косвенно реагируют все наши философии, — это платоновская аллегория пещеры в *Республике*, которая говорит нам, что мир, в котором большинство из нас живет, на самом деле только иллюзия, и что истинный мир лежит за пределами того, что может воспринимать наше обычное видение. Мы, по мере хода истории, напоминаем пленников, связанных в темноте пещеры, вынужденных смотреть на стену, на которую мерцающие тени отбрасываются большим костром и разными твердыми объектами, находящимися позади нас и скрытыми от нашего взгляда. Не зная никакой другой реальности, мы ошибочно принимаем эти тени — а также случайное эхо движений за нашими спинами — за единственную реальность. Даже если бы нас освободили от цепей и заставили обратить взор к ранее скрытым от нас реальностям, наш немедленный ответ выразился бы в том, что мы снова отвернулись бы от ослепительного света пламени и продолжили смотреть в тень как в единственную реальность, которую мы легко можем постигнуть. И если бы нас насильно вытащили из темноты на полный дневной свет за выходом из пещеры, мы бы гневно сопротивлялись, а затем были бы ослеплены сиянием мира, озаренного солнцем. Однако со временем наше видение скорректировалось бы, и мы смогли бы ясно увидеть вещи внешнего мира и, в конечном счете, смогли бы смотреть вверх на само солнце, которое мы теперь признали бы источником и управителем порядка природы и конечным источником всего нашего видения. И если бы мы тогда вернулись во

тьму пещеры, то те, кто все еще живет во тьме, вполне могли бы счесть нас обманутыми дураками и сумасшедшими, пытающимися убедить их, что они ошибочно принимают меняющиеся тени за полноту реальности. Это мощная метафора, и ни один действительно разумный человек не смог бы поверхностно отклонить ее как всего лишь забавную басню. Я верю, в этой метафоре содержится глубокая истина, которую можно оценить, даже если не можешь с легкостью принять платоновскую метафизическую картину трансцендентной реальности, запредельной имманентному: то есть можно предположить, что существует, по крайней мере, некая иерархия понимания и что простое владение информацией — это еще не знание, и что знание — это еще не мудрость, и что поэтому все, о чем бы мы ни думали, будто мы это что-то понимаем, на самом деле может быть лишь тенью какой-то более великой истины.

Образ восхождения к этой истине, однако, не должен заслонять ту реальность (которую Платон признает во многих других местах), что знание о трансцендентном не есть что-то, приобретенное просто с помощью бегства из сферы чувств. Она, эта реальность, начинается с обычного восприятия мира. То, что побуждает нас искать высшую истину, то, что пробуждает в нас эрос, о божественности которого говорят мистики, есть непосредственность, с которой трансцендентное проявляется в имманентном. Наше удивление перед таинством бытия, пусть мимолетное и неуловимое, — это частичная встреча с божественной реальностью. Как я сказал ранее, мудрость — это восстановление мудрости в конце опыта. Возможно, во мне говорит романтик наподобие Вордсворта, но я верю, что все мы, как личности и как культуры, блаженно пребываем в начальном состоянии невинной отзывчивости по отношению к тайне бытия, во времени духовного рассвета, не отягощенные предпосылками и интересами, когда осознаем истину, которую мы можем выразить (если это вообще возможно) только с помощью нескольких воображаемых жестов — историй или мифов, или просто бесхитростных криков страха и восторга. Тогда мы изумляемся благодатности бытия, свету сознания и тран-

сцендентному великолепию, которое, кажется, сияет во всём и сквозь всё, прежде чем укоренившиеся привычки мысли и воли смогли бы дистанцировать нас от лучезарной простоты этого опыта. Мы видим тайну, она обращается к нам, дает нам призвание возвышать наши мысли за пределы видимого мира к источнику самой его возможности. Со временем, однако, мы начинаем искать власти над реальностью и поэтому все менее способны подчинять свой разум ее власти над нами. Любопытство увядает, расцветают амбиции. Мы переходим от тайны бытия к доступности вещей, от тайны сознания к доступным объектам познания, от тайны блаженства к императивам аппетита и корысти. Мы получаем то, что можем принять, отказываясь от того, что мы можем получить только в качестве дара, и добываем власть, забывая о том измерении реальности, в котором мы не можем доминировать, но к которому можем приблизиться только тогда, когда сдаемся ему. И поздняя западная культура вполне может быть социальным порядком, который рискнул уйти далеко от бытия в своем стремлении овладеть сущим.

В таком случае путь к истинной мудрости — это путь возвращения, по которому мы можем снова прийти к познанию Бога, впервые осознав нерасторжимые тайны бытия, сознания и блаженства. Кроме того, наше возвращение к этому изначальному удивлению должно быть таким, чтобы мы приносили в него все, чему научились, уходя от него, включая концептуальный язык, необходимый для того, чтобы перевести чудо в познание. Тогда мы должны быть в состоянии четко увидеть, как контингентность конечного существования направляет наши мысли к безусловной и абсолютной реальности и как интенциональное единство и разумность сознания открывается навстречу последнему единству постижимости (*intelligibility*) и постижения (*intelligence*) во всех вещах, и как экстатическое движение разума и воли к трансцендентальному совершенству оказывается естественным осознанием того идеального измерения, которое охватывает и наполняет все сущее. Проще говоря, мы должны прийти к такому способу

видения, чтобы видеть Бога во всех вещах, к той радости, которая встречает Бога во встрече со всей реальностью; мы обнаружим, что вся реальность уже объята сверхъестественным, что Бог присутствует во всем, потому что все пребывает в Боге, и что Бог познается во всяком опыте, потому что именно познание Бога делает возможным всякий опыт. Во всяком случае такова та цель, к которой нам следовало бы стремиться. По большей части, однако, мы проводим свою жизнь среди теней и света, иллюзий и откровений, не зная, во что верить или куда обратить взор. Те из нас, кто полностью утратил способность видеть трансцендентную реальность, проявляющуюся во всех вещах, и кто отказывается искать ее или даже верить в то, что подобный поиск вообще имеет смысл, ограничили себя покамест иллюзорным миром и блуждают в лабиринте грез. Однако другие, кто еще способен видеть истину, что сияет в мире обыденного опыта, сияет сквозь него и ведет за его пределы, и кто знает, что природа в каждом своем аспекте есть дар сверхъестественного, и кто понимает, что Бог — это абсолютная реальность, в которой они в каждый миг живут и движутся, и имеют свое бытие, — те бодрствуют.

Библиографический постскрипtum

Для меня одно очень важное преимущество написания книги, предназначенной только для описания — как можно более исчерпывающего — логики традиционного понимания Бога, а не для защиты всех предпосылок этой логики, состоит в том, что я мог с чистой совестью действовать в значительной степени синоптическим образом, лишь затрагивая многие темы, каждая из которых по праву заслуживает отдельной книги. В конце концов, моя цель на этих страницах заключается только в том, чтобы показать, как некоторые классические религиозные и метафизические понимания Бога основываются на феноменологии нашего опыта реальности, в надежде прояснить, что именно великие теистические традиции действительно утверждают относительно божественной природы. Именно по этой причине я не был движим желанием вносить какие-то инновации. Я мог бы претендовать на некоторую оригинальность моего конкретного синтеза определенных материалов и идей или нескольких моих критических утверждений, или нескольких явно личных перегибов в моей аргументации; но по большей части я, по ходу книги, ссылаясь на философские принципы, которые уже веками — даже тысячелетиями — защищались и всесторонне излагались выдающимися мыслителями. Поэтому мне кажется достаточным предложить здесь несколько работ для дальнейшего чтения тем, кто действительно интересуется этими вопросами (хотя, конечно, я могу предоставить только микроскопическую выборку из обширной литературы).

Многие из самых ярких общих трактовок традиционной христианской метафизики, доступных на английском языке,

были разработаны, что не удивительно, специалистами по Фоме Аквинскому. Например, в качестве ясного курса христианских метафизических исследований я бы рекомендовал: W. Norris Clarke, S.J., *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics* (Notre Dame, 2001), книга дополнена различными очерками, собранными тем же автором в: *Explorations in Metaphysics: Being–God–Person* (Notre Dame, 1994). Для более четкой (и отчасти более традиционной) трактовки тех же идей я порекомендовал бы две книги англиканского богослова Маскалла (E. L. Mascall), обе из которых, к сожалению, не переиздавались с 1970 годов, но легко найти использовавшиеся экземпляры: *He Who Is: A Study in Traditional Theism* (Longman, Green, 1943) и продолжение: *Existence and Analogy* (Longman, Green, 1949). Есть некоторые читатели, которые вследствие какой-то особенности темперамента или трагических лишений растроченной молодости предпочитают, чтобы метафизика преподносилась на языке аналитической философии; для них, к счастью, существует впечатляющая трилогия Барри Миллера: Barry Miller, *From Existence to God: A Contemporary Philosophical Argument* (Routledge, 1992), *A Most Unlikely God: A Philosophical Inquiry into the Nature of God* (University of Notre Dame Press, 1996), и: *The Fullness of Being: A New Paradigm for Existence* (University of Notre Dame Press, 2002). Для еще более амбициозных читателей, у которых большой интерес к современным попыткам творческих философских изысканий и переосмыслений христианской метафизической традиции, мне приходят в голову несколько последних изданий: Oliva Blanchette, *Philosophy of Being: A Reconstructive Essay in Metaphysics* (Catholic University of America Press, 2003); Lorenz Bruno Puntel, *Structure and Being: A Theoretical Framework for a Systematic Philosophy* (Pennsylvania State University Press, 2000) и его же, вместе с Аланом Уайтом: *Being and God: A Systematic Approach in Confrontation with Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, and Jean-Luc Marion* (Northwestern University Press, 2011); а также экстатически оригинальная трилогия Уильяма Дэсмонта: William Desmond, *Being and the Between* (State University of

New York Press, 1995), *Ethics and the Between* (State University of New York Press, 2001), *God and the Between* (Blackwell, 2008). Я бы рекомендовал также несколько книг Стивена Р. Л. Кларка, философа, к чьему стилю мышления я, возможно, чрезмерно неравнодушен: Stephen R. L. Clark, *From Athens to Jerusalem: The Love of Wisdom and the Love of God* (Clarendon, 1984), *The Mysteries of Religion: An Introduction to Philosophy Through Religion* (Basil Blackwell, 1986), *God, Religion, and Reality* (СПСК, 1998). А по поводу особенно творческой и тщательной попытки найти новые аргументы для классического подхода к Богу как к источнику всякого бытия и умопостигаемости, см. Robert J. Spitzer, *New Proofs for the Existence of God: Contributions of Contemporary Physics and Philosophy* (Eerdmans, 2010).

Существует меньше, чем должно бы, исчерпывающих трактовок истории традиционной еврейской метафизики на английском языке. Первый том *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity Through the Seventeenth Century* (Cambridge University Press, 2008) (издатели: Steven Nadler, T. M. Rudavsky) достаточно хорош (и весьма дорогостоящ). *The Jewish Philosophy Reader* (Routledge, 2000) (издатели: Daniel H. Frank, Oliver Leaman, Charles H. Manekin) — это великолепная антология, хотя и не более, чем антология. Frank и Leaman издали также: *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy* (Cambridge University Press, 2003), очень изящный сборник эссе, а Manekin издал также *Medieval Jewish Philosophical Writings* (Cambridge University Press, 2008), очень хорошую, хотя и слишком маленькую, подборку текстов.

В качестве введения в исламскую метафизику, удивительно подробное для книги столь малого объема, следует прочитать: Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy* (State University of New York Press, 2006). Могут также порекомендовать: Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 3rd ed. (Columbia University Press, 2004). Oliver Leaman, *Islamic Philosophy: An Introduction*, 2nd ed. (Polity, 2009) — еще один хороший обзор по данной теме. Также можно найти много полезных эссе в книге: *The Cambridge*

Companion to Arabic Philosophy (Cambridge University Press, 2005), издатели: Peter Adamson, Richard C. Taylor.

Продолжительная и многообразная история индуистской метафизики и религии была изложена во многих книгах, полностью или частично, и на самом деле тут такое библиографическое богатство, что трудно выбрать один или два самых образцовых текста. Тем не менее я по-прежнему думаю, что очень трудно найти лучший обзор — как в смысле научного диапазона, так и в смысле блестящего изложения, — чем классическая книга Сарвепалли Радхакришнана: Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, 2nd ed., 2 vols. (Oxford University Press, 1929).^{*} Радхакришнан издал также, вместе с Чарльзом А. Муром (Charles A. Moore), книгу: *A Sourcebook in Indian Philosophy* (Princeton University Press, 1957), в общем, достаточно добротная подборка текстов. И, в знак еще одного свидетельства моего пристрастия к книгам по индийской религии, которые и во времена моей юности все еще были влиятельными, не могу не порекомендовать отчасти «евангельскую» трактовку индуистской мысли (с четко неоведантической точки зрения): Swami Prabhavananda (соавтор: Frederick Manchester), *The Spiritual Heritage of India* (Doubleday Anchor, 1963). Более конкретно-тематический, нежели религиозно-философский обзор индийской метафизической традиции дан в краткой, но блестящей работе: J.N. Mohanty, *Classical Indian Philosophy: An Introductory Text* (Rowman and Littlefield, 2000). Конечно, невозможно понять развитие индуистской метафизики и религии, по крайней мере в основных чертах, без некоторого знакомства с *Упанишадами*; среди доступных в настоящее время английских переводов главных текстов, думаю, порекомендовал бы: Patrick Olivelle, *Upanishads* (Oxford University Press, 2008), — хотя бы за общую точность и четкость перевода. Особо интересующимся средневековыми ведантическими системами стоит почитать, с одной стороны: *The Vedānta Sūtras of Bādarāyana with Shankara's commentary* (полный англ. пер., который осуществил George Thibaut, издан в двух томах серии *The Old Sacred Books of the East* (1890, 1896), затем книгу пере-

издали в Dover Press в 1962 году, снова в 2-х тт.; с другой стороны — *Sutras with the commentary of Ramanuja*, которые также перевел Thibaut, опубликовав их в серии *Sacred Books of the East* (1904). И, главным образом, из-за моего собственного глубокого интереса и любви к идеям Рамануджи, я бы посоветовал книгу: Julius J. Lipner, *The Face of Truth: A Study of Meaning and Metaphysics in the Vedāntic Theology of Rāmānuja* (State University of New York Press, 1986).

Религиозная традиция такой красоты и благородства, как сикхизм, получила удивительно неадекватную интерпретацию на английском языке. Есть много книг по истории сикхизма и ряд кратких введений в его духовные практики и учения, но очень глубоких толкований. Среди общих вводных текстов вполне заслуживает доверия: W. Owen Cole, *Understanding Sikhism* (Dunedin, 2004).

Хорошая краткая историческая трактовка, часто восхитительно самоуверенная по тону: Patwant Singh, *The Sikhs* (Doubleday, 1999).

Что касается «вопроса о сознании» и философии сознания (отрасли, которая производит много книг, но, увы, не создала особо убедительной теории), я бы, конечно, предложил заинтересованным читателям попробовать одолеть сборник эссе, который издали Robert C. Koons и George Bealer, озаглавленный *The Waning of Materialism* (Oxford University Press, 2010) и содержащий впечатляюще многообразную аргументацию против редукции сознания к чисто физическим процессам (хотя и не все предложенные альтернативы способны поразить меня правдоподобностью). William Hasker, *The Emergent Self* (Cornell University Press, 1999) — это временами разрушительная критика материалистического нарратива о сознании; и я это говорю, даже несмотря на то что не верю в правильность решения Хаскером проблемы «сознание-тело», которую он называет «зарождающимся дуализмом». Точно так же могу порекомендовать: Edward Feser, *Philosophy of Mind* (One World, 2005) — блестящее введение в данную дисциплину, не требующее от читателя никаких специальных познаний, однако не

могу всецело одобрить его крайнее предпочтение аристотелевско-томистского гиломорфического объяснения связи души и тела (которому я сочувствую, но не считаю абсолютно адекватным). И хотя я рекомендую книги, с которыми я не в полном согласии, я мог бы упомянуть, что книги великого специалиста по мозгу (известного дуалиста с весьма картезианским размахом) сэра Джона К. Экллза (Sir John C. Eccles) вполне стоит читать, хотя бы потому, что они, как правило, приводят в ярость доктринеров-материалистов, которые считают, что нейробиология однажды откроет физиологические источники сознания; он написал хорошую книгу, которая вводит в тему — *Evolution of the Brain: Creation of the Self* (Routledge, 1989). Особенно основательную и сильную защиту сознания как реальности, формально отличной от одних лишь процессов мозга, можно найти в: Edward F. Kelly, Emily Williams Kelly, et al., *Irreducible Mind: Toward a Psychology for the 21st Century* (Rowman and Littlefield, 2007). Также настоятельно рекомендую седьмую главу книги: Stephen R. L. Clark, *From Athens to Jerusalem* (см. выше) — «Could Consciousness Evolve?» В недавно изданной книге Thomas Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False* (Oxford University Press, 2012) мы сталкиваемся с удивительным феноменом интеллектуально честного атеиста, который признает логические недостатки механистического материалистического объяснения (в частности) сознания и которого, как выясняется, неодолимо притягивает картина природы с восстановленной телеологией (финальной причинностью, которую механистическая философия изгнала из физического мира). Книга была плохо принята рядом критиков, которые, все без исключения, не поняли ее основных аргументов (по правде говоря, очень четко изложенных), и, насколько я могу судить, была хорошо принята только теистами. И трудно не почувствовать, что Нагель способен сохранять свой атеизм последовательно только потому, что представление о Боге, которое ему известно, — это представление о деистическом демиурге, конструирующем космос из внешних по отношению

к демиургу бессмысленных (самих по себе) элементов; при этом он понимает космическую телеологию как альтернативу идее божественного творения, а не как неотъемлемый элемент любого классического понимания отношения Бога к миру. Для тех, кто интересуется вопросами о статусе сознания в свете квантовой физики, и в частности, тем, должно ли сознание наблюдающего находиться как бы вне вероятностной волны физических событий, которые он наблюдает, я полагаю, что мог бы рекомендовать книгу: Henry P. Stapp, *Mindful Universe: Quantum Mechanics and the Participating Observer*, 2nd ed. (Springer-Verlag, 2011); это вопрос, который я нигде не поднимаю в этой книге, но он довольно увлекателен.

Для более общего рассмотрения истинных отношений между современной наукой и традиционной метафизикой, а также различий между соответствующими им сферами исследования, я настоятельно рекомендую книгу: Stephen M. Barr, *Modern Physics and Ancient Faith* (Notre Dame University Press, 2003); в отличие от многих физиков (Виктора Стенджера, Лоренса Краусса и т.д.), которые пытались (неумело и грубо) писать о таких вопросах, как метафизика творения ex nihilo и зависимость физической вселенной от Бога, Барр на самом деле понимает философские идеи, которыми он занимается. Не менее восхитительна роскошная и объемистая книга: Connor Cunningham, *Darwin's Pious Idea: Why the Ultra-Darwinists and Creationists Both Get It Wrong* (Eerdmans, 2010), которая содержит много материала, относящегося к темам, затронутым в пятой главе моей книги. Книга Каннингема — это еще один восхитительный удар в ответ Ричарду Докинзу; она являет пример того, как настоящий ученый ведет спор по дисциплинарным направлениям; в то время как Докинз неоднократно ввязывался в философские диспуты, о самых элементарных принципах, которых ему никогда не удавалось постичь, Каннингем посвятил немало времени и усилий изучению современной молекулярной и эволюционной биологии, прежде чем принять участие в этих дебатах, и в результате создал книгу, которая не позорит ее автора (хотя, надо признать, книга вряд

ли станет бестселлером). Кстати, раз об этом зашла речь, то о подходах к эволюционной биологии и генетической наследственности, в общем, более богатых и изощренных, чем подходы, предусмотренные метафорой генетического эгоизма, см.: Denis Noble, *The Music of Life: Biology Beyond Genes* (Oxford University Press, 2006) и еще две книги того же автора: *Michael Morange: The Misunderstood Gene* (Harvard University Press, 2001) и *Life Explained* (Yale University Press, 2008).

Из недавних работ на тему подъема науки в эпоху модерна и метафизической революции, сопровождавшей этот подъем, превзошла все прочие — или, во всяком случае, сравнялась с ними — классическая книга: E. A. Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, 2nd ed. (Kegan Paul, 1932), сейчас доступная в издательстве Dover Books.

Среди более подробных исследований развития модерна с разнообразных точек зрения рекомендую также: Michael J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (Yale University Press, 1990), Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity* (University of Chicago Press, 2009), Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (University of Chicago Press, 1990), Louis Dupré, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture* (Yale University Press, 2004), Charles Taylor, *A Secular Age* (Belknap Harvard, 2007)*.

По вопросу относительной авторитетности и достоверности личного религиозного опыта заинтересованному читателю, вероятно, следует прочитать книгу: William P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience* (Cornell University Press, 1993). Я бы рекомендовал также 12-ю главу книги: Stephen R. L. Clark, *The Mysteries of Religion* (см. выше).

Сейчас у нас золотой век для публикации первоочередных текстов о великих созерцательных традициях мира. Когда Олдос Хаксли (Aldous Huxley) написал *The Perennial Philosophy: An Interpretation of the Great Mystics, East and West* (Harper, 1945) — эпохальную антологию мистической литературы как Востока, так и Запада, а также приложил необычайно интересный анализ созерцательной традиции, — в его распоряжении

имелось, во всяком случае — по современным меркам, удивительно ограниченное количество текстов. Эта работа все еще остается чем-то вроде незаменимого текста в этой области, несмотря на несколько маленьких эксцентричностей; но если бы Хаксли писал его сегодня, то у него был бы гораздо больший запас хороших переводов мировой мистической литературы, на который он мог бы положиться. Например — и это моя главная рекомендация для дальнейшего чтения — издательство *Paulist Press* десятилетиями выпускало тома своей серии *Classics of Western Spirituality* и к настоящему времени издало более ста томов христианских, иудейских, мусульманских и индийских текстов на английском языке. Это критические издания, в которых научный аппарат никогда не бывает ни неадекватным, ни избыточным, и все они доступны по чрезвычайно разумным ценам. К сожалению, сопоставимых серий восточных текстов на английском языке не существует, но они также более распространены и легче доступны, чем это было недавно. В качестве здорового популярного введения в индийскую созерцательную традицию можно прочитать краткий справочник: Arvind Sharma, *A Guide to Hindu Spirituality* (World Wisdom, 2006). Читатели, интересующиеся суфийской традицией, могли бы почитать книгу: Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition* (Harper One, 2007). Nasr — также издатель книг: *Islamic Spirituality: Foundations* (Crossroad, 1991) и: *Islamic Spirituality: Manifestations* (Crossroad, 1997), которые дают самое всестороннее введение в эту тему, какое можно найти на английском языке. Вот некоторые очень хорошие антологии христианских духовных текстов: Olivier Clément, *The Roots of Christian Mysticism: Texts from the Patristic Era with Commentary* (New City, 1996), Harvey D. Egan, *An Anthology of Christian Mysticism*, 2nd ed. (Liturgical Press, 1991), James S. Cutsinger, *Not of this World: A Treasury of Christian Mysticism* (World Wisdom, 2003). Есть много общих антологий мистической литературы, среди которых я весьма неравнодушен к: F. C. Happold, *Mysticism: A Study and an Anthology* (Penguin,

1963). Антологии более религиозного характера, например — составленные замечательным Энатом Исвараном, достаточно хороши, особенно: Eknath Easwaran, *God Makes the Rivers to Flow: Sacred Literature of the World* (Nilgiri, 1982).

А любому атеистически мыслящему читателю этой книги, который искренне привержен своему неверию, я надеюсь, не будет казаться самонадеянным с моей стороны, если я всерьез попрошу его о следующем. Если Вы действительно хотите полностью отвергнуть всякую веру в Бога и сделать это с настоящей интеллектуальной состоятельностью и последовательностью, то имейте достаточно уважения к силам своего ума, чтобы читать атеистических философов, подлинно значительных и талантливых. Если вы захлестили свои полки или (не дай Бог) свой ум аргументами Новых Атеистов или подобных им спорщиков, то вы оказали сами себе медвежью услугу. Книги, которые эти авторы производят, и аргументы, которые они выдвигают, без исключения, находятся ниже отметки даже самых минимальных стандартов интеллигентных и компетентных дебатов. Это верно даже в случае, когда в их рядах оказываются академически сертифицированные философы; Вы можете получить некоторое удовольствие, скажем, от тех изысканных отравленных пирожных, которые испек, например, Энтони Грейлинг (A. C. Grayling), или от тех натужно хрипящих и создающих хаос непонимания моторов, которые смастерил Даниэл Деннетт (Daniel Dennett), но это — удовольствие, приобретаемое ценой умственной лени. Из недавних атеистических текстов, которые требуют подлинного участия мыслящего ума, я бы рекомендовал, прежде всего: J. L. Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God* (Oxford University Press, 1982); заодно посоветовал бы прочесть его же книгу: *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Viking, 1977), демонстрирующую удивительно честный и непредвзятый подход к моральным вопросам при отсутствии веры в Бога. Возможно, вторая лучшая книга в этой линии: Jordan Howard Sobel, *Logic and Theism: Arguments for and Against Belief in God* (Cambridge University Press, 2003).

И, возможно, одним-двумя рангами ниже обеих этих работ стоит (все же довольно умная) книга: Graham Oppy, *Arguing About Gods* (Cambridge University Press, 2009). Признаюсь, я считаю, что все аргументы в этих книгах могут быть побеждены лучшими аргументами, которые можно найти на стороне веры в Бога, но не без реального усилия мысли; и, хотя все эти книги содержат определенные заблуждения относительно традиционных метафизических утверждений, ни одна из них не должна быть расценена как упражнение в обычном невежестве, подобное всем недавним текстам, популяризирующим атеизм. Названные мной книги, по крайней мере побуждают человека думать, а не просто думать, будто он думает, и поэтому позволяют проводить подлинные дискуссии — такого рода, чтобы истина действительно оказывалась в них руководящим идеалом, который близок каждой из сторон. Поскольку я верю, как уже говорил ранее, что «истина» — это одно из имен Бога, то я не могу не восхищаться теми, кто готов вступать в такие дискуссии честно, — их своего рода благочестием.

Однако, наконец, когда все споры утихли, и нам нужно решить, что мы действительно думаем о Боге — или, по крайней мере, как мы понимаем свой опыт мира в отношении вопроса о Боге — скажу, что существует очень мало книг, которые могут должным образом подготовить нас к созерцательной задаче принять здесь какое-то решение. Поэтому, в качестве своей последней рекомендации, главным образом — как выражение своих собственных духовных восприятий, я, пожалуй, хотел бы предложить книгу Томаса Траэрна (Thomas Traherne, *Centuries*), которую считаю одним из самых убедительных и красивых описаний видения реальности такой, какая она есть на самом деле, как в ее имманентном, так и в ее трансцендентном измерении.

В другой день я мог бы, наверное, выбрать другую книгу; но сомневаюсь, что мог бы выбрать лучшую, чем эта.

Указатель имен

А

Абхишиктананда, *см. также* Со,
Анри ле 52

Августин 18, 35, 52, 55, 56, 153,
239, 260

Авиценна, *см. также* Ибн Сина
113, 114, 127, 145

Адам 34

Ади Шанкара, *см. также*
Шанкара 120, 129, 210, 298

Алкивиад 143

Аль-Хакк 134

Андерсон, Джайлс 7

Андерхилл, Эвелин 337

Ансельм Кентерберийский, 129,
130, 131, 134

Аристотель 61, 95, 100, 127

Аристофан 143

Асклепий 277

Аткинс, Питер 82

Б

Барр, Стивен М. 54

Бах, Иоганн Себастьян 293

Бернард Клервосский 287

Бом, Дэвид 156

Бонавентура 326

Борхес, Хорхе Луис 209

Брахма 38, 107

Брахмабандхав Упадхьяя 52

Брентано, Франц 205, 252

Бэкон, Фрэнсис 66, 75, 323

Бэнкс, Дженнифер 7,

В

Вайнберг, Стивен 85

Василий Кесарийский 34, 55

Вермеер, Ян 295

Виленкин, Александр 109

Вишну 38

Вордсворт 342

Вотан 41

Г

Гагарин, Юрий 315

Галилей 75

Гегель 196

Гейзенберг 78, 80

Гоштхипурна 302

Грейлинг, Энтони Клиффорд
29, 354

Григорий Нисский 34, 35, 51,
55, 56, 183, 260, 295

Грюнбаум, Адольф 159

Д

Данте 64, 287

Дарвин, Чарльз 35, 45, 314

Даттон, Денис 292
Дворжак, Антонин 291
Декарт, Рене 70, 71, 129, 182
Демей 45
Деннетт, Дэниел 64, 73, 193,
194, 220, 221, 224, 228, 234,
249, 250, 354
Диотима 143
Докинз, Ричард 30, 31, 54, 55, 91,
95, 235, 272, 273, 274, 301, 351
Дрецке, Фред 207
Дэвис, Брайан 139
Дэсмонд, Уильям 346

Е

Евагрий Понтийский 335

З

Зевс 41, 43

И

Ибн Араби 52
Ибн Сина, *см. также* Авиценна
113, 114, 127, 145
Инваген, Питер ван 159, 164
Иоанн Златоуст 35
Исаак Сирий Ниневийский 284
Исваран, Энат 354

Й

Йейтс, Уильям Батлер 199

К

Кабир 295
Каннингем, Конон 351
Кант, Иммануил 129, 203, 210
Каспаров, Гарри 231, 232
Кенни, Энтони 164

Кинкейд, Томас 290
Киплинг, Редьярд 84
Кларк, Стивен Р.Л. 347
Клеант 45
Коро, Камиль 293
Краусс, Лоуренс 109, 351
Ксантиппа 143
Ксенофан 287
Ксенофан 41
Ксенофонт 143

Л

Ламетри, Жюльен Офре де 75
Лаплас, Пьер-Симон де 72, 90,
92
Левонтин, Ричард Чарлз 95
Лейбниц, Готфрид Вильгельм
323
Леон, Моисей де 239
Либет, Бенджамин 176, 177, 179
Ло, Уильям 336
Лонерган, Бернард 243, 244, 250

М

Маймонид, Моисей 146, 154
Макгинн, Колин 216
Макки, Дж.Л. 127, 132
Максим Исповедник 153, 154,
335
Мартину, Богуслав 291
Маскалл, Эрик Л. 119, 346
Миллер, Барри 346
Милош, Чеслав 317
Млодинов, Леонард 85
Моранж, Мишель 274, 302
Мулла Садра 119, 129, 145
Мур, Обри 313, 314
Мур, Чарльз А. 348

Н

Нагель, Томас 350
Николай Кузанский 119
Нобл, Денис 272, 301
Ной 33
Ньюман, Джон Генри 35

О

Оберон 43
Ориген 34, 35, 55

П

Парфит, Дерек 159
Пенроуз, Роджер 115
Персингер, Майкл 331
Плантинга, Элвин 131, 132, 133
Платон 43, 44, 100, 143, 267,
286, 287, 295, 342
Плотин 119, 210, 239, 246, 260,
295
Птолемей 61, 68

Р

Радхакришнан, Сарвепалли
112, 113, 119, 163, 348
Райл, Гилберт 71
Райт, Роберт 275, 276
Рамакришна 336
Рамануджа 113, 114, 246, 285,
302, 349
Рамдас, Свами 285, 302
Рашмор, Чарльз Эдвард 338
Рембрандт 290
Робинсон, Мэрилин 302
Рорти, Ричард 264

С

Саган, Карл 95, 317

Свами Прабхавананда 38
Сервантес, Мигел де 209
Сёрл, Джон 206, 228, 249, 250
Силезиус, Ангелус 100, 119
Симеон Новый Богослов 336
Симпсон, Дж.Г. 82, 95
Сирах 297
Смарт, Дж.Дж.К. 217, 249
Со, Анри ле, *см. также*
Абхишиктананда 52
Сократ 143
Спитцер, Роберт 147
Стенджер, Виктор 30, 45, 54,
109, 351
Стэннер, Уильям Эдвард Хэнли
338

Т

Такэмицу, Тору 291
Тейлор, Ричард 103
Тициан 293
Толстой, Лев Николаевич 316
Тонатю 42
Тор 43
Торквемада 322
ТраэРН, Томас 295, 355

У

Уайт, Алан 346

Ф

Фейнман, Ричард 85
Филон Александрийский 45,
246
Фома Аквинский 30, 31, 47, 55,
113, 114, 118, 127, 129, 130,
134, 145, 163, 164, 346
Фреге, Готтлоб 135, 137, 138, 164

Х

Хайдеггер, Мартин 38, 324
Хаксли, Олдос 352, 353
Хананашвили, Анна 307
Харт, Роланд У. 7
Хаскер, Уильям 349
Хаусман, Альфред 307
Хили Фэй 331
Хойл, Фред 46
Хокинг, Стивен 48, 49, 50, 56,
85
Холдейн, Джон 208, 249

Ш

Шабестари, Махмуд 295

Шанкара, *см. также* Ади
Шанкара 120, 129, 210, 298
Шантидева 285
Шарден, Жан-Батист 295
Шейкер, Ричард 8
Шива 38

Э

Экклз, Джон К. 350
Экхарт, Майстер 119, 134
Элкин, А. П. 338
Эриугена, Иоанн Скот 119

Ю

Юм, Дэвид 45, 155, 329

Как люди начали жить без Бога, чем заменили религию и что из этого вышло

Один из самых выдающихся английских интеллектуалов написал книгу об одном из важнейших интеллектуальных движений современности. Питер Уотсон впервые собрал воедино труды самых разных одаренных людей, которые радостно приняли атеизм, провозглашенную смерть Бога, и начали искать другие пути жизни, открыли или прославили иные подходы к смыслу нашего существования.

Многие мрачные пророки XX века выразили ужас картины холодного и незащищенного мира, в котором нет Бога. Безжизненная пустыня, бессмысленная пустота, абсурдное существование, вечное одиночество. Можно ли попытаться жить в таком мире с уверенностью в себе, с изобретательностью, надеждой, умом и энтузиазмом?



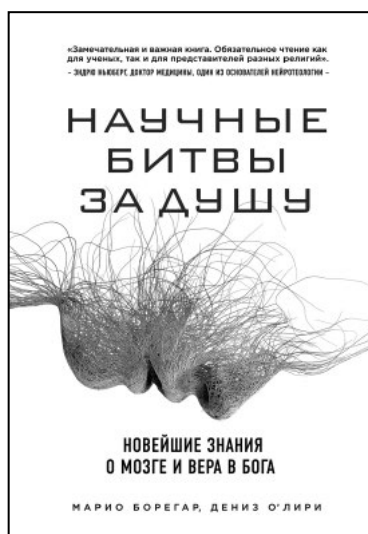
Научные битвы за душу

Марио Борегар,
Дениз О'Лири

Новейшие знания о мозге и вера в Бога

Бог — фантазия верующих, иллюзия мозга? Мистический опыт — плод самовнушения, психическая патология? Разум — банальный биохимический процесс? Поиск смысла жизни — примитивный механизм адаптации? Душа — всего лишь удачный поэтический образ? Действительно ли нет научных доказательств нематериального происхождения всего, что движет нас к возвышенному пониманию вселенной и себя в ней?

Эта книга — впечатляющий научно обоснованный ответ на самые известные исследования человеческой духовности, религиозности и мистицизма, отводящие Богу единственное место для существования — человеческий мозг, и описывающие веру как адаптивный эволюционный механизм, позволяющий приспособиться к среде, чтобы выжить.



Бог глазами Библии, Корана и науки

Эта книга — грандиозный рассказ о том, как родился, вырос и становился нравственно совершеннее Бог иудаизма, христианства и ислама. Опираясь на самые авторитетные исследования по археологии, теологии, библеистике, истории религий и эволюционной психологии, автор показывает, как многочисленные кровожадные племенные боги войны становятся одним богом, ревнивым, высокомерным и мстительным. Затем этот бог преобразуется в Бога сострадания, любящего и заботящегося обо всех.



Вы узнаете, почему появились боги и как развивались представления о них; зачем нужны шаманы, жрецы, епископы и аятоллы; как бог иудеев победил других богов и стал единственным истинным богом, были ли у него жена и дочь; кто изобрел христианство, как менялись представления об Иисусе, почему христианство выжило; чем объяснить триумф ислама, приверженцем какой религии был Мухаммад, как понимать Коран; есть ли у будущее у религиозного взгляда на мир. Издание адресовано как широкому кругу читателей, так и специалистам.

Почему мы во все верим

Сверхъестественное, необъяснимое и священное — тайны разума, души и Бога под пристальным взглядом одного из самых известных в мире скептиков, историка и популяризатора науки. Работает ли магия? Есть ли ангелы-хранители? Можно ли общаться с умершими? Где живут инопланетяне и демоны? Существуют ли тайные заговоры мировых правительств? Верить ли в приметы? Можно ли обладать сверхспособностями? Кто такие экстрасенсы? Почему мы видим призраков? Как объяснить сверхъестественное? Откуда берется вера в Бога? Что такое религиозные чувства?

Новейшие научные данные, описание эпохальных экспериментов и здравый смысл против заблуждений, которыми сегодня живет мир.



Восемь религий, которые правят миром

Стивен Протеро

Все об их соперничестве, сходстве и различиях

В этой книге представлены крупнейшие религии мира: иудаизм, христианство, ислам, индуизм, буддизм, конфуцианство, даосизм, религия йоруба, а также дополнительная глава об атеизме, такие, какие они есть на самом деле — во всех их славе и беславии.

Вы узнаете, из чего выросли религии, покрывшие миллионы людей; что обещают человеку великие религии мира и чего они требуют взамен; какие проблемы человека реально решает та или иная религия; что происходит на современном глобальном религиозном рынке сегодня; как религия может превратиться в одну из величайших сил зла в истории.



Утраченное сокровище Библии

Эта книга переносит читателя в настоящую сокровищницу утраченных смыслов библейского повествования. Профессор библеистики Сигве Тонстад исследует библейские и постбиблейские представления о последнем дне творения мира и рассказывает, как была предана забвению одна из глубочайших, основополагающих, тем Библии: исключительное значение седьмого дня.

Книга поможет всем христианам лучше понять глубинные основы их веры, а для широкой аудитории читателей, интересующихся историей библейских и христианских представлений, станет ценнейшим и увлекательным обзором исторической и богословской драмы осмысления христианами себя и своих ценностей на протяжении библейской эпохи и двух тысячелетий христианства.



Три тысячи лет

Этот грандиозный труд одного из ведущих британских историков церкви, профессора Оксфордского университета Диармайда Маккалоха, — вся история христианства, рассказанная заново для людей, живущих сегодня.

Древние истоки христианской цивилизации, гонения, расколы, религиозные войны, интриги, трагедии, судьбы, факты. Яркие истории гениев и безумцев, вольнодумцев и святых, государей и простых людей, чьи имена вписаны в тысячелетнюю историю распространения Благой вести.

Читателя ужаснут леденящие душу подробности процессов над ведьмами и история преследования иноверцев, поразят откровенные описания опыта мистиков, восхитят грандиозные произведения искусства и культуры, созданные христианами, удивят коллизии судьбы отдельных людей, менявшие ход всей мировой истории в прошлом.

История христианства, рассказанная Диармайдом Маккалохом для современного мира — книга, само появление которой — значимое событие в истории христианства.



Все права защищены. Книга или любая ее часть не может быть скопирована, воспроизведена в электронной или механической форме, в виде фотокопии, записи в память ЭВМ, репродукции или каким-либо иным способом, а также использована в любой информационной системе без получения разрешения от издателя. Копирование, воспроизведение и иное использование книги или ее части без согласия издателя является незаконным и влечет уголовную, административную и гражданскую ответственность.

Научно-популярное издание

РЕЛИГИЯ. ИСТОРИЯ БОГА

Харт Дэвид Бенгли

БОГ

НОВЫЕ ОТВЕТЫ У ГРАНИЦ РАЗУМА

Современная наука, философия, религия, психология о божественном

Главный редактор *Р. Фасхутдинов*

Ответственный редактор *А. Богословский*

Младший редактор *М. Гусарова*

Оригинал-макет *Т.Н. Савина*

ООО «Издательство «Эксмо»

123308, Москва, ул. Зорге, д. 1. Тел.: 8 (495) 411-68-86.

Home page: www.eksmo.ru E-mail: info@eksmo.ru

Өндіруші: «ЭКСМО» АҚБ Баспасы, 123308, Мәскеу, Ресей, Зорге көшесі, 1 үй.

Тел.: 8 (495) 411-68-86.

Home page: www.eksmo.ru E-mail: info@eksmo.ru.

Тауар белгісі: «Эксмо»

Интернет-магазин : www.book24.ru

Интернет-магазин : www.book24.kz

Интернет-дүкен : www.book24.kz

Импортер в Республику Казахстан ТОО «РДЦ-Алматы».

Қазақстан Республикасындағы импорттаушы «РДЦ-Алматы» ЖШС.

Дистрибутор и представитель по приему претензий на продукцию,

в Республике Казахстан: ТОО «РДЦ-Алматы»

Қазақстан Республикасында дистрибутор және өнім бойынша арыз-талаптарды

қабылдаушының өкілі «РДЦ-Алматы» ЖШС,

Алматы қ., Домбровский көш., 3«а», литер Б, офис 1.

Тел.: 8 (727) 251-59-90/91/92; E-mail: RDC-Almaty@eksmo.kz

Өнімнің жарамдылық мерзімі шектелмеген.

Сертификация туралы ақпарат сайтта: www.eksmo.ru/certification

Сведения о подтверждении соответствия издания согласно законодательству РФ

о техническом регулировании можно получить на сайте Издательства «Эксмо»

www.eksmo.ru/certification

Өндірген мемлекет: Ресей. Сертификация қарастырылмаған

Подписано в печать 13.09.2019. Формат 70x100¹/₁₆.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 29,81.

Тираж экз. Заказ

ISBN 978-5-04-099880-7



9 785040 998807 >

16+



Москва. ООО «Торговый Дом «Эксмо»

Адрес: 123308, г. Москва, ул. Зорге, д.1.

Телефон: +7 (495) 411-50-74. **E-mail:** reception@eksmo-sale.ru

По вопросам приобретения книг «Эксмо» зарубежными оптовыми покупателями обращаться в отдел зарубежных продаж ТД «Эксмо»
E-mail: international@eksmo-sale.ru

*International Sales: International wholesale customers should contact
Foreign Sales Department of Trading House «Eksmo» for their orders.*
international@eksmo-sale.ru

По вопросам заказа книг корпоративным клиентам, в том числе в специальном оформлении, обращаться по тел.: +7 (495) 411-68-59, доб. 2261.

E-mail: ivanova.ey@eksmo.ru

Оптовая торговля бумажно-беловыми и канцелярскими товарами для школы и офиса «Канц-Эксмо»:
Компания «Канц-Эксмо»: 142702, Московская обл., Ленинский р-н, г. Видное-2,
Белокаменная ш., д. 1, а/я 5. Тел./факс: +7 (495) 745-28-87 (многоканальный).
e-mail: kanc@eksmo-sale.ru, сайт: www.kanc-eksmo.ru

Филиал «Торгового Дома «Эксмо» в Нижнем Новгороде

Адрес: 603094, г. Нижний Новгород, улица Карпинского, д. 29, бизнес-парк «Грин Плаза»

Телефон: +7 (831) 216-15-91 (92, 93, 94). **E-mail:** reception@eksmonn.ru

Филиал ООО «Издательство «Эксмо» в г. Санкт-Петербурге

Адрес: 192029, г. Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, д. 84, лит. «Е»

Телефон: +7 (812) 365-46-03 / 04. **E-mail:** server@szko.ru

Филиал ООО «Издательство «Эксмо» в г. Екатеринбурге

Адрес: 620024, г. Екатеринбург, ул. Новинская, д. 2щ

Телефон: +7 (343) 272-72-01 (02/03/04/05/06/08)

Филиал ООО «Издательство «Эксмо» в г. Самаре

Адрес: 443052, г. Самара, пр-т Кирова, д. 75/1, лит. «Е»

Телефон: +7 (846) 207-55-50. **E-mail:** RDC-samara@mail.ru

Филиал ООО «Издательство «Эксмо» в г. Ростове-на-Дону

Адрес: 344023, г. Ростов-на-Дону, ул. Страны Советов, 44А

Телефон: +7(863) 303-62-10. **E-mail:** info@md.eksmo.ru

Филиал ООО «Издательство «Эксмо» в г. Новосибирске

Адрес: 630015, г. Новосибирск, Комбинатский пер., д. 3

Телефон: +7(383) 289-91-42. **E-mail:** eksmo-nsk@yandex.ru

Обособленное подразделение в г. Хабаровске

Фактический адрес: 680000, г. Хабаровск, ул. Фрунзе, 22, оф. 703

Почтовый адрес: 680020, г. Хабаровск, А/Я 1006

Телефон: (4212) 910-120, 910-211. **E-mail:** eksmo-khv@mail.ru

Филиал ООО «Издательство «Эксмо» в г. Тюмени

Центр оптово-розничных продаж Cash&Carry в г. Тюмени

Адрес: 625022, г. Тюмень, ул. Пермьякова, 1а, 2 этаж. ТЦ «Перестрой-ка»

Ежедневно с 9.00 до 20.00. Телефон: 8 (3452) 21-53-96

Республика Беларусь: ООО «ЭКСМО АСТ Си энд Си»

Центр оптово-розничных продаж Cash&Carry в г. Минске

Адрес: 220014, Республика Беларусь, г. Минск, проспект Жукова, 44, пом. 1-17, ТЦ «Outleto»

Телефон: +375 17 251-40-23; +375 44 581-81-92

Режим работы: с 10.00 до 22.00. **E-mail:** ekmoast@yandex.by

Казахстан: «РДЦ Алматы»

Адрес: 050039, г. Алматы, ул. Домбровского, 3А

Телефон: +7 (727) 251-58-12, 251-59-90 (91,92,99). **E-mail:** RDC-Almaty@eksmo.kz

Украина: ООО «Форс Украина»

Адрес: 04073, г. Киев, ул. Вербова, 17а

Телефон: +38 (044) 290-99-44, (067) 536-33-22. **E-mail:** sales@forsukraine.com

Полный ассортимент продукции ООО «Издательство «Эксмо» можно приобрести в книжных магазинах «Читай-город» и заказать в интернет-магазине: www.chitai-gorod.ru.

Телефон единой справочной службы: 8 (800) 444-8-444. Звонок по России бесплатный.

Интернет-магазин ООО «Издательство «Эксмо»

www.book24.ru

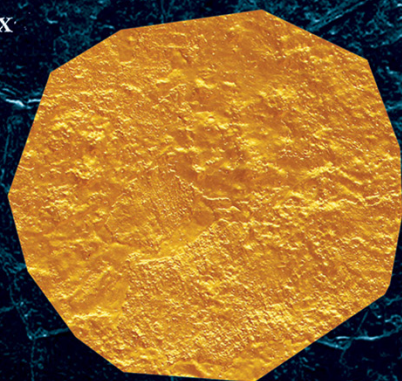
Розничная продажа книг с доставкой по всему миру.

Тел.: +7 (495) 745-89-14. **E-mail:** imarket@eksmo-sale.ru



Свою новую книгу один из самых ярких интеллектуалов наших дней посвятил слову «Бог» и его эквивалентам в разных языках и культурно-религиозных традициях.

Дэвид Бентли Харт обращается и к классическим определениям божественного, предложенными философскими и богословскими школами, и к самым современным дебатам о Боге, подчас свирепым и вызывающим.



ЗА БЕСКОНЕЧНЫМИ АРГУМЕНТАМИ ШУМЛИВЫХ
И ПОРОЙ АГРЕССИВНЫХ СПОРЩИКОВ О БОГЕ
С ОБЕИХ СТОРОН БАРИКАДЫ СТРАННЫМ ОБРАЗОМ
ТАК И НЕ ПРОЯСНЕННЫМ ОСТАВАЛОСЬ ГЛАВНОЕ...
ТАК О ЧЕМ ЖЕ МЫ ГОВОРим, КОГДА ГОВОРим О БОГЕ?

«Дэвид Харт – один из самых культурных и интеллектуально утонченных людей нашей эпохи. В своей книге он бесстрашно устремляется к глубочайшему основанию человеческого бытия – к трансцендентному – и делает это в увлекательной манере, с присущим ему стилистическим совершенством. Для верующих это невероятное путешествие в возвышенный мир духа и мысли дает уникальную возможность углубить и расширить понимание своей веры. Для неверующих оно дает лучшую картину того, во что они не верят, освобождает от варварских предрассудков и карикатурных мифов о религии. Эта изумительная книга заслуживает всяческих похвал и обязательна для прочтения».

ОЛЕГ ДАВИДОВ, доктор философских наук,
профессор Московской духовной академии

«Харт – как Фома Аквинат для католической теологии. Это важный поворот, выход на широкий простор новой методологии, освобождающий традицию».

ЮРИЙ ЧЕРНОМОРЕЦ, доктор
философских наук, религиовед,
профессор кафедры теологии
и религиоведения НПУ
им. М.П. Драгоманова, Киев

ISBN 978-5-04-099880-7



9 785040 998807 >

