



# ДОБРОДЕТЕЛЬ ВЕРЫ

ОЧЕРКИ ПО  
ФИЛОСОФСКОМУ  
БОГОСЛОВИЮ

Роберт М. Адамс

УДК 215  
ББК 86.376  
К 283



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

Перевод книги Роберта М. Адамса *Virtue of Faith  
and Other Essays in Philosophical Theology*,  
публикуется с согласия *Oxford Publishing Limited*

*Перевод:* Алексей Васильев

*Верстка:* Виктор Столпянский

*Обложка:* Дмитрий Купреев

**Адамс Роберт М.**

**Добродетель веры. Очерки по философскому богословию** / Пер. с англ.  
(Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2013. – vi + 376 с.

ISBN 978-5-89647-273-5

В данную книгу вошли все наиболее значимые работы современного философа Роберта Адамса по философскому богословию. Автор рассматривает метафизические, эпистемологические и этические проблемы в контексте понятия о Боге: существует Бог или нет, каков Бог (или каким Он мог бы быть). Адамс философски переосмысливает идею, согласно которой моральные обязательства основаны на Божьих заповедях. Он исследует различные аспекты отношений между религией и этикой, в том числе и сложный вопрос о нравственных аргументах в пользу теистической веры. Свой подход Адамс характеризует как «скептический реализм», рассматривая философское богословие с эпистемологической позиции.

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

© Oxford University Press, 1987

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2013  
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316  
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

# Содержание

Благодарности	vi
Введение	1
<b>Часть первая. ВЕРА</b>	
1. Добродетель веры	9
2. Аргументы Керкегора против объективных доказательств в религии	31
3. Скачок веры	54
<b>Часть вторая. Проблема зла</b>	
4. Должен ли Бог творить наилучшее?	65
5. Существование, личный интерес и проблема зла	84
6. Среднее знание и проблема зла	101
<b>Часть третья. Бог и этика</b>	
7. Этическая неправильность в свете модифицированной теории божественной воли	127
8. Моральная автономия и богословская этика	164
9. Новая модификация метаэтики божественной воли	170
10. Моральные аргументы в пользу теизма	193
11. Святые	221
12. Чистая любовь	235
<b>Часть четвертая. Метафизика теизма</b>	
13. Доказано ли, что всякое реальное существование является случайным?	263
14. Божественная необходимость	283
15. Логическая структура аргументов Ансельма	301
16. Запахи, цвета и Бог	330
Указатель	357

# Благодарности

Мои наставники в философии религии, Джон Марш и Джон Хик, и мой «научный отец» Нельсон Пайк наверняка узнают в ряде последующих очерков те идеи, над которыми я работал под их крылом. Я благодарен им за руководство и поддержку, а профессору Хику – еще и за предложение, побудившее меня составить настоящий сборник.

Я также рад выразить признательность за великолепные возможности для научной работы, предоставленные мне как преподавателю Мичиганским (Энн-Арбор) и Калифорнийским (Лос-Анджелес) университетами. Важным подспорьем в отпускные периоды, когда были написаны или переработаны некоторые из статей, явились для меня стипендии Национального фонда гуманитарных наук и Центра богословских исследований в Принстоне, Нью-Джерси. Более подробные выражения признательности читатель найдет также в примечаниях к отдельным главам.

Цинтии Рид и Генри Кравицу, издательство *Oxford University Press*, я благодарен за редактирование настоящей книги, а моему исследователю-ассистенту Марлен Роземонд – за большую помощь на завершающих стадиях работы над ней.

# Введение

Настоящий том содержит большую часть работ по философии религии, опубликованных мною за последние пятнадцать лет; еще два очерка (главы 3 и 16) публикуются здесь впервые. Ранее изданные статьи перепечатываются с незначительными изменениями. Добавлены несколько новых примечаний (отмечены звездочками), исправлены опечатки (в том числе смещение целых шести абзацев в первой публикации главы 5). Глава 15 предполагает у читателя некоторое представление о символической логике; в других местах я старался либо избегать специальной терминологии, либо объяснять соответствующие термины. Надеюсь, настоящий сборник вызовет интерес не только у аналитических философов, для которых большая его часть первоначально и предназначалась, но и у широкой публики, небезразличной к религиозным проблемам. В надежде на это я хочу представить здесь ряд кратких **пояснений** относительно моего подхода к теме.

Философия религии не отделена жесткими границами от остальной философии. Теми или иными своими сторонами она принадлежит также к метафизике, эпистемологии (теории познания) и этике. Религия влияет на человеческие представления о жизни и реальности в целом, и главная идея ряда собранных здесь очерков (особенно глав 10, 11, 14 и 16) состоит в том, что теистическая вера делает для нас возможными несколько весьма привлекательных точек зрения в таких областях, как этика, эпистемология и философия духа. Верно, на мой взгляд, и обратное: все основные философские дисциплины имеют значение для религиозной мысли. Четвертая часть книги посвящена главным образом метафизическим аспектам религиозной веры, третья часть рассматривает взаимоотношения религии и этики, тогда как первая трактует об эпистемологии и этике, а вторая – о метафизике и этике.

Предмет книги определен в ее названии как «философское богословие». Философское богословие – это та часть философии религии, где речь идет главным образом о Боге. Другие разделы философии религии посвящены по преимуществу религии как человеческому феномену либо тем вопросам, которые возникают в связи с религиями нетеистическими, такими, например, как буддизм. Философское богословие представляет собой естественный фокус нашего исследования, ведь понятие о Боге неотделимо от целого ряда метафизических, эпистемологических и нравственных проблем, которые могут и не обнаружиться в других частях философии религии. Под «философским богословием» в данном контексте я вовсе не подразумеваю такую дисциплину, заниматься которой могут лишь те, кто, подобно мне, верит в существование Бога. Свой вклад в ее изучение способны внести и действительно вносят не только теисты, но и атеисты. Собственно говоря, сам атеизм является здесь одной из конкурирующих позиций. Философское богословие ведет речь о Боге в том смысле, что задается вопросами: существует Бог или нет; каков Бог (если Он существует, или каким бы Он мог быть, если бы существовал); каким должно быть наше отношение к подобному существу (если оно существует), и так далее<sup>1</sup>.

В этом смысле по преимуществу и трактует философское богословие современная американская аналитическая философия религии, что весьма озадачивает или даже приводит в смятение некоторых исследователей религии. Отчасти эти возражения против специфической сфокусированности наших интересов объясняются в высшей степени разумным желанием, чтобы аналитики обращали внимание не только на западные, но и на восточные религии. Есть здесь, однако, и другая причина: любые философские споры о бытии и природе Бога стали казаться наивно-старомодными тем людям, которые убеждены, что никаких объективных данных на сей счет попросту не существует, а значит, единственным религиозным материалом, доступным для исследования, претендующего на статус в широком смысле «научного», или академически респектабельного, остаются чисто человеческие религиозные феномены. Тем, кто выдвигает возражения такого рода, я ни в чем не намерен уступить.

Делая это заявление, я хочу подчеркнуть *реализм*, характерный для моего подхода к философскому богословию. Под «реализмом»

же я подразумеваю убеждение, что в этих вещах существует истина, независимая от наших мнений и даже от самых убедительных доказательств. Верим ли мы в это или нет, более того, имеем ли мы веские основания для такой веры или не имеем – Бог в любом случае существует или не существует, является или не является всемогущим, воскресит или не воскресит нас из мертвых, и так далее. Это убеждение лежит в основе всех очерков, вошедших в настоящую книгу.

Моя позиция предполагает сочетание реализма с умеренным скептицизмом. В обсуждаемых здесь вопросах, как и в большинстве прочих собственно философских споров, окончательные доказательства, на мой взгляд, остаются для нас недостижимыми. (Отсюда не следует, будто я полагаю, что здесь не может быть места убеждениям, а различные мнения по этим вопросам не могут быть более или менее обоснованными.) «Неотразимых» доказательств или опровержений бытия Бога у нас нет, но это не значит, что классическими аргументами на сей счет можно пренебречь. В этих аргументах (и не только в них) можно найти соображения, которые обладают и должны обладать определенной доказательной силой. Было бы неразумно строить все наше убеждение на каком-либо из них в отдельности – их сила имеет кумулятивную природу. Но даже совокупное их действие не достигает степени логически безупречного доказательства, и мы не вправе рассчитывать, что оно приведет к единомыслию в этих вопросах.

В некоторых частях данного сборника (и очевиднее всего в главах 10, 14 и 16) я пытаюсь увеличить совокупную силу аргументов в пользу бытия Бога, указывая на теоретические преимущества теистической веры (хотя, разумеется, не считаю их окончательным доказательством ее истинности). Большинство очерков имеет своей целью укрепить подобную аргументацию, по крайней мере косвенным образом, опровергнув какие-то возражения или представив определенные аспекты или разновидности теистической веры в более благоприятном свете. Однако вы не найдете в моей книге какого-либо подведения итогов – отчасти потому, что это лишь собрание эссе, а не систематический трактат; и я не готов дать слово, что никогда не выступлю с подобным подведением итогов печатно. Но я также должен признаться, что торжественные жирные точки в конце дискуссий вызывают у меня известные подозрения. В самых лучших

книгах, где излагается совокупность аргументов в пользу теизма или атеизма<sup>2</sup>, суммирование pro и contra производит на меня гораздо меньшее впечатление, нежели тщательный анализ отдельных аргументов – и, вероятно, потому, что когда мы, с увлечением продумывая и «переживая» разнообразные мысли, проверяем их собственным жизненным опытом, любые попытки дать окончательный ответ на эти вопросы неизбежно внушают нам сильнейшее нерасположение ко всякого рода «балансовым отчетам».

Итак, моей позицией в философском богословии является *скептический реализм*. Кому-то сочетание этих терминов может показаться странным. Разве скептицизм не ведет нас к субъективизму, а значит, к антиреализму? Я попытаюсь доказать (здесь в сжатой форме), что реализм, напротив, превосходно уживается с умеренным скептицизмом. Отличную отправную точку для размышлений на эту тему нам дает Кант. В своей «Критике чистого разума» (A368ff.) он пишет, что в вопросе о существовании физических объектов «трансцендентальный реалист» (то есть реалист в моем понимании) превращается в «эмпирического идеалиста» (скептика). Иначе говоря, философ, который начинает с предположения, что физические объекты существуют и имеют свойства, независимые от нашего восприятия и мышления, в конце концов обнаружит, что эта независимость создает пропасть, разрыв между нашим опытом и предполагаемыми физическими объектами, так что «никакой возможный опыт никогда не способен дать нам полной уверенности в их реальности». В отношении физических объектов сам Кант высказывается за «трансцендентальный идеализм», то есть в пользу того взгляда, что физические объекты – это не вещи в себе, но явления, конструируемые нашим разумом; что мы познаем и даже представляем их лишь в той мере, в какой они являются нам. Кант полагает, что в качестве трансцендентального идеалиста он может быть «эмпирическим реалистом», другими словами, что он способен иметь достоверное знание многих фактов, относящихся к физическим объектам (как явлениям, которые конструируются нашим сознанием).

Однако по отношению к Богу Кант выбирает иной подход. *Идея* Бога даётся нам с необходимостью нашим собственным разумом как идея регулятивная. Но сам Бог не есть ни идея, ни объект нашего опыта. Бог – это «ноумен», вещь в себе, существующая и обладающая свойствами независимо от нашего мышления. Как таковой,

Бог остается недоступным для нашего теоретического знания; мы не способны доказать ни Его существования, ни даже чего-то большего, чем формальная его возможность (хотя, по мнению Канта, мораль может дать нам определенные основания для веры в бытие Бога). А значит, именно в качестве трансцендентального реалиста по отношению к Богу Кант является своего рода скептиком в этом же вопросе<sup>3</sup>.

Не принимая позицию Канта, описанную здесь в самых общих чертах, целиком, я все же полагаю, что она включает в себе глубокую истину о религии и, шире, метафизике. Объективная, или «трансцендентальная», реальность предметов наших верований, будь то Бог или другие человеческие сознания или даже наше собственное прошлое и будущее, означает их независимость от нашего актуального мышления и опыта; независимость, которая приобретается ценой онтологической пропасти между субъектом и объектом. Подобный разрыв неизбежно сообщает большую или меньшую степень недоказуемости любым нашим мнениям, относящимся к объективно реальному. А, стало быть, реализм естественным образом сочетается с известного рода скептицизмом и с потребностью в вере.

## Примечания

1. В таком понимании «философского богословия» я, разумеется, следую примеру Antony Flew and Alasdair MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology* (New York: Macmillan, 1966), p.viii.

2. Например, в работах Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1979), а также J.L. Mackie, *The Miracle of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1982).

3. Мое толкование Канта расходится в данном пункте с интерпретацией, предложенной в книге Gordon Kaufman, *An Essay on Theological Method* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975), pp. 22-25. Кауфман, по-видимому, интерпретирует позицию Канта в том смысле, что, поскольку мы не способны воспринять Бога в опыте, то Бога следует рассматривать, как конструкцию нашего воображения. Я же думаю, что философии Канта в целом гораздо лучше соответствовало бы иное понимание: поскольку Бог, если Он существует, является трансцендентально реальным, то Он по этой самой причине не может быть воспринят в опыте и мы не способны обладать достоверным знанием о Его существовании.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ВЕРА

# 1

## Добродетель веры

Одной из важнейших и общеизвестных особенностей христианской традиции является то, что вера рассматривается в ней как добродетель, а неверие (по крайней мере во многих случаях) как грех. Меня же, когда я об этом размышлял, такая позиция всякий раз приводила в недоумение, и по двум причинам: (1) Вера и неверие представляют собой по преимуществу независимые от нашей воли состояния, но ведь считается, что произвольные состояния не подлежат ни моральной похвале, ни порицанию. (2) Если же верование или мнение вообще заслуживает похвалы, то его похвальность, как мы привыкли думать, зависит от его рациональности, разумной обоснованности. Однако для христиан добродетельность религиозного убеждения определяется, похоже, его правильностью

Первоначальные версии данного очерка были предложены для ознакомления нескольким группам специалистов, и многие из них помогли мне прояснить мои собственные мысли. Грегори Кавка я признателен за ряд замечаний, позволивших сделать статью лучше, а Джеймсу Муискенсу и Аллену Вуду – за весьма содержательные письменные комментарии. Мэрилин МакКорд Адамс я выражаю благодарность за деятельное участие в обсуждении этих вопросов, и особенно – за настойчивость в утверждении той мысли, что именно вера и надежда, посреди всех испытаний и неопределенностей, являются, согласно Библии, самым важным, к чему, по замыслу Бога, должен стремиться в своей земной жизни человек. Долг признательности иного рода связывает меня с А. Орли Шварцентрубром. В период написания настоящей статьи я находился в отпуске для научной работы, предоставленном Калифорнийским университетом (Лос-Анджелес), и пользовался гостеприимством Принстонского богословского семинара и Принстонского университета.

и совершенно не зависит от силы аргументов и свидетельств в его пользу. Анализом этих вопросов я займусь в первых двух разделах настоящей статьи и попытаюсь доказать, что многие когнитивные ошибки, хотя и совершаемые непроизвольно, являются морально предосудительными (первый раздел) и что во многих случаях верования и убеждения следует высоко оценивать не за их рациональную обоснованность, но за ту легкость, внутреннюю готовность, с какой их принимают (второй раздел).

К этой теме я обращаюсь не без колебания, ведь она не только является чрезвычайно сложной по упомянутым выше причинам, но еще и может показаться опасной и возмутительной. Стигматизация неверия как греха – встревожатся иные – способна разжечь пламя религиозных гонений. Мы могли бы с полным правом возразить, что религиозные преследования имеют своим источником не добродетель веры, но вводящий в заблуждение страх перед другими людьми и их мнениями. Нельзя, однако, отрицать, что у самой христианской церкви, как конкретного сообщества грешников, есть немало причин испытывать в этом отношении неловкость и замешательство. И, полагаю я, будет лучше, если мы сосредоточим все свое внимание, насколько это вообще возможно, на *наших собственных* грехах неверия.

А потому данный очерк адресован христианам. Я вижу в нем наскоро выполненный план, беглые заметки для обсуждения в кругу единомышленников<sup>1</sup>. И я отнюдь не собираюсь оправдывать здесь христианскую веру ни перед теми, кто живет в ней, ни перед теми, кто пребывает вне ее. Мы попытаемся ответить на вопрос: «В чем состоит добродетельность веры, *если допустить, что сама вера является истинной?*»

На мой взгляд, у христиан есть две причины исследовать представление о вере как о добродетели. Во-первых, мы осознаем неверие как грех – и даже как один из величайших грехов – в самих себе; этому мотиву специально посвящен третий раздел статьи. Во-вторых, согласно Библии, Бог ценит веру настолько высоко, что превращает ее в одну из важнейших целей в своих отношениях с родом людским. Этот мотив займет центральное место в четвертом и последнем разделе.

## I. Познавательные грехи

Существует немало когнитивных ошибок, которые мы считаем морально предосудительными. Вот лишь несколько примеров: мнение, что определенные люди не имеют прав, которыми они в реальности обладают; представление о членах известных социальных групп как о личностях менее одаренных, чем они есть на самом деле; игнорирование проявлений чувств у других людей; завышенная оценка собственных достоинств. Обычно эти ошибки совершаются непроизвольно. *Попытка* обратить внимание на чувства других людей еще не гарантирует успеха, если я сам невосприимчив к эмоциям или испытываю перед ними страх. А *попытка* оценить свои способности и достижения адекватно может и не избавить меня от слишком высокого мнения о собственной персоне, если я человек тщеславный. Мы вменяем людям в заслугу их усилия в этом направлении, но мы по-прежнему считаем неспособностью заметить чувства ближних или осознать собственные недостатки проступком и, в определенном смысле, моральной, или этической, виной.

Конечно, не все познавательные ошибки заключают в себе нравственную вину. Например, неверное мнение в области математики мы едва ли сочтем моральным проступком, хотя подобная ошибка со стороны профессионального математика может свидетельствовать о морально предосудительной небрежности. Как же в таком случае нам следует проводить различие между теми когнитивными ошибками, которые являются проступками с моральной точки зрения, и теми, которые не являются? Скажу честно: полного или общего ответа на этот вопрос у меня нет. Я лишь упомяну три вида познавательных заблуждений, которые, по-видимому, следует считать нравственно предосудительными. Но эта классификация не претендует на исчерпывающий характер, и ее можно дополнить другими разновидностями когнитивных грехов.

(1) Ложные *этические* убеждения могут заслуживать порицания, даже если они не становятся основанием для каких-либо действий. Если, например, кто-то полагает, что в магазинных кражах нет ничего дурного, то это, на мой взгляд, морально предосудительно, пусть даже этот человек, опасаясь быть пойманным, никогда ничего не крал. Я не знаю, все ли ложные этические убеждения являются грехами. Некоторые мнения кажутся от-

вратительными, и вера в принципы нацизма служит здесь крайним примером. Но ошибочные суждения в некоторых сложных и спорных вопросах этики едва ли можно назвать чем-то позорным. Пожалуй, самым сильным аргументом в пользу порицания *всех* заблуждений в области этических принципов является следующий. Представим, что я, полагая, что действую правильно, совершаю нечто дурное по фактическим, реальным результатам. Осознав ошибочность своего поступка, я не должен ставить его себе в вину, если я совершил его по неведению каких-то обстоятельств неморального характера (например, если я не имел ни малейшего понятия о том, что мой выключатель был соединен проводами с бомбой, которая и взорвалась в соседней квартире). Но если мои соответствующие неморальные представления были верны и дурной по своим реальным последствиям поступок я совершил, как мне теперь стало ясно, из-за ошибки в области этических принципов, то, на мой взгляд, я должен считать себя виновным в любом случае. И вероятно, мы вправе утверждать, что заблуждение, которое явилось или могло явиться причиной предосудительного в этом смысле поступка, само в известной степени заслуживает морального порицания.

(2) Вредные ложные мнения о любом предмете заслуживают порицания, если их появление объясняется *небрежностью*, иначе говоря, если мы держимся их потому, что не потрудились совершить *произвольные действия*, которые мы обязаны были совершить и которые могли бы исправить или предотвратить нашу ошибку. Многие даже думают, что это *единственный* случай, когда когнитивные заблуждения означают нравственную вину. Не так давно подобную позицию защищал в своем любопытном анализе данного вопроса Алан Донаган: «Незнание общих принципов морали или же вытекающих из них посредством конкретизирующих посылок частных правил заслуживает или не заслуживает нравственного порицания в зависимости от того, объясняется ли оно небрежностью, то есть недостатком должного внимания к предмету<sup>2</sup>». Донаган указывает, что ложное представление о моральных принципах может быть связано не с небрежностью, а с дурным воспитанием и заключает: «Выпускник Сандхерста или Вест-Пойнта, не сознающий свой долг перед нонкомбатантами, как человеческими существами, бесспорно, несет вину за свою небрежность; тогда как офицер, чье

детство прошло в гитлерюгенде, возможно, и не заслуживал бы порицания в подобном случае»<sup>3</sup>.

И тут я не согласен с Донаганом. На мой взгляд, жестокий воспитанник гитлерюгенда живет в страшном грехе, даже если он сам является жертвой подобного воспитания и даже если у него нет возможности действовать в соответствии со своими порочными убеждениями. Дурные моральные принципы способны сделать человека безнравственным независимо от того, как он к ним пришел. Есть по меньшей мере два способа стать грешником: первый – совершить нечто безнравственное и второй – быть в некотором отношении и до некоторой степени безнравственной личностью. И второй путь не менее ужасен, чем первый, и нисколько не уступает ему по своей радикальной греховности. Безнравственность того или иного человека не всегда объясняется его прежними безнравственными поступками. Нас могут развратить наши собственные дурные деяния, но это не единственный возможный для нас путь к моральной порче.

Я вовсе не намерен отрицать, что испорченный дурным воспитанием человек также является жертвой и имеет право на наше сочувствие. С христианской точки зрения грех – это всегда рабство, которое должно вызывать сострадание к самому грешнику. И цель характеристики когнитивных ошибок как грехов отнюдь не в том, чтобы найти палку для избияния грешника, но скорее в том, чтобы научить нас, в чем мы должны раскаиваться. Если мы имеем ложные принципы, если мы защищаем злых и враждуем с добрыми, если мы отрицаем права других людей, а в самих себе видим пуп земли, то в этом мы должны раскаиваться – нам следует признать свою порочность, изменить свой образ мыслей и жить по-другому независимо от того, наши ли собственные произвольные действия довели нас до такого состояния. Эти связанные с нашими моральными установками вопросы – за что и против чего мы выступаем, каковы наши позиции и убеждения в известных пунктах – имеют огромное влияние на этическую характеристику нашей жизни, которая отнюдь не зависит всецело от наших фактических действий, произвольных актов и их последствий.

(3) Ложные представления и другие когнитивные ошибки иногда следует считать морально предосудительными, по край-

ней мере отчасти, из-за дурных *желаний*, которые в них проявляются. Одна из причин нравственной недопустимости слишком высокого мнения о самом себе состоит в том, что обычно оно свидетельствует о стремлении возвеличить себя за счет других. Я даже полагаю, что предосудительность познавательных ошибок в гораздо большей степени обусловлена мотивами подобного рода, нежели неисполненным долгом самовоспитания и самосовершенствования (хотя, конечно, ни одна из этих причин не может служить здесь единственным объяснением). Если я оскорбил чьи-то чувства, то степень моей вины зависит скорее от того, испытываю ли я должное уважение и участие к этому человеку, нежели от того, насколько добросовестно стремился я принять в расчет его переживания.

Эти мотивы – уважение и участие к ближним, с одной стороны, и желание возвеличить самого себя – с другой являются произвольными примерно в том же смысле, что и мнения. Невозможно выработать в себе правильные желания и чувства через одно лишь решение их иметь. Напротив, моральный опыт свидетельствует, что совершенствование наших желаний и побуждений – дело трудное, и часто они остаются далекими от идеала даже после самых настойчивых усилий. Тем не менее я считаю, что безнравственные желания и мотивы – это грех и мы должны в них раскаиваться; впрочем, подобная тема требует более обстоятельного обсуждения, входить в которое здесь у нас нет возможности<sup>4</sup>.

Пока же нас занимает связь между дурными мотивами и предосудительными когнитивными ошибками. Я уже отметил, что познавательные ошибки могут быть предосудительными отчасти потому, что в них *проявляются* безнравственные мотивы. И здесь достойно внимания, что один из элементов дурного мотива или морально возмутительного отношения может *составлять* оскорбительное мнение. Таким образом, мнение, что определенные люди не имеют определенных прав, есть не просто *следствие* дурного мотива (неуважения или презрения к этим людям) – это часть того, что *составляет* неуважение или презрение. И в этом своем качестве данный мотив столь же порочен, как и любой другой вид презрения к человеку.

## **II. О важности быть правым**

Многие морально возмутительные мнения являются также неразумными, однако не по этой причине они считаются прегрешением против *нравственности*. Правильных этических представлений также можно держаться весьма неразумным и нелогичным образом, и это не мешает нам ставить их в заслугу тому, кто подобные убеждения имеет. Возможно, когда-то существовал человек, который принимал – теоретически – строгие принципы гедонистического утилитаризма действия, но также полагал (противореча самому себе), что мы не вправе наказывать невинных ради того, чтобы чуточку увеличить общую сумму или средний уровень удовольствий в нашем мире. Предположим, ему указали на эту непоследовательность, и он заключил, что мы должны карать невинных, если твердо знаем, что общая сумма удовольствий таким образом несколько увеличится. На мой взгляд, это было бы для него в моральном отношении изменением к худшему, пусть даже система его убеждений стала бы более последовательной, а значит, и более рациональной.

Обычно для морального убеждения важнее быть правильным, нежели разумным (то есть рационально обоснованным.) Когда же оно неправильно, то мы можем по всей справедливости его осуждать, пусть даже оно не является неразумным. Я не в силах доказать неразумность отношения к детоубийству как к морально допустимому методу контроля за численностью населения, но я по-прежнему считаю такое мнение грехом. (Если кто-нибудь из сторонников детоубийства случайно познакомится с этим утверждением и сочтет его слишком резким, то я попрошу его иметь в виду, что сам я признаю себя виновным во многих грехах, о которых идет речь в настоящей статье.)

Мы настолько привыкли видеть в рациональности наивысшее из интеллектуальных достоинств, что было бы, пожалуй, полезно обозреть ряд областей жизни, где в плане моральном или по крайней мере человеческом для нас важна такого рода правильность, которую нельзя объяснить рациональным путем. Начнем с усвоения языка. Мы бы никогда не научились говорить сами или понимать речь других, не будь у нас вполне очевидной способности *верно угадывать*, что именно хотят выразить другие люди теми звуками,

которые они произносят. Ребенок приобретает огромное количество представлений о значениях слов задолго до того, как у него развивается интеллектуальный аппарат или накапливается достаточно данных для рационального обоснования этих представлений. И вообще, весьма сомнительно, что мы можем когда-либо располагать адекватными данными для строго рационального обоснования значительной части имеющихся у нас верных мнений о том, что хотят сказать другие люди. Даже у взрослых общение стало бы гораздо более примитивным и бедным, если бы вербальные и невербальные сигналы других людей мы понимали бы лишь в той мере, в какой можем представить для их интерпретации неопровержимые основания. А способность быстро и успешно изучать иностранные языки в немалой степени определяется нашей готовностью полагаться в таких случаях на собственную интуицию. Человеческое общение зависит от своего рода естественной эмпатии, способности поставить себя на место другого, которая делает для нас возможным, опираясь на весьма неполные фактические данные, с поразительной точностью *догадываться*, что имеют в виду другие люди.

Вера, не доказуемая наличными аргументами, столь же важна для *доверия* к другим людям, как и для понимания их. Доверие к другому человеку опирается на убежденность в его честности и доброй воле. Если же эта убежденность является твердой, то она обычно выходит за пределы любых доказательств, которые мы могли бы привести в ее пользу. Здесь важно отметить, что мы часто доверяем другим людям в обстоятельствах, весьма отличных от тех ситуаций, в которых мы уже успели испытать их честность и благонамеренность. Иногда мы доверяем другому лицу, не имея для этого, казалось бы, никаких веских оснований, и это также играет огромную роль в человеческой жизни.

Но – увы! – порой наше доверие оказывается обманутым и разрушенным, а потому проблема оправданности нашего доверия и в самом деле возникает. И все же я полагаю, что вопрос о *рациональной обоснованности* нашего доверия гораздо менее важен и реже приходит нам в голову, нежели вопрос о том, *действительно ли* другой человек заслуживает доверия. Если вы и в самом деле честны и порядочны, то вы (с полным правом) почувствуете себя оскорбленным, если малейшие причины для подозрений внушат недоверие к вам человеку, который знает вас достаточно хорошо,

и не потому, что он якобы поступает *нерационально*, но потому, что он должен *чувствовать*, что вам следует верить. Сходным образом, если я доверяю А, а не В, будучи хорошо знаком с обоими, но не могу объяснить, почему, то это ужасно, если А вероломен, а В действительно достоин доверия; но ситуация является, во всяком случае, не столь ужасной, если мое отношение фактически правильно, иначе говоря, если В и в самом деле вероломен, тогда как А заслуживает доверия.

Еще одна область, где важна правильность представления, а рациональность не играет особой роли, – это самопознание. Слепота к собственным недостаткам – склонность видеть в себе человека щедрого, будучи на самом деле скупым, или же привычка считать себя свободным от злобы, ненависти и презрения к ближним, будучи в реальности полным подобных чувств, является нравственной виной. Немалая доля пролитых по этому поводу философских чернил высохла на страницах, посвященных следующей проблеме: правильно ли, и если да, то до какой степени, утверждение, что в подобных вещах мы *обманываем* самих себя. Нас же это не должно беспокоить, ведь меня сейчас занимает другой вопрос, в какой мере проблема самопознания является проблемой его рациональности. Было бы, конечно, неразумно отрицать, к примеру, собственную ревность, раз за разом сталкиваясь со всевозможными ее доказательствами в своем поведении. И все же я думаю, что неосознание человеком своих подлинных желаний и чувств часто объясняется слепотой, а не сбоем в рациональности. Дело не в том, что мы плохо рассуждаем или умышленно отводим свой взор в сторону от очевидных фактов – нет, мы просто не замечаем, не регистрируем эти факты. Мы находимся под влиянием какой-то страсти, не чувствуя этого; или же нам никогда не приходит в голову, что та или иная нелицеприятная характеристика вполне приложима к нашему душевному состоянию. Объясняется же это тем, что мы не хотим узнать, ибо нам невыносимо знать какую-то истину о себе; но мы не осознаем этого, не понимаем, что происходит. И дело здесь, как мне кажется, не в нашей иррациональности, но в нашей слепоте. Ведь в большинстве случаев мы осознаем наши желания и чувства уже потому, что их испытываем, а не через какие-либо логические рассуждения. Но порой мы не знаем о них, потому что не хотим знать, и вина за это лежит на нас самих<sup>5</sup>.

Позвольте мне поместить эти мысли в контекст более широкого представления о естественных пределах рациональности – воззрения богословского и в то же время несколько скептического. Мы – существа когнитивно зависимые. Нам хотелось бы обосновать все наше знание, выводя его с помощью неопровержимых аргументов из неких первоначал, истинность которых была бы удостоверена ярким светом самоочевидности. Но мы не можем этого сделать. Мы – существа, которым отправные точки познания, исходные его позиции, обосновать которые мы сами не способны, всякий раз должны быть *даны*.

Подобной необходимости подчинено все наше эмпирическое познание. Полагаясь на индукцию и доверяя своим суждениям о простоте или вероятности гипотез, мы строим предположения, опираясь при этом на интеллектуальные импульсы и интуицию, и мы должны надеяться, что догадки наши верны. Мы действительно *считаем*, что они верны, а в ошибочном предположении видим свидетельство какого-то когнитивного расстройства. По мнению теистов, верные догадки в таких вещах означают понимание нами божественных сигналов – того языка, посредством которого Бог, как Творец, открывает нам свои намерения<sup>6</sup>.

Но ведь зависимость нашего познания от способности к правильным догадкам отнюдь не ограничивается областью немногих первопринципов. Ежедневно и даже ежечасно нам приходится оценивать истинное значение тех или иных аргументов или фактов, интерпретировать высказывания, поступки и цели других людей, осознавать наши собственные чувства и побуждения. Во всем этом есть много такого, что мы должны просто угадать или увидеть, и рациональность не способна уберечь нас от ошибок. Правильные предположения, верный когнитивный импульс должны быть нам просто даны природой или благодатью.

Это относится также к нравственным убеждениям и религиозной вере. Не хочу заходить слишком далеко и утверждать, будто моральные и религиозные истины иррациональны или рационально недоказуемы, и все же вы, я думаю, согласитесь: рациональность сама по себе не гарантирует, что мы сумеем постичь в них все то, что обязаны постичь. Здесь нам должно быть дано нечто большее, чем рациональность. Как христиане, мы назовем это свидетельством Святого Духа, но Он, вероятно, может говорить с нами

не только через волнующие, драматические события, но и посредством великого множества разнообразных социальных воздействий и по видимости естественных склонностей и влечений.

### III. Грех неверия

До сих пор я сравнительно мало рассуждал о собственно религиозных вере и неверии. Пора сосредоточить внимание на них, и в частности на грехе неверия, как он обнаруживается в жизни христиан. Мы, пожалуй, вправе считать, что неверие проявляется в двух формах: (1) если мы не верим Богу, когда Он говорит с нами (то есть не верим Его словам); и (2) если мы не верим в Бога (то есть не уповаем на Него, или не верим, что Он вообще существует, или не верим каким-то важным истинам о Нем). В действительности, однако, эти три формы неверия невозможно четко разграничить. Если мы не верим Богу, когда Он говорит с нами, то, надо думать, по той причине, что не полагаемся, не уповаем на Него; когда же мы грешим тем, что не верим в Бога, то мы не верим тому, что Он говорит нам о Себе.

Немного задержимся на последнем пункте. На мой взгляд, грех неверия всегда подразумевает отрицание, неприятие того, что Бог говорит грешнику. Просто не верить в существование Бога еще не означает грешить неверием, если сам Бог никогда с вами не говорил. Бабочки, надо думать, в Бога не верят, но они не являются по этой причине виновными в грехе неверия. Если же мы, в отличие от бабочек, повинны в грехе неверия, то не потому, что мы будто бы способны сами *постигнуть* божественную истину, но потому, что Бог с нами говорил. А значит, нам следует быть чрезвычайно сдержанными, обвиняя в грехе неверия других. Откуда нам известно, что говорил им Бог? Ведь в данных обстоятельствах для нас всего важнее *внутреннее* свидетельство Святого Духа.

Вероятно, вы ожидаете, что сейчас я скажу что-нибудь об атеизме. Но я не стану этого делать, ибо никогда не был атеистом и мне не подобает разбирать здесь те грехи, которые, возможно, совершаются атеистами. Нет, я возьму конкретный пример того неверия, которое мы встречаем в жизни христиан.

Предположим, нечто склоняет меня к мысли, что я должен следовать определенному образу действий. Возможно, это был совет жены, а может быть, это намерение спонтанно возникло во мне самом или же было подсказано чем-то, услышанным мною на проповеди. Вначале эта идея захватывает меня с силой откровения. Но чем больше я о ней размышляю, тем больше нахожу веских причин отказаться от ее осуществления. Я прихожу к выводу, что это было бы ошибкой, но какая-то тревога не покидает меня.

Что же все это значит? Может быть, сам Бог велел мне избрать подобный образ действий, а я Ему не поверил? Речь Бога не бывает бесплодной, и нам следует ожидать, что если мы не поверим чему-либо из того, что сказал нам Бог, то Его слово оставит след в нашей душе, по крайней мере в виде мучительного беспокойства. Находясь в подобном состоянии, я уже не способен судить о том, что именно – воля Божья или мое собственное безрассудное влечение – побуждало меня к этому действию. Ясно другое: если это был Бог, то я не пожелал Его услышать. А это грех.

Почему же я не хочу внимать Богу, когда он велит мне избрать этот образ действий? Вполне возможно, потому, что я *боюсь*. Не исключено, что, следуя подобному образу действий, я рискую нанести обиду людям, обидеть которых я боюсь. И через этот страх мы можем еще глубже проникнуть в суть греха неверия. Ибо почему я боюсь? Разве я не верю, что Бог благословит мою покорность, если я с полной искренностью попытаюсь исполнить Его волю? Разве я не верю, что любое бедствие, которое могло бы меня постигнуть, Бог в силах обратить в гораздо большее благо? Разве я не верю, что риск во имя Бога сулит больше счастья, нежели предельно осторожные действия ради самого себя? Да, во все это я верю, точнее, я готов все это искренне утверждать. Все эти вещи я готов проповедовать в церкви и даже защищать, не жалея сил, от философских возражений. Но я, и это совершенно очевидно, не верю в них всем своим сердцем.

Здесь, как мне кажется, мы обнаруживаем главное проявление греха неверия в жизни христианина. Это не отказ от чисто интеллектуального согласия с богословскими истинами, но неспособность довериться тем самым истинам, с которыми соглашается наш интеллект. Конечно, попытка разрешить подобный конфликт может, к несчастью, иметь своим результатом не упование на Бога,

но взятие назад нашего согласия с этими истинами; ясно, однако, что речь здесь идет не только о согласии или несогласии как простом акте нашего ума.

Связь между неверием и страхом чрезвычайно важна. Доверие, упование можно истолковать как своего рода свободу от страха. Если я опасаясь, что Бог меня подведет, не оправдает моих надежд, то я не доверяю Ему вполне – эта истина прямо вытекает из анализа соответствующих понятий. И напротив, совершенное упование на Бога освобождает меня от подобного страха и от множества других.

Эмоциональный элемент веры и неверия играет существенную роль в их взаимодействии с интеллектуальной жизнью. Наша концепция веры должна оставлять возможность для беспристрастного анализа всех спорных вопросов и для оценки силы аргументов, выдвигаемых против нашей веры, даже когда мы сами твердо в этой вере стоим. Здесь следует выделить три момента. (1) Признать, что благость Божья в определенном смысле не обладает стопроцентной гарантией, что она менее достоверно установлена и в большей степени подвержена сомнениям, чем факт нашего собственного существования, или же то, что «дважды два – четыре», значит усматривать элемент риска в нашей вере. Отсюда не следует с необходимостью, будто мы таким образом впадаем в грех неверия. Подобная реакция на эти объективные характеристики нашей эпистемологической ситуации еще не есть грех; грех – это нечто другое. Страх придает нашим мнениям эмоциональную окраску, которая, осознаем мы это или нет, постепенно извращает их и, как правило, действительно свидетельствует о каком-то недостатке упования на Бога. (2) Мы можем бояться того, что Бог нас подведет. Этот страх придает нашим мнениям эмоциональную окраску, которая, осознаем мы это или нет, постепенно их извращает и, как правило, действительно свидетельствует о каком-то недостатке упования на Бога, о слабости доверия к Нему. Твердость нашей веры в гораздо большей степени зависит от доверия, или свободы от страха, представляющей собой отчасти эмоциональное состояние, нежели от выводов о полной достоверности или высокой вероятности, к которым мы могли бы прийти через рациональные или эмпирические доказательства. (3) Наконец, стоит отметить, что отсутствию оснований для окончательного и неопровержимого заключения мы позволяем порой влиять на наши действия. Принимая решение, как

поступить, мы пытаемся учесть все «за» и «против». Иначе говоря, мы тщимся застраховать нашу ставку на благость Божью – а это, несомненно, грех неверия.

Бывают, конечно, случаи, когда мы, принимая решение, обязаны учитывать факты, свидетельствующие против имеющихся у нас мнений. Если вначале охотнику кажется, что за кустами прячется олень, но затем он находит причины думать, что это может быть другой охотник, то аргументы против его прежнего мнения, безусловно, должны влиять на его дальнейшие действия. Некоторые философы полагают, что разум и даже мораль требуют от нас учитывать в наших решениях любую неопределенность, которую встречаем мы в аргументации в пользу *любого* из наших мнений. Мне, однако, кажется, что они неправы. Делая ставку на любовь Бога, нам не следует перестраховываться. Порой мы должны полностью игнорировать причины для сомнений в честности и порядочности других людей. Столь же безусловной должна быть и наша приверженность многим этическим принципам. Предположим, я вижу причины усомниться в том, что моральный закон имеет силу и к чему-либо вообще нас обязывает, – должен ли я учитывать эту неясность в процессе принятия решений? Разумеется, нет. Пока я верю в мораль, мне следует думать, что я должен всегда действовать в согласии с ее принципами, с порога отвергая любые сомнения на сей счет, какое бы теоретическое основание они под собой ни имели.

В разделе I я уже отметил, что моральная возмутительность познавательных ошибок нередко объясняется, по крайней мере отчасти, теми дурными желаниями, которые находят в них свое выражение. Можно спорить, действительно ли недостаток доверия к Богу есть грех именно по причине греховных желаний, которые в нем проявляются, – это трудный вопрос. Сеть греха – это беспорядочная смесь страхов и вожделений, и совершенно в ней разобраться мы не в силах. Страх, не позволяющий мне поверить Богу, – это не только опасение, что Бог меня подведет, но и боязнь того, что мои собственные греховные желания не осуществятся. Возможно, я не хочу довериться Богу отчасти потому, что чувствую в подобном доверии угрозу для дорогих моему сердцу идолов. С другой стороны, не исключено, что все мои греховные желания *предполагают* полное отсутствие или недостаток упования на Божью лю-

бовь. Разве могли бы эти желания устоять перед лицом совершенно непоколебимой живой уверенности в Его беспредельной благодати?

Одним из чрезвычайно важных в этом отношении мотивов является, на мой взгляд, стремление к *полному контролю* над собственной жизнью и ее обстоятельствами. Я бы хотел быть в состоянии контролировать свою жизнь и добиваться того, чтобы все в ней происходило в соответствии с моими замыслами. Или же, если мне угодно оставить в своей жизни место для чего-то спонтанного, непредусмотренного и неожиданного, то я бы предпочел, чтобы спонтанность эта проистекала из моих собственных капризов, а неожиданности всегда были приятными. (Пусть Санта-Клаус приходит, когда захочет, – я буду только рад!) Подобного рода контроль зависит в значительной степени от наличия у меня устойчивого и достоверного представления о самом себе и об окружающем мире. Он зависит также и от того, есть ли у меня надежный метод корректировки и расширения моей картины реальности по мере того, как происходят новые события. И, кажется, очень многое в нашей эмоциональной привязанности к *рациональности* объясняется упованием на нее как на важнейший элемент интеллектуального аппарата, призванного обеспечивать нам контроль над нашей жизнью. Мы рассчитываем, что рациональность, разум выполнит по меньшей мере три функции: (1) позволит нам узнать, каким будет конечный результат, когда мы что-то планируем, замысливаем, затеваем или просто потворствуем своим прихотям; (2) подскажет, как нам следует действовать в той или иной ситуации или манипулировать людьми, чтобы добиться собственных целей; и (3) обеспечит нас правильной оценкой вероятностей, так чтобы мы могли сводить к минимуму риск и делать эмоциональные «инвестиции» лишь в самые безопасные и перспективные предприятия.

Контроль, о котором я веду речь, несомненно, связан со свободой и с удовлетворением желаний, однако не должен с ними отождествляться. Сила влечения к контролю действительно обнаруживается в том, до какой степени мы бываем готовы пожертвовать свободой и желаниями ради его сохранения. Мы соразмеряем наши желания с реальностью и отказываемся от замыслов, которым не благоприятствуют обстоятельства или другие люди, – и все это, чтобы избежать неприятных неожиданностей и чувства того, что наша жизнь вышла из-под нашего контроля.

Тот же мотив может заставить нас пожертвовать определенными надеждами. Мы легко изменяем наши планы в соответствии с приятными сюрпризами, однако неприятные неожиданности ставят под угрозу наш контроль. А потому с точки зрения сохранения контроля пессимизм кажется более сильной позицией, чем оптимизм. Данное обстоятельство, по-моему, и является главным источником интеллектуального «мачизма», гордого своим «ясным взглядом на вещи», не позволяющим предаваться чрезмерным надеждам. Стремление к контролю склоняет нас к мысли, что, понадеявшись на многое, мы можем остаться в дураках и попасть в глупое положение, тогда как, ограничив свои надежды немногим, лишь докажем, что мы еще «круче», чем нам следует быть. Такой «мачизм» ничуть не разумнее «принятия желаемого за действительное», в котором упрекают склонных к чрезмерным надеждам людей. И когда речь заходит о «принятии желаемого за действительное», нужно ясно понимать: если у нас бывают неразумные мотивы для веры в лучшее, то ведь у большинства из нас бывают также неразумные мотивы для ожидания худшего. Пессимизм обещает ничуть не больше счастья, чем оптимизм; надежда дарит больше счастья, чем отчаяние. Впрочем, вполне возможно, что мы предпочтем счастью контроль.

Обетования христианства могут показаться «слишком хорошими, чтобы быть правдой», или, если перевести это на язык эмоций, христианство обещает нам больше того, на что мы могли бы надеяться, не отказываясь от контроля. Величайшей же угрозой для подобного контроля является сам Бог. Христианская вера предлагает нам уповать на существо, настолько превосходящее нас своим величием, что мы просто не способны постигнуть Его вполне. Нам следует довериться Его силе и благодати вообще, не имея представления о том, что Он намерен совершить, в частности. А это внушает нам тревогу, ибо влечет за собой утрату контроля над собственной жизнью.

Бог обещает жизнь, и жизнь, которую Он обещает, – это встреча с чем-то новым и неизвестным. Это благодать и радостная неожиданность. Стремиться же к контролю над собственной жизнью вместо того, чтобы открыть свою душу навстречу благодати, означает в данном контексте грех. Но какова его связь с грехом неверия? Является ли желание контроля чем-то таким, что мешает мне дове-

риться Богу? Исходя из собственного опыта, я должен сказать, что это, по-видимому, действительно так. Мнение, будто ожидание зла делает нас сильнее, дает нам больше власти над собственной жизнью, нежели надежда на добро, – это могущественный враг веры. С другой стороны, размышляя над вопросом, чувствовал бы я это страстное желание контролировать свою жизнь, если бы не боялся с этого начинать, я склонен думать, что жажда подобного контроля *предполагает* отсутствие доверия к Богу. Возможно, эти грехи поддерживают и усугубляют друг друга, и ни один из них не предшествует во времени другому.

#### IV. Преимущество веры перед знанием

Борьба между доверием к Богу и желанием контролировать собственную жизнь, на мой взгляд, тесно связана с другим вопросом: в чем состоит благо веры или доверия? Христианские мыслители чаще всего отвечают на него в том смысле, что поскольку высшим благом для нас является отношение любви к Богу и поскольку нам, чтобы вступить в подобное отношение, нужно верить, что Бог существует и любит нас, то мы нуждаемся в вере в Бога, чтобы достичь нашего высшего блага. «Ибо надобно, чтобы приходящий веровал, что Он есть, и ищущим Его воздаст» (Евр 11:6). И я бы, конечно, согласился, что в нашем мире, каков он есть в реальности, мы должны иметь веру в Бога, чтобы вступить в правильные отношения с Ним здесь и сейчас. Но почему это так? Зачем Бог создал такой мир, где нам предлагают не знать, а верить? Библия учит, что Бог особенно высоко ценит веру, подобную вере Авраама, который «пошел, не зная, куда идет» (Евр 11:8); веру, испытанную страданиями (1 Петр 1:6-7); веру, уповающую на Него в самом страшном мраке смерти, за которым мы ничего не способны *увидеть*. Так есть ли у веры какое-либо преимущество перед знанием?

Предположим, что мы всегда *видим*, что собой представляют другие люди, а главное – как они себя поведут в любой ситуации, в которой мы могли бы иметь с ними дело. Каким же было бы наше отношение к людям, обладай мы о них подобным знанием? Думаю, мы стали бы ими манипулировать. Я не хочу сказать, что мы бы всегда обращались с ними эгоистически или безнравственно, и все

же мы, по-видимому, просто не могли бы не занять позиции контроля по отношению к ним. И неизбежность подобной позиции была бы для нас не просто каузальной, обусловленной конкретными причинами, но концептуальной, вытекающей из понятия. Если бы я, преследуя собственные цели, каким-то образом связанные с вами, точно знал, какой будет ваша реакция на всякий мой шаг, то я бы манипулировал вами, я бы обращался с вами, как с вещью, точно так же, как обращаюсь я с пишущей машинкой или любым другим неодушевленным предметом. А если бы в определенный момент я воздержался от преследования собственных целей, чтобы учесть ваши желания, то ведь и здесь решение принимал бы *я сам*, и я по-прежнему манипулировал бы вами – уже ради вашей цели, ставшей теперь моей. Сама природа подобной ситуации позволяла бы мне избежать роли манипулятора лишь в той мере, в какой я мог бы забыть или проигнорировать то, что известно мне о ваших будущих реакциях на мои действия.

В этой аргументации есть одно слабое место. Я предположил, что моими действиями руководят телеологические соображения, иначе говоря, я исходил из того, что всякий мой выбор есть выбор целей, которых следует добиваться, или средств, способных им послужить. Но я не думаю, что наши действия всегда подчиняются или должны подчиняться телеологическим расчетам. Иногда человек обязан действовать на основании принципов, невзирая на возможные или несомненные последствия. А потому, даже если бы я всегда знал, чем вы можете ответить на любой мой поступок, в некоторых обстоятельствах подобное знание все же не должно было бы влиять на выбор моих действий по отношению к вам. И если бы в подобных случаях я подчинял свои действия определенным правилам, игнорируя все, что известно мне о ваших будущих реакциях на мои поступки, то я, пожалуй, уже не манипулировал бы вами. Но это предоставляет нам весьма ограниченные возможности для неманипулятивных отношений. Ведь личные отношения важны для нас не просто как благоприятный случай исполнить свой долг. Мы желаем добиваться таких связанных с другими людьми *целей*, которые предполагают взаимодействие с другой личностью. А именно это и не могло бы происходить без манипулирования, если бы я всегда точно и определенно знал, какой окажется ваша реакция.

Благодаря нашей нынешней неуверенности относительно будущих поступков других людей мы можем *зависеть* от другой личности гораздо более личностным образом. Эта же неуверенность позволяет другой личности быть в подлинном смысле другой. И в той мере, в какой я сознаю, что мне не известно, чем другая личность ответит на мои действия, я уже не могу рассматривать ее в качестве простого дополнения, или приложения к моей способности действовать, т. е. не могу относиться к ней так, как отношусь к своей пишущей машинке.

Но даже в реальном мире со всей его неопределенностью и неизвестностью доверие часто имеет манипулятивный характер. Доверяя водителю автобуса, я ожидаю, что он отвезет меня именно туда, куда я рассчитываю попасть, и что по дороге со мной не случится никаких неприятных сюрпризов. Даже доверие к вашему доктору может иметь манипулятивную природу и служить цели, которую вы уже поставили, а именно сохранению здоровья; и вы с полным правом возмутитесь, если доктор не расскажет вам всего, что требуется вам знать для принятия важных решений в этой сфере. В подобных случаях доверие, да и личные отношения в целом, являются не целью самой по себе, но лишь средством для достижения собственных целей каждой из сторон.

Существуют, однако, отношения иного рода, когда мы открываемся для другой личности, позволяя ей влиять на нашу жизнь и отчасти определять, творить ее такими способами, последствия которых мы не в силах с точностью предсказать, если не имеем уверенности в том, что они окажутся благими. Но даже при подобной уверенности мы можем предоставлять другой личности возможность решать, по крайней мере отчасти, в чем состоит наше благо. Неизвестность и неопределенность придают этим отношениям ярко выраженный личностный характер, и, на мой взгляд, отношения такого типа как раз и являются в наибольшей степени личностными по своей природе. Трудно сказать, какое именно благо заключает в себе свойственная этим отношениям зависимость, обычно взаимная, но часто односторонняя. Однако я убежден, что она является не просто каузальной, но и логически необходимой для всего того, что мы так высоко ценим в самых лучших отношениях, какие только могут существовать между людьми.

Здесь, пожалуй, следует упомянуть о Мартине Бубере. Одно из важных различий между отношениями Я-Оно и Я-Ты, как их представляет себе Бубер, состоит в том, что первое явным или неявным образом манипулятивно, а второе – нет. И тут Бубер высказывает одну любопытную мысль: Я, характерное для отношения или установки Я-Ты, отлично от того Я, которое участвует в отношении Я-Оно. Не знаю, как далеко вправо мы заходить в развитии этой мысли, но вот что кажется мне истинным. Неманипулятивное доверие, ставшее возможным вследствие неизвестности и неопределенности, предполагает жертву частью нашего *контроля* над собственной жизнью, но оно не обязательно делает нас *менее свободными* в целом. Напротив, оно, по-видимому, освобождает нас, позволяя *быть самими собой по-другому*, и, вероятно, потому что мы уже не считаем себя ответственными за результат в том же смысле, что и тогда, когда упорно пытаемся сохранить больше контроля.

Бог требует от нас максимального доверия – согласия с полной, абсолютной зависимостью. В момент смерти Он ставит каждого из нас перед лицом совершенной потери власти над собственной судьбой. Я не думаю, что Он даровал нам карту Царства Небесного или верный способ спасения посредством дел, которые позволяли бы нам строить планы и замыслы относительно нашего личного будущего на том свете. Однако, надеясь не на самих себя, «но на Бога, воскрешающего мертвых», святой Павел и многие другие христиане свидетельствуют, что они познали Его любовь и могущество, и этот свой опыт они не променяют на власть над собственной судьбой.

Какой бы абсолютной ни была наша зависимость от Бога, я не стал бы утверждать, что ей совершенно не свойственна взаимность. Мне кажется, что Он также открывается влиянию с нашей стороны, и это особенно важно, когда мы проходим через *испытание* нашей веры. Если отношения доверия подвергаются опасности, то угроза им может исходить от меня самого или от человека, которому я доверяю, либо иметь свой источник вне наших отношений<sup>7</sup>. Именно тогда, когда препятствия для доверия создает тот, кому мы доверяем, наше доверие подвергается испытанию в самом полном смысле слова. В подобных случаях всего важнее то, где мы ищем помощи. Если вы обращаетесь к третьему лицу и просите его принять вашу сторону против того, кому вы доверяете, то отноше-

ния доверия терпят крах. Но если вы идете к тому, кому доверяете, чтобы сообща разобраться в проблеме или разрешить конфликт, то доверие подвергается испытанию, но не разрушается. (Это не значит, что совместный поиск выхода из ситуации исключает честное и беспристрастное содействие третьей стороны.)

Классическим способом обращения к Богу для того, чтобы вместе с ним разрешить проблему или конфликт, является *молитва*. Это может быть просительная молитва или даже какая-то жалоба Богу, примеры которых мы нередко находим в псалмах и у пророков; или же честное признание того, что мы страшимся Бога или ропщем на Него. Молитва – не магия, и нам не следует думать, что с помощью молитвы мы способны управлять действиями Бога. И все же, на мой взгляд, убеждение в том, что Бог открыт влиянию со стороны наших молитв, хотя способы этого влияния мы не в силах ни предвидеть, ни проконтролировать, чрезвычайно важно для того, чтобы сама молитва могла выполнить свое назначение и помочь нам выдержать испытание нашей веры. Без этого мы едва ли можем надеяться найти реальный выход из ситуации. Я также думаю, что подобное убеждение вполне согласно с природой доверия, которое в высших его формах является не отказом от контроля в обмен на простую зависимость, но отказом от контроля ради открытых отношений, предполагающих реальное взаимодействие, в котором каждый из участников открыт влиянию со стороны другого. Устранение моего влияния на личность, которой я доверяю, отчасти устранило бы из отношений доверия присущий им элемент риска. Я доверяю Богу искренне и глубоко, если верю, что не буду уничтожен тем, что Он со мною сделает. Я доверяю Ему еще больше, а не меньше, если я также верю, что не буду уничтожен теми моими действиями по отношению к Нему, которые вытекают из отношений доверия.

## Примечания

\*1. Настоящий очерк был написан для заседания Общества христианских философов и возник из убеждения в том, что философствование, имеющее своей предпосылкой веру, может порой обладать известной ценностью. Надеюсь, он будет интересен не только христианам, однако не следует забывать, о чьих грехах идет здесь речь.

2. Alan Donagan, *The Theory of Morality* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), p. 134.

3. Ibid., p. 135

\*4. См. Robert Merrihew Adams, "Involuntary Sins," *The Philosophical Review*, 94 (1985): 3-31.

\*5. Могут возразить, что я использую слишком узкое, техническое определение рациональности и что при более широком ее толковании все грехи, о которых шла речь в последних четырех абзацах, можно рассматривать как сбой в рациональности. Я допускаю, что это верно, если только «рациональность» мы понимаем в чрезвычайно широком смысле, например, как *правильное функционирование наших познавательных способностей*. Но при подобной трактовке понятие рациональности приобретает такую широту, что осмысленное его применение в философских спорах становится чрезвычайно затруднительным, если вообще возможным. В частности, я не представляю, каким образом можно было бы доказать, что отсутствие или слабость веры в Бога не есть в этом смысле сбой в рациональности. Ведь часто утверждают, что Бог, сотворив нас, даровал нам сознание Его реальности, а следовательно, все мы верили бы в Него, если бы функционированию наших познавательных способностей, каким его мыслил Бог, не препятствовало действие первородного греха.

5. В данном контексте можно было бы рассмотреть и другие значения «рациональности». Однако понятие рациональности не является существенно важным для того главного, что я хочу здесь сказать, а именно: есть много случаев, когда основным критерием здравого мышления служит получение правильного ответа (или, возможно, стремление его получить). Тогда почему же это не может быть истинным и в вопросах религиозной веры?

6. Подобная формулировка внушена концепцией епископа Беркли о наших ощущениях как о языке Бога. См., напр., диалог четвертый его «Алкифрона».

7. Здесь и в остальной части абзаца я пользуюсь идеями, которыми обаян дискуссии с Паулем Оппенгеймером.

## 2

# Аргументы Керкегора против объективных доказательств в религии

Иногда утверждают, что в самой природе религиозной веры есть нечто, делающее тщетными или неуместными любые объективные рассуждения в ее обоснование, даже если сами эти рассуждения оказываются весьма убедительными. Текст, на который, пожалуй, чаще всего ссылаются как на типичное выражение данного взгляда, – это «Заключительное ненаучное послесловие» Серена Керкегора. В настоящем очерке я хочу рассмотреть три аргумента в пользу подобного представления. Называть их я буду Аргументом от приблизительности, Аргументом от отсрочки и Аргументом от страсти; все они, как мне кажется, могут быть обнаружены в «Послесловии». Я постараюсь показать, что Аргумент от приблизительности несостоятелен; однако два других аргумента опровергнуть будет не так просто. На мой взгляд, они демонстрируют, что вывод Керкегора (или нечто похожее на него) действительно вы-

Первоначальные версии этой статьи читались на философских коллоквиумах в Западном колледже и в Университете штата Калифорния, Фуллертон. Участникам этих дискуссий, студентам, посещавшим многие мои курсы, и особенно Мэрилин МакКорд Адамс, Ван Харви, Томасу Ксельману, Уильяму Лазеру и Джеймсу Муискенсу, я благодарен за полезные замечания относительно идей, которые содержатся в этой статье или могли бы в ней содержаться, если бы не их критика.

текает из определенного понимания религиозности – концепции, не лишенной известной привлекательности, хотя сам я по причинам, о которых кратко упомяну далее, и не готов ее принять.

Слово «объективный» и однокоренные с ним слова Кьеркегор использует в разных значениях, большинство которых мы можем оставить здесь без внимания. Нас интересует то значение, которое он использует тогда, когда говорит, что «стремление к объективной убежденности – это самое настоящее недоразумение», или когда ведет речь об «объективной неуверенности, сохраняемой в процессе переживания в высшей степени страстного самоуглубления» (pp. 41, 182)<sup>1</sup>. Примем, что рассуждение Р есть *объективное рассуждение* в случае, если каждый (или почти каждый) разумный, непредубежденный и достаточно осведомленный человек считает, что Р доказывает (или близко к доказательству того), что (в обстоятельствах, в которых Р используется и в пределах той сферы, на которую Р распространяется) вывод из Р является истинным или вероятно истинным. Использование терминов «объективный» и «объективно» в других контекстах можно понять по их связи с только что описанным. Например, объективная недостоверность характерна для утверждения, несомненная истинность которого не может быть доказана посредством объективного рассуждения.

## I. Аргумент от приблизительности

«Можно ли основывать вечное блаженство на историческом знании?» – это один из центральных вопросов «Послесловия», а также «Философских фрагментов», для которых оно и служит послесловием. Частью Кьеркегора ответа на этот вопрос и является тезис: невозможно обосновать вечное блаженство объективными рассуждениями об исторических фактах.

«Ибо нет ничего более очевидного, нежели то, что наивысшая степень уверенности, которой можно достичь относительно всего исторического, является лишь *приблизительным соответствием*. Но ведь приблизительность, если видеть в ней основу для вечного блаженства, оказывается совершенно недостаточной, поскольку несоизмеримость делает желаемый результат недостижимым» (p. 25).

При этом, однако, Керкегор утверждает, что мы можем основывать вечное блаженство на такой вере в исторические факты, которая является независимой от объективных свидетельств в их пользу, и что именно так и должен поступать настоящий христианин. Это и есть Аргумент от приблизительности в пользу положения о том, что христианская вера не может иметь своей основой объективные доказательства<sup>2</sup>. (Предполагается, что определенные верования относительно исторических фактов являются неотъемлемой частью христианской веры, так что если религиозную веру нельзя основывать на объективных исторических доказательствах, то, значит, христианская вера не может основываться на каких-либо объективных доказательствах вообще.)

Рассмотрим данную аргументацию подробнее.

Первая ее посылка такова: «Наивысшая степень уверенности, которой можно достичь относительно всего исторического, является лишь приблизительным соответствием». Насколько я понимаю, Керкегор хочет сказать, что исторические свидетельства, если рассматривать их объективно, никогда полностью не исключают возможности ошибки. «Совершенно ясно, – утверждает Керкегор, – что в случае с историческими проблемами невозможно прийти к объективному решению, которое было бы столь достоверным, чтобы никакие сомнения уже не могли его поколебать» (р. 41). Для Керкегора здесь не важно, насколько мала вероятность ошибки, пока она остается конечной величиной (иначе говоря, пока она не превращается в буквальном смысле в бесконечно малую величину). Он подчеркивает (р. 31), что Аргумент от приблизительности вовсе не исходит из предположения, что объективные свидетельства в пользу христианских исторических представлений менее убедительны, чем объективные свидетельства в пользу любых других исторических представлений. Данное доказательство строится на тезисе, который относится ко *всем* историческим свидетельствам. Например, вероятность ошибки в нашем убеждении, что в XIX веке в Америке имела место Гражданская война, может составлять такую ничтожную величину, как  $1/10^{2\ 000\ 000}$ , но для Керкегорова доказательства это будет достаточно высокая вероятность.

С этим можно было бы поспорить, однако допустим для целей нашей аргументации, что Керкегор прав и какая-то вероятность ошибки, составляющая малую, но конечную величину, существует

в объективных основаниях для всех исторических представлений. Это вовсе не мешает нам говорить, что мы «знаем», что в Америке имела место Гражданская война, и что это «достоверно». Ибо, могли бы мы сказать, подобная – до смешного малая – вероятность ошибки «по сути дела» равнозначна отсутствию вероятности ошибки вообще. Вероятность ошибки слишком здесь ничтожна, чтобы о ней беспокоиться и принимать ее в расчет.

Но была бы она слишком ничтожной, чтобы вообще о ней беспокоиться, если бы вопрос о Гражданской войне вызывал у нас *бесконечный* страстный интерес? Если мы испытываем к чему-либо бесконечный страстный интерес, то важность этого «нечто» для нас уже не имеет никаких пределов. (Более подробно природу подобного интереса мы рассмотрим в разделе III.) Там, где имеет место бесконечная страстная заинтересованность, утверждает Кьеркегор, *никакая* вероятность ошибки не может быть настолько малой, чтобы мы могли вообще о ней не беспокоиться и не принимать ее в расчет. «Если дело идет о вечном блаженстве и бесконечной страстной заинтересованности в нем (а первое невозможно без второго), то для нас важна – бесконечно важна – последняя йота...» (р. 28). На этом основывается вторая посылка Аргумента от приближенности, а именно утверждение, что «приблизительность, если видеть в ней основу для вечного блаженства, оказывается совершенно недостаточной» (р. 25). «Приблизительность по самому своему существу несоизмерима с бесконечной личной заинтересованностью в вечном блаженстве» (р. 26).

И тут нам важно составить некоторое представление о том, как сам Кьеркегор понимает веру и в каком именно смысле вера для него исключает сомнение. Вера должна иметь характер окончательного и бесповоротного решения; фактически она и состоит в чем-то похожем на принятие решения. «Выводы веры – не столько умозаключения, сколько решения, и именно по этой причине вера исключает сомнения»<sup>3</sup>. Решение верить есть решение пренебречь вероятностью ошибки – решение действовать на основе верования, не пытаясь застраховать свои ставки, приняв в расчет возможность ошибки. Игнорировать возможность ошибки не значит здесь совершенно ее не осознавать, или оказаться неспособным ее обдумать, или не испытывать из-за нее ни малейшей тревоги. Верующий, настаивает Кьеркегор, должен ясно и остро *осознавать* опасность

ошибки. «Если я хочу пребывать в вере, то я должен постоянно, изо всех сил держаться за объективную неуверенность, так чтобы оставаться над пучиной в семьдесят тысяч футов глубиной, по-прежнему сохраняя свою веру» (p. 182).

Таким образом, вопрос о том, может ли вера в исторический факт основываться на объективных рассуждениях, равнозначен для Кьеркегора вопросу, способно ли объективное рассуждение оправдать игнорирование вероятности ошибки, каковая вероятность в случае с историческими свидетельствами сохраняется (по его мнению) всегда. И здесь на первый план в аргументации выходит другой аспект Кьеркегоровой концепции веры. Кьеркегор полагает, что во всякой подлинной религиозной вере сам верующий *бесконечно* заинтересован в объекте своей веры. А отсюда, по мысли Кьеркегора, следует, что объективные доказательства не могут оправдать пренебрежение верующим *любой* вероятностью ошибки, относящейся к объекту веры, а значит, неспособны привести его к настоящей вере там, где речь идет об исторических фактах. Самое большее, к чему могли бы они его привести, так это к выводу: *если бы он испытывал лишь конечный (хотя и огромный) интерес к данному вопросу, то вероятность ошибки была бы слишком ничтожной, чтобы о ней беспокоиться, и он имел бы полное право ею пренебречь. Но ведь религиозная вера игнорирует вероятность такой ошибки, о которой *стоит* беспокоиться, ибо дело здесь идет об особом, бесконечном интересе. А значит, вера требует «скачка» за пределы любых свидетельств и оснований, скачка, доказать правомерность которого объективные рассуждения бессильны (cf. p. 90).*

В чем-то Кьеркегор здесь прав, однако в целом Аргумент от близительности неубедителен. Он прав, когда утверждает, что те основания для сомнений, которые могут быть несущественными для большинства практических целей, способны внушить мучительную тревогу истинно религиозному сознанию и что для преодоления их религиозным же путем может потребоваться твердая решимость и нечто вроде мужества. Но он заблуждается, когда говорит, что объективные рассуждения не способны доказать правомерность игнорирования нами любой вероятности ошибки, если дело идет о том, в чем мы бесконечно заинтересованы.

На мой взгляд, заблуждение Кьеркегора объясняется тем, что он упустил из виду следующее обстоятельство: существуют по мень-

шей мере две причины, которые мы могли бы иметь для того, чтобы не принимать в расчет вероятность ошибки. Во-первых, сама эта вероятность может быть настолько ничтожной, что о ней просто не стоит беспокоиться. Во-вторых, отказ проигнорировать вероятность ошибки может быть чреват более опасными последствиями, нежели ее игнорирование. И только первую из этих причин бесконечно страстная заинтересованность исключает.

Я проиллюстрирую это положение двумя примерами – мирским и религиозным. Некая женщина чрезвычайно (хотя и не бесконечно) заинтересована в любви своего мужа. Она справедливо полагает, что доступные для нее объективные данные с вероятностью 99,9% свидетельствуют, что супруг действительно ее любит. Заинтересованность жены достаточно велика, чтобы внушить ей некоторую *тревогу* по поводу остающейся 1/1000 вероятности того, что муж ее не любит; для нее эта доля не является настолько мизерной, чтобы не вызывать ни малейшего беспокойства. (Керкегор использует сходный пример в подтверждение Аргумента от близительности; см. р. 511). Но она (вполне разумно) хочет игнорировать риск ошибки, в том смысле, что не страхует свои ставки, если он действительно ее любит. Это желание является по меньшей мере столь же сильным, как и желание не оказаться обманутой, если он ее не любит. Таким образом, объективных доказательств должно быть достаточно, чтобы привести ее к выводу, что ей следует пренебречь опасностью ошибки, ибо, не проигнорировав эту опасность, она подвергнет себя в 999 раз большему риску жестокого разочарования из-за того, что одно из этих желаний не исполнится.

Или предположим, что вы стремитесь сделать фундаментом вашего вечного блаженства ваше отношение к Иисусу, а потому испытываете бесконечный страстный интерес к вопросу, действительно ли Он объявил Петра и его преемников-епископов непогрешимыми в делах вероучения. Вы желаете твердо держаться в этом вопросе истинного мнения, каким бы оно ни было, пренебрегая любой возможностью ошибки. Вообразим, исключительно для целей нашей аргументации, что объективные исторические данные с 99%-й вероятностью свидетельствуют, что Иисус и в самом деле провозгласил Петра и его преемников непогрешимыми, или, напротив, с 99%-й вероятностью доказывают, что Он этого не делал – что именно, для нашей нынешней дискуссии не имеет зна-

чения. Вероятности ошибки в 1% достаточно, чтобы внушить вам *тревогу*, ведь ваша заинтересованность бесконечна. Но объективное рассуждение приводит к заключению, что вам следует твердо держаться более правдоподобного мнения, *игнорируя* риск ошибки, если самое сильное ваше желание в данной ситуации – придерживаться истинного мнения. Ведь у вас остается только один способ удовлетворить это желание по-другому – принять менее правдоподобное мнение, игнорируя возможность его ошибочности. Первый путь обеспечит успех, если и только если более правдоподобное мнение является истинным, второй – если и только если истинно мнение менее правдоподобное. Ясно, что более разумным было бы сделать то, что гарантирует 99%-ю вероятность удовлетворения вашего сильного желания, а не то, что дает лишь 1% вероятности его удовлетворения. Данная аргументация строится на предположении, что вы испытываете сильное желание твердо держаться истинного мнения. Разумность самого этого желания может, в свою очередь, зависеть от убеждения, вероятную истинность которого нельзя установить чисто историческими аргументами, например, от веры в то, что Иисус есть Бог. Но любые трудности, возникающие в связи с данным пунктом, отличны от тех затруднений, к которым настойчиво апеллирует Кьеркегор в Доказательстве от приблизительности – Доказательстве, которое само предполагает бесконечную страстную заинтересованность в вопросе историческом.

Есть известное сходство между моими аргументами в этих примерах и знаменитым пари Паскаля. Но если аргумент Паскаля строится на сравнении бесконечного интереса с конечным, то моя аргументация основана на сопоставлении больших и малых шансов на успех. О доказательстве, более близком к паскалевскому, речь пойдет в разделе IV.

Возможно, читатель уже заметил в предшествующем изложении некоторую неясность в вопросе о том, какого рода обоснования требуются и могут быть даны для религиозных верований, относящихся к историческим фактам. С утверждением, которое я мог бы попытаться обосновать с помощью объективных доказательств, связаны по меньшей мере два разных типа вопросов: (1) Является ли истинность этого утверждения вероятной? (2) Благоразумно ли с моей стороны с учетом имеющихся у меня аргументов за и против данного утверждения и ввиду моей заинтересованности в этом

деле верить в его истинность, игнорируя возможность ошибки? Соответственно, можно выделить два разных способа обоснования верований объективными доказательствами. Утверждение, в которое мы верим, может быть выводом из объективного рассуждения и приниматься нами именно по этой причине. Мы вправе говорить, что истинность такого верования является *объективно вероятной*. Или же мы могли бы держаться определенного верования или сохранять религиозную веру вследствие того, что объективное рассуждение приводит нас к выводу, что иметь это верование или эту веру было бы благоразумно, правильно в моральном отношении или желательно в каком-то другом смысле. В последнем случае мы назовем верование *объективно полезным*. Ясно, что истинность исторических представлений может быть объективно вероятной, и Керкегор в своем Доказательстве от приблизительности не отрицает этого и в отношении исторических представлений христиан. Фактически он утверждает, что ввиду нашей бесконечной страстной заинтересованности в их содержании они не могут быть объективно полезными, а следовательно, они не могут быть в полной мере обоснованными, даже если их истинность является объективно вероятной. Именно этот тезис я и пытался опровергнуть; вопрос же об объективной вероятности исторических представлений христиан я здесь не рассматривал.

## II. Аргумент от отсрочки

Порок объективных исторических доказательств, согласно Аргументу от приблизительности, заключается в том, что они не способны обеспечить абсолютной достоверности. Но это не единственное возражение Керкегора против них как предполагаемой основы для религиозной веры. Он также указывает, что объективные исторические изыскания никогда не могут быть полностью завершены, а потому человек, желающий опереться на их результаты в своей вере, вынужден откладывать свое религиозное обращение до бесконечности. В процессе исторического исследования «обнаруживаются неизвестные прежде трудности, а после их преодоления возникают новые затруднения. Каждое поколение наследует от предшественников иллюзорную веру в то, что сам метод

абсолютно непогрешим – просто ученым мужам еще не удалось достичь цели с его помощью, и так далее... Бесконечная личная страстная заинтересованность субъекта постепенно исчезает, поскольку его решение постоянно откладывается – и эта отсрочка прямо обусловлена результатами научных исследований» (р. 28). Стоит лишь нам принять «исторический документ» как «мерило для определения истины христианства», и мы тотчас «оказываемся посреди интермедии, финал которой без конца переносится» (р. 28) – иначе говоря, мы уклоняемся в религиозное отступление, из-за которого наше религиозное обращение всегда остается делом будущего<sup>4</sup>. Нельзя допускать, чтобы религиозная вера опиралась на *какие-либо эмпирические доказательства вообще* – подобная возможность и страшит Керкегора. Опасность постоянной отсрочки нашего обращения возникает не только из-за неопределенности результатов исторической науки, но и в связи с одним из аргументов в пользу бытия Бога – аргументом от замысла. В своих «Философских фрагментах» Керкегор упоминает ряд возражений против попытки доказать существование Бога «мудрым устройением природы, благостью и мудростью в управлении миром», а затем пишет: «Даже если бы я взялся за это дело, я бы никогда не смог его завершить; вдобавок мне пришлось бы жить в постоянном мучительном страхе, как бы не случилось чего-то настолько ужасного, что все мои жалкие доказательства будут разрушены»<sup>5</sup>. Перед нами довольно традиционный тип аргументов против трактовки религиозных верований как эмпирически проверяемых. И, похоже, в этом пункте многие аналитические философы согласны с Керкегором. В последнее время предположение об эмпирической недоказуемости религиозных верований весьма живо обсуждается в аналитической философии религии. На мой взгляд, истинность самого этого предположения далека от очевидности, и было бы любопытно проанализировать те аргументы, которые можно выдвинуть в его обоснование.

Утверждения Керкегора образуют доказательство, которое я называю Аргументом от отсрочки. Первая его посылка гласит: невозможно иметь подлинную религиозную веру, не будучи полностью ей преданным. Абсолютная же преданность верованию, в данном смысле, предполагает твердую решимость не отказываться от него ни при каких обстоятельствах, которые признаем эпистемологически возможными.

Посылка вторая: нельзя быть совершенно преданным верованию, если мы основываем его на исследовании, результаты которого, как мы сами признаем, могут быть пересмотрены в будущем. Полное принятие верования, имеющего такую основу, с необходимостью придется отложить. Данная посылка при надлежащей ее интерпретации, на мой, взгляд, является истинной. Рассмотрим положение человека, который считает себя принимающим определенное верование на основании объективных данных, но допускает некоторую возможность того, что будущие открытия способны разрушить объективный фундамент его верования. И здесь мы должны задаться вопросом: как он поведет себя в том, пусть и сколь угодно маловероятном, случае, если объективная основа для его верования исчезнет? Будет ли он готов отказаться от своего верования? Если да, то его нельзя считать совершенно преданным данному верованию. Но если он полон решимости держаться своего верования даже после утраты объективных доказательств в его пользу, то, значит, в своем веровании он опирается не на объективные доказательства или, во всяком случае, не только на объективные доказательства<sup>6</sup>. Из этих двух посылок следует вывод: подлинная религиозная вера не может основываться на исследовании, результаты которого, как мы сами признаем, могут быть пересмотрены в будущем. Нужно отметить, что этот вывод заключает в себе два существенных ограничения сферы действия данного аргумента.

Во-первых, мы не получили доказательства того, что настоящая религиозная вера не может *иметь* объективного обоснования, подверженного возможному пересмотру в будущем. Нам доказали другое: человек по-настоящему верующий не может всецело *зависеть* в своем религиозном веровании от подобного обоснования.

Во-вторых, этот вывод касается лишь тех, кто *признает* известную эпистемологическую вероятность того, что объективные результаты, по-видимому, подтверждающие их верования, могут быть опровергнуты. Полагаю, было бы неразумным причислять к непременным условиям полной преданности верованию твердую решимость отреагировать определенным образом на такие обстоятельства, возникновение которых сам субъект верования вообще не считает возможным. Не исключено, впрочем, что он не признает такую возможность, хотя должен ее признавать. Чтобы прийти к выводу, что подлинную религиозную веру нельзя безошибочно

обосновать какими-либо объективными эмпирическими данными, Кьеркегору нужна еще одна посылка. Эта, третья, посылка гласит: в любом объективном эмпирическом исследовании, если подходить к нему объективно, всегда сохраняется эпистемологическая возможность того, что результаты исследования потребуют ревизии в свете новых фактов или новых аргументов. Мне кажется, Кьеркегор исходит именно из такого предположения – и он наверняка это делает в отношении исторических исследований. Из данной посылки вытекает, что мы заблуждаемся, если не желаем признавать какую-либо вероятность того, что в будущем может возникнуть необходимость пересмотра результатов любых эмпирических исследований. Но если мы действительно признаем подобную вероятность, то, в соответствии с выводом, к которому мы уже пришли в Доказательстве от отсрочки, нам нельзя основывать подлинную религиозную веру на исследовании.

Пожалуй, некоторые философы стали бы возражать против третьей посылки, и она, конечно же, является спорной. Я, однако, больше склоняюсь к тому, чтобы подвергнуть критике первую посылку. Несомненно, есть нечто правдоподобное в утверждении, что подлинная религиозная вера предполагает преданность столь абсолютную, что верующий должен иметь твердую решимость не отречься от своих верований ни при каких обстоятельствах, которые сам он считает эпистемологически возможными. Если вы готовы отречься от своих по видимости религиозных верований ради объективного исследования, то разве не могли бы мы с полным правом сказать, что объективное исследование и есть ваша настоящая религия, то, чему вы искренне и глубоко преданы? Впрочем, кое-какие убедительные аргументы можно привести и в пользу противоположной позиции. Считается, что существенным элементом религиозной этики является следующее требование: человек должен быть смиренным, открытым для вразумления, готовым принимать новые откровения и расширять свое понимание, даже (а пожалуй, прежде всего) там, где речь идет о важных религиозных верованиях. Но ведь такое представление нам придется отбросить, если мы согласимся с Кьеркегором, что самую суть преданности в делах религии составляет безусловная решимость ничего не менять в своих главных религиозных верованиях. И мне, честно говоря, кажется, что в подобном понимании религиозной преданности есть

нечто глубочайшим образом ошибочное. Веру нельзя мыслить как слепую и безоговорочную преданность определенному верованию. Ибо, во-первых, объектом религиозной преданности являются не наши собственные мнения, установки или позиции, но сам Бог. И, во-вторых, мы вправе усомниться в том, что религиозная преданность Богу может или должна быть совершенно слепой и безусловной. Иногда говорят, что любовь Бога к грешникам является абсолютно безусловной, ибо она не обусловлена какими-либо их достоинствами и заслугами. Но ведь принято считать, что религиозная преданность Богу обусловлена Его благодатью и любовью. Ничем не обусловленная любовь – удел сильных, а не слабых. Мы же по отношению к Богу – сторона слабая.

### III. Аргумент от страсти

Излагая Аргументы от приблизительности и отсрочки, Керкегор исходит из допущения, что истинность системы религиозных верований может быть объективно вероятной. Но допущение это он делает единственно лишь для целей своей аргументации. В действительности же он убежден, что религиозная вера по самой своей природе должна быть объективно невероятной. «Все, что является вероятным, или почти вероятным, или в высшей степени вероятным, или более чем вероятным, есть то, что можно знать, или почти знать, или фактически знать, или по сути дела *знать* – но в это невозможно *верить*» (р. 189). Керкегор также отвергает мысль о том, что религия должна выходить за пределы верования к некоему «почти-знанию», основанному на вероятности. «Вера – это величайшая страсть, доступная человеку. Пожалуй, в каждом поколении найдется немало людей, которые никогда ее не достигали, но никто не способен идти дальше»<sup>7</sup>. Попытка выйти за пределы веры стала бы изменой религии. Сама мысль о том, что веру можно заменить «вероятностями и гарантиями» есть для верующего «искушение, которому он обязан противиться всеми силами» (р. 15). А все попытки строить религиозные верования на фундаменте объективной вероятности не приносят религии никакой пользы, но являются губительными для подлинных интересов религии. Приближение к достоверному знанию, которое могла бы обеспечить объектив-

ная вероятность, Керкегор отвергает не только по причинам, указанным в Аргументах от приблизительности и отсрочки, но также из побуждений более глубоких, «ибо, напротив, нам следует избавиться от предварительных гарантий безопасности, доказательств от последствий и всей этой толпы общественных ростовщиков и поручителей, чтобы абсурд предстал перед нами во всей своей чистоте, а индивидуум мог уверовать, если он этого хочет; я лишь желаю сказать, что акт веры должен быть делом в высшей степени трудным» (р. 190).

Как явствует из последней цитаты, Керкегор полагает, что религиозная вера должна основываться на крайнем напряжении воли – на страстном усилии. Его аргументы в пользу представления о том, что объективная вероятность является в религиозном отношении нежелательной, связаны с проблемой роли страсти в религии и образуют то, что я называю Аргументом от страсти. Первая его посылка гласит: наиболее существенный и ценный элемент религиозности – это страсть, беспредельная страсть, страсть величайшая из возможных по своей силе. Вторая посылка такова: беспредельная страсть требует объективной невероятности. Отсюда следует вывод: самое существенное и ценное в религии предполагает объективную невероятность.

Мой разбор данного аргумента будет состоять из трех частей. (а) Во-первых, я попытаюсь весьма кратко разъяснить, что именно считается объективно невероятным. (б) Затем мы рассмотрим аргументы Керкегора в пользу утверждения, что бесконечная страсть требует объективной невероятности. Сделав это, мы также сумеем с большей ясностью себе представить, что такое Керкегорианская бесконечная страсть. (в) Наконец, я подвергну анализу первую посылку доказательства, хотя здесь возникнут спорные вопросы, на окончательное решение которых я не претендую.

(а) Что же это за верования, объективная невероятность которых нужна для религиозной страсти? Едва ли самого Керкегора устроила бы невероятность какого угодно верования – конечно, это должно быть верование важное, значимое. С другой стороны, было бы явной нелепостью полагать, что все христианские верования должны быть объективно невероятными. (Например, представление о том, что человек Иисус действительно существовал.) На мой взгляд, Аргумент от страсти требует объективной невероятности,

по крайней мере одного верования, которое должно быть истинным, если цель самой религиозной страсти должна быть достигнута.

(б) В «Послесловии» можно найти несколько аргументов в пользу тезиса о том, что бесконечная страсть требует объективной невероятности. Два соображения, пожалуй, самые любопытные, относятся к (i) риску, на который мы идем, и (ii) к цене, которую мы платим, преследуя страстный интерес.

(i) Одна из причин чрезвычайно высокой оценки Керкегором объективной невероятности заключается в том, что она увеличивает присущий религиозной жизни *риск*; последний же настолько необходим для религиозной страсти, что «без риска не бывает веры» (р. 182). О сущности вечного блаженства – конечной цели религиозных усилий, по мнению Керкегора, «нечего сказать... кроме того, что это такое благо, для достижения которого следует поставить на карту абсолютно все» (р. 382).

«В таком случае, что же это значит – ставить на карту, рисковать? Риск – это полный коррелят неуверенности; где есть уверенность, риск становится невозможным... Если то, чего я желаю добиться, рискуя, само является несомненным, то я уже не иду на риск, не ставлю ничего на карту, а только произвожу обмен... Нет, если я в самом деле решился пойти на риск, если я действительно решил достичь высшего блага, то здесь должна присутствовать неопределенность, и я, так сказать, должен иметь простор для действий.

Но самое обширное пространство, которое мог бы я получить, пространство, где найдется место для сильнейших движений страсти, – это недостоверность нашего знания о вечном блаженстве, или же достоверность знания того, что мой выбор есть безумие с точки зрения конечного – теперь-то вы получаете возможность для риска, теперь-то вы можете по-настоящему рискнуть!» (р. 380-382).

Объективная невероятность открывает самые широкие возможности для сильнейших движений страсти – как это понимать? Рассмотрим два случая. (А) Вы бросаетесь в бушующий поток, чтобы спасти от гибели любимого человека, который зовет на помощь. (Б) Вы бросаетесь в бушующий поток в отчаянной попытке спасти от гибели любимого человека, который, по-видимому, находится в бессознательном состоянии и, *возможно*, уже утонул. В обоих случаях вы обнаруживаете страстную заинтересованность в его

спасении, рискуя ради этого собственной жизнью. Но Керкегор, я думаю, сказал бы, что во втором случае страсть сильнее, чем в первом. Ибо во втором случае вы рискуете жизнью, имея, рассуждая объективно, гораздо меньше шансов спасти любимого человека. Для более отчаянной попытки нужно больше страсти.

Сходным образом можно оценить следующие два случая. (А') Вы ставите все, что у вас есть, на вашу веру в истинность христианства, зная, что объективная вероятность его истинности равна 99%. (Б') вы ставите все, что у вас есть, на вашу веру в истинность христианства, зная, что его истинность объективно возможна, однако вероятность ее совершенно ничтожна – например,  $1/10^{2\ 000\ 000}$ . Страсть присутствует в обоих случаях, но Керкегор скажет, что во втором случае ее больше. Ведь чтобы рискнуть тем же самым (а именно всем, что у вас есть) при гораздо меньших шансах на успех, требуется более сильная страсть.

Следовательно, той степенью риска, которую человек готов принять, можно *измерить* силу его страсти. Мне кажется, это открывает для нас один из путей к пониманию того, что имеет в виду Керкегор, называя религиозную страсть «бесконечной». *Бесконечная* страстная заинтересованность в  $x$  – это интерес настолько сильный, что он побуждает человека ради достижения  $x$  приносить величайшие из возможных жертвы при наименьших из возможных шансах на успех. Бесконечность страсти проявляется в том, что для человека не существует жертвы настолько большой, чтобы он не согласился на нее пойти, и нет шансов настолько мизерных, чтобы он не решил действовать. Бесконечная в этом смысле страсть по самой своей природе требует ситуации максимального риска.

Несомненно, Керкегору возразят, что эта аргументация строится на неправильном понимании того, что такое страстный интерес. Подобный интерес представляет собой склонность, готовность. Чтобы испытывать огромную страстную заинтересованность в чем-либо, совсем не обязательно в реальности идти на громадные жертвы при мизерных шансах на успех; все, что здесь требуется, – это иметь заинтересованность настолько сильную, чтобы *оказаться готовым* так поступить, если возникнет соответствующая ситуация. А значит, мы не вправе говорить, что в случае (Б) больше страсти, чем в случае (А), а в (Б') – больше, чем в (А'). В (Б) *проявилась* более сильная страсть, чем в (А), а в (Б') – чем в (А'), но в тех

случаях, где не представилась возможность для ее обнаружения, может существовать одинаковой силы страсть.

Подобное возражение может быть вполне справедливым применительно к тому, что мы обычно подразумеваем под «страстной заинтересованностью». Но оно не в силах окончательно опровергнуть данное доказательство. Ключевой вопрос в другом: какую роль в чувстве религиозной преданности должны играть склонности (возможно, нереализованные)? И здесь мы вынуждены сделать отступление, чтобы познакомиться с позицией «Послесловия» по данному вопросу – позицией в лучшем случае сложной и явно не вполне последовательной.

Во-первых, я не думаю, что сам Керкегор согласился бы считать страсть, или страстную заинтересованность, склонностью, которая могла бы остаться нереализованной. Похоже, он представляет себе страсть как главным образом силу, интенсивность того, что мы действительно совершаем или чувствуем. «Страсть мгновенна» (р. 178), хотя и способна к постоянному повторению. Мгновенное же в смысле необходимости его повторения, а не продления является, надо полагать, реальным событием, а не простой склонностью. Такая интерпретация страсти согласуется с тем фактом, что Керкегор идеализирует «жизнь в непрестанном усилии» и утверждает, что наша религиозная задача заключается в «осуществлении» связи с Богом и в «экзистенциальном выражении» нашего религиозного выбора (pp. 110, 364, 367).

Все это говорит в пользу того взгляда, что под «бесконечной страстной заинтересованностью» Керкегор подразумевает действительный процесс принятия решений, когда человек раз за разом проявляет и выражает свою религиозность через принесение величайших из возможных жертв при наименьших из возможных шансах на успех. Чтобы такой образ жизни стал реальностью, вероятность успеха должна быть настолько мизерной, насколько это вообще возможно. Это и есть пространство, которое требуется для «самых сильных движений» бесконечной страсти.

С другой стороны, однако, Керкегор признает элемент склонности в религиозной жизни и определеннее всего – в принесении величайших из возможных жертв. Мы могли бы предположить, что коль скоро нам в нашем религиозном рвении следует принести величайшие из возможных жертвы, то делать это мы должны

через отказ от любых мирских интересов, посвящая все наше время и внимание религии. К этому стремится монашеский дух, как его представляет себе Керкегор, однако сам он (во всяком случае, в «Послесловии») отвергает подобные попытки. Он утверждает, что «отказ» (pp. 353, 367), или «отречение» (pp. 362, 386), от *всех* конечных целей есть именно то первое, чего требует религиозность, но он имеет в виду отречение, совместимое с преследованием и достижением конечных целей (pp. 362-371). Фактически это отречение представляет собой некую отрешенность; Керкегор использует здесь образ дантиста, который, готовясь удалить зуб, обрабатывает мягкие ткани вокруг него (р. 367). Дело здесь отчасти в том, что к конечным вещам, даже когда мы действительно к ним стремимся, следует относиться не со зверской серьезностью, но спокойно или с юмором (pp. 368, 370). Эта невозмутимость есть нечто большее, чем просто настроение или расположение духа. Но у отречения есть также особый аспект, относящийся именно к душевному настрою. «Если высшим благом для индивидуума является его вечное блаженство, то это означает, что все конечные удовольствия его воля низводит до статуса того, от чего, возможно, потребуется отречься ради вечного блаженства» (р. 350). Подобное волевое низведение – это не расположение духа, не склонность, готовность, но акт выбора. Однако объект этого выбора, по-видимому, представляет собой расположение духа – такое состояние души, когда человек *готов* отказаться от любых конечных удовольствий, *если* это будет необходимо или полезно в религиозном смысле.

Кажется очевидным, что в «Послесловии» Керкегор соглашается признать элемент склонности, настроения на одном из этапов рискованного религиозного предприятия, но не допускает его для другого. В большинстве случаев, полагает он, достаточно, чтобы человек *был готов* во имя религии отказаться от преследования какой-то конечной цели; однако недостаточно, чтобы человек *был бы готов* твердо держаться своего верования перед лицом его объективной невероятности. Верование должно быть фактически, на самом деле невероятным, хотя стремление к конечному может в реальности и не прекращаться. Основание для подобного различия не совсем понятно. Нижеследующая гипотеза, должен признать-ся, представляет собой несколько умозрительную, рискованную

интерпретацию текста, но это самое лучшее объяснение, которое я способен здесь предложить.

Признать элемент склонности, настроения в деле религиозного отречения Керкегора, по-видимому, вынуждает мысль, что единственной альтернативой тому является идолопоклонство. Ибо предположим, что какой-то человек действительно отказывается от всех мирских забот и принимает монашество. В монастыре он будет преследовать ряд определенных целей (например, вставать среди ночи для чтения молитв), которые, хотя и обладают в известном смысле религиозным (кто-то сказал бы «церковным») характером, однако по-прежнему остаются конечными. Отождествлять же с ними абсолютный *телос*, или высшую цель религии, мы вправе не больше, чем с теми целями, которых добивается какой-нибудь бургомистр (pp. 362-371). Утверждать обратное значило бы ставить знак равенства между абсолютной целью и какой-то из конечных целей, а это идолопоклонство. Живой человек не способен пожертвовать всем, действительно прекратив стремиться к *каким-либо* целям вообще. Ибо пока он жив и действует, ему приходится добиваться каких-то конечных целей. А потому его отречение от *всего* конечного должно отчасти представлять собой склонность, расположение.

Похоже, такая ситуация не слишком радует самого Керкегора. Для него в высшей степени важно, чтобы религиозная страсть находила свое выражение. Задача поиска адекватного выражения для страсти, имеющей своей объектом бесконечную цель, перед лицом того факта, что во всяком конкретном действии человек преследует какую-то конечную цель, рассматривается в «Послесловии» как основная проблема религии (см. особ. pp. 386-468). Если жертва всем конечным должна в значительной степени оставаться лишь склонностью, то для Керкегора, надо полагать, становится тем более важным, чтобы мизерность шансов, ради которых все конечное приносится в жертву, была вполне реальной, так чтобы бесконечность религиозной страсти можно было измерить, оценить реальностью хотя бы одного из аспектов рискованного религиозного предприятия.

(ii) Как я уже пытался показать, сила страсти, согласно Керкегору, отчасти определяется ничтожностью тех шансов на успех, исходя из которых человек действует. Оценить эту силу можно также ее *ценой* – иными словами, по тому, какие страдания человек

готов принять и от чего он готов отказаться, действуя на основании подобных шансов. Эту вторую меру можно также использовать для доказательства тезиса: бесконечная страсть требует объективной невероятности. Ведь объективная невероятность истинности религиозного верования, если она ясно осознается, увеличивает цену приверженности ему. Поставить абсолютно все на объективно невероятное верование – значит пойти на риск, а этот риск порождает тревогу и душевные страдания, добровольное принятие которых само по себе является жертвой. Отсюда, похоже, следует, что если человек не ставит абсолютно все на верование, объективная невероятность которого для него очевидна, то его страсть не является бесконечной в Кьеркегоровом понимании, поскольку жертва была бы значительнее, если бы этот человек держался невероятного верования. Сходную аргументацию использует сам Кьеркегор. Если бы Бог даровал нам объективное знание о Себе, устранив из него всякую парадоксальность, то «связь с Богом была бы обесценена».

«И даже если бы можно было вообразить, что подобного хочет сам Бог, ни единый человек со страстью в сердце не мог бы этого пожелать. Девушке, которая по-настоящему любит, никогда не придет в голову, что за свое счастье она заплатила слишком дорого – напротив, ей будет казаться, что она купила его слишком дешево. И подобно тому, как страсть к бесконечному сама есть истина, так в случае высшей ценности истинно, что ценность определяется ценой и что низкая цена означает малую ценность...» (р. 207).

Похоже, Кьеркегор здесь утверждает, во-первых, что увеличение объективной вероятности религиозного верования уменьшает его цену, и, во-вторых, что ценность религиозной жизни измеряется ее ценой. Насколько я понимаю, основанием для второго тезиса служит убеждение, что самое ценное в религиозной жизни – это страсть, а страсть можно измерить ее ценой. Если же мы примем необходимую для построений Кьеркегора концепцию бесконечной страсти, то, похоже, получим еще один веский аргумент в пользу представления о том, что подобная страсть нуждается в объективной невероятности.

(в) А значит, нам следует разобраться, действительно ли бесконечная страсть, как ее мыслит Кьеркегор, должна быть частью религиозного идеала жизни. Подобная страсть есть усилие, или же такой способ принятия решений, когда при величайшем из возмож-

ных напряжении чувств человек беспрестанно приносит величайшие из возможных жертвы при минимально возможных шансах на успех. Мне этот идеал кажется неосуществимым. Я не уверен, что какое-либо человеческое существо могло бы испытывать страсть подобного рода, ибо я сомневаюсь, что человек может принести жертву настолько громадную, что большей жертвы принести было бы уже невозможно; или же иметь настолько мизерные (ненулевые) шансы на успех, что меньших шансов уже не могло бы существовать.

Но даже если Керкегоров идеал неосуществим, кто-нибудь мог бы попытаться приблизиться к нему. Силу страсти по-прежнему можно было бы определять масштабом приносимых нами жертв и мизерностью шансов на успех в наших действиях, раз уж мы не вправе надеяться здесь на величайшее и, соответственно, наименьшее из возможного. И можно было бы утверждать, что самое существенное и ценное в религиозности – это страсть, признаваемая чрезвычайно сильной (хотя и не способная стать бесконечной) согласно данному критерию: чем сильнее, тем лучше. Но подобное утверждение отнюдь не служит доказательством того, что для религиозной страсти абсолютно необходима объективная невероятность. Ведь страсть способна достигать огромной силы, влечь за собой большие жертвы или же предполагать иного рода риски и опасности и помимо объективно невероятных верований. Но мы по-прежнему вправе утверждать, что объективная невероятность религиозных верований повышает ценность религиозной жизни, увеличивая приносимые ради нее жертвы и уменьшая шансы на успех; тогда как объективная вероятность уменьшает ценность религиозной страсти, поскольку уменьшает ее силу.

А значит, главная проблема Доказательства от страсти такова: действительно ли максимизация жертв и рисков является настолько ценной для религии, чтобы считать объективную невероятность желательной характеристикой религиозных верований? Конечно, в религиозном мышлении и в религиозном чувстве есть много такого, что побуждает нас придавать огромное значение жертве и силе страсти. И все же доктрина о том, что цену и риск религиозной жизни желательно увеличивать беспредельно или же до максимально возможной степени (если таковая существует), кажется (мягко выражаясь) менее правдоподобной, нежели представление,

что известная цена и какая-то степень риска способны повысить ценность религиозной жизни. Такая доктрина неизбежно ставит религиозный интерес во враждебное отношение ко всем прочим человеческим интересам или, во всяком случае, к самым благородным из них. Керкегор полагает, что невозможно жить, не преследуя каких-то конечных целей; и здесь он, разумеется, прав. Но и в этом случае было бы возможно променять стремление к лучшим конечным целям на стремление к целям худшим, например отказаться от стремления к истине, красоте, достойным отношениям с другими личностями ради мазохистской жажды страданий. И ведь за образ жизни, обусловленный такой переменной, действительно пришлось бы платить бóльшую цену. Сам Керкегор в «Послесловии» этого не требует. Однако из предпосылок его Аргумента от страсти, похоже, действительно следует, что подобная жертва была бы желательной в религиозном отношении. Но ведь это какое-то демоническое представление о религии! Сколько-нибудь приемлемая религиозная этика должна найти способ мыслить собственно религиозный интерес не как враждебный самым благородным из остальных человеческих интересов, но как совместимый с ними, в том числе и с нашей заинтересованностью в обладании хорошо обоснованными религиозными верованиями.

#### **IV. Пари Паскаля и скачок Керкегора**

Есть некая ирония в том, что Керкегорова трактовка религиозной страсти подсказывает нам, каким образом его религиозные верования можно было бы обосновать объективными рассуждениями – доказательствами, которые демонстрировали бы не объективную вероятность истинности его взглядов, но их объективную полезность. Рассмотрим положение человека, которого сам Керкегор счел бы подлинным христианином. Чего такой человек хотел бы больше всего на свете? Сильнейшим его стремлением было бы достичь истины через христианство. Иначе говоря, он желал бы, чтобы христианство было истинным и чтобы он сам находился к христианству в таком отношении, какое подобает подлинно верующему человеку. И к этому состоянию (назовем его С) он стремился бы так страстно, что ради его достижения был бы готов пожертвовать

всем остальным, если бы у него имелся хотя бы малейший шанс на успех.

А значит, мы можем построить следующее доказательство, обнаруживающее очевидную аналогию с Паскалевым пари. Допустим, что вероятность истинности христианства, пусть и сколь угодно малая, объективно существует. Допущение это принимает сам Керкегор (р. 31), и мне оно кажется правдоподобным. Таким образом, есть две возможности: либо христианство истинно, либо оно ложно. (Кто-то, пожалуй, мог бы возразить против столь жесткой дизъюнкции, но Керкегор бы этого не сделал.) Если христианство ложно, то никто не может достигнуть С, поскольку С предполагает истинность христианства. Только если христианство истинно, любой поступок человека будет либо способствовать, либо препятствовать достижению им С. Если же христианство является истинным, то человек достигает С в том случае, если становится подлинным христианином. Кажется очевидным, что человек лишь увеличил бы свои шансы на превращение в подлинного христианина, став таковым (если он на это способен) уже сейчас, даже если истинность самих христианских верований пока остается объективно неясной, сомнительной или невероятной. Отсюда, похоже, следует, что для всякого, кто на это способен, было бы полезно стать подлинным христианином уже сейчас, если он стремится к С *так сильно*, что готов пожертвовать всем остальным ради малейшего из возможных шанса достигнуть С. Я действительно полагаю, что предложенные мною аргументы в пользу этого заключения представляют собой вполне объективное доказательство и что, следовательно, христианская вера объективно полезна для всякого, кто стремится к С так же сильно, как должен к нему стремиться Керкегоров подлинный христианин.

Конечно, данное доказательство вовсе не имеет своей целью продемонстрировать объективную вероятность истинности христианства. Оно лишь предлагает чисто практические, продиктованные благоразумием основания для веры – предлагает тем, кто уже имеет соответствующее стремление. Кроме того, из этой аргументации отнюдь не следует, что подобного рода всепоглощающее, непреодолимое стремление к С является разумным<sup>8</sup>. И все же она демонстрирует, что позиция самого Керкегора имеет более четкую логическую структуру, чем это могло бы показаться на первый

взгляд, и именно по этой причине ему труднее, чем он, вероятно, сам это осознавал, совершенно избавиться от объективных обоснований.

## Примечания

1. Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trans. David F. Swenson; введение, примечания и завершение перевода Walter Lowrie (Princeton, N.Y.: Princeton University Press, 1941). Ссылки в скобках в основном тексте настоящей статьи даются на это издание.

2. Это доказательство не является оригинальным изобретением Кьеркегора. Его можно найти в произведениях Г. Э. Лессинга и Д. Ф. Штрауса, которые Кьеркегор читал. См. особ. цитату и анализ соответствующего места у Штрауса в комментариях к Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, trans. David F. Swenson, 2d ed., translation revised by Howard V. Hong, with introduction and commentary by Niels Thulstrup (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1962), pp. 149-151.

3. Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, p. 104; cf. pp. 102-103.

4. То же самое в своей основе доказательство можно обнаружить в призыве (оказавшем огромное влияние на теологов более поздних времен) сделать христианскую веру независимой от любых результатов историко-критического исследования Библии; см. знаменитую лекцию Мартина Келера, впервые прочитанную в 1892 году: Martin Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus* (Munich: Christus Kaiser Verlag, 1961), p. 50f.

5. Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, p. 52.

6. Кьеркегор допускает, что, веруя в существование Бога, «я могу дойти в своей смелости до того, что отвергну любые возражения, даже те, которые еще не были выдвинуты» Но в таком случае наша вера, по его мнению, фактически основывается не на Божьих деяниях в мире; «не из дел Божьих черпаю я свои доказательства» (*Philosophical Fragments*, p. 52).

7. Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, trans. Walter Lowrie, 2ed. (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970; издано в одном томе с *The Sickness unto Death*), p. 131. Cf. *Postscript*, p. 31f.

8. Стоит, однако, заметить, что сходная аргументация все же могла бы представить обоснование веры, хотя и менее убедительное, тому, кто испытывает сильное, но не настолько непреодолимое стремление к С.

# 3

## Скачок веры

Одно из главных доказательств «Заключительного ненаучного послесловия» имеет две посылки, сформулированные у Керкегора следующим образом:

- [1] Величайшая степень достоверности, какой только можно достичь относительно чего-либо исторического, есть не более чем *приближение*.
- [2] Но приближение, если рассматривать его как основание для вечного блаженства, оказывается совершенно недостаточным (р. 25)<sup>1</sup>.

Вывод, сам по себе вполне очевидный, хотя и не сформулированный в данном месте с той же краткостью, гласит:

- [3] Следовательно, вечное блаженство нельзя основывать на (рациональной) достоверности чего-либо исторического.

В более ранней статье 2 я окрестил это «Аргументом от приближительности», предложил его интерпретацию и подверг данное доказательство, подобным образом истолкованное, критическому анализу. Теперь же я усматриваю возможность иной его интерпретации, которая, по крайней мере отчасти, вызывает сходные возражения, однако способна глубже раскрыть нам подлинный вклад Керкегора в осмысление природы веры. Не думаю, что одну из этих интерпретаций мы непременно должны предпочесть другой: обе, они, похоже, служат целям автора, вполне очевидным в тексте.

Расходятся же эти интерпретации в понимании «достоверности», а следовательно, и «приближительности» в Керкегоровой формулировке данного доказательства. Согласно первой моей интерпретации, термины эти обозначают степень, до которой со-

ответствующее верование обосновано завершившимися историческими исследованиями. При таком толковании данную аргументацию можно переформулировать следующим образом:

- (1a) Величайшая степень обоснованности, какую только могут обеспечить верованию объективные исторические доказательства, – это лишь приближение к достоверности (т. е. вероятность менее 100%)
- (2a) Та степень обоснованности, которая лишь приближается к достоверности, оказывается совершенно неудовлетворительным фундаментом для вечного блаженства.
- (3a) Следовательно, вечное блаженство не может основываться на объективных исторических доказательствах.

Моя критика данной версии аргументации Керкегора относится к посылке (2a). В пользу (2a) приводится утверждение: для («бесконечной» по своей глубине) религиозной заинтересованности человека в вечном блаженстве никакую возможность ошибки нельзя считать «слишком ничтожной, чтобы всерьез о ней беспокоиться», а следовательно, менее чем стопроцентная вероятность не способна обеспечить для подобной заинтересованности ту полную и абсолютную уверенность, какой требует религиозная вера. Мое возражение против этого аргумента таково: он исходит из ошибочного предположения, что единственным веским основанием для принятия в расчет риска ошибки может служить то обстоятельство, что сам этот риск является слишком ничтожным, чтобы всерьез о нем беспокоиться. Но ведь человек имел бы иного рода веское основание пренебречь риском ошибки – риском, который *действительно* достаточно велик, чтобы всерьез о нем беспокоиться, если бы принятие этого риска в расчет открывало наиболее верный путь к достижению главных целей человека. И на основании аргумента Керкегора от приблизительности можно утверждать, что для человека, называющего себя христианином, было бы вполне разумно пренебречь 30%-й вероятностью ошибки, если объективные исторические доказательства демонстрируют 70%-я вероятность того, что Иисус воскрес из мертвых. Ведь это в данной ситуации стало бы для него вернейшим способом достичь главных целей, коль скоро наивысшей по своей значимости целью для этого человека является безоговорочная вера в воскресение Иисуса, если и только если оно действительно имело место.

При другой интерпретации Аргумента от приблизительности «достоверность» и «приблизительность» в Керкегоровой формулировке данного доказательства относятся не к степени правомерности соответствующего верования, но к самому верованию. При подобном толковании спорный вопрос заключается не в том, насколько вероятность истинности верования близка к 100%, а в том, насколько само верование приближается к абсолютной убежденности. В этой связи стоит обратиться к одному из фрагментов «Послесловия», в котором Керкегор раскрывает понятие «скачка» веры:

«А что если вместо разговоров и мечтаний об абсолютном начале мы поведем речь о скачке? Довольствоваться всякими «большой частью», «почти», «можно сказать» и «если вы отложите решение до завтра, то, конечно, сможете утверждать, что...» означает лишь обнаруживать свое сходство с Тропом, который мало-помалу пришел к мысли, что почти сдать экзамен – все равно что действительно его сдать... Только скачок может остановить рефлексию. Если субъект не положит конец своей рефлексии, то будет рефлексировать бесконечно, то есть никогда не придет к решению» (р. 105).

Разумеется, было бы нелепо говорить: «Если вы отложите этот вопрос до завтра, то, конечно, сможете утверждать, что Иисус воскрес из мертвых». Несомненно, однако, существовали ученые, стремившиеся к тому, чтобы получить право сказать: «Вероятно, Иисус воскрес из мертвых», и философы, готовые отождествить верование вообще и религиозное верование в частности с оценкой вероятностей<sup>3</sup>. Керкегор же в данном пассаже хочет прежде всего доказать, что для религиозной веры этого недостаточно. «Вероятно, Иисус воскрес из мертвых» и «Вероятно, Бог есть любовь» не являются утверждениями веры. Чтобы вместо этой оценки вероятностей получить простое утверждение веры «Иисус воскрес из мертвых», нужен особый переход, который Керкегор называет «скачком». Этот скачок от оценки вероятностей к абсолютной вере требуется не только в случае низкой вероятности, но и тогда, когда вероятность определяется нами как высокая (данную особенность позиции Керкегора часто оставляют без внимания). Скачок, по Керкегору, должен стать результатом «решения», полагающего предел всякой рефлексии.

Бывают ситуации, когда оценка вероятностей и составляет все то мнение, которое от нас требуется. Действительно, в определенных случаях мнение, которое нам желательно было бы иметь, есть не более чем итог тщательного анализа вероятностей, строгого соизмерения с ними нашего согласия, а также учета в наших практических решениях всех рисков и возможностей. Это относится к мнению инвестора о будущей стоимости ценных бумаг и к представлению доктора о том, как различные способы лечения могли бы отразиться на его пациентах. Если высказывание «В предстоящие полгода процентная ставка, вероятно, понизится» звучит слишком неопределенно в устах консультанта по инвестициям, то это потому, что мы хотели бы иметь более точную оценку того, *насколько* вероятно ее снижение, а не более твердую убежденность в этом снижении.

Но ведь бывают и такие ситуации, когда требуется более глубокая убежденность. Ответ «Вероятно, да» на вопрос «Ты меня любишь?» нельзя считать подлинным утверждением любви. Тот же ответ на вопрос «Обязаны ли мы исполнять нравственный закон?» может создать у нас впечатление, что отвечающий не вполне разделяет принципы морали. Учитывать в инвестиционных решениях любую вероятность ошибки, какую только можно усмотреть при оценке будущего курса процентных ставок, – это все, чего следует ожидать от благоразумного инвестора; но стоит лишь мне включить в свои практические размышления «7%-ю вероятность того, что мораль – это не более чем иллюзия», и мое существование утрачивает моральный характер, но становится аморальным.

Еще одна ситуация, требующая большей определенности, – это раскаяние. Слова «Вероятно, я поступил с вами несправедливо» совсем не похожи на извинение. И даже если я говорю это лишь самому себе, словечко «вероятно» может выражать оговорку, несовместимую с подлинным душевным сокрушением.

Керкегор, несомненно, прав, когда относит религиозную веру к таким верованиям, для которых одного лишь «вероятно» недостаточно. В самом деле, слова «Вероятно, Иисус воскрес из мертвых» не являются утверждением веры. Здесь нужен «скачок» от оценки вероятности, какой бы высокой она ни была, к убежденности иного рода.

С учетом вышесказанного мы можем сформулировать вторую версию Аргумента от приближительности:

- (16) Самое твердое верование, которое можно обосновать объективными историческими доказательствами, представляет собой оценку вероятности, никогда не достигающей 100%.
- (26) Всякая оценка вероятности, не достигающей 100%, является совершенно недостаточной как форма религиозной веры и как основа для вечного блаженства.
- (36) Следовательно, объективные исторические доказательства не могут быть основой для вечного блаженства.

При первой интерпретации моей главной мишенью стала вторая посылка; здесь же вторая посылка представляется вполне корректной. Как я пытался показать, религиозная вера есть нечто большее, чем оценка вероятностей. Посылка (16), однако, может вызвать того же рода возражения, что и (2a). Обе они, по-видимому, зависят от сомнительного допущения о том, что именно требуется нам для оправдания безусловной убежденности. В случае (16) мы имеем следующее допущение: если объективные исторические аргументы доказывают, что вероятность истинности утверждения  $p$  составляет не более  $n$  процентов, то самой сильной формой веры в  $p$ , какая только может быть обоснована подобной аргументацией, является лишь простая оценка вероятностей, а именно мнение, что вероятность  $p$  равна  $n$  процентов. Но это допущение ошибочно. Представим, что объективные исторические аргументы, основанные на известных вам фактах, с вероятностью 98,5% демонстрируют, что прошлые ваши поступки соответствуют такому описанию, из которого, согласно вашим собственным моральным принципам, следует, что вы жестоко обидели другого человека. Сделаем ли мы отсюда вывод, что самая твердая убежденность в собственной вине, которую могут оправдать объективные исторические аргументы, способна принять лишь через форму «Вероятно, я жестоко его обидел» или «Почти несомненно, что я его жестоко обидел»? Нет. Моральная важность раскаяния и сама его природа таковы, что аргументация, доказывающая с вероятностью в 98,5%, что вы кого-то жестоко обидели, делает также вполне правомерным переход, или «скачок», от подобной оценки вероятностей к простой вере или безусловному убеждению, выраженному словами «Я его жестоко обидел».

Сходным образом в силу самой природы и значимости религиозной веры аргументы, доказывающие высокую степень вероятности того, что Иисус воскрес из мертвых, способны также оправдать переход от этого определения вероятностей к безусловной вере в воскресение Иисуса. Это не значит, что здесь нет «скачка» от оценки вероятностей к верованию совершенно иного рода. Но подобный скачок, по-видимому, может иметь рациональное оправдание. Тем более если скачок, как говорит Керкегор, представляет собой решение – решение жить, исходя из предположения, что утверждения религиозной веры истинны и пренебрегая любой вероятностью их ложности, то это решение, похоже, может быть разумно обосновано аргументами, свидетельствующими в пользу вероятной истинности утверждений религии, а также тем обстоятельством, что если эти утверждения истинны, то добиться главных своих целей в этой сфере человек способен лишь на безоговорочное принятие и осуществление такого решения.

Вторую версию Аргумента от приблизительности можно, пожалуй, защитить от подобной критики с помощью иной интерпретации – на сей раз посылки (1б). «Обосновать что-либо» я рассматривал в (1б) как равнозначное «оправдать чем-либо». Но данное выражение можно истолковать в более динамическом смысле, как означающее «достигать через что-либо» – так мы получим более тесную связь с термином «достижимый» в Керкегоровой формулировке [1]. В таком случае (1б) превратится в утверждение о психологически возможном: самое твердое верование, к которому можно прийти через объективные исторические доказательства, есть лишь оценка вероятности, которая всегда меньше 100%.

Данный тезис не кажется особенно правдоподобным. Совершить такой скачок, какого, по-видимому, требует от нас Керкегор, т. е. принять волевое решение жить исходя из предположения об истинности утверждения, вероятность которого обоснована объективными историческими доказательствами, и пренебречь любым риском ошибки – это, конечно, психологически возможно. Не исключено, однако, что Керкегор акцент на важности волевого решения вводит нас здесь в заблуждение. Ведь мы вправе допустить, что религиозная вера означает нечто большее – то, достичь чего через рассуждения и аргументы как раз еще труднее. Слова «это, вероятно, так» невозможно превратить в утверждение веры

через последующее «А потому я твердо решил действовать, исходя из предположения, что это действительно так». Ведь подобному решению может по-прежнему не хватать одной важной вещи – глубоко *переживаемой, прочувствованной* убежденности, что утверждение, в которое мы верим, является истинным. Религиозная жизнь включает в себя не только определенного рода волевые акты – к ней принадлежит и особая сфера эмоций. А значит, идеал религиозной веры имеет и свою эмоциональную сторону. Из твердого убеждения в благодати Бога проистекают, как принято думать, душевный покой, радость, благодарность и свобода любить. И, пребывая в этой вере, человек должен отвечать своими чувствами на Божью благодать, в которую он верит, а не взвешивать аргументы «за» и «против» нее. Конечно, у большинства верующих имеет место определенная эмоциональная реакция на очевидные им самим причины для сомнений; но, по крайней мере в идеале, сила эмоциональной реакции верующего на предмет своей подлинной веры должна превосходить уровень, соразмерный той степени вероятности, которую обеспечивают для его верования объективные доказательства или факты. Могут ли подобную уверенность «в отношении всего исторического» породить объективные доказательства? Я бы ответил так: она порождается не только объективными доказательствами. Едва ли мы способны сохранять твердую религиозную веру, не усматривая *каких-либо* оснований в пользу наших верований. И, пожалуй, можно неоспоримо доказать, опираясь на вполне рациональные аргументы, что в определенных случаях было бы *желательно*, чтобы сила нашего убеждения в положениях религиозной веры превосходила ту степень вероятности, которую способен сообщить им разум. Но сама эта убежденность есть сущностный, первичный религиозный феномен, который, по крайней мере отчасти, предшествует всякому рациональному обоснованию, а не следует за ним.

Кажется, наш вывод не слишком благоприятен для Керкегора. Можем ли мы пойти дальше и сказать, что объективное рациональное исследование психологически несовместимо с убежденностью, характерной для религиозной веры? Подобное утверждение, если толковать его в широком смысле, представляется эмпирически ложным. Несомненно, (многие) верующие, рассматривая аргументы «за» и «против» собственных религиозных убеждений с той

же непредвзятостью, на какую способно большинство из нас, тем не менее непоколебимо сохраняют твердую веру. Но в подобном исследовании настоящим предметом спора бывает лишь оценка силы и значимости тех или иных аргументов или фактов – возможность же действительного отказа от своих основных религиозных убеждений сам верующий ощущает как нечто практически невысказанное.

Есть, однако, и другой вид исследования оснований религиозных верований, когда человек чувствует, что сам процесс исследования ставит под угрозу его веру, или даже ощущает, что, пока этот процесс не завершен, у него по существу нет никакой веры. Именно против такого рода изысканий и направлены, по-видимому, многие из возражений Кьеркегора; и он был бы ближе к истине, если бы сказал, что, пока подобное исследование продолжается<sup>4</sup>, сам исследователь не способен иметь твердой и непоколебимой религиозной веры.

## Примечания

1. Цифры в скобках отсылают к страницам издания Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trans. D.F. Swenson and W. Lowrie (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1941).

2. См. главу 2 настоящей книги.

3. Подобное представление мы находим в Richard Swinburne, *Faith and Reason* (Oxford: Clarendon Press, 1981), chapters 1 and 4.

4. Кьеркегор, конечно, утверждает, что исследование в силу самой своей природы никогда не может завершиться. Здесь вторая интерпретация Аргумента от приблизительности сливается с тем, что в более ранней своей работе я назвал «Аргументом от отсрочки», хотя в данном случае откладывается не свободный акт согласия или обращения, но скорее эмоциональная убежденность.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

# Проблема зла

# 4

## Должен ли Бог творить наилучшее?

### I

Многие философы и богословы соглашались со следующим рассуждением:

(P) Если совершенно благой деятель сотворил какой-либо мир вообще, то это должен быть самый лучший мир, какой он только мог сотворить.

Наилучший мир, который мог создать всемогущий Бог, является наилучшим из всех логически возможных миров. Отсюда следует вывод: если действительный мир сотворен всемогущим и совершенно благом Богом, то он должен быть наилучшим из всех логически возможных миров.

В настоящей статье я постараюсь доказать, что типичные для иудео-христианской религиозной традиции этические представления не требуют от иудео-христианского теиста признания (P). Он должен считать реально существующий мир благом. Но он не обязан утверждать, что это наилучший из всех возможных миров или же наилучший мир, который Бог мог создать<sup>1</sup>. Позиция,

Среди многих лиц, которым я благодарен за помощь в разработке идей, содержащихся в данной статье, и за критические замечания по поводу первоначальных ее версий, я должен упомянуть Мерилин МакКорд Адамс, Ричарда Брандта, Эри Лернер; студентов Мичиганского университета, слушавших мой курс по этике и теизму в осеннем семестре 1970 года, а также редакцию *Philosophical review*.

которой, по моему убеждению, он может без всякого противоречия держаться, такова: *даже если* наилучший среди возможных миров существует, Бог мог создать другой мир, по-прежнему оставаясь совершенно благим. Честно говоря, я не вижу веских причин думать, что среди возможных миров имеется наилучший. Разве для каждого возможного мира не может найтись другой, лучший? И если среди возможных миров не существует максимальной степени совершенства, то было бы неразумно порицать Бога или умалять Его благость за то, что Он сотворил менее замечательный мир, чем мог бы создать<sup>2</sup>. Я, однако, не считаю себя способным доказать, что среди возможных миров нет наилучшего, и в настоящем очерке ради целей аргументации буду исходить из допущения, что такой мир есть.

Наше согласие или несогласие с (P) будет зависеть от наших представлений о необходимых условиях совершенной благости. Если мы используем критерий моральной благости, характерный для утилитаризма действия, то вынуждены будем признать (P). Ведь, согласно нормам утилитаризма действия, создание наилучшего положения вещей, которое только способна создать личность, есть для нее моральный долг. Любопытно отметить, что этика Лейбница, самого известного защитника (P), в основе своей утилитарна<sup>3</sup>. В своей «Теодицее» (ч. I, разд. 25) он, по сути, утверждает, что люди по причине незнания ими множества последствий собственных поступков обязаны руководствоваться утилитаризмом правила, однако Бог, как существо всеведущее, должен, чтобы оставаться совершенно благим, быть совершенным утилитаристом действия.

Я думаю, что утилитаристские взгляды не типичны для иудео-христианской этической традиции, хотя Лейбниц далеко не единственный утилитарист среди христиан. В настоящей статье я исхожу из того, что мы имеем дело с неутилитаристскими критериями моральной благости. Однако я не буду пытаться доказать ни ложность утилитаризма, ни обоснованность тех критериев, которые мне кажутся более характерными для иудео-христианской этики, любая из этих попыток сверх всякой меры увеличила бы объем статьи. А потому все, что я надеюсь здесь продемонстрировать, ограничивается следующим тезисом: отрицание (P) вполне совместимо с иудео-христианской этикой.

Исходя из того, что мы не используем утилитаристских критериев моральной благодати, я усматриваю только два рода аргументов, которые можно привести в пользу (P). (1). Можно было бы утверждать, что если бы творец, будучи в силах создать наилучший мир, преднамеренно создал мир менее совершенный, то он тем самым неизбежно поступил бы с кем-то несправедливо (нарушил бы чьи-то права) или выказал по отношению к кому-то меньше доброты, чем это должен был бы сделать совершенно благой агент. Или (2) можно было бы заявить, что даже если бы никто не пострадал от несправедливости или от дурного обращения вследствие создания не наилучшего мира, выбор творцом мира худшего по своим качествам свидетельствовал бы о каком-то недостатке его собственного характера. Свои аргументы против первого из этих тезисов я приведу в разделе II. Затем в разделе III я попытаюсь показать, что выбор Богом менее совершенного мира можно объяснить в терминах Его благодати, которая в иудео-христианской этике считается достоинством характера, а отнюдь не недостатком. Контрпример, являющийся основой для самых убедительных возражений против моей позиции, которые мне до сих пор встречались, будет рассмотрен в разделах IV и V.

## II

Существует ли кто-либо, по отношению к кому творец имел бы обязанность сотворить самый лучший мир, какой он только способен создать? Есть ли кто-либо, чьи права были бы нарушены или кто претерпел бы дурное обращение, если бы творец создал менее совершенный мир? Предположим, что наш творец – это Бог и что Он создал все существа, кроме себя самого. Отсюда следует, что если Бог, сотворив тот мир, который Он сотворил, с кем-то поступил несправедливо или нехорошо обошелся, то этим «кем-то» должно быть одно из Его собственных творений. И тут встает вопрос: по отношению к которому из сотворенных Им же существ Бог мог бы иметь обязанность создать наилучший из всех возможных миров? (Ибо именно таков самый лучший мир, который Он мог бы создать.)

Может ли Бог иметь в отношении творений из наилучшего из возможных миров такую обязанность, как сотворить эти самые творения? Поступил бы Он с ними несправедливо или хотя бы нехорошо, если бы, вместо того чтобы сотворить их, создал менее совершенный мир, в котором они бы не существовали? Я так не думаю. Различие между действительными существами и существами всего лишь возможными имеет здесь первостепенное моральное значение. Моральное сообщество состоит из реальных существ. Именно они имеют действительные права, и по отношению к ним имеют действительную силу те или иные обязанности. А существо не более чем возможное не способно стать жертвой (действительной) несправедливости или испытать дурное обращение. Никогда не существовавшее существо не терпит ни малейшей несправедливости оттого, что остается несотворенным, и не существует обязанности даровать бытие каким-либо возможным существам.

Вероятно, мне возразят: мы полагаем, что у нас есть обязанности в отношении будущих поколений, которые еще не существуют, а возможно, никогда не будут существовать. Да, мы действительно так говорим, однако подразумеваем при этом, на мой взгляд, нечто вроде следующего. Реальное существование будущих поколений – это не просто логическая возможность, но вероятность больше нуля, и *если* они действительно будут существовать, то мы поступим с ними несправедливо, если совершим (или не совершим) определенные действия. Отсюда вытекает, что по отношению к будущим поколениям у нас не может быть такой обязанности, как даровать им бытие.

Итак, я утверждаю, что перед сотворенными существами в наилучшем из всех возможных миров Бог не имеет такой обязанности, как сотворить их. Если Бог решил сотворить мир менее совершенный, чем наилучший из возможных, то это не значит, что Он поступил несправедливо с каким-либо из созданий, которые Он решил не создавать. Нельзя даже сказать, что Он обошелся с ними нехорошо. Если вследствие подобного выбора, сделанного творцом, какие-либо создания терпят несправедливость или испытывают дурное обращение, то это могут быть лишь те создания, которые существуют в сотворенном Богом мире.

На мой взгляд, у нас есть разумные основания предположить, что Бог мог бы создать мир, который обладал бы следующими характеристиками:

- (1) Ни одно из созданий, существующих в этом мире, не существовало бы в наилучшем из всех возможных миров.
- (2) Ни у одного из созданий, существующих в этом мире, жизнь не была бы в целом настолько плохой, что этому созданию было бы лучше вообще не существовать.
- (3) Каждое создание, существующее в этом мире, является в целом, как минимум, таким же счастливым, каким оно было бы в любом другом возможном мире, в котором могло бы существовать.

Кажется очевидным, что если бы Бог сотворил такой мир, то нельзя было бы утверждать, что Он тем самым поступил несправедливо с каким-либо из существующих в этом мире созданий или обошелся с ним с менее совершенной добротой. Ибо ни одному из них не стало бы лучше, если бы Бог сотворил какой-либо другой мир<sup>4</sup>. Если вообще возможны сомнения насчет способности Бога сотворить такой мир, то они, вероятно, относятся к третьей характеристике. И здесь стоит рассмотреть два вопроса, исходя из допущения (которое сам я не разделяю), что ни один возможный мир, менее совершенный, чем наилучший из миров, не мог бы иметь свойство (3) и что Бог сотворил мир, обладающий характеристиками (1) и (2), но не (3). Поступил ли Бог в таком случае несправедливо по отношению к одному из своих созданий? Обошелся ли Он с одним из них с менее совершенной благостью?

Я не думаю, что у нас есть разумные основания утверждать, что в подобном случае Бог поступил несправедливо с одним из своих созданий. Предположим, некое сотворенное существо возмущается тем, что Бог нарушил его права, сотворив его в таком мире, где оно в целом менее счастливо, чем могло бы быть в каком-то другом мире, который Бог мог бы сотворить. Такая жалоба означала бы притязание на совершенно особое обращение: «Бог обязан был сотворить *именно меня* в более благоприятных условиях (пусть даже это предполагало бы создание какого-то *другого* существа в менее благоприятных условиях, чем те, в которых Бог мог бы его создать)». Такая жалоба была бы неразумной и вовсе не доказывала бы факт нарушения прав недовольной своим положением твари.

С другой стороны, создание могло бы заявить жалобу более принципиального характера: «Бог поступил со мной несправедливо, потому что нарушил следующий принцип – воздержаться от сотворения любого мира, где есть существо, которое могло бы быть более счастливым в другом мире, который Бог мог бы создать». Но эта жалоба также не имеет под собой разумных оснований. Ведь если бы Бог держался указанного принципа, то Он не создал бы ни одного мира, не обладающего свойством (3). Мы же исходим из того, что ни один мир, менее совершенный, чем наилучший из возможных миров, не имел бы свойства (3). Отсюда следует, что если бы бог руководствовался в своих действиях данным принципом, то Он не сотворил бы ни одного мира менее совершенного, чем наилучший из возможных. Но ведь недовольное создание не существовало бы в наилучшем из всех возможных миров, поскольку, как мы допустили, это создание существует в мире, обладающем свойством (1). А значит, недовольное создание никогда бы не существовало, если бы Бог следовал тому самому принципу, к которому апеллирует оно в своих жалобах. Строгое соблюдение Богом данного принципа не могло бы принести недовольному созданию ни малейшей пользы; отступление же от него не означало какой-либо несправедливости по отношению к недовольной твари. (Ей не стало бы лучше, если бы она вовсе не существовала, ведь мы исходим из того, что созданный Богом мир обладает характеристикой (2).)

Вопрос о том, действительно ли в предполагаемом нами случае Бог не выказал доброты по отношению к одному из своих созданий, сложнее вопроса о том, поступил ли Он несправедливо с одним из них. Честно говоря, данный вопрос слишком сложен, чтобы его можно было разобрать здесь с надлежащей основательностью. Ограничусь тремя замечаниями на этот счет.

Во-первых, наличие характеристики (3) у наилучшего из всех возможных миров не более очевидно, чем ее наличие у какого-нибудь менее совершенного мира. В самом деле, нередко высказывалось предположение, что наилучший из возможных миров может и не иметь такого признака. А значит, с проблемой, которую мы сейчас обсуждаем, могут столкнуться и те, кто считает, что Бог создал наилучший из всех возможных миров.

Второе мое замечание таково: если доброжелательность по отношению к личности есть то же самое, что и стремление способствовать ее счастью, то получается, что Бог не проявил совершенной (абсолютной, безусловной) доброты по отношению ко всякому сотворенному существу, которое Он мог бы сделать несколько более счастливым, нежели Он его сделал. (Я не стану здесь обсуждать вопрос, действительно ли доброжелательность по отношению к личности тождественна стремлению способствовать ее счастью; во всяком случае, они тесно связаны.)

В-третьих, однако, я хотел бы заметить, что подобного рода ограниченная, неабсолютная доброжелательность (если речь идет именно об этом) по отношению к некоторым из сотворенных существ вполне совместима с совершенной благодатью Бога и с Его великой добротой в отношении всех Его созданий. Она не противоречит Его великой доброте по отношению ко всем Его созданиям, поскольку весьма вероятно, что Бог уготовил вполне удовлетворительное существование для всех этих созданий, пусть даже некоторые из них могли бы оказаться чуточку счастливее в каком-то другом возможном мире. Она не противоречит Его совершенной благодати, поскольку другие и достаточно веские причины способны побудить даже совершенно благого морального деятеля ограничить свою доброту или умерить свои благодеяния в отношении определенной личности. Иногда утверждают, что совершенно благой Бог может сделать личность (или допустить, чтобы она стала) менее счастливой, чем она могла бы быть в других обстоятельствах, ради того, чтобы покарать ее, или чтобы избежать посягательства на свободу другой личности, или в целях создания наилучшего из возможных миров. Я склонен думать, что желание избрать к творению и возлюбить всех представителей определенной группы возможных созданий (если допустить, что жизнь каждого из них будет в целом вполне удовлетворительной) могло бы стать для совершенно благого Бога достаточным основанием для того, чтобы их сотворить, даже если необходимым следствием сотворения *всех* этих существ будет то, что некоторые из них окажутся менее счастливыми, чем они могли бы быть в других обстоятельствах. А чтобы подобное ограничение божественной доброты не противоречило совершенной благодати Бога, отнюдь не требуется, чтобы эти создания были наилучшими из всех возможных созданий или чтобы они сущест-

вовали в наилучшем из всех возможных миров. Желание сотворить *эти* создания является для Бога столь же законным основанием для ограничения своей доброты по отношению к некоторым из них, как и желание создать наилучший из всех возможных миров. На мой взгляд, эта мысль находится в согласии с тем аспектом иудео-христианского морального идеала, речь о котором пойдет в разделе III.

Все эти вопросы, несомненно, следовало бы рассмотреть более основательно, если бы мы занимались здесь другой проблемой, а именно: может ли *действительный* мир быть творением совершенно благого Бога? Но для наших нынешних целей сказанного, пожалуй, достаточно, и прежде всего потому, что, как я уже отметил, предположение, что Бог мог создать мир, обладающий свойствами (1), (2) и (3), кажется правдоподобным. В таком случае Он, разумеется, мог бы сотворить мир менее совершенный, чем наилучший из всех возможных миров, не поступив при этом несправедливо ни с одним из своих созданий и не выказав недоброжелательности в отношении какого-либо из них. (Я, конечно, *не* утверждаю, что Бог вообще *не* способен обойтись с кем-либо несправедливо или проявить по отношению к кому-либо меньше доброты, чем этого следовало бы ожидать от совершенно благого морального деятеля.)

### III

Одним из тех, кто считал, что совершенно благой творец желал создать самый лучший мир, какой он только мог создать, является Платон. Платон полагал, что если бы творец решил создать мир худший, нежели он способен был создать, то единственным тому объяснением был бы какой-то недостаток в характере самого творца. Таким недостатком, по мнению Платона, могла бы быть зависть<sup>5</sup>. Можно прийти к мысли, что сотворение мира менее совершенного, чем тот наилучший мир, который творец в силах был создать, свидетельствовало бы о каком-то изъяне в характере творца, даже если бы никто при этом не стал жертвой несправедливого или недоброжелательного обращения. Ведь совершенно благой моральный деятель должен не только проявлять доброту и воздерживаться от нарушения чужих прав – он должен обладать и некоторыми другими добродетелями. Например, он должен быть

благородным, щедрым, великодушным и свободным от зависти. Он должен соответствовать моральному идеалу.

Существуют, однако, разные мнения о том, что именно следует включать в моральный идеал. Одним из важных элементов иудео-христианского морального идеала является *благодать*, или *милость*. Для наших нынешних целей ее можно определить как такую способность любить, которая не зависит от достоинств любимой личности. Обладающий этим свойством способен любить, совершенно не беспокоясь о том, заслуживает ли его любви та личность, которую он любит. Или, пожалуй, лучше сказать так: благодатная личность видит достоинства любимого, но ее не волнует, превосходят они или уступают тем ценным качествам, которые обнаружались бы в какой-то другой личности, которая также могла бы стать предметом ее любви. Для иудео-христианской традиции типично представление, что благодать – это добродетель, которой Бог обладает, а люди должны обладать.

Бог, являющий свою благодать в творении, вполне способен избрать к творению и возлюбить существа менее совершенные, нежели те, которые Он мог бы сотворить. Отсюда не следует, что благодать творения заключается в предпочтении несовершенства как такового. Бог мог бы избрать к творению наилучшие из всех возможных существ, но и в решении сотворить именно их обнаружилась бы Его милость. Благодатность Бога в творении не означает, что существа, которые Он решил сотворить, должны быть менее совершенными, чем наилучшие из возможных существ. Его милость означает другое: даже если эти существа – наилучшие из возможных, данное обстоятельство не является основанием для того, чтобы избрать к творению именно их. Отсюда также следует, что в природе или характере Бога нет ничего такого, что требовало бы от Него руководствоваться в своих действиях принципом: в качестве объекта своих творящих способностей Бог должен избирать наилучшие из возможных существ<sup>6</sup>.

Благодать, или милость, как я ее только что описал, не для всякого человека является частью морального идеала. Например, она отсутствовала в моральном идеале Платона. Мысль о том, что действия, не соответствующие принципу сотворения наилучших из возможных существ, способны свидетельствовать не о недостатке, а о достоинстве характера самого творца, совершенно чужда эти-

ческим воззрениям Платона. Однако мне кажется, что она вовсе не чужда иудео-христианским этическим представлениям.

Такая интерпретация иудео-христианской традиции подтверждается господствующим в ней как на уровне религиозного чувства, так и сфере обрядов отношением к Божьему творению. Поклоняющиеся Богу люди славят Его обычно не за праведность и мудрость, которые Он явил, сотворив *нас*. Они благодарят Бога за свое существование как за незаслуженную ими милость. В религиозной литературе мы нередко встречаем крайне низкую оценку человеческой природы как таковой, взятой отдельно от любви Бога к людям, а также искреннее изумление перед тем фактом, что Бог вообще способен интересоваться человеком.

Когда взираю я на небеса Твои – дело Твоих перстов,  
на луну и звезды, которые Ты поставил,  
то что есть человек, что Ты помнишь его, и сын  
человеческий, что Ты посещаешь его?  
Не много Ты умалил его пред ангелами:  
славою и честью увенчал его;  
поставил его владыкою над делами рук Твоих;  
все положил под ноги его (Пс 8:4-7).

Подобные высказывания совершенно несовместимы с представлением, что Бог создал нас якобы потому, что, не сделай Он этого, Ему не удалось бы создать наилучшее из возможных положение вещей. Они склоняют к иному выводу: Бог сотворил человеческие существа и даровал им власть на нашей планете, хотя Он мог бы создать лучшие в самой своей основе положения вещей.

Мне кажется, что типичное для иудео-христианской традиции религиозное отношение (или по крайней мере позицию, которая более всего в ней поощряется) можно описать примерно так: «Я рад тому, что существую, и благодарю Бога за жизнь, которую Он мне даровал. Я также рад тому, что существуют другие люди, и я благодарю Бога за них. Несомненно, могли бы существовать создания более совершенные, чем мы. Но я верю, что Бог в своей милости сотворил нас и любит нас, и я принимаю это с радостью и с благодарностью». (В такой позиции не следует видеть самодовольство или полную удовлетворенность существующим, ибо задача борьбы с определенными видами зла как раз и является частью той жизни, которую религиозный человек должен принимать

с радостью.) Когда люди, разделяющие или одобряющие подобную позицию, говорят, что Бог совершенно благ, нам не следует отсюда заключать, будто они привержены представлению, что Бог – это такое существо, которое не стало бы творить иного мира, кроме наилучшего из возможных. Ибо одним из важнейших элементов совершенной благодати они считают милость.

#### IV

Когда я пытался обосновать позиции, изложенные в разделах II и III, мне не однажды приводили следующий контрпример. Представим человека, который, решив зачать ребенка и отлично зная, что определенный наркотик неизбежно приводит к серьезной задержке умственного развития у детей, зачатых теми, кто его принял, все же принимает этот наркотик и зачинает умственно отсталого ребенка. Всем нам, я думаю, очень захочется сказать, что подобный человек поступил нехорошо, совершил нечто дурное. И вот мне возражают, что наши моральные интуиции применительно к данному случаю (в том числе, очевидно, моральные интуиции иудеев и христиан) противоречат тем взглядам, которые я защищал выше. И я, как мне говорят, должен теперь из соображений логической последовательности отказаться от этих взглядов, если, конечно, я не готов и далее высказывать такие суждения о морали, которые ни один из нас в реальности не захочет одобрить.

Попытаюсь опровергнуть эти возражения. Вначале я попробую описать данную ситуацию несколько подробнее, в самой адекватной форме, какую я только способен предложить. Затем я проанализирую основанные на ней контраргументы. В настоящем разделе я хочу рассмотреть возражения против сказанного мною в разделе II; о возражении более общего характера – против отрицания (P) – речь пойдет в разделе V.

Назовем этот случай (A). Некая пара столь равнодушна к судьбе умственно отсталых детей, что у нее возникает сильнейшее желание завести себе умственно отсталого ребенка, чтобы любить его, помочь ему в полной мере реализовать свои способности (какими бы они ни были), сделать все, чтобы он стал как можно более счастливым человеком. (*Усыновление* подобного ребенка является для

них по каким-то причинам невозможным.) И вот они осуществляют свое желание. Они принимают наркотик, который, как им хорошо известно, поражает гены и приводит к патологическим изменениям в хромосомной структуре репродуктивных клеток, что неизбежно влечет за собой умственную отсталость у детей, зачатых теми, кто его принял. Умственно отсталый ребенок зачат и появляется на свет. Родители окружают его любовью и заботой. Люди состоятельные, они способны в полной мере удовлетворить его особые потребности, так что другим лицам никогда не приходится нести расходы по содержанию их ребенка. Они полностью посвящают себя его воспитанию, и им удается развить способности ребенка в максимально возможной степени. В целом ребенок счастлив, хотя многие из высших радостей интеллектуального, эстетического и социального характера остаются для него недоступными. Он испытывает определенные страдания и разочарования, но в общем не чувствует себя несчастным.

Первое из возражений, основанных на этом случае, не просто сводится к общему утверждению, что родители поступили плохо, совершили нечто дурное (с чем я, конечно, согласен), но представляет собой более конкретный тезис: они совершили нечто дурное, поступили несправедливо *по отношению к своему ребенку*. В разделе II я высказал мысль, что создание не терпит никакой несправедливости от создавшего его творца, если выполняются следующие два условия<sup>7</sup>. (4) В целом создание не настолько несчастно, чтобы ему лучше было вообще не существовать. (5) Ни одно существо, родившееся в лучших или более благоприятных обстоятельствах, не может быть тем самым индивидуумом, о котором у нас идет речь. Если же мы применим аналогичный принцип к отношениям «родители–ребенок» в случае (А), то нам, похоже, придется заключить, что умственно отсталое дитя не испытало никакой несправедливости со стороны своих родителей. Условие (4) выполнено: в целом ребенок скорее счастлив, чем несчастлив. Повидимому, выполнено и условие (5). Ведь умственная отсталость в случае (а) объясняется не предродовой травмой, но генетической конституцией ребенка. Любой нормальный ребенок, которого родители могли бы зачать (и вообще любой нормальный ребенок) имел бы иное генетическое строение, а значит, был бы другим человеком, отличным от умственно отсталого ребенка, которого они

в реальности зачали. Однако, возразят мне, мы ведь считаем, что родители в случае (а) поступили с ребенком несправедливо, а следовательно, мы не можем, не вступая в противоречие с самими собой, принять тот принцип, который я защищал в разделе II.

На это я отвечаю так: если эти условия (4) и (5) выполняются, то ребенок не может стать жертвой несправедливости оттого, что его родители приняли наркотик и зачали его. Если же мы думаем иначе, то (очевидно, под влиянием собственных эмоций) допускаем путаницу понятий. Если ребенку живется сейчас не хуже, чем в том случае, если бы он вовсе не существовал, и если бы его несуществование оказалось неизбежным результатом того, что он не появился на свет умственно отсталым, то я не вижу, каким образом *его* интересы могли бы потерпеть ущерб, а *его* права быть нарушены тем фактом, что родители произвели его на свет умственно отсталым.

Легко понять, каким образом родители могли бы прийти к мысли, что они поступили с ребенком несправедливо. У них могло бы возникнуть (вполне обоснованное) чувство вины, а ребенок стал бы объектом этого чувства. Более того, психологически совсем нетрудно уподобить случай (А) случаям виновности в пренатальной травме, где есть более веские причины считать ребенка жертвой несправедливости<sup>8</sup>. К тому же о контрфактуальном личном тождестве мы часто рассуждаем с крайней логической небрежностью, задавая себе вопросы, осмысленность которых весьма сомнительна, например: «А что если бы я родился в Средние века?». Здесь очень легко пройти мимо возражения: «Но ведь это был бы уже не ты, а какая-то другая личность». Возможно также, что склонность утверждать, будто ребенок стал жертвой несправедливости, объясняется, во всяком случае отчасти, сомнением в том, что условия (4) и (5) действительно выполнены в случае (А). Вероятно, мы не вполне убеждены, что в реальной жизни родители могли бы когда-либо иметь разумно обоснованную уверенность в том, что их ребенок окажется счастливым, а не несчастлив. Возможно, кто-нибудь усомнится, что немногочисленных изменений в структуре хромосом, а также различия между поврежденными и неповрежденными генами достаточно для доказательства того, что отсталый ребенок – это человек, отличный от любого другого ребенка, которого могла бы завести эта пара. Конечно, если условия (4) и (5) не выполняются, то данный случай нельзя считать контр-

примером против сказанного мною в разделе II. Но я не хочу ни в малейшей степени основывать свои аргументы на сомнениях относительно того, выполняются ли условия в случае (А), поскольку, на мой взгляд, мы имеем веские причины полагать, что в случае (А) или в каком-то чрезвычайно сходном с ним случае соответствующие условия были бы выполнены.

## V

Даже если родители в случае (А) не обошлись несправедливо с ребенком, я допускаю, что они совершили нечто дурное и несправедливое. И тут меня могут спросить: а *что же* дурного они сделали или *почему* их поступок считается несправедливым? А из этих вопросов может возникнуть возражение не конкретно против того, что утверждал я в разделе II, но более общего плана – против отрицания мною (Р). Ведь можно предположить, что неправота поступка родителей в случае (А) заключается в том, что они нарушили следующий принцип:

(П) Преднамеренно создавать существо менее совершенное, чем то, которое можно было бы создать, – это несправедливо<sup>9</sup>.

Приняв этот принцип, мы, разумеется, вынуждены будем согласиться, что со стороны творца было бы несправедливо создать мир менее совершенный, чем наилучший мир, который он мог бы создать, и что, следовательно, совершенно благой творец никогда бы этого не сделал. Иными словами, (П) предполагает (Р).

Я не считаю (П) особенно правдоподобным принципом. К нему совсем нетрудно подыскать контрпримеры.

Случай (Б): Некто разводит серебряных карасей и таким образом становится причиной их существования. Обычно мы не считаем такое занятие дурным или даже на первый взгляд дурным, пусть даже этот человек мог бы с таким же успехом даровать бытие существам более совершенным, более разумным и способным испытывать удовольствия более высокого порядка. (Скажем, он мог бы разводить собак или свиней.) Умышленное произведение на свет человеческих существ с интеллектом ниже нормального возмутительно в моральном отношении; умышленное разведение живот-

ных видов, менее разумных, чем умственно отсталые человеческие дети, не является морально возмутительным.

Случай (В). Предположим, было установлено, что если будущие родители перед зачатием ребенка примут определенный наркотик, то у них родится дитя с такой генетической конституцией, которая обеспечивает прямо-таки сверхчеловеческие умственные способности и открывает великолепные перспективы счастливой жизни. Было бы несправедливостью со стороны будущих родителей при прочих равных условиях этот наркотик не принимать, но произвести на свет обычных детей? В наших моральных суждениях на сей счет мы можем существенно разойтись. Я не думаю, что родители, решившие не принимать наркотик, но завести обычных детей, совершили бы нечто дурное или с неизбежностью обнаружили какую-то слабость или недостаток морального характера. Как бы то ни было, их решение завести обычного, а не сверхчеловеческого ребенка не вызвало бы того резкого и всеобщего осуждения, которое вызывает поступок родителей в случае (А). Даже по отношению к потомству человеческих существ принцип, которого все мы твердо придерживаемся, заключается не в том, что сознательное и добровольное рождение потомства менее совершенного, чем то, которое можно было бы родить, является несправедливостью; дурно и несправедливо, по нашему убеждению, другое: сознательно и добровольно производить на свет человеческое потомство, неполноценное по сравнению с обычными человеческими существами.

Подобные примеры наводят на мысль, что осуждение нами поступка родителей в случае (А) основывается не на принципе (П), но на менее общем и более правдоподобном принципе вроде следующего.

- (Т) Со стороны человеческих существ является несправедливостью сознательное и добровольное произведение на свет такого потомства, которое значительно уступает по своим умственным и физическим способностям обычным человеческим существам.

Тот, кто отвергает (П), принимая (Т), сталкивается с проблемой объяснения своего выбора. Ведь принятие столь частного и конкретного морального принципа, каким является (Т), может показаться произвольным, если мы не способны обосновать наш выбор с помощью более общего принципа вроде (П). Я, однако, полагаю, что

принцип (Т) можно превосходно объяснить с точки зрения иудео-христианской богословской этики и в полном согласии с отрицанием (П) и (Р)<sup>10</sup>. Объяснение же я предлагаю примерно следующее:

Бог по своей милости решил иметь среди своих творений и человеческие существа. Когда же Он нас творил, у Него были определенные замыслы относительно ценности и целей человеческой жизни. Замыслы эти относятся к нам не просто как индивидуумам, но как членам сообщества, включающего в себя в принципе весь человеческий род. И замыслы Бога в отношении человеческих существ распространяются и на потомство этих существ (если такое имеется). Некоторые из этих замыслов должны быть осуществлены через сознательные и добровольные человеческие поступки, а потому наш долг – действовать в согласии с ними.

По-видимому, сознательные действия людей могут теперь все в большей и большей степени влиять на генетическую конституцию человеческого потомства. Верующие, принадлежащие к иудео-христианской традиции, считают, что здесь необходима чрезвычайная осторожность. Ибо они убеждены, что должны быть благодарны Богу за то, что существуют в качестве людей, и они заботятся о том, чтобы не произвести на свет потомства, чьи способности оказались бы недостаточными для полной реализации целей, поставленных Богом перед человеческими существами как таковыми. Человек – не Бог. Мы, люди, создания Божьи, и мы принадлежим Богу. Принадлежность любого из наших отпрысков Богу – факт гораздо более фундаментальный, чем его связь с собственными родителями. Мы не вправе пытаться произвести на свет в качестве собственного потомства какие нам заблагорассудится существа, чья жизнь могла бы оказаться в целом приятной и не лишенной известной ценности (например, существа, крайне отсталые умственно, но превосходно «специализированные» для получения чувственных удовольствий запаха и вкуса). Если же мы все-таки решаемся влиять на генетическое строение человеческого потомства, то мы обязаны избирать такие пути и методы, которые обещают сделать это потомство *более* пригодным для реализации того, в чем мы видим цели, поставленные Богом перед человеческими существами как таковыми. Преднамеренное же рождение детей неполноценных умственно или физически явилось бы таким вмешательством, результатом которого едва ли могло бы стать потомство,

более пригодное для реализации целей, поставленных Богом перед человеческой жизнью. Следовательно, оно было бы греховным и несовместимым с должным уважением к жизни, которую нам, людям, даровал Бог.

При таком взгляде на проблему наша обязанность воздерживаться от произведения на свет неполноценного человеческого потомства коренится в той обязанности, которую мы, как создания Божьи, имеем перед Богом, – считаться с Его замыслами относительно человеческой жизни. Принятие этого, богословского, обоснования принципа (Т) никоим образом не вынуждает нас соглашаться с рассуждением (Р). Ведь мы не выводим (Т) из какого-либо принципа, требующего всегда пытаться создавать лишь самое лучшее, что только можно создать. А утверждение, что в силу относящихся к человеческой жизни Божьих замыслов мы обязаны перед Богом никогда не пытаться получить в качестве собственного потомства существа определенного рода, вовсе не означает, что со стороны Бога было бы несправедливо сотворить подобные существа иным способом. Тем более отсюда не следует, что Бог поступил бы несправедливо, создав мир менее совершенный, чем наилучший из возможных миров.

В настоящем очерке я хотел показать, что Творец ни с кем не обошелся несправедливо и не проявил по отношению к кому-либо меньше доброты, чем этого следовало ожидать от совершенно благого деятеля, если Он сотворил мир, населенный созданиями, которым не дано существовать в наилучшем из миров, который Он мог сотворить. Я также пытался продемонстрировать, что с точки зрения иудео-христианской религиозной этики выбор Творцом менее совершенного мира вовсе не обязательно рассматривать как свидетельство какого-либо недостатка в Его характере. Такой выбор можно объяснить в терминах Его *благодати*, которая (в данной этической системе) считается важнейшим элементом совершенной благости. А потому я полагаю, что отрицание (Р) вполне гармонирует с уважением к человеческой жизни и с благодарностью за нее как за милостивый дар Божий – иначе говоря, с позицией, которая всячески поощряется в иудео-христианской религиозной традиции. Именно в этой позиции (а не в представлении, будто всегда следует создавать лишь самое лучшее из всего, что вообще может быть создано) и можно усмотреть основание для осуждения пред-

намеренного произведения на свет неполноценного человеческого потомства.

## Примечания

1. То, о чем я говорю в настоящей главе, очевидным образом связано с проблемой зла. Но я, конечно, не претендую здесь на изложение полной и всесторонней теодицеи.

2. Лейбниц утверждал (в своей «Теодицее», ч. 1, разд. 8), что если бы среди возможных миров не было наилучшего, то совершенно благой Бог не сотворил бы вообще ничего. Но Лейбниц заблуждается, если думает, что таким путем Бог сумел бы избежать выбора альтернативы худшей, нежели другие альтернативы, которые Он мог бы предпочесть. Ведь несуществование каких-либо сотворенных миров представляет собой, несомненно, менее совершенное положение вещей, чем существование какого-то из миров, который Бог мог бы сотворить.

3. См. Gaston Grua, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibnitz* (Paris, 1953), pp. 210-218.

4. Возможно, я имею право не нечто такое, что не принесет мне пользы (например, если это мне было обещано). Но пусть даже подобного рода не приносящие пользы права существуют, я не вижу веских оснований полагать, что к ним можно отнести и «право не быть сотворенным».

5. «Тимей», 29e-30a

\*6. Более адекватной формулировкой данного доказательства является, пожалуй, следующая. Было бы противоречием одновременно утверждать, что (i) благодать, как способность любить, не зависящая от заслуг любимого, есть одна из высших добродетелей и что (ii) решение Творца сотворить и возлюбить создания менее превосходные, чем те, которые он мог бы избрать к творению, с необходимостью свидетельствует о каком-то несовершенстве в характере самого Творца. Ибо (ii) едва ли можно защитить иначе, как исходя из допущения (iii), а именно: избирать объекты к творению и любви на каком-либо ином основании, кроме их заслуг и достоинств, есть несовершенство; между тем (iii) представляет собой отрицание (i).

На сей раз я излагаю доказательство в терминах «несовершенства», а не «недостатка», поскольку я согласен с утверждением Филиппа Л. Куинна, что существо может быть свободным от моральных недостатков, не являясь при этом морально совершенным или «в наивысшей степени благим», каким мы считаем Бога [Quinn, “God, Moral Perfection, and Possible Worlds,” критика настоящей статьи в сборнике *God: The Contemporary Discussion*, ed. Frederick Sontag and M. Darrol Bryant (New York: Rose of Sharon Press, 1982), p. 208f.]. И все же блестящий и богатый мыслями очерк Куинна так и не смог убедить меня в главном спорном вопросе. Куинн считает «вполне очевидной

истиной, что (iу) «если  $x$  – всемогущий моральный деятель, и  $x$  сообщает реальное существование  $w$ » (миру, в моральном отношении менее совершенному, чем тот, который  $x$  мог бы сделать реальным), то отсюда с необходимостью вытекает, что может существовать «лучший моральный деятель», нежели  $x$ , каким он проявил себя в  $w$ » (р. 213). Мне это вовсе не кажется очевидным. Здесь выражен консеквенциалистский подход к этике творения. К тому же (iv) имеет большое сходство с (iii) и, подобно (iii), противоречит (i), которое я считаю истинным. Почему о совершенстве Творца или даже о совершенстве творческого акта мы должны судить по совершенству творения, если любовь, не зависящая от заслуг и достоинств своего объекта, сама по себе является великой добродетелью?

7. Я не утверждаю, что это необходимые условия; я лишь говорю, что они, взятые вместе, достаточны для того, чтобы сотворение Творцом некоего творения не было несправедливостью по отношению к последнему. Пронумеровав эти условия подобным образом, я хотел избежать путаницы с пронумерованными свойствами миров в разделе II.

8. Можно усомниться даже в том, является ли ребенок, ставший жертвой пренатальной травмы, той же личностью, что и любой здоровый ребенок, который мог бы родиться. Я склонен думать, что это одна и та же личность. Как бы то ни было, есть *больше* оснований считать его той же личностью, что и возможный нормальный ребенок, нежели усматривать такое же тождество личности в случае с ребенком с аномальной генетической конституцией.

9. Всякий, кто применит данный принцип к человеческим действиям, несомненно, добавит сюда слова «при прочих равных условиях». Но мы игнорируем это обстоятельство, ведь подобная оговорка, вероятно, не станет оправданием для деятеля, занятого решением такого важного вопроса, как «какой же мир следует создать?»

10. Разумеется, богословскую позицию в вопросе «биологической инженерии» я могу изложить здесь лишь в виде самого беглого очерка.

# 5

## Существование, личный интерес и проблема зла

Когда-то Лейбниц писал: «Вы утверждаете, будто имеете право жаловаться на то, что Бог не дал вам больше силы [чтобы противиться искушениям]. Отвечаю: если бы Он это сделал, то вы были бы уже не вы, ибо Он сотворил бы в таком случае не вас, но другое существо» (Leibnitz, 1948:327). Понять это можно в контексте Лейбница представления о том, что всякий возможный индивидуум существует лишь в одном возможном мире. Поскольку малейшее различие в событиях означает иной возможный мир, то отсюда следует, что ни один из нас, фактически существующих индивидуумов, не мог бы существовать, если бы действительное зло никогда не имело места. Если так, то получается, что коль скоро наше существование есть благо для нас, то все случаи реального зла приносят нам пользу, а попущение злу со стороны Бога является для нас благом, ведь без этого зла мы просто не могли бы существовать.

Лишь немного в этой статье осталось от доклада «Самотождественность, личный интерес и проблема зла», прочитанного мною в 1974 году на заседании Западного отделения Американской философской ассоциации, но так и не опубликованного. Мерилин Маккорд Адамс, Роберт Ауди, Дерек Парфит, Алвин Плантинга и Кейт Янделл прочли текст и щедро поделились со мной комментариями, которые весьма помогли мне при подготовке настоящей статьи. Я также признателен Уильяму Хаскеру и Питеру Макаллену за их замечания, касавшиеся ряда пунктов первоначальной версии. Важным подспорьем в период работы над большей частью настоящей статьи явилась для меня стипендия Национального фонда гуманитарных наук, за которую я приношу искреннюю благодарность

Если все виды действительного зла суть благо для тех людей, которых соответствующее зло касается, то это достаточная причина для совершенно благого существа их вызвать или допустить. По сути, здесь нам предлагается полная и окончательная теодицея. Сам Лейбниц так не думал, ибо, по его убеждению, совершенно благой Бог должен с необходимостью создать лишь один мир – наилучший из всех возможных. В другом месте (Adams, 1972 [см. главу 4 настоящей книги]) я пытался доказать, что Лейбниц в данном вопросе заблуждался, но принять эту абсолютную теодицею я способен не в большей мере, чем Лейбниц. Ибо его утверждение: каждый индивидуум существует лишь в одном возможном мире – я считаю совершенно неправдоподобным.

Верно, однако (и я попробую это продемонстрировать), что мы не были бы самими собой, если бы не многочисленные и весьма тяжкие проявления зла. Я хочу показать, что данный факт, хотя из него и нельзя вывести полную теодицею, подсказывает нам три возможных решения проблемы зла.

## **I. Мы обязаны своим существованием предшествующему злу**

Первое мое соображение сводится к следующему доказательству: если наша жизнь в целом заслуживает того, чтобы быть прожитой, то мы не могли потерпеть никакого ущерба от большинства зол, предшествовавших нашему появлению на свет, а Бог не поступил с нами несправедливо, допустив их или став их причиной, хотя (или даже именно потому что) они во многом определили нашу жизнь. Лейбниц также это подчеркивает, не делая никаких неправдоподобных допущений насчет тождества личности в разных мирах. Тем, кто сердит на Бога за то, что Он не заменил Адама и Еву после их грехопадения лучшими существами, «дабы пятно порока не перешло на их потомков», Лейбниц отвечает:

«Если бы Бог подобным образом покончил с грехом, то возникли бы совершенно иные ряды событий, совсем другие сочетания обстоятельств, лиц и брачных союзов, появились бы совсем другие люди, а следовательно, если бы грех был устранен или уничтожен, то сами эти недовольные не существовали бы в нашем мире. А значит, у них нет причин гневаться на Адама и Еву за их прегрешение, а уж

тем более – на Бога за попущение греху; напротив, им следовало бы понять, что своим собственным существованием они обязаны этой самой терпимости к грехам» (Leibnitz, 1967:128).

Затем Лейбниц сравнивает этих недовольных с человеком наполовину благородного происхождения, который «сердит на своего отца, поскольку тот взял жену из низкого сословия, но сам не способен сообразить, что если бы его отец женился на другой, то на свет появился бы не он, а совсем другой человек».

И здесь Лейбниц прав. Даже если бы я мог существовать без определенных зол действительного мира (например, тех, которые будут иметь место завтра), я не мог бы существовать без прошлых зол, глубочайшим образом повлиявших на человеческую историю, и в особенности на «сочетания... лиц и брачных союзов». И нам совершенно не обязательно восходить к Адаму и Еве, чтобы обнаружить те виды зла, которые оказались необходимы для нашего существования. Если бы не Первая мировая война, то, например, мои родители, вероятно, никогда бы не встретились и не поженились и я бы не родился. Взаимодействие множества обстоятельств, в том числе разных видов зла, большого и малого, влияет на то, какие именно люди сочетаются браком, какие половые клетки находят друг друга и какие дети появляются на свет. Чем глубже погружаемся мы в историю, тем больше становится та масса зол, которым обязаны мы своим бытием, ибо сеть причинных связей, имеющих отношение к нашему индивидуальному происхождению, неумолимо расширяется по мере нашего движения назад во времени. И мы бы почти наверняка вообще не существовали, если бы не те самые проявления зла, которые действительно имели место на протяжении значительной части человеческой истории.

Отсюда, на мой взгляд, следует, что Бог, став причиной этих зол или допустив их, отнюдь не поступил несправедливо *с нами*, коль скоро Он заботится о том, чтобы наша жизнь в целом заслуживала того, чтобы быть прожитой. Откуда возьмется у меня право протестовать против выполнения необходимых условий моего же появления на свет, и каким образом их выполнение способно причинить мне ущерб, если моя жизнь стоит того, чтобы быть прожитой? Повидимому, отсюда также вытекает, как указывает Лейбниц, что лю-

ди, совершившие, подобно Адаму и Еве, необходимое для нашего существования зло, не причинили нам ни малейшего вреда.

Конечно, чаще всего мы склонны думать, что *события*, представлявшие собой зло и предшествовавшие нашему появлению на свет, стали несправедливостью по отношению к нашим предкам, а не к нам самим. Но ведь эти события имеют последствия в нашем времени – последствия, по-видимому, пагубные именно для нас. И, в более широком плане, мы можем почувствовать искушение пожаловаться, имея в виду уже самих себя, на неблагоприятные условия или свойства естественного или исторического порядка вещей, возникшие гораздо раньше нашего рождения. По природе и вследствие особенностей исторической ситуации люди подвержены болезням и смерти, рискуют стать жертвами землетрясений и ураганов, оказываются в окружении потенциальных врагов. Если бы это было не так, то мы бы вовсе не существовали. И мы можем спросить: почему же Бог не вмешивается в природные и исторические процессы в течение нашей жизни, чтобы защитить нас от последствий всего этого? Для теодицеи, однако, важно ясно понимать смысл подобного вопроса. Если наша жизнь в целом заслуживает того, чтобы быть прожитой, то создание естественного и исторического порядка вещей, обладающего этими свойствами, нельзя считать несправедливостью по отношению к нам, ведь не будь этих свойств, не было бы и нас.

Мне возразят: даже если эти проявления зла были *каузально* необходимы для нашего существования, *всемогущий* Бог способен был сотворить нас и без них; не сделав же этого, Он, очевидно, поступил с нами несправедливо. Я, однако, думаю, что это не так, и привожу в пользу моего мнения три аргумента.

(1) Основания, имеющиеся у Бога для создания любого из нас, очевидно, связаны с прочими Его замыслами, относящимися к миру, который стал бы иным, если бы Бог предотвратил те проявления зла, о которых идет здесь речь. И я не вижу причин, по которым Он мог бы или должен был сотворить кого-либо из нас в частности, если бы Он действительно предотвратил все это зло, следовательно, я не вижу оснований думать, что, не сделав этого, Бог поступил с нами несправедливо.

(2) Я не думаю, что для меня было бы возможно, в метафизическом или в широком логическом смысле, существовать в мире,

заметно отличным от действительного мира в отношении зол, имевших место в те периоды истории, к которым восходят мои корни. Мы уверены, что моя жизнь, однажды начавшись, могла бы получить множество разных продолжений, которых в реальности она не имела, и при этом она по-прежнему была бы моей жизнью. Но это, как мне кажется, едва ли не единственный случай, когда мы с достоверностью интуиции сознаем, что я мог бы существовать в обстоятельствах, чрезвычайно отличных от тех, которые фактически имеют место. Тождество моей личности устанавливается началом моего существования. Считается, что ни один человек, который не происходит из тех же в точности яйцеклетки и сперматозоида, что и я, не может быть мной (cf. Kripke, 1974:312-314). Если так, то тождество этих половых клеток самим себе, вероятно, в свою очередь, зависит от начала их существования и от тождества личности моих родителей, которая зависит от идентичности половых клеток, из которых произошли они, и так далее. Мне кажется неправдоподобным предположение, что с устранением многих или существенных зол можно было бы сохранять эти необходимые идентичности от поколения к поколению в эпохи, когда исторический контекст радикально отличался от современного нам мира. Даже если допустить тождество личности родителей, то разве мог бы в столь отличном контексте возникнуть в точности тот же самый, а не просто подобный сперматозоид?

(3) Даже если бы я мог, метафизически или логически, существовать без большинства прошлых зол и их последствий в моей жизни, то я все же сомневаюсь, что подобное существование могло бы быть *моим* таким образом, чтобы иметь большое значение с точки зрения моего личного интереса, ведь оно не стояло бы к моей действительной жизни в той связи, которую в разделе III я буду называть «отношением личного интереса».

Чтобы эти аргументы доказывали, что Бог не поступил несправедливо ни с одной из сотворенных личностей, дозволив зло, необходимое для ее существования, нам, судя по всему, следует допустить, что в конечном счете, в общем и целом, каждая личность будет иметь хорошую «жизненную историю» или, во всяком случае, ее жизнь окажется достойной того, чтобы быть прожитой (если, конечно, она сама не навлечет на себя нечто худшее, добровольно совершив соответствующие дурные деяния). Допущение это обыч-

но считается одним из элементов теистической веры, более того, оно принадлежит к самому важному, что эта вера имеет нам сказать о проблеме зла. Если же учесть, что жизнь некоторых людей между их рождением и смертью явным образом несчастлива, то данное допущение кажется истинным лишь в том случае, если существует жизнь после смерти, по крайней мере для некоторых из нас. Но это также обычный элемент теистической веры. Нам не следует думать, что прибавление или вычитание подобного рода эсхатологических верований не может влиять на теодицею. В самом деле, без них традиционная вера в Божье всемогущество, являющаяся частью большинства решений проблемы зла, во многом теряет свою убедительность. Ибо возможность чуда – это, вероятно, крупнейшая ставка религии в вере в то, что Божье могущество не подчиняется законам природы. А воскресение и окончательное избавление от естественного зла представляют собой высшее из чудес, и именно его предвкушением и отдаленным подобием служит всякое другое чудо, в которое мы верим.

## **II. Этика творения**

Какие цели должны мы иметь в отношении будущего нашего мира, и каким образом нам следует их добиваться? Эти вопросы открывают перед нами любопытные параллели к моральным проблемам, связанным с решениями Бога в процессе творения. Оценивая действия, определяющие облик будущего, мы можем принимать в расчет (1) интересы будущих индивидуумов, (2) интересы ныне существующих индивидуумов и (3) характер общества, возникновению которого способствуют эти действия. Подобный анализ позволит пролить свет на (1) возможное возражение против аргументации раздела I, (2) второе дополнение к теодицее, вытекающее из того факта, что своим существованием мы обязаны злу, и (3) структуру теодицеи, для обоснования которой используется данный факт.

(1) Из аргументации раздела I следует вывод: соображения о том, что может оказаться выгодным или справедливым для представителей будущих поколений, являются менее надежным руководством к действию, чем это принято думать. Ведь почти каждое действие или социальное решение, хоть как-то затрагивающее ин-

дивидуумов, которые появятся на свет несколько лет спустя, влияет на их идентичность. Например, энергетическая политика окажет всестороннее воздействие на человеческое существование – на то, куда, когда и как далеко люди ездят, как они зарабатывают на жизнь, как проводят свое время. А эти обстоятельства, в свою очередь, повлияют на их репродуктивную деятельность – на то, с кем они вступают в брак, когда зачинают ребенка, а значит, и какие у них появятся дети. И по прошествии самое большее нескольких десятилетий не останется буквально ни одного индивидуума, чье рождение не было бы так или иначе обусловлено этой политикой. Представим, что мы и далее бездумно тратим земные ресурсы и люди, живущие в 2140 году, остаются без нефти и угля. Наши потомки могут прийти к мысли, что мы поступили с ними нечестно, израсходовав больше ресурсов, чем причиталось нам по праву. Но если их жизнь заслуживает того, чтобы быть прожитой, то им не стало бы лучше, если бы мы держались политики строжайшей экономии энергоносителей, ведь они в таком случае просто не существовали бы. Трудно понять, как они могут потерпеть ущерб или несправедливость оттого, что мы не избрали тот образ действий, который сделал бы невозможным их существование.

Если бы отсюда следовало, что в бездумном расточении природных ресурсов нет ничего дурного, то этот вывод поставил бы под сомнение мою аргументацию. Но ничего подобного отсюда не вытекает. Бессмысленная трата может оказаться несправедливостью по отношению к индивидуумам будущего, если она увеличит вероятность того, что их жизнь станет настолько несчастной, что придется пожелать ради их же блага, чтобы эти люди вовсе не существовали. Теисты могут верить, что Бог в конечном счете не допустит такого исхода, но мы, пожалуй, не вправе злоупотреблять его добротой в этом пункте. Мы обязаны сделать все, чтобы у наших потомков не было причин жалеть, что они появились на свет. Но этот принцип сам по себе едва ли способен послужить верным руководством к принятию решений, определяющих будущее. Основным мотивом для сохранения энергоносителей должно быть для нас беспокойство о том, какого рода общество может возникнуть в результате наших нынешних действий.

(2) Отсюда ясно, что было бы заблуждением думать, что мы обязаны делать *абсолютно все* наилучшее для тех личностей, которые

могли бы потерпеть ущерб из-за наших решений, а это главным образом или даже исключительно ныне живущие люди (ср. Parfit, 1984: гл. 16). Ведь порой было бы справедливо возложить чистые расходы на существующих ныне индивидуумов ради весьма отдаленного будущего, пусть даже ни один будущий индивидуум не потерпел бы ущерба, если бы мы не понесли этих расходов. Возможно, например, что мы обязаны сохранять уголь и другие виды топлива ради XXII века к чистому убытку для ныне живущих людей, даже если (по указанным выше причинам) ни один индивидуум в XXII веке не страдает от того, что мы станем потреблять больше угля.

Точно так же я полагаю, что общество (и весь род человеческий) было бы вправе избрать образ действий, призванный обеспечить бесконечное продолжение его существования через сохранение надлежащей численности населения, пусть даже является фактически верным, что для ныне живущих членов общества было бы в среднем выгодно вследствие уменьшения рождаемости и соответствующего экономического бремени допустить постепенное, за несколько поколений, вымирание общества. Вероятно, лишь меньшинство людей желает стать родителями, и они готовы заводить столько детей, сколько необходимо для сохранения прежней численности населения, но лишь при условии, что все общество возьмет на себя ответственность за образование и материальное положение их детей. Естественно, что на соответствующие расходы одни из ныне живущих индивидуумов станут реагировать острее, чем другие, даже если налоговая политика будет максимально справедливой. Но если такая политика будет проводиться в течение нескольких поколений, то на любое обвинение в том, что возлагать подобное бремя на ныне живущих нечестно, можно будет ответить не только ссылками на необходимость такого бремени для достижения желательной обществу цели, но и следующими аргументами.

Ни один из живущих теперь членов общества не существовал бы без нынешней политики в области народонаселения (по причинам, которые читатель уже сам должен быть в состоянии указать). А значит, даже те, для кого продолжение такой политики оказывается более всего невыгодным, получили пользу от нее в целом, если их жизнь заслуживает того, чтобы быть прожитой. Своим существованием они обязаны аналогичному бремени, которое прежде несли другие люди. Это и дает нам основание думать, что

продолжение данной политики не является несправедливым по отношению к ним. Отсюда не следует, что ее прекращение явилось бы несправедливостью в отношении детей, которые не родятся, ведь стать жертвой несправедливости и дурного обращения или понести ущерб могут только те, кто в то или иное время реально существует. Но, вероятно, мы можем утверждать, что было бы несправедливо по отношению к обществу и заинтересованности общества в постоянном самовоспроизводстве, если бы один из его членов потребовал, чтобы этой практике, которой он обязан своим существованием, был положен конец, поскольку ее прекращение оказывается для него выгодным.

Данное доказательство открывает нам путь, по аналогии, ко второму дополнению к теодицее, основанному на том факте, что своим существованием мы обязаны злу. Предположим – а теист, на мой взгляд, должен в это верить, – что наше существование окажется для нас в целом великим благом (исключая, вероятно, последствия наших собственных проступков). У нас нет причин думать, что какие-либо из постигающих нас бедствий являются чем-то беспримерным – жившие до нас люди страдали от ничуть не меньших зол. И если кто-то из нас несет особенно тяжкое бремя несчастий, то ведь подобное случалось и со многими из наших предков. У нас есть основания быть довольными тем, что Бог ради нашего блага не всегда воздерживается от попущения злу, иначе мы бы вовсе не существовали. А значит, подобные действия Бога едва ли являются несправедливостью по отношению к нам. Но ведь точно так же не кажется справедливым требование, чтобы Бог отказался от благотворной для нас линии поведения и перестал преследовать цели, которые Он до сих пор преследовал, теми способами, которыми Он их преследовал, коль скоро такая перемена стала бы выгодной для нашего поколения. А это дает нам основание думать не только, что мы не терпим никакого ущерба от предшествующих зол, которые были необходимы для нашего появления на свет, но и что Бог не поступает с нами несправедливо, допуская те бедствия, которые постигают нас в нашей жизни.

Я не стану утверждать, что эти аргументы служат ответом на любые возможные обвинения против Божьей справедливости. Они относятся лишь к тем обвинениям, суть которых сводится к следующему: Бог заставляет людей страдать или позволяет, чтобы они

страдали, причем в неравной степени, от таких зол, которые в конечном счете не приносят пользы ни им, ни другим существующим в это время созданиям. Если же Бога упрекают, к примеру, в нарушении обещания или в несправедливом суде, то на эти обвинения нужно реагировать по-другому.

Для убедительности данного доказательства важно также, чтобы эти виды зла были необходимы для достижения благой цели, примерами которой служат в определенном смысле выгоды, уже полученные теми, кто страдает от соответствующих зол. Если бы цель не была благой или если бы уже полученные выгоды представляли собой случайные последствия или не более чем средства по отношению к цели, то наши аргументы во многом утратили бы свою силу. Скажем, если бы ваша жизнь была случайно спасена в результате мер, помешавших вам сесть на самолет, впоследствии разбившийся, то данное обстоятельство едва ли может служить аргументом против утверждения, что дальнейшее осуществление этих мер является несправедливостью по отношению к вам. Но сотворение таких личностей, как мы, принадлежит, очевидно, к тем целям, ради достижения которых Бог попускает зло. А коль скоро совершенно благое существо не станет вызывать или позволять абсолютно бессмысленное и бесцельное зло, то теисту, несомненно, следует верить, что причина, по которой Бог вызывает или позволяет зло, состоит в том, что попускание ему является необходимым (в широком логическом смысле) для достижения достаточно больших благ.

(3) Мы получим известное представление о том, какой должна быть позиция теодицеи в отношении этих благ, если вернемся к вопросу о характере будущего общества, появлению которого, как нам следует надеяться, способствуют наши действия. Многие, конечно, скажут, что это должно быть *наилучшее* общество, насколько о нем можно судить по общей сумме или по среднему уровню счастья или по какому-то другому сходному критерию. Мне, однако, кажется, что этот принцип не является безусловно обязательным и что мы вовсе не обнаружим какого-либо морального недостатка, если будем стремиться к созданию такого общества, которое является хорошим, но отнюдь не наилучшим из всего, чего мы могли бы добиться. Я, к примеру, решительно выступаю за сохранение нынешнего человеческого рода и против окончательной замены его каким-то более «совершенным» видом существ, и я отнюдь не ду-

маю о себе хуже из-за того, что делаю такой выбор. Сходным образом, я считаю добрым делом, а вовсе не свидетельством какого-либо недостатка, когда кто-нибудь ратует за сохранение и внутреннее развитие отдельной цивилизации (е.г., китайской или западной) или национальной культуры (е.г., валлийской), хотя отлично знает, что подобная преемственность потребует затрат времени и ресурсов, которые можно было бы использовать для создания чего-то еще более совершенного. Хороший человек готов платить высокую цену – а порой, если у него есть такое право, заставить платить ее и других – ради того, что он любит, а не только ради того, что является наилучшим.

Другой пример – любовь к политическим и гражданским свободам, ради защиты которых человек бывает готов, и с полным основанием, умереть сам и причинить какие-то лишения другим людям, вероятно, даже убить несправедливого агрессора. (Даже ненасильственное сопротивление обычно принуждает врага к расходам.) И здесь нам не обязательно принимать чрезвычайно сомнительное допущение, что в свободном обществе люди окажутся счастливее, чем в тоталитарном. Человек также не обязан думать, будто свободы, которые он защищает, объективно лучше тех целей (скажем, экологического или социального характера), которых, возможно, было бы легче достигнуть в обществе менее свободном. Достаточно, если тип общества, к которому этот человек стремится, хорош и заслуживает любви.

Применение сказанного к Богу вполне очевидно и позволяет кратко описать общий подход к теодицее, в которой речь идет о том, что своим существованием мы обязаны прошлому злу. В другом месте (Adams, 1972 [см. главу 4 настоящей книги]) я пытался доказать, что Бог мог быть совершенно благим и, однако, сотворить мир не столь превосходный, как наилучший из миров, который Он способен был сотворить. Здесь же я вправе добавить: Он мог быть совершенно благим и, однако, причинить или дозволить определенные виды *зла*, необходимые для благ, которые Он возлюбил, пусть даже эти блага и не являются наилучшими положениями вещей, которые Он способен создать.

На мой взгляд, теист должен верить в существование таких благ, для которых оказывается необходимым причинение или дозволение Богом определенных зол. Но если теист умен, то он не станет

претендовать на основательное знание того, каковы эти блага, и не возомнит, будто историю мира и каждой отдельной жизни он постиг достаточно глубоко, чтобы судить о цели и смысле всего, что творит или что попускает Бог. Тем не менее теодицея обязана сказать нам что-нибудь о природе тех благ, для которых причинение или дозволение Богом определенных зол могло бы оказаться необходимым. К числу обычных примеров, которые могут быть здесь уместны, относятся наша моральная ответственность перед Богом, необходимость упражнять силу духа, а также способность к состраданию и прощению, создание возможностей для самопожертвования и для победы над соблазнами. Я же склонен думать, что само существование таких созданий, как мы, с совершенно уникальными, тонкими, сложными, а порой сладостно-горькими свойствами, достоинствами и прелестями человеческой жизни, также могло бы стать тем благом, которое любит Бог.

И все же для доказательства благодати какого-либо действия, даже если допустить стоящие за ним благие побудительные мотивы, недостаточно демонстрации его необходимости для достижения благой цели. Как неконсеквенциалист в этике, я бы добавил: этого недостаточно, даже если благой целью является наилучшее общее положение вещей, какое только может быть создано. Ведь действие может оставаться морально предосудительным по причине несправедливости или недоброжелательности по отношению к одной или нескольким личностям. А значит, еще одной задачей теодицеи является доказательство благодати Бога к индивидуумам; решению этой задачи и способствуют аргументы, вытекающие из того факта, что мы бы не были самими собой без многих и великих зол.

### **III. Тождество личности и благодарность**

Я обещал предложить еще один аргумент. Он связан с вопросом: был ли Бог к нам не просто справедлив, но и добр, дозволив несчастья, постигающие нас с началом нашего существования. Поскольку сама наша личность возникает с началом нашей жизни, то утверждение, что какие-либо из подобных зол были метафизически необходимы для нашего существования, не может звучать правдоподобно. Однако нечто близкое к этому является истинным. Есть такие

виды постигающего людей зла, без которых люди, строго говоря, могли бы существовать, но которые настолько глубоко влияют на их жизнь, в такой мере определяют ее содержание, что желать, чтобы этих зол никогда не было, в моральном смысле почти равнозначно желанию, чтобы вместо этих конкретных людей существовал кто-то другой.

Многим известна история Хелен Келлер (1880–1968). Потеряв зрение и слух вследствие лихорадки в 19-месячном возрасте, она много страдала, пока в семь лет ее не обучили через прикосновения языку жестов. После этого она с замечательным успехом преодолела на своем жизненном пути громадные трудности. Хелен научилась говорить на нескольких языках, окончила известный колледж и стала (вполне заслуженно) знаменитой. Хотя ее, конечно, не обошли боль и печаль, по-видимому, она прожила счастливую и достойную жизнь.

Было бы разумно со стороны уже взрослой Хелен Келлер желать, чтобы ее никогда не постигли слепота и глухота? Не думаю. Представим (хотя это совсем не очевидно), что ее жизнь стала бы лучше и счастливее, если бы у нее сохранились зрение и слух. Но какой бы прекрасной ни оказалась эта жизнь, в ней не нашлось бы ни единого дня, похожего на какой-либо из дней действительной жизни Хелен после того, как она достигла возраста 19 месяцев. Реальная жизнь Хелен с ее эмоциональными и чувственными характеристиками, с ее умениями, способностями и планами и, несомненно, с важнейшими свойствами ее личности и характера строилась вокруг факта слепоты и глухоты. Другая же, более счастливая жизнь охватывала бы лишь немногие из ее особых радостей и печалей, испытаний и побед, иначе говоря, малую часть того конкретного содержания, которое волновало Хелен в ее действительной жизни. «Никогда не ослепнуть и не оглохнуть» означало бы для нее нечто очень похожее на «никогда не существовать». Так почему же она должна была желать этого, коль скоро у нее имелись основания быть довольной своим существованием?

То, что дорого нам в самих себе, что составляет предмет нашей разумной заботы о себе самих, – это не просто чистая, абстрактно-метафизическая самотождественность, но также замыслы, дружеские отношения с другими людьми и по крайней мере некоторые из важнейших черт нашей личной биографии и нашего индивиду-

ального характера. Если наша жизнь хороша, то у нас есть точно такого же рода причины быть довольными ею, не желая другой, хотя бы и лучшей, но слишком отличной от нашей, как и причины, по которым мы удовлетворены тем, что существуем именно мы, а не какие-то лучшие или более счастливые люди вместо нас.

Если возможная жизнь включает в себе настолько малую часть конкретного содержания, которое беспокоит меня в моей действительной жизни, что для меня не должен иметь никакого значения тот факт, что она могла бы, в метафизическом смысле, быть моей, то мы скажем: возможная жизнь не стоит *в отношении личного интереса* к моей действительной жизни. С течением времени это отношение изменяется двумя способами.

(1) Чем раньше возможная жизнь не достигшего зрелого возраста человека расходится с его действительной жизнью, тем слабее отношение личного интереса между ними. Возможные жизни, резко отклонившиеся от действительной жизни Хелен Келлер, когда той было 19 месяцев от роду, не стоят ни в какой связи личного интереса с ее действительной жизнью, имея с ней лишь один общий период, который сама Хелен едва ли помнит. Однако возможные жизни, «ответвившиеся» в юности или в зрелом возрасте, имеют достаточно общего содержания с реальной жизнью, а потому должны находиться в отношении определенного личного интереса к ней.

(2) Сила связи личного интереса между действительной жизнью и другой жизнью, которую человек мог бы прожить, способна со временем уменьшаться. Пожалуй, было бы точнее говорить о возможных жизнях, находящихся в отношении сильного, слабого или нулевого личного интереса не к действительной жизни данного человека вообще, но к *его действительной жизни вплоть до определенного момента*. Вы по-прежнему можете считать, что жизнь, являвшаяся предметом ваших планов и надежд до того, как десять лет тому назад вас постигло несчастье, оказалась бы лучше вашей действительной жизни. Однако ваши нынешние замыслы и дружеские связи, все реальные события, составляющие ваш жизненный опыт, которые не стали бы частью другой жизни, могут быть вам настолько дороги, то теперь вы бы *не* променяли на нее вашу действительную жизнь. Между другой жизнью и вашей действительной жизнью существует определенное отношение личного интереса, но

эта связь не настолько сильна, чтобы у вас появились достаточные основания предпочесть другую, «лучшую», жизнь. Однако десять лет тому назад жизнь, на которую вы надеялись, была обусловлена максимально сильным личным интересом к вашей тогдашней действительной жизни, и у вас не было причин не предпочесть ее вашей нынешней действительной жизни.

Это усложняет вопрос о том, стало ли *вам* лучше от того, что имело место то или иное зло. Оно может быть предпочтительнее для вас с вашей нынешней точки зрения, но не с той, которая была у вас тогда, когда это зло случилось. Мне кажется, что ретроспективная точка зрения имеет отношение к Божьей благодати. Зная о будущем больше, чем мы, Бог, надо думать, может с полным основанием заранее возлюбить те вещи, которые мы способны любить лишь ретроспективно. И при условии, что ваша действительная жизнь заслуживает того, чтобы быть прожитой, я не считаю, что Он поступил с вами несправедливо, не даровав вам лучшую жизнь, если последняя не стоит ни в какой связи личного интереса к вашей действительной жизни вплоть до любого момента, когда вы оказались бы в состоянии поставить подобный вопрос. И все же в общем случае наиболее существенным для оценки морального совершенства деятеля следует считать то, что является предпочтительным до самого действия.

Есть, однако, еще один аспект проблемы зла, к которому ретроспективная точка зрения имеет самое прямое отношение. Теистическая религия требует, чтобы мы были благодарны Богу за нашу жизнь. Но даже если мы верим, что Он действовал с совершенной благодатью, нашу благодарность может омрачить горечь при мысли о том, что нам было бы лучше не испытать тех многочисленных зол, от которых нам уже довелось пострадать в прошлом. Обычно это считают не более чем психологической или пастырско-назидательной версией проблемы зла, но здесь обнаруживается аспект, доступный и для рационального анализа. Какие есть у нас основания не желать, испытывая сильнейшее чувство горечи, того, чтобы наша прежняя жизнь была лучше, нежели она оказалась в реальности? Конечно, горечь здесь нежелательна, но является ли она также неуместной и беспричинной? Да, является, если наша действительная жизнь хороша и находится в довольно слабой связи личного интереса с той жизнью, которой мы могли

бы пожелать вместо нее. Ибо в таком случае у нас есть все основания предпочесть нашу действительную жизнь. Аргументом против чувств горечи и негодования может стать доказательство моральной благости Бога, но аргументы против исполненных горечи желаний должны опираться на предпочтительность соответствующих альтернатив.

Ретроспективная предпочтительность нашей действительной жизни даже по сравнению с какой-то лучшей жизнью основывается, как мы видели, на нашей привязанности к нашим нынешним замыслам, дружеским связям и иным событиям и характерным чертам нашей действительной жизни. Увы, не каждый способен сейчас любить свою жизнь подобным образом. Ясно, однако, что любовь к замыслам, дружеским связям, событиям, составляющим нашу жизнь, имеет самое прямое отношение к счастью. А значит, в той мере, в какой теист верит, что в конечном счете все мы будем счастливы, он также вправе верить, что у всех нас появятся основания предпочитать нашу действительную жизнь любой другой жизни, которая могла бы быть нашей.

#### **IV. Проблема зла для атеистов**

Тот факт, что своим существованием мы обязаны реальности прошлых зол, порождает проблему зла, причем не только для теистов, но и для всякого, кто любит какого-нибудь ныне живущего человеческого индивидуума – себя самого или любого другого человека. Как примирить нашу любовь к фактически существующим личностям с моральным осуждением зол, которыми полны страницы истории? Следует ли нам желать, чтобы ни нас, ни этих зол никогда не существовало?

С одной стороны, было бы несправедливостью и ужасным бездушием из благодарности за наше собственное существование совершенно вычеркнуть из нашей жизни чувства скорби, негодования и раскаяния. И я вовсе не имел в виду такой вывод. В самом деле, теодицея должна усматривать в нашем эмоциональном неприятии зла и в практическом ему противодействии важную часть того блага, ради которого Бог и попускает зло.

С другой стороны, уничтожение радости по поводу существования человеческих индивидуумов также имело бы катастрофические последствия. Вместе с радостью исчезла бы или по крайней мере выродилась и любовь. Если я совсем не рад от того, что вы существуете, то я могу вас жалеть, могу быть с вами добрым и любезным, могу испытывать к вам желание, но мое отношение к вам в самом лучшем случае лишь приближается к тому, что называют любовью.

Итак, здесь возникает некая амбивалентность, двойственность чувств. Но каким должен быть их общий итог? Какое чувство – радость или печаль – должно преобладать? Целью теистов является такая душевная настроенность, когда эмоции скорби и сожаления по тем или иным частным поводам находят свое место в более широком и безусловно господствующем чувстве – благодарности за человеческую жизнь. И, на мой взгляд, никому из любящих не пришло бы в голову пожелать, чтобы любимый никогда не существовал. Нам, однако, нужно честно спросить самих себя: не была ли слишком дорогой цена, заплаченная за существование когда-либо живших людей? Не думаю, что мы способны найти убедительный ответ на этот вопрос, исследуя человеческую историю. В любом случае ответ «цена эта не была напрасной» может нам дать одна только вера – и, скорее всего, как мне кажется, вера эсхатологическая.

## Ссылки

- Adams, Robert Merrihew. 1972. "Must God Create the Best?" *Philosophical Review* 81: 317-332 [глава 4 настоящего издания].
- Kripke, Saul A. 1972. "Naming and Necessity." In *Semantics of Natural Language*. ed. Donald.
- Davidson and Gilbert Harman, 253-355, 763-769. Dordrecht: Reidel.
- Leibnitz, Gottfried Wilhelm. 1967. *Confessio Philosophi*, с немецким переводом и комментариями Отто Зааме. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Leibnitz, Gottfried Wilhelm. 1948. *Textes inédits*. Edited by Gaston Grua. Paris: Presses Universitaires de France.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.

# 6

## Среднее знание и проблема зла

Если бы президента Кеннеди не застрелили, стал бы он бомбить Северный Вьетнам? Один Бог ведает. Или не ведает? Способен ли даже Бог знать, как поступил бы Кеннеди?

По общей проблеме, частным примером которой является данный вопрос, существует малоизвестная, но весьма любопытная литература. В 1580-х годах между иезуитами и доминиканцами разгорелся жаркий спор о соотношении Божьей благодати и человеческой свободной воли. Иезуиты среди прочего утверждали, что многие человеческие поступки свободны – в том смысле, что совершающие их субъекты не детерминируются к их совершению логически или каузально (В настоящей статье термин «свободный» постоянно употребляется именно в этом значении.) Тогда каким же образом Бог сохраняет контроль над человеческой историей? Не каузальным детерминированием человеческих действий, как, по-видимому, считали доминиканцы<sup>1</sup>, но через создание условий, в которых, как заранее известно Богу, мы станем свободно дейс-

Я признателен нескольким лицам, в том числе Давиду Каплану, и особенно Дэвиду Льюису и Алвину Плантинге, за их мысли и замечания по поводу первой версии настоящей статьи, с которой я выступил на симпозиуме Американской философской ассоциации. Резюме первой версии «Среднее знание» опубликовано в *The Journal of Philosophy*, 70 (1973), pp. 552-554. Работа над настоящим вариантом была осуществлена при поддержке Национального фонда гуманитарных наук.

товать в согласии с Его замыслами. Это решение получило весьма тонкую и остроумную разработку у Луиса де Молины; впоследствии его защищали другие иезуитские богословы, и прежде всего Франциско Суарес. Их теория включает в себя следующее положение: Богу достоверно известно, что свободно сделает каждое из возможных свободных существ в любой ситуации, в которой оно могло бы оказаться. Подобное знание иезуиты называли «средним», поскольку, по их мысли, оно занимает промежуточное положение между другими видами знания – знанием Бога о просто возможном и Его знанием о действительном, иначе говоря, между Его знанием необходимых истин, каждая из которых вытекает из божественной природы, и Его знанием своей собственной воли и всего того, что каузально ею определяется<sup>2</sup>.

Настоящая статья посвящена двум вопросам. Вопрос первый: возможно ли среднее знание вообще, даже для Бога? Я намерен доказать его невозможность на том основании, что условные суждения, являющиеся, как предполагают, предметом среднего знания, не могут быть истинными. Я проанализирую (в разделе II) попытки Молины и Суареса объяснить, каким образом Бог способен обладать средним знанием; после чего (в разделе III) рассмотрю недавнюю интерпретацию, предложенную Алвином Плантингой, который создал новую версию теории среднего знания. О двух возражениях против моей позиции речь пойдет в разделе IV.

В современных философских дискуссиях идея среднего знания возникает главным образом вследствие ее связи со вторым из вопросов, которые я намерен обсудить, а именно: мог ли Бог создать свободные существа, которые бы всегда свободно совершали только справедливые поступки? Или, еще точнее, мог ли Бог сделать так, чтобы Его создания обладали свободой выбора, но чтобы ни одно из них никогда не совершило неправильного выбора? Связь данного вопроса с проблемой зла очевидна и общеизвестна. Если мог, то почему же не сделал? Если не мог, то это и есть достаточная причина того, почему не сделал. Он не мог это сделать через каузальную детерминацию актов выбора своих созданий, ибо в таком случае совершаемые ими акты выбора и обусловленные этим выбором действия не были бы в подлинном смысле свободными. Кому-то, однако, может показаться, что если Бог обладает средним знанием, то Он мог бы сделать свои создания безгрешными,

но свободными, просто сотворив такие существа, которые, как Ему известно, не станут грешить, если Он дозволит им действовать свободно. А потому в разделе V мы попытаемся разобраться, какой свет анализ проблемы среднего знания мог бы пролить на вопрос о том, способен ли был Бог сделать так, чтобы все сотворенные Им свободные существа оказались безгрешными.

Но прежде всего (в разделе I) я попробую объяснить, почему сама возможность среднего знания кажется мне сомнительной.

## I

В 23-й главе I книги Самуила\* мы читаем, что после того, как Давид спас иудейский город Кеиль от филистимлян и оставил в нем своих людей, Саул задумал осадить Кеиль, чтобы захватить Давида. Услышав о замыслах Саула, Давид обратился за советом к Богу с помощью ефода, который, очевидно, служил орудием прорицания и давал на вопросы короткие ответы типа «да» или «нет». Давид спросил: «Придет ли сюда Саул, как слышал раб Твой?» Господь ответил утвердительно. Тогда Давид спросил еще: «Предадут ли жители Кеиля меня и людей моих в руки Саула?» И сказал Господь: «Предадут». После чего Давид вывел своих людей из Кеиля и скрылся в горах, так что Саул не получил возможности осадить его в Кеиле, а жители Кеиля не имели возможности выдать его Саулу (1 Цар 23:1-14).

Это место служило излюбленным аргументом для иезуитских теологов. По их мнению, оно доказывало, что Богу была известна истинность следующих двух утверждений:

- (1) Если бы Давид остался в Кеиле, то Саул осадил бы город.
- (2) Если бы Давид остался в Кеиле, а Саул осадил город, то жители Кеиля предали бы Давида в руки Саула.

Это пример среднего знания, ибо здесь предполагается, что если бы все упомянутые в (1) и (2) действия имели место в реальности, то они *были бы свободными* в надлежащем смысле слова.

Коль скоро мы считаем Бога всеведущим, то усомниться в наличии у Него этого среднего знания, не вступая в противоречие с са-

\* I книга Царств. – Прим. пер.

мими собой, мы можем лишь в том случае, если не верим в истинность (1) и (2). А потому, как говорит Суарес, «весь спор сводится к следующей задаче: нам нужно установить, заключают ли в себе эти условные суждения определенную и познаваемую истину»<sup>3</sup>,

Я, однако, сомневаюсь, что суждения (1) и (2) когда-либо были или когда-либо будут истинными<sup>4</sup>, и сомневаюсь отнюдь не потому, что склонен признавать истинность противоположных им утверждений:

(3) Если бы Давид остался в Кеиле, то Саул *не* осадил бы город.

(4) Если бы Давид остался в Кеиле, а Саул осадил город, то жители Кеиля *не* предали бы Давида в руки Саула.

Суарес сказал бы, что (1) и (3) и, соответственно, (2) и (4) представляют собой пары контрадикторных суждений, а следовательно, один из членов каждой пары должен быть истинным. Таким образом, он отстаивает то, что называют логическим законом исключенного третьего. Но это неверно. Чтобы получить из условного суждения контрадикторное, недостаточно отрицать следствие – нужно отрицать условное суждение целиком, на что и указал оппонент Суареса доминиканец Диего Альварес<sup>5</sup>. Действительно, в обыденной речи мы могли бы отвергать (1), утверждая (3), как можем мы отрицать некое суждение через утверждение любого нашего мнения, которое очевидным образом ему противоречит. Но ведь мы могли бы также отвергнуть оба эти суждения, заявив: «Если бы Давид остался в Кеиле, то Саул мог бы осадить, а мог бы и не осадить город». На мой взгляд, случай с тем, что Саул сделал бы или мог бы сделать, останься Давид в Кеиле, дает нам правдоподобный контрпример против предложенного выше логического закона исключенного третьего; а философам удалось найти еще более убедительные контраргументы<sup>6</sup>.

Я не в силах взять в толк, в чем вообще могла бы заключаться истинность любого из суждений (1)-(4), при условии, что соответствующие действия были бы свободными, а Давид не остался в Кеиле. Попробую объяснить причины моего непонимания.

Во-первых, следует подчеркнуть, что среднее знание не является простым *предзнанием*. Ответы, полученные Давидом от ефода «Он придет» и «Они предадут», не интерпретируются богословами как категорические предсказания. Если бы они являлись

такowymi, то оказались бы ложными. Большинство философов (включая Суареса, но не Молину) считали, что категорические предсказания, даже относящиеся к событиям случайным, зависящим от обстоятельств, становятся истинными благодаря тому, что предсказанные в них события происходят в реальности. Однако суждения (1) и (2) не являются истинными в указанном смысле. Ведь осады Кеиля Саулом, как и выдачи Давида Саулу жителями Кеиля, т. е. тех самых событий, которым могли бы соответствовать данные суждения, в реальности никогда не было и не будет<sup>7</sup>. Другие аргументы, которые можно было бы привести в защиту истинности (1) и (2), исключаются нашим исходным предположением, что действия Саула и жителей Кеиля свободны или были бы свободны в подлинном смысле слова. Мысль же о том, что осада Саулом Кеиля с *логической* необходимостью вытекает из пребывания там Давида, кажется совершенно неправдоподобно<sup>8</sup>. Разумнее было бы утверждать, что осада Саулом Кеиля с *каузальной* необходимостью вытекает из пребывания в нем Давида, а также из ряда других элементов фактически сложившейся ситуации. Но обе эти мысли противоречат нашему допущению, что действия Саула были бы свободными.

Поскольку внешняя причинная обусловленность несовместима с соответствующим видом свободной воли, то мы могли бы поискать недетерминистские основания истинности (1) и (2), например, в реальных намерениях, желаниях и свойствах характера Саула и жителей Кеиля. Из библейского повествования явствует, что Саул действительно намеревался осадить Давида в Кеиле. Вероятно, суждение (1) является истинным в силу его соответствия намерению Саула. Можно также допустить, что (2) было истинным по причине его соответствия если не вполне сложившимся намерениям самых влиятельных жителей Кеиля, то, во всяком случае, их желаниям и их характеру. Не исключено, что это были люди трусливые, вероломные и неблагодарные. И, насколько я понимаю, ни иезуиты, ни Плантинга не стали бы утверждать, что намерения Саула или желания и характер жителей Кеиля с необходимостью детерминировали их действия или каким-то образом повлияли на свободу их воли.

Но основание, подводимое здесь под истинность (1) и (2), оказывается неадекватным именно потому, что оно не заключает в се-

бе неизбежной детерминации. Свободный агент может действовать в силу своего характера, или изменить свои намерения, или оказаться не в состоянии действовать в согласии со своими намерениями. А значит, теми суждениями, которые могут быть истинными благодаря их соответствию намерениям, желаниям и характеру Саула и жителей Кеиля, являются не (1) и (2), но

- (5) Если бы Давид остался в Кеиле, то Саул, *вероятно*, осадил бы город.
- (6) Если бы Давид остался в Кеиле, а Саул осадил город, то жители Кеиля, *вероятно*, предали бы Давида в руки Саула.

(5) и (6) вполне достаточно для Давида, чтобы действовать на их основании, коль скоро он человек благоразумный, но они не могут удовлетворить сторонников теории среднего знания. Ведь, согласно их теории, Бог с непогрешимостью знает то, что произошло бы несомненно, а не просто то, что, вероятно, произошло бы или что могли бы совершить свободные создания<sup>9</sup>.

## II

Надеюсь, читателю уже ясно, что у нас есть причины сомневаться в возможности среднего знания<sup>10</sup>. Тем же, кто верит в его возможность, придется всерьез потрудиться для разьяснения своей позиции.

В той интерпретации, которую предложил Молина, важнейшую роль играет абсолютное превосходство когнитивных способностей Бога. «Достоверность среднего знания, – полагает Молина, – проистекает из глубины и беспредельного совершенства божественного интеллекта, посредством коего [Бог] достоверно познает то, что само по себе недоступно достоверному знанию»<sup>11</sup>. Это стали называть теорией «сверхпостижения». Согласно последней, божественный интеллект столь неизмеримо превосходит по своему совершенству все сотворенные свободные воли, что он «сверхпостигает» их, иначе говоря, понимает о них больше, чем требуется для простого их постижения<sup>12</sup>. Но, как указал Суарес в полемике с теорией сверхпостижения, понимать нечто уже означает понимать в этом нечто все, что только может быть понято; и нелепо допускать, что кто-либо, даже Бог, способен понять еще больше<sup>13</sup>.

Молина, по-видимому, хочет сказать следующее: то, что сделали бы свободные создания в разного рода возможных условиях, объективно недоступно знанию, однако божественный разум настолько совершенен, что познает даже это. Но это невозможно. Стоящая перед нами проблема такова: каким образом условные суждения, о которых идет у нас речь, могут быть истинными, и ничто из того, что может быть сказано о совершенстве познавательных способностей Бога, никак не содействует ее решению.

Суарес же, на мой взгляд, предлагает такой способ объяснения мнимой возможности среднего знания, неудовлетворительность которого наименее очевидна. По сути, он апеллирует к простому, изначальному, не требующему анализа пониманию того, что значит для наших субъективных условных суждений быть истинными. Рассмотрим возможное свободное создание  $c$ , которое могло бы никогда не существовать, и возможное свободное действие  $a$ , которое  $c$  могло бы свободно совершить (или от совершения которого оно могло бы воздержаться) в возможной ситуации  $s$ . Нам следует считать  $c$  не реально существующим, но имеющим «возможное бытие» в причине (Боге), способной произвести  $c$ . С этой точки зрения  $c$ , согласно Суаресу, обладает свойством (*наклонностью*, как пишет сам Суарес), которое является либо свойством быть возможным деятелем, который, оказавшись в  $s$ , свободно совершил бы  $a$ ; либо свойством быть возможным деятелем, который, оказавшись в  $s$ , свободно воздержался бы от совершения  $a$ . Создание  $c$  обладает одним из указанных свойств, хотя, кроме самого этого свойства, не существует ничего внешнего или внутреннего по отношению к  $c$ , что могло бы принудить или детерминировать  $c$  к тому, чтобы оно имело какое-то одно из этих свойств, а не другое. Бог же имеет среднее знание того, как поведет себя  $c$  в  $s$ , поскольку Богу известно, которым из двух свойств  $c$  обладает<sup>14</sup>.

Предложенная Суаресом онтология чисто возможных существ вызвала бы возражения у многих философов, но сходную интерпретацию соответствующих условных суждений можно было бы, пожалуй, разработать и без помощи подобной онтологии. Например, имеющаяся у Бога *идея c* является, надо думать, *существующим* субъектом свойств. И ей в качестве первичного, основного свойства можно было бы приписать свойство быть такой идеей, которая, коль скоро ей соответствует что-либо в  $s$ , соответствовала

бы деятелю, свободно совершающему  $a$  в  $s$ . Это, однако, явилось бы недостатком теории, поскольку означало бы, что совершение  $c$  действия  $a$  в  $s$  зависит не от свойства самого  $c$ , но от свойства имеющейся у Бога идеи  $c$ . А данный вывод, похоже, ставил бы под сомнение свободу воли  $c$ .

Впрочем, мое главное возражение против предложенного Суаресом доказательства возможности среднего знания не основывается на онтологических аргументах. Я не думаю, что обладаю представлением первичным, изначальным или каким угодно еще о той *наклонности*, или о том свойстве, которое Суарес приписывает возможным агентам по отношению к их действиям в возможных условиях. Точно так же я не считаю, что у меня есть какое-либо другое простое и первичное понимание того, что означало бы для соответствующих субъюнктивных условных суждений быть истинными. Причина же, по которой я утверждаю, что неудовлетворительность версии Суареса наименее очевидна, заключается в следующем: очень трудно спорить с человеком, претендующим на обладание таким «первопониманием», которого сам я, похоже, совершенно лишен.

### III

В целом ряде своих статей об отношении «защиты свободной воли» к проблеме зла Алвин Плантинга фактически исходил из того, что Бог может обладать средним знанием; а в самой последней из этих работ он прямо защищал данное допущение<sup>15</sup>. Вслед за Робертом Сталнейкером и Дэвидом Льюисом Плантинга принимает то, что именуется у него «объяснением контрфактуалов с точки зрения возможных миров»<sup>16</sup>. Согласно теории Плантинги, чтобы суждение (1) было истинным, должно иметь место следующее:

- (7) Действительный мир больше похож на какой-то из возможных миров, в котором Давид остается в Кеиле, а Саул осаждает город, нежели на какой-либо из возможных миров, в котором Давид остается в Кеиле, а Саул не осаждает город.

Есть две серьезные причины утверждать, что данная трактовка не доказывает возможности среднего знания.

(А) В той мере, в какой объяснение с позиции возможных миров вообще является правдоподобным, оно не дает нам принципиально нового решения ключевой проблемы – проблемы истинности наших условных суждений. Оно лишь предлагает новую и современную формулировку прежних попыток решения, которые мы уже рассмотрели и отвергли. (Справедливости ради следует сказать, что и сам Плантинга на что-либо большее не претендует.) Здесь нужно отметить два момента.

(i) Если данное объяснение притязает на убедительность, то элементы подобия между возможными мирами, которые мы считаем имеющими отношение к вопросу об истинности и ложности контрфактуальных условных суждений, должны непременно отражать те самые обстоятельства, по которым мы и будем судить об их истинности или ложности. Некоторые же элементы сходства между ними нельзя считать имеющими какое-либо отношение к нашей проблеме вообще. Например, среди возможных миров, в которых Давид остается в Кеиле, наиболее похожим на действительный мир является, полагаю, тот, в котором Саул не осаждает Кеиль, а последующая история Давида, Саула, а также Израиля и Иудеи развивается примерно так же, как и в действительном мире. Вероятно, в таком мире Саул имеет несколько иной характер или же действует, повинувшись своему характеру, не так, как действует он в реальном мире, но я сомневаюсь, что данное различие столь же существенно, как и несходство между миром, в котором осада Кеиля Саулом (и, вероятно, убийство Давида Саулом) имеют место, и миром, где ничего этого не происходит. Конечно, я не намерен отсюда заключать, что Саул не осадил бы Кеиль, если бы Давид остался в городе<sup>17</sup>. Тот факт, что мир, в котором Саул осаждает Кеиль, отличается в данном отношении от действительного мира, не имеет отношения к вопросу о том, как поступил бы Саул, если бы Давид остался в Кеиле. Определенные сходства между действительным миром и другими возможными мирами имеют отношение к данному вопросу, например, сходства и различия в каузальных законах и человеческих характерах. Но мы уже рассмотрели и отвергли попытку обосновать истинность ключевых для данного вопроса условных суждений каузальными законами и человеческими характерами.

(ii) Даже тем сходствам, связь которых с вопросом об истинности контрфактуалов мы признаем, не следует приписывать более

важное значение, нежели тем обстоятельствам, которые они отражают. Мир, в котором Давид остается в Кеиле, а Саул осаждает город, вероятно, больше похож на действительный мир в отношении характера Саула, нежели мир, в котором Давид остается в Кеиле, а Саул не осаждает город. Однако нам, если мы твердо намерены держаться объяснения с точки зрения возможных миров, не стоило бы ради обоснования данной интерпретации заключать из вышесказанного, что первый мир имеет больше сходства с действительным миром, нежели последний. Ведь такой вывод дал бы нам больше оснований для того, чтобы отвергнуть анализ в терминах сходства возможных миров, а не для того, чтобы отказаться от нашего прежнего вывода, а именно: Саул *мог бы* действовать, повинувшись собственному характеру, а значит, он, вероятно – *лишь вероятно*, а не несомненно – осадил бы Кеиль, если бы Давид остался в городе. Полученный здесь результат чрезвычайно важен и имеет общий характер. Ведь мы пришли к хорошо обоснованному мнению, что при многих контрфактуальных условиях многие люди *могли бы* действовать, повинувшись своему нраву, хотя, вероятно, и не стали бы так действовать. Если интерпретация с точки зрения возможных миров претендует на правдоподобие, то она не должна придавать сходству в характере и поведении такую важность, которая оказывается несовместимой с этим мнением.

(Б) Кроме того, из теории возможных миров вытекает, что истинность ключевых условных суждений не может быть установлена достаточно скоро, чтобы это имело какой-либо практический смысл для Бога. Основное назначение среднего знания, полагает (вслед за Молиной и Суаресом) Плантинга, состоит в том, что им должен руководствоваться Бог при принятии решений, касающихся творения и промыслительного управления миром. И, подчеркивают Молина и Суарес, если Бог использует его именно в этих целях, то Его среднее знание должно предшествовать пусть не по времени, но в плане объяснения (*prius ratione*, по выражению Суареса) Его решениям о том, какие существа нужно сотворить<sup>18</sup>. По сходным причинам истинность условных суждений, являющихся предметом среднего знания, не должна зависеть от творческих решений Бога. Для удобства дальнейшей аргументации оставим здесь без внимания ангелов (падших и не падших) и предположим, что первыми свободными созданиями, сотворенными Богом, были Адам и Ева.

Бог, надо думать, делал выбор из многих альтернатив, среди которых были и такие: сотворить Адама и Еву, сотворить вместо Адама и Евы другие свободные существа, совершенно воздержаться от сотворения свободных существ. Согласно теории среднего знания, решение Бога сотворить свободные существа, и в частности Адама и Еву, должно отчасти объясняться истинностью

- (8) Если бы Бог сотворил Адама и Еву, то в истории мира стало бы больше морального блага, чем морального зла<sup>19</sup>.

Такое истолкование представляло бы собой вопиющий пример логического круга, если бы истинность (8) не предшествовала, но следовала в порядке объяснения за теми самыми решениями, которые она призвана объяснить.

Здесь мы имеем особый тип субъюнктивных условных суждений, которые можно назвать *делиберативными* условными суждениями. Строго говоря, их нельзя назвать *контрфактуальными*. Ведь высказывая одно из таких суждений, человек не обязан считать ложным его антецедент – и это потому, что мы выступаем (или соглашаемся) с делиберативными условными суждениями в процессе размышления о том, следует ли нам (попытаться) сделать его антецедент истинным или ложным. В подобного рода условных суждениях мы исходим из того, что их истинность не зависит от истинности или ложности их антецедентов.

И здесь возникает проблема, до сих пор, насколько мне известно, не обсуждавшаяся в литературе: вправе ли мы применять к делиберативным суждениям (как это делает Плантинга) объяснение контрфактуалов с точки зрения возможных миров<sup>20</sup>. Рассмотрим делиберативное условное суждение

- (9) Если я совершу  $x$ , то произойдет  $y$ .

Истинно ли (9)? Согласно объяснению с точки зрения возможных миров, это зависит от того, является ли действительный мир более похожим на какой-то мир, в котором я совершаю  $x$ , и  $y$  происходит, чем на любой мир, в котором я совершаю  $x$ , но  $y$  не происходит. А это, по-видимому, в свою очередь, зависит от того, какой мир является действительным. Так какой же из миров является действительным миром? Это отчасти зависит от того, совершу ли я  $x$ . Следовательно, истинность (9) зависит, надо полагать, от истин-

ности или ложности его антецедента. Сходным образом, истинность (8) будет зависеть от того, сотворит ли Бог Адама и Еву.

На мой взгляд, теория делиберативных условных суждений, основанная на понятии возможных миров, вообще говоря, способна преодолеть данную трудность, только вот спасти доктрину среднего знания ей при этом никак не удастся. Существует, как я полагаю, широкий класс,  $K$ , возможных миров, имеющих больше сходства с неким миром, в котором я совершаю  $x$  и  $y$  происходит, чем с любым миром, в котором я совершаю  $x$ , но  $y$  не происходит. Согласно теории возможных миров, истинность (9) зависит от принадлежности действительного мира к  $K$  вообще, но не от того, *каким* из членов  $K$  он является. Утверждая (9) в процессе обдумывания, я фактически ставлю себя перед необходимостью принять следующую точку зрения: действительный мир является членом  $K$ , и его принадлежность к  $K$  не зависит от того, на какой именно из альтернатив я остановлю свой выбор в процессе обдумывания. Эта точка зрения вполне может быть правильной (если, например,  $x$  и  $y$  связаны строгим каузальным законом).

Точно так же существует класс  $K^*$  возможных миров, имеющих больше сходства с неким миром, в котором Бог творит Адама и Еву, и в истории мира становится больше морального блага, чем морального зла, нежели с любым миром, в котором Бог творит Адама и Еву, и в истории мира не становится больше морального блага, чем морального зла. Согласно теории возможных миров, истинность (8) зависит от принадлежности действительного мира к классу  $K^*$  вообще. Но каким же образом принадлежность действительного мира к  $K^*$  может быть установлена в порядке объяснения еще до того, как Бог примет решение, сотворит ли Ему Адама и Еву или какие-то другие свободные создания или вообще никого не творить. Здесь мы встречаем все прежние затруднения, порождаемые понятием среднего знания, и теория возможных миров нисколько не помогает нам их разрешить и ответить на сформулированный выше вопрос. Она, самое большее, объясняет, почему (8) истинно, *при условии*, что какой-то из членов  $K^*$  является действительным миром. К тому же есть причины думать, что принадлежность действительного мира к  $K^*$  не могла быть установлена в порядке объяснения прежде, чем состоялось решение Бога. Предположим, что одна из имеющихся у Бога альтернатив может быть *представлена* в  $K^*$ , если и только

если в  $K^*$  есть мир в котором Бог выбирает эту альтернативу. Если какая-либо из альтернатив, среди которых Бог делал свой выбор, не представлена в  $K^*$ , то принадлежность действительного мира к  $K^*$  зависит от того, отвергнет ли Он данную альтернативу, а следовательно, не может предшествовать в плане объяснения Его решению. Я, однако, полагаю, что по крайней мере одна из альтернатив и в самом деле отсутствует в  $K^*$ . Ведь одной из альтернатив был отказ от сотворения каких-либо свободных существ вообще, и я не понимаю, каким образом мир, где вовсе нет свободных созданий, мог бы принадлежать к  $K^*$ . Поскольку морально добрыми и морально дурными бывают именно свободные действия<sup>21</sup>, то какой-либо возможный мир  $w$  будет членом  $K^*$  лишь в том случае, если он обладает неким свойством, в силу которого различие в свободных действиях свободных существ в мирах  $u$  и  $v$  дало бы нам основание считать  $w$  более похожим на  $u$ , чем на  $v$  (в значимых для нас отношениях). А любое подобное свойство мира  $w$  неизбежно предполагает существование в нем свободных существ. И если в мире  $w$  вовсе нет свободных созданий, то что же тогда делает мир  $w$  более похожим на мир, в котором большинство решений свободных существ являются добрыми, нежели на такой мир, где большинство их решений дурны?<sup>22</sup> Отсюда я делаю вывод: принадлежность действительного мира к  $K^*$  не может предшествовать в плане объяснения решению Бога сотворить какие-то свободные существа. А значит, с позиции теории возможных миров, истинность (8) не может предшествовать в плане объяснения такому решению.

Здесь мне, пожалуй, возразят: сторонникам теории среднего знания нет нужды утверждать, что истинность (8) предшествует в порядке объяснения актам творческого выбора Бога. Для их обоснования достаточно, чтобы Бог *верил* в (8) до совершения соответствующих актов. Отвечаю: если Бог действовал, исходя из веры в (8), еще до того, как (8) стало истинным, то тот факт (если это факт), что в мире больше морального блага, чем морального зла, придется относить на счет удачи, везения Бога, а отнюдь не Его мудрости, но ведь главным мотивом создателей богословской теории среднего знания было как раз стремление доказать, что столь превосходные результаты обращения Бога с тварной свободой обусловлены Его мудростью и что Он совершенно не нуждался в помощи счастливого случая.

#### IV

Из философских возражений, которые можно выдвинуть против моей критики теории среднего знания, наиболее серьезными мне представляются следующие два.

(А) Я исходил из тезиса, что в обстоятельствах, предполагаемых в нашем примере (Давид и Саул в Кеиле), тем суждением, истинность которого обусловлена намерениями и характером Саула будет не

(1) Если бы Саул остался в Кеиле, то Саул осадил бы город,

но

(5) Если бы Давид остался в Кеиле, то Саул, *вероятно*, осадил бы город.

Любопытный аргумент против этого утверждения есть у Суареса. Фактически Суарес хочет доказать, что (5) может означать единственно лишь следующее: (1) вероятно истинно, и, принимая (5), мы обязаны, хотя и не без некоторой душевной тревоги, признавать истинность (1)<sup>23</sup>. Конечно, в плане прагматическом было бы непоследовательно утверждать вероятную истинность (1) и отрицать (как это делаю я), что (1) может быть в каком-либо смысле истинным.

Предлагая (5) в качестве альтернативы для (1), я, однако, не истолковывал его как утверждение, что (1) или какое-либо другое суждение *является* вероятным. Скорее данное утверждение означает, что

(10) Саул осадит Кеиль

*было бы* вероятным при наличии условий, которые (несомненно, а не просто вероятно) имели бы место, если бы Давид остался в Кеиле. «Вероятно» – термин эпистемологический; более того, в (5) он используется главным образом для характеристики тех обстоятельств, свидетельствующих в пользу истинности (10), которые существовали бы, останься Давид в Кеиле. (5) не подразумевает, что кто-либо *знал бы* условия, делающие вероятным (10), но лишь то, что они *имели бы место*, если бы Давид остался в Кеиле.

Данная трактовка совместима с той интерпретацией, которую (5) могло бы получить с точки зрения любого из двух основных типов теории контрфактуалов, выделенных у Льюиса. Согласно *металин-*

эпистемической теории, как пишет Льюис, «контрфактуал является истинным или подлежащим утверждению, если и только если его антецедент, взятый вместе с другими необходимыми предпосылками, подразумевает его следствие»<sup>24</sup>. Приняв подобного рода теорию, мы могли бы сказать, что (5) истинно, если и только если (10) было бы вероятным в силу той совокупности свидетельств в его пользу, которую составляют антецедент (5) и другие необходимые предпосылки. Частью «других необходимых предпосылок» были бы в данном случае намерения и характер Саула. Для теории *возможных миров* Льюис предлагает по существу аналогичную трактовку контрфактуалов, предполагающую вероятность точно таким же образом, как это делает (5)<sup>25</sup>.

(Б) Пожалуй, самыми вескими основаниями для сомнений относительно моих аргументов являются те случаи, когда мы, по видимому, имеем уверенность в том, что очень похоже на элемент среднего знания. Суарес ссылается на присутствие подобной уверенности в обыденной человеческой речи<sup>26</sup>, а Плантинга пытается представить убедительные ее примеры.

В одном из придуманных Плантингой примеров Керли Смит, мэр Бостона, берет взятку в 35 000 долларов за то, что не станет больше возражать против строительства скоростной автострады. Является ли в данном случае истинным следующее?

- (11) Смит не отказался бы от денег и пообещал бы снять свои возражения, если бы сумма взятки составила 36 000 долларов.

По мнению Плантинги, «ответ кажется вполне очевидным»: Смит взял бы и более крупную сумму<sup>27</sup>. И я с ним согласен. Но что именно делает истинным (11)? Заметим, что (11) принадлежит к тому классу субъюнктивных условных суждений – их называют *полуфактуальными*, в которых антецеденты считаются ложными, а следствия истинными. Истинность же (11), на мой взгляд, объясняется тем, что его следствие истинно, а истинность его антецедента не могла бы сделать менее вероятным событие, делающее истинным следствие. И здесь моя позиция находится в согласии с тезисом Нельсона Гудмена о том, что «на практике полные контрфактуалы утверждают, тогда как полуфактуалы отрицают существование определенной связи между антецедентом и следствием»<sup>28</sup>. Моя интерпретация причин истинности (11) не предлагает ника-

ких объяснений того, каким образом могли бы быть истинными (1) и (2), так как последние не имеют следствий, которые помогли бы сделать их истинными.

К тому же если моя интерпретация верна, то, надо думать, истинность (11) была установлена (в плане объяснения) не прежде, чем было установлено, что Смигу предложат 35 000 долларов и он их возьмет, ведь его фактическое согласие принять взятку является частью того, что и делает истинным (11). А потому я не вижу причин допускать, что истинность (11) могла быть известна Богу достаточно рано, чтобы Он сумел воспользоваться ею так, как Он должен был это сделать согласно теории среднего знания.

Случай иного рода, у Плантинги не представленный, смущает меня больше. По-видимому, в обычных условиях у нас не может быть ни малейших сомнений насчет того, как поступит, к примеру, мясник, если я попрошу его продать мне фунт говядины; хотя мы предполагаем, что он обладает свободой воли. Мы скажем, что он, конечно же, продаст мне мясо (если у него будет, что продать). Но что внушает нам такую уверенность? Главным образом его характер, привычки, желания и намерения, а также отсутствие склонностей и побуждений противоположного рода. (У мясника нет оснований отказать мне.)

Данный случай поддается троякой интерпретации. Можно было бы сказать, что если бы я попросил мясника продать мне мясо, то (i) он, вероятно – лишь вероятно – продал бы мне мясо, хотя возможность отказа, мизерную, но реальную, мы здесь обычно игнорируем; либо (ii) он, несомненно, продал бы мне мясо, так как был бы к тому каузально детерминирован своим характером и своими склонностями; либо (iii) его характер и склонности не детерминировали бы его поступки, но они не оставляют ни малейших сомнений в том, что он исполнил бы мою просьбу.

Моя аргументация во многом опирается на следующее предположение: характер и склонности человека не могут сделать абсолютно достоверным то, что они не детерминируют каузально. Альтернатива (iii) противоречит этому допущению. Мне, однако, по-прежнему кажется, что мое предположение разумно и основательно, а альтернатива (iii) менее правдоподобна, чем (i) или (ii), хотя, должен признать, ни одна из них не удовлетворяет меня вполне. Ибо что же такое «сделать абсолютно достоверным» в альтерна-

тиве (iii), если не каузально детерминировать? Согласно некоторым представлениям о природе вероятности и причинности, например Юмовым, альтернатива (iii) явным образом невозможна, и мне не известна ни одна теория, которая бы сделала ее доступной для понимания.

## V

Мог ли Бог сделать так, чтобы сотворенные Им существа совершали действия свободные, но исключительно справедливые? Рассмотрим этот вопрос, исходя вначале из допущения, что Бог обладает средним знанием. В таком случае, заключили бы мы, Бог мог бы получить безгрешные свободные создания простым путем, сотворив лишь такие существа, которые, как Ему заранее известно, будут всегда поступать справедливо в тех ситуациях, в которых Он позволит им действовать свободно<sup>29</sup>. Ответ Плантинги на этот аргумент – ответ, изящество и тонкость которого я не в силах здесь воспроизвести по недостатку места, заключается в следующем: Бог мог бы это сделать лишь при условии, что некоторые возможные свободные существа действительно могли бы вести себя столь превосходно, но, вероятно, ни одно из них так себя не поведет. Плантинга выдвигает гипотезу, согласно которой всем возможным свободным созданиям (или их сущностям) свойственна *трансмировая порочность*. Или, несколько упрощая: возможному свободному созданию (или его сущности) свойственна порочность, если и только если данное создание *совершило бы* нечто дурное, если бы Бог сотворил его и позволил ему действовать свободно, независимо от того, что еще сделал бы Бог. Если гипотеза универсальной трансмировой порочности верна, то Бог, коль скоро Он обладает средним знанием, должен был знать об ее истинности, а следовательно, Ему должно было быть известно, что зло является неизбежной платой за свободу сотворенных существ.

Плантинга не утверждает, что эта гипотеза истинна или хотя бы правдоподобна<sup>30</sup>. Он лишь хочет показать, что она логически возможна, используя ее для защиты представления о логической возможности одновременного существования Бога и зла. В логической возможности последнего не сомневаюсь и я, однако религи-

озная мысль должна искать такую интерпретацию отношений между Богом и злом, которая была бы не только логически возможной, но и убедительной.

А потому стоит задаться вопросом, является ли гипотеза о всеобщей трансмировой порочности правдоподобной, если исходить из тех допущений об истинности условных суждений, которые Плантинга разделяет с богословами-иезуитами. Мне кажется, что Молина и Суарес отвергли бы тезис о том, что любому возможному свободному созданию (или любой сущности свободного создания) свойственная трансмировая порочность, и свои возражения они могли бы обосновать убедительными аргументами. Суарес полагает, что «противно общепринятому учению... и несогласно с божественным совершенством и всемогуществом, а значит, само по себе невероятно утверждение, будто Бог не способен посредством своей абсолютной и действительной воли предопределить [praedefinire] какой-либо честный свободный акт вместе со всеми его обстоятельствами так, чтобы при этом сохранялась свобода воли твари»<sup>31</sup>. Бог пользуется своим средним знанием для того, чтобы обеспечить практическую эффективность подобной детерминации, выбирая те условия и те виды благодатного содействия, которые, как Ему известно, вызовут надлежащую реакцию, и избегая тех обстоятельств, в которых, как Он знает, сотворенное существо не стало бы себя вести в согласии с божественными замыслами. Это, конечно, подразумевает, что каждому возможному справедливому свободному деянию каждого возможного свободного создания в любых возможных внешних обстоятельствах соответствует особый стимул или особый вид помощи со стороны благодати, которые Бог способен обеспечить и на которые тварь отреагирует надлежащим образом, хотя могла бы отреагировать совсем по-другому. Но ведь это чрезвычайно правдоподобное предположение, если мы вслед за Суаресом допускаем, что теория среднего знания верна и что есть бесконечное множество естественных и сверхъестественных способов, которыми Бог может воздействовать на нас внутренне, помогая нашему мышлению, оказывая влияние на наши чувства и, вероятно, на наши мнения и желания, но при этом не детерминируя нашу реакцию каузально<sup>32</sup>.

Но если правдоподобно предположение, что каждой возможной *конкретной* ситуации действия соответствует возможное божес-

твенное воздействие, которое вызовет надлежащую свободную реакцию, то разве не было бы столь же разумным допустить, что многим возможным свободным существам и даже целым мирам, населенным ими, соответствует возможный ряд божественных воздействий, на которые подобные существа реагировали бы тем, что *всегда* поступали бы справедливо и никогда бы не вели себя дурно? Молина считает, что как Иисуса, так и Марию Бог в течение их жизни хранил от всякого греха благодатными дарами своей помощи, которые, как Он знал, всегда будут вызывать у них надлежащую реакцию<sup>33</sup>. Точно так же, надо думать, Он мог бы поступать и с другими существами.

Если гипотеза трансмировой порочности неправдоподобна, то я, похоже, предлагаю для использования в теодицее более убедительную альтернативу. Я отрицаю возможность среднего знания, поскольку не верю в истинность соответствующих субъюнктивных условных суждений. И в частности, я отрицаю истинность следующего:

- (12) Если бы Бог кое в чем действовал иначе, то Он получил бы создания, которые совершали бы свободные акты выбора, однако ни одно из этих созданий никогда бы не совершило дурного выбора.

Иными словами, я отрицаю, что Бог мог бы сотворить свободные существа, которые всегда бы поступали свободно и справедливо. Такое предположение изобилует теми самыми трудностями, которые подрывают теорию среднего знания. Коль скоро (12) не является истинным, мы не вправе основывать упреки в адрес Бога на его истинности. А Бог не может знать, что (12) истинно, и Его нельзя обвинить в том, что Он не пользуется этим знанием.

Но из моей трактовки истинности условных суждений нельзя делать вывод, что истинным не могло бы быть следующее:

- (13) Если бы Бог кое в чем действовал иначе, то Он, *вероятно*, получил бы свободные создания, которые совершали бы свободные акты выбора, однако ни одно из этих созданий никогда бы не совершило дурного выбора.
- (14) Если бы Бог кое в чем действовал иначе, то Он, *вероятно*, получил бы свободные создания, которые в целом вели бы себя лучше, нежели они поступают в реальности.

Честно говоря, (13) кажется мне довольно неправдоподобным. Без среднего знания Богу, если Он творит свободные существа, придется по-настоящему рисковать тысячи, миллионы или даже миллиарды раз, коль скоро каждое из свободных существ совершает тысячи морально значимых актов выбора. Как бы искусно и умно ни действовал Бог в столь многочисленных рискованных ситуациях, благополучный исход *каждой* из них был бы априори невероятным. Однако (14) я считаю чрезвычайно правдоподобным. Эти оценки склоняют к выводу, что необходимость попущения некоторому злу ради сохранения свободной воли у сотворенных существ может играть известную роль в теодицее, но не должна служить единственным ее основанием, даже если мы отрицаем возможность среднего знания.

## Примечания

1. Вкладом доминиканцев в эту полемику, вызвавшим бурные споры, явилась работа Diego (Didacus) Alavarez, O.P., *De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus, et libertate, ac legitima eius efficacia eorundem auxiliorum concordia* (Рим, 1590); см. особенно диспутацию седьмую.

2. Я полагаю, что термин «среднее знание» (*scientia media*) придумал сам Молина. Я представил весьма упрощенное изложение аргументов Молины в пользу его уместности. См. сочинение Молины *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, provodentia, praedestinatione et reprobatione Concordia* [далее сокращенно—*Concordia*], ed. John Rabeneck (Ona and Madrid), qu. 14. art. 13, disp. 52, n. 9-10, and disp. 53, memb. 1, n. 6, and memb. 4, n. 4 (pp. 339f., 360, 394).

3. Suarez, *De gratia*, prol. 2, c. 7, n. 1, в его *Opera Omnia* (Paris, 1856–1878), vol. 7, p. 85 (Все мои постраничные ссылки на *De gratia* относятся к указанному изданию и тому.)

\*4. Данная формулировка оставляет открытым вопрос о том, являются ли такие условные суждения (для которых Давид Вриенд предложил мне удачное название «контрфактуалов свободы») ложными или лишенными истинностного значения. Некоторым читателям показалось, будто я склоняюсь к последнему мнению, а потому я хотел бы ясно заявить, что предпочитаю более простое решение: они ложны.

5. Alavarez, op. cit., bk. 2, disp. 7, n. 30 (p. 74). См. Suarez, *De gratia*, prol. 2, c. 7, n. 24 (p. 95).

6. David Lewis, *Counterfactuals* (Oxford, 1973), p. 79f.; John H. Pollock, "Four Kinds of Conditionals," *American Philosophical Quarterly*, 12 (1975),

p. 53. Закон исключенного третьего защищал Robert C. Stalnaker, "A Theory of Conditionals," *American Philosophical Quarterly Monograph Series*, no. 2, *Studies in Logical Theory*, ed. Nicholas Rescher (Oxford, 1968), p. 106f.

7. Суарес довольно ясно это понимал; см. его "De scientia Dei futurorum contingentium" [далее сокращенно—DSDFC], bk. 2, c. 5, n. 6 (*Opera omnia*, vol. 11, p. 357).

8. Примерно то же утверждает Суарес: DSDFC, bk. 2, c. 5, n. 11 (p. 358).

9. См. Суарес, DSDFC, bk. 2, c. 1, n. 1-2 и c. 5, n. 9 (p. 343f., 357f.)

\*10. Еще одну проблему для теории среднего знания порождает вопрос: что могло бы быть причиной истинности тех контрфактуалов свободы, которые являются истинными? Согласно данной теории, они представляют собой случайные, не необходимые суждения, но их истинностное значение не зависит от Божьей воли. А поскольку их истинностное значение должно быть также независимым от существования тех сотворенных деятелей, к которым они относятся, то оно едва ли может определяться каким-либо действительным волевым актом этих деятелей. Более развернуто я изложил этот аргумент против теории среднего знания в статье «Плантинга о проблеме зла», том из серии "Profiles", *Alvin Plantinga*, ed. James E. Tomberlin and Peter van Inwagen (Dordrecht: Reidel, 1985), p. 232.

11. Molina, *Concordia*. qu. 14, art. 13, disp. 53, memb. 3, n. 10 (p. 389f.).

12. *Ibid.*, qu. 14, art. 13, disp. 52, n. 11, 17 (pp. 341, 345).

13. Suarez, DSDFC, bk. 2, c. 7, n. 6 (p. 366f.).

14. Я думаю, что именно к этому и сводятся воззрения Суареса, как они представлены в *De gratia*, prol. 2. c. 7, n. 21, 24, 25 (pp. 94-96).

15. Данное допущение принимается на веру в работе Alvin Plantinga, *God and Other Minds* (Ithaca, 1967), ch. 6. В его же *The Nature of Necessity* (Oxford, 1974), ch. 9 и, менее полно, в "Which Worlds Could God Have Created?" *The Journal of Philosophy*, 70 (1973), pp. 539-552, предложены аргументы в его защиту. В то же время Плантинга попытался (и, на мой взгляд, успешно) сделать часть своей более широкой аргументации независимой от этого допущения (*The Nature of Necessity*, op. cit., pp. 182-184). Сам Плантинга не употребляет термин «среднее знание», хотя последний, как мне кажется, превосходно передает суть его воззрений.

16. *The Nature of Necessity*, op. cit., p. 178. См. также Stalnaker, op. cit., and Lewis, op. cit. В настоящей статье я оставляю без внимания трудности, связанные с теми условными суждениями, чьи antecedentes являются невозможными, поскольку все интересующие нас здесь условные суждения имеют возможные antecedentes.

17. Сходные проблемы обсуждаются в Plantinga, *The Nature of Necessity*, op. cit., pp. 174-179, and Lewis, *Counterfactuals*, op. cit., pp. 72-77, 91-95.

18. См. особ. Suarez, DSDFC, bk. 2, c. 4, n. 6, and c. 6, n. 3, 6 (pp. 355, 361, 363).

19. Здесь я позволил себе некоторое упрощение, особенно в antecedente. Бог должен был знать, что в мире стало бы больше морального блага, чем

морального зла, если бы Он совершил целый ряд действий, начинающихся с сотворения Адама и Евы. Многие из этих действий были бы отчасти вызваны (заранее Ему известными) свободными реакциями сотворенных существ на Его предшествующие действия, входящие в этот ряд.

20. Сталнейкер счел бы это верным и относительно делиберативных условий суждений. Льюис, вероятно, нет – см. его *Counterfactuals*, op. cit., p. 4

21. На этом настаивает Плантинга (*The Nature of Necessity*, op. cit., p. 166f.).

\*22. На этот аргумент (в своих «Ответах коллегам», p. 378, из цит. в прим. 10 тома из серии “Profiles”) Плантинга отреагировал следующим образом: «Тем, что помогает нам установить сходство между мирами  $W$  и  $W^*$ , является степень общности их контрфактуалов». В пользу данного взгляда, утверждает Плантинга, свидетельствует важное значение сходства каузальных законов для сходства между мирами. Но в таком случае, заключает Плантинга, «мир  $W$ , где вовсе нет свободных существ, может иметь больше сходства с тем миром, в котором есть свободные существа, делающие правильный выбор чаще, чем неправильный; все, что здесь требуется, – это истинность соответствующих контрфактуалов в  $W$ . Отсюда, конечно, следует, что мы не можем рассчитывать на то, что сходство между возможными мирами станет *объяснением* контрфактуальности или же ее *обоснованием* или *источником*». В интерпретации контрфактуалов с точки зрения возможных миров Плантинга предлагает видеть лишь необъяснительное эквивалентное описание, помогающее нам уловить структуру связанных с понятием контрфактуалов проблем.

По поводу ответа Плантинги я хотел бы высказать два соображения.

(i) Фактически он ссылается на возможность трактовки контрфактуалов свободы как первичных по отношению к сходствам между возможными мирами. Представление о том, что истинность контрфактуалов свободы есть первичный, изначальный факт, не объяснимый через что-либо более глубокое, кажется мне совершенно неправдоподобным. Однако это представление не является логически противоречивым, и его очень трудно опровергнуть. (Таким, в сущности, был мой ответ Суаресу в разделе II.) А потому мою аргументацию в разделе III нельзя, строго говоря, считать опровержением теории среднего знания, принимающей истинность контрфактуалов как первичный факт.

(ii) Впрочем, моя аргументация и не имела подобной цели. Смысл ее скорее оборонительный, нежели наступательный. Я хотел продемонстрировать, что возможность среднего знания нельзя обосновать объяснительной версией интерпретации контрфактуалов с точки зрения возможных миров (версией, которую я не склонен принимать); и я по-прежнему думаю, что мне это удалось. Тезис, который должны были опровергнуть или предупредить мои аргументы, сводится к следующему утверждению: истинность контрфактуалов свободы может быть обоснована (и объяснена) через доказательство существования соответствующих отношений сходства между возможными мирами.

23. Suarez, DSDFC, bk. 2, c. 5, n. 9 (p. 357f.). Здесь я упрощаю, но, как мне кажется, не настолько, чтобы сделать данную аргументацию менее убедительной.

24. Lewis, *Counterfactuals*, op. cit., p. 65.

25. David Lewis, "Counterfactuals and Comparative Probability," *Journal of Philosophical Logic*, 2 (1973), p. 437f.

26. Suarez, DSDFC, bk. 2, c. 5, n. 8 (p. 357).

27. Plantinga, *The Nature of Necessity*, op. cit., p. 177.

28. Nelson Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast* (London, 1954), p. 15.

29. Этот аргумент блестяще сформулирован в работе Nelson Pike, "Plantinga on the Free Will Defense: A Reply," *The Journal of Philosophy*, 63 (1966), p. 93f. В изложении Пайка мы имеем «будет» вместо «было бы»; ясно, однако, что речь идет о среднем знании.

30. Plantinga, *The Nature of Necessity*, op. cit., сравните p. 165 и p. 189.

31. Suarez, DSDFC, bk. 2, c. 4, n. 4 (p. 354).

32. Cf. *ibid.*, bk. 2, c. 4, n. 5 (p. 355).

33. Molina, *Concordia*, qu. 14, art. 13, disp. 53, memb. 4, n. 15-24 (pp. 399-405).

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

# Бог и этика

# 7

## Этическая неправильность в свете модифицированной теории божественной воли

### I

Многие считают недоказуемыми все теории, которые пытаются объяснить этическую правильность и неправильность действий в терминах воли или повелений Бога. В настоящей статье я изложу подобную теорию, на мой взгляд, вполне доказуемую, и попробую защитить ее от того, что представляется мне наиболее серьезными и любопытными возражениями. Я называю ее *модифицированной* теорией божественной воли, поскольку я отказываюсь в ней от определенных положений, традиционно выдвигаемых при анализе этических терминов в свете божественной воли. (Должен добавить: теория эта является *моей* лишь в том смысле, что я ее изложу и я считаю ее доказуемой, а не в том смысле, что я совершенно

Я признателен за ценные критические замечания многим людям, читавшим, слышавшим или обсуждавшим первоначальные варианты настоящего очерка, и прежде всего – Ричарду Брандту, Уильяму Франкена, Джону Ридеру и Стивену Стичу.

уверен в ее истинности.) Как теорию этической *неправильности* я представляю ее отчасти ради удобства. Ее можно было бы также охарактеризовать как теорию о природе этической обязательности или этической дозволенности. У меня еще будет случай сделать ряд замечаний по поводу концепции моральной дозволенности. Однако, как мы увидим ниже (в разделе IV), я не готов утверждать, что данную теорию можно распространить на все этические термины, а потому ее ни в коем случае нельзя считать теорией этических терминов в целом.

Начать же нам стоит с изложения простой, *немодифицированной* теории божественной воли как объяснения этической неправильности. Согласно этой теории, этическая неправильность *заключается* в противоречии повелениям Бога; или, если выразить это по-другому: слово «неправильный» означает в этических контекстах «противный божественным повелениям». Отсюда вытекает логическая эквивалентность следующих высказываний:

- (1) Совершать X (со стороны А) неправильно.
- (2) Совершать X (со стороны А) – значит вступать в противоречие с повелениями Бога.

Это, конечно, не все, что вытекает из данной теории. Она также подразумевает, что (2) концептуально предшествует (1), так что значение (1) нужно объяснять через (2), а не наоборот. Сформулировать или истолковать, в чем именно этот концептуальный приоритет заключается, не так уж просто; но я не буду входить здесь в этот вопрос. В конце концов, я ведь не намереваюсь защищать данную теорию в ее немодифицированном виде, а для нынешних моих целей, как мне представляется, я изложил ее с достаточной полнотой.

Я охарактеризовал ее как теорию значения слова «неправильный» в этических контекстах. Самое очевидное возражение против нее таково: слово «неправильный» используют в этических контекстах многие люди, которые никак не могут вкладывать в него смысл, с необходимостью подразумеваемый в данной теории, поскольку сами они не верят в существование Бога. Этого аргумента, на мой взгляд, достаточно для опровержения теории, если представлять ее как анализ того, что понимает в этических контекстах под словом «неправильный» *любой* человек. Данная теория способна иметь разумный смысл лишь в качестве теории о том, что означает слово

«несправедливый» при употреблении его в этических контекстах *не всеми, но некоторыми* людьми. Скажем так: она предлагает анализ значения слова «неправильный» в иудео-христианском религиозно-этическом дискурсе. Данное ограничение относится и к моей модифицированной теории божественной воли. Но оно дает очевидный повод к следующему возражению: разве не было бы более правдоподобным допустить, что иудеи и христиане используют слово «неправильный» в том же значении, что и все прочие люди? Об этой проблеме речь пойдет в разделе VI.

В разделе II я рассмотрю самое, на мой взгляд, серьезное возражение против немодифицированной теории божественной воли и предложу модифицированный ее вариант, позволяющий это возражение парировать. Раздел III будет посвящен краткому, но довольно основательному описанию использования слова «неправильный» в иудео-христианском этическом дискурсе. Дальнейшую разработку эта теория получит в ходе анализа возражений против нее в разделах IV–VI. В VII (и последнем) разделе я отмечу ряд проблем, порождаемых нерешенными спорными вопросами общей теории анализа и значения, и бегло рассмотрю их связь с модифицированной теорией божественной воли.

## II

Сильнейшим возражением против истолкования этической неправильности с позиций теории божественной воли (в той форме, в какой я эту теорию сформулировал) кажется мне следующее. Предположим, что Бог велит мне сделать главной целью в жизни причинение страданий другим человеческим существам на том единственном основании, что Он так приказывает. (Для удобства я кратко назову эту гипотезу «Бог велит совершать жестокость ради самой жестокости».) Можно ли всерьез утверждать, что отказаться от совершения жестокости ради самой жестокости было бы в таком случае неправильно с моей стороны? Я вижу три возможных ответа на этот вопрос.

(1) Можно было бы сказать, что повеление совершать жестокость ради нее самой для Бога логически невозможно. В таком случае нам, конечно, уже не следует беспокоиться о том, не будет

ли неправильным наше непослушание Богу, если Он прикажет подобное. Бессмысленно препираться по поводу того, как следует поступать в логически невозможной ситуации. Но ведь для сторонника теории божественной воли такой путь к решению проблемы остается, похоже, недоступным. Ибо почему он должен думать, что для Бога логически невозможно повелеть нам творить жестокость ради самой жестокости? Некоторые богословы (например, Фома Аквинский) считали, что (А) этически правильное и неправильное не зависят от воли Бога и (Б) Бог в силу самой своей природы всегда с необходимостью поступает правильно. У подобных богословов, коль скоро они считают, что повеление совершать жестокость ради самой жестокости было бы со стороны Бога этически неправильным, есть основания полагать данный поступок логически невозможным для Него. Однако сторонник теории божественной воли, не признающий независимости этически правильного и неправильного от воли Бога, по-видимому, не имеет подобного же основания отрицать, что для Бога логически возможно повелеть нам совершать жестокость ради нее самой.

(2) Допустим, что для Бога логически возможно повелеть нам совершать жестокость ради самой жестокости. В таком случае из теории божественной воли, похоже, следует, что не совершать жестокость ради самой жестокости было бы неправильно. Известно по крайней мере несколько сторонников этики, построенной на принципе божественной воли, которые оказались готовы принять такой вывод. По мнению Уильяма Оккама, те поступки, которые мы именуем кражей, прелюбодеянием и ненавистью к Богу, заслуживали бы похвалы, если бы совершить их приказал Бог<sup>1</sup>. Разумеется, он точно так же оценил бы и то, что мы назвали «совершением жестокости ради самой жестокости»

Такую позицию, полагаю я, большинство из нас наверняка сочтет шокирующей и даже отвратительной. А потому, чтобы избежать неверного ее понимания, нам нужно быть здесь особенно внимательными. Не следует думать, будто Оккам умерщвлял свою плоть для того, чтобы оказаться в готовности совершать жестокость ради самой жестокости, если это повелит Бог. Вне всякого сомнения, неизменная враждебность Бога любым действиям подобного рода была для Оккама предметом веры. А чисто логическая возможность того, что Бог прикажет совершать кражи, прелюбодеяния

и акты жестокости (и они, таким образом, станут похвальными), конечно же, не являлась в представлении Оккама сколько-нибудь реальной возможностью.

(3) И, однако, мнение, что если бы Бог повелел совершать жестокость ради нее самой и было бы неправильно Его послушаться, кажется мне неприемлемым; полагаю, что очень многие, а пожалуй, большинство других верующих, иудеев и христиан, также сочли бы его неприемлемым. И здесь я должен объяснить, в каком именно смысле я считаю его неудовлетворительным. Я отнюдь не усматриваю в данной позиции какого-либо внутреннего логического противоречия. И я не отрицаю, что она может отражать, и довольно точно, употребление слова «неправильный» некоторыми верующими. Точно так же я готов откровенно признать, что ищу такую теорию божественной воли, которая бы, возможно, хотя бы возможно, давала верное объяснение того, как я использую слово «неправильный». Я же употребляю слово «неправильный» в таком смысле, который не позволяет утверждать, что отказаться совершать предписанную Богом жестокость было бы неправильно, и я не сомневаюсь, что многие верующие согласятся со мной в этом пункте.

Но разве я не отвергаю тем самым теорию божественной воли? Я допустил, что для Бога было бы логически возможным повелеть нам совершать жестокость ради самой жестокости. И я не согласился с мыслью, что если бы Бог приказал творить жестокость ради нее самой, то было бы неправильным Его послушаться. Отсюда, похоже, вытекает, что теперь я обязан принять следующий взгляд: в некоторых логически возможных обстоятельствах неповиновение Богу не было бы неправильным. Данная позиция, по-видимому, несовместима с теорией о том, что «неправильный» означает «противоречащий повелениям Бога».

Я, однако, хотел бы показать, что у меня по-прежнему сохраняется возможность принимать модифицированную теорию божественной воли как основу для интерпретации этической неправильности. Согласно модифицированной теории божественной воли, утверждая, что «совершать X неправильно», я (по крайней мере отчасти) *имею в виду*, что совершение X противно повелениям Бога. «Совершать X неправильно» *подразумевает* «Совершение X противно воле Бога». Однако «совершение X противно воле Бога» *подразумевает* «совершать X неправильно» лишь в том случае, ес-

ли допускаются определенные условия, а именно: только если мы предполагаем, что Бог обладает тем свойством, которое, по моему мнению, у него есть, – любить сотворенные Им человеческие существа. Но если бы Бог повелел нам сделать жестокость нашей целью, то Он не обладал бы свойством любви к людям и я бы не стал говорить, что не повиноваться Богу было бы неправильно.

Но говорю ли я, что повиноваться Ему было бы в подобном случае неправильно? Именно в этом пункте мне грозит опасность полного отказа от теории божественной воли. И я действительно полностью отвергаю ее, если утверждаю одновременно следующие вещи:

- (А) Было бы неправильно повиноваться Богу, если бы Он повелел совершать жестокость ради самой жестокости.
- (Б) В (А) «неправильно» употребляется в том значении, которое я считаю обычным этическим значением данного термина.

Если я защищаю как (А), так и (Б), то ясно, что я уже не могу, оставаясь логически последовательным, утверждать, что «несправедливый» в его обычном для меня этическом смысле означает или подразумевает «противный повелениям Бога».

Но из того факта, что я отрицаю, что не повиноваться Богу, повелевшему нам творить жестокость ради самой жестокости, было бы неправильно, не следует, будто я обязан принимать (А) и (Б). Конечно, кто-то мог бы заявить, что в подобном случае были бы морально дозволены как повинование, так и неповиновение, но отнюдь не такое решение хотел бы предложить я. Если я принимаю модифицированную теорию божественной воли как основу для анализа моего нынешнего представления об этической неправильности (и если я принимаю сходный принцип для анализа моего понятия об этической дозволенности), то я не стану утверждать, ни что неповиновение было бы неправильным, ни что неповиновение было бы этически дозволенным, если бы Бог повелел нам совершать жестокость ради самой жестокости. Ибо я скажу, что если бы я действительно поверил, что Бог повелел творить жестокость ради жестокости, то разрушилось бы само мое понятие об этической неправильности (и мое понятие об этической дозволенности). Или, выражаясь более прозаически, мои понятия об этической неправильности и этической дозволенности уже не могли бы вы-

полнять те функции, которые выполняют они теперь, ведь если бы я и вправду поверил, что божественная воля исполнена такой любовью к людям, то я уже не мог бы, используя эти понятия, назвать какое-либо действие этически неправильным или этически дозволенным. Данную позицию можно истолковать или развить двумя разными способами, каждый из которых имеет свои преимущества.

Я мог бы сказать, что «X является этически неправильным» означает для меня «X противно повелениям *любящего* Бога» (т. е. «*любящий* Бог существует, а X противоречит Его повелениям»); а «X является этически дозволенным» означает для меня «X находится в согласии с повелениями *любящего* Бога» (т. е. «*любящий* Бог существует, а X не противоречит Его повелениям»). Приняв такую интерпретацию, мы могли бы рассуждать следующим образом. Если существует только один Бог и Он велит совершать жестокость ради самой жестокости, то, надо думать, не существует *любящего* Бога. Если же *любящего* Бога не существует, то ни «X является этически неправильным», ни «X является этически дозволенным» не будет истинным относительно какого-либо X. А значит, я не мог бы, используя имеющиеся у меня ныне понятия этической неправильности и этической дозволенности, назвать какое-либо действие этически неправильным или этически дозволенным, если бы я думал, что Бог повелел совершать жестокость ради нее самой. Данный способ развития модифицированной теории божественной воли является более простым, четким и ясным, и это могло бы стать разумным основанием, чтобы избрать именно его для построения теории богословской этики. С другой стороны, он, на мой взгляд, превосходит своей простотой, ясностью и четкостью и обычный религиозно-этический дискурс, в котором (например) может возникнуть впечатление, что высказывание «такое-то действие является неправильным» *относится* к воле и повелениям Бога в таком смысле, в каком оно не относится к Его любви.

И все же в настоящем очерке я отдам предпочтение второй, довольно близкой, но несколько менее четкой интерпретации модифицированной теории божественной воли, поскольку она, как мне кажется, способна помочь нам разобраться в некоторых сложностях современного религиозно-этического дискурса. Согласно этой, второй, версии, утверждение «нечто является этически неправильным (или дозволенным)» сообщает что-то о воле или повелениях Бога,

но не о Его любви. Но каждое подобное утверждение *предполагает*, что здесь выполняются определенные условия применимости имеющихся у верующего представлений об этически правильном и неправильном. А среди этих условий есть и такое: Бог никогда не велит совершать жестокость ради самой жестокости, или, в более широком смысле: Бог любит сотворенные Им человеческие существа. Не следует, впрочем, думать, что божественная любовь является единственным подобным условием.

Сторонник модифицированной теории божественной воли может сказать, что в иудео-христианской религиозно-этической системе, как он ее понимает, не предусмотрена возможность того, что Бог повелит совершать жестокость ради самой жестокости. Не предусмотрена в том смысле, что выработанные в данной системе понятия правильного и неправильного не позволяют нам корректно описать какое-либо действие как правильное или неправильное, если мы полагаем, что Бог велит совершать жестокость ради нее самой. Защитник модифицированной теории божественной воли признает, что божественное повеление творить жестокость ради жестокости является логически возможным<sup>2</sup>, но такой поступок со стороны Бога он считает немыслимым. *Иметь веру* в Бога – значит не просто верить в Его существование, но и уповать на Его любовь к человечеству. Понятия верующего об этической неправильности и дозволенности возникают в более широком контексте его (или его религиозной общины) религиозной жизни, а значит, и в контексте предположения о любви Бога к людям. Понятие о воле и повелениях Бога выполняет определенную функцию в жизни верующего, и употребление слов «правильный» (в значении «морально дозволенный») и «неправильный» связано с функцией этого понятия. Но одной из причин, почему представление о Божьей воле способно работать так, как оно работает, заключается в том, что любовь, которую, как мы полагаем, испытывает к людям Бог, вызывает у верующего чувства любви к Богу и преданности Его воле. Рассуждая о немыслимой, но логически возможной ситуации, в которой Бог повелел бы совершать жестокость ради самой жестокости, верующий обнаруживает, что в отношении к подобного рода повелению со стороны Бога он уже не может занять ту же позицию, а значит, и представление о воле и повелениях Бога уже не способно выполнять в его жизни прежнюю функцию. По этой причине он

не скажет, что в данной ситуации не повиноваться Богу было бы неправильно или что повиноваться Ему было бы правильно. В то же время он не станет говорить, что повиноваться Богу было бы в данной ситуации неправильно, ведь он уже привык употреблять слово «неправильный» для характеристики чего-то противного воле Бога, и оно не кажется ему адекватным термином, способным выразить его личное отвращение к такому действию, которое не воспрещается авторитетом Бога. Точно так же он не станет говорить, что ослушаться божественного повеления творить жестокость было бы правильно (в смысле «морально дозволено»), ибо это не кажется ему адекватной характеристикой его личного отношения к действию, не согласному с божественной волей. Таким образом, если бы верующий подумал, что Бог велит творить жестокость ради самой жестокости, то его привычные представления об этически правильном и неправильном рухнули бы, иначе говоря, они перестали бы функционировать так, как работают они теперь, поскольку верующий оказался бы совершенно неспособен использовать их для характеристики какого-либо действия вообще как правильного или неправильного.

### III

Ясно, что, согласно модифицированной теории божественной воли, значение слова «неправильный» в иудео-христианском этическом дискурсе следует истолковывать в терминах того комплекса связей, в которых употребление верующими данного слова относится не только к их представлениям о божественных повелениях, но также к их чувствам, к их реакциям по отношению к определенного рода действиям. Мне кажется, мы сможем лучше понять эту теорию, если дадим сжатый, но репрезентативный обзор важнейших особенностей иудео-христианского этического использования термина «неправильный», какими они представляются с точки зрения модифицированной теории божественной воли. Именно это я и попытаюсь сделать в настоящем разделе.

(1) В иудео-христианском этическом дискурсе «несправедливый» и «противный Божьим повелениям» подразумевают друг друга, по крайней мере контекстуально. Истинно верующий иудей или

христианин согласится с суждением «совершать X неправильно», если и только если он соглашается с суждением «X противоречит Божьим повелениям». И когда верующий утверждает первый тезис, он тем самым открыто обязывается принимать и второй – это достаточно известный факт.

В самом деле, слово «несправедливый» и такие обороты, как «против воли Бога», употребляются в религиозно-этическом дискурсе как взаимозаменяемые. Если верующий спросит у своего пастора: «Считаете ли вы, что использовать контрацептивы всегда значит идти против воли Бога?», а пастор ответит: «Я не вижу ничего неправильного в использовании контрацептивов во многих случаях», то пастор даст ответ на тот самый вопрос, который задал ему прихожанин.

(2) В этических контекстах утверждение о неправильности определенного действия обычно выражает то или иное волевое и эмоциональное отношение к нему. В частности, оно обычно выражает намерение или, во всяком случае, склонность не совершать данного действия и/или готовность почувствовать себя виновным, если оно уже совершено, удержаться от его совершения других и отреагировать гневом, печалью или неуважением, если другие его уже совершили. Полагаю, это относится как к иудео-христианскому, так и к другим этическим дискурсам.

Взаимозаменяемость «неправильно» и «против воли Бога» здесь вполне оправдана. Для экспрессивной функции этических утверждений в иудео-христианском контексте, по-видимому, совершенно не важно, которое из этих выражений используется. Насколько я понимаю, фраза «совершать самоубийство неправильно» обычно выражает в иудео-христианском этическом контексте точно такие же чувства и склонности, что и высказывания «самоубийство противоречит Божьей воле» или «самоубийство есть нарушение Божьих заповедей».

Я говорю о позициях и отношениях, которые *обычно* выражаются в утверждениях, что совершать определенные действия было бы неправильно или что это противоречило бы воле и повелениям Бога. Я не хочу сказать, что такого рода высказывания *всегда* выражают подобные отношения и позиции. Не предлагаю я сейчас и какого-либо анализа *значений* этих высказываний в терминах выражаемых ими обычно позиций. Связь между значением высказываний

и выражаемыми в них позициями – это вопрос, о котором мне еще придется говорить несколько подробнее в последующей части данного раздела и в разделе VI. Пока же я просто констатирую, что фактически высказывания типа «совершать X неправильно», «совершение X противно воле Бога» и «X есть нарушение Божьих заповедей» обычно выражают определенные позиции и что в иудео-христианском этическом дискурсе все они, как правило, выражают одни и те же позиции.

Конечно, рамки нормы, в которых только и могут конкретно обнаруживаться эти позиции, чрезвычайно широки. Например, переживание собственной вины или же чувства, относящиеся к действиям других людей, которые субъект не одобряет, разнятся от индивидуума к индивидууму, да и у одного и того же человека резко варьируют в зависимости от обстоятельств.

(3) К тому же в иудео-христианском контексте позиции и отношения, выраженные высказываниями типа «нечто является неправильным», испытывают сильнейшее влияние со стороны специфически религиозных чувств и интересов и от них получают свою характерную окраску. Они могут быть в разной степени мотивированы (и в различных пропорциях смешаны) любовью к Богу, преданностью и верностью Ему и/или страхом перед Ним. Этически неправильное деяние воспринимается и переживается как *грех*, как разрыв личной и общинной связи с Богом. Обычные для иудеев и христиан чувства и переживания вины нельзя, разумеется, отделять от их верований, от их обрядовой и молитвенной практики, имеющих отношение к Божьему суду и Божьей милости.

Всякий грех включает в себе проступок оскорбления личности (Бога), даже если в этом грехе нет преступления против личности другого человека, например, если мой порок наносит ущерб лишь мне самому, не причиняя сколько-нибудь серьезного вреда другим человеческим существам. А потому реакции, уместные при оскорблении другой личности, воспринимаются в иудео-христианской традиции как надлежащие реакции на любую моральную провинность, независимо от того, пострадало ли от нее другое человеческое существо. Данное обстоятельство, на мой взгляд, во многом определяет эмоциональные связи и коннотации слова «неправильный» в иудео-христианском дискурсе.

(4) Когда верующий иудей или христианин пытается решить, будет ли с его стороны неправильным в этическом отношении совершить тот или иной поступок, он обычно воспринимает самого себя как стремящегося определить, не окажется ли данное действие противным воле Бога. При этом в центре его размышлений может оказаться интерпретация некоторых авторитетных религиозных текстов. Порой его размышления могут отчасти облекаться в форму молитвы. Не исключено, впрочем, что они примут формы, более привычные для неверующих. Богословские воззрения размышляющего иудея или христианина могут побудить его придать в данном вопросе известное значение собственным чувствам и интуициям, а также чувствам и интуициям других людей. Обоснованием же подобного побуждения может стать, к примеру, доктрина о руководстве человеком со стороны Святого Духа. Вероятно, иудей или христианин примет некоторые моральные принципы чрезвычайно общего характера как выражение Божьих заповедей, и очень многие неверующие согласятся с большинством этих принципов (например, что убийство другого человека всегда, за весьма немногими исключениями, представляет собой несправедливость). Весь процесс взвешивания и обдумывания у нашего верующего может сводиться к рассуждениям на основе подобного рода общих принципов. Но он по-прежнему будет видеть в нем попытку открыть волю Бога в данном вопросе.

(5) Типичный иудей или христианин подходит к проблеме этической неправильности с позиций ненатуралистского объективизма. Характеризуя нечто как (этически) неправильное, он хочет констатировать то, что представляется ему определенного рода фактом, – то, что я буду называть «ненатуралистским объективным фактом». Подобный факт объективен в том смысле, что его наличие или отсутствие не зависит от того, что думает на сей счет какое-либо человеческое существо. Труднее дать удовлетворительное объяснение тому, что я разумею здесь под словом «ненатуралистский». Скажем так: ненатуралистский факт есть нечто большее, чем простой факт или комплекс фактов, который можно было бы описать на языке физики, химии, биологии или человеческой психологии. Конечно, такая формулировка порождает вопросы, на которые не дает ответа; но для моих нынешних целей, я надеюсь, она достаточно ясна и понятна.

Объективными и ненатуралистскими считали моральные факты многие люди, в том числе и некоторые знаменитые философы, например Платон и Дж.Э. Мур. Термин «ненатурализм» порой используют в довольно узком смысле, для обозначения позиции Мура или близких ей воззрений. Я же толкую здесь термин «ненатуралистский» более широко.

Если принять, что факты моральной неправоты, о которых идет речь в иудео-христианской этике, являются ненатуралистскими в вышеописанном смысле, и, соответственно, что они не совпадают полностью с фактами физики, химии, биологии и человеческой психологии, то возникает вопрос: в чем же они заключаются? Согласно теории божественной воли (и даже модифицированной ее версии), поскольку эти факты имеют объективный и ненатуралистский характер, то они представляют собой факты, относящиеся к воле и повелениям Бога. На мой взгляд, это и есть центральное положение теории этической неправильности в свете принципа божественной воли. Именно этот пункт и отличает теорию божественной воли от других богословских теорий этической неправильности, например от теории, гласящей, что факты моральной правоты и неправоты суть объективные, ненатуралистские факты, относящиеся к идеям или сущностям, которые вечно пребывают в разуме Бога и не зависят от Его воли, а, напротив, определяют ее.

То истолкование фиксации ненатуралистских фактов как одной из функций иудео-христианского этического дискурса, которое предлагает теория божественной воли, имеет по крайней мере одно преимущество перед конкурирующими трактовками. Думаю, совершенно очевидно, что верующий, утверждая, что «X является неправильным», тем самым обычно обязывает себя принять тезис «X противно воле или повелениям Бога». А тот факт (если это факт), что X противоречит воле или повелениям Бога, есть, вне всякого сомнения, факт объективный и ненатуралистский. Но отнюдь не очевидно, что верующий, утверждая «X является неправильным», тем самым обязывает себя поверить в какой-либо *другой* ненатуралистский объективный факт. (Предыдущее предложение означает отрицание следующего взгляда Мура: тот факт, что X является неправильным<sup>3</sup>, есть объективный ненатуралистский факт, который не может и не должен подвергаться анализу

в терминах других фактов, натуралистских или ненатуралистских.)

(6) Сторонник модифицированной теории божественной воли не может, оставаясь логически последовательным, утверждать, что «неправильный» и «противный повелениям Бога» означают для него одно и то же. Ведь он допускает логическую возможность ситуации, которую он описал бы словами «Бог велит совершать жестокость ради самой жестокости», а не словами «было бы неправильно не совершить жестокость ради самой жестокости». Если бы между теми значениями, которые он фактически обычно вкладывает в слова «неправильный» и «противный повелениям Бога», не существовало хотя бы минимального различия, то они просто не могли бы различаться в отношении своей применимости или неприменимости к данному совершенно немыслимому случаю. Теперь, пожалуй, мы в состоянии несколько уточнить наше понимание того, в чем, по мнению сторонника модифицированной теории божественной воли, могло бы заключаться данное различие значений, и почему, по его же мнению, верующие не склонны утверждать, что не повиноваться приказу Бога творить жестокость ради самой жестокости было бы неправильно.

Мы уже убедились, что выражения «это неправильно» и «это противно повелениям Бога» используются в религиозно-этическом дискурсе фактически как равнозначные и выполняют в религиозно-этической жизни одни и те же функции. Конечно, они могут слегка различаться в зависимости от ситуаций их наиболее вероятного употребления, а также в отношении тех эмоциональных оттенков, которые удобнее всего передавать с их помощью. Но во всех ситуациях, в которых верующий, именно как верующий, реально находится или которых он ожидает, эти высказывания, по крайней мере контекстуально, подразумевают друг друга и, как правило, выражают одни и те же или чрезвычайно сходные эмоциональные и волевые установки.

Здесь, однако, есть и различие в значении – различие, которое обычно не имеет какой-либо практической важности. Каждый из трех нижеследующих тезисов описывает один из аспектов обычного использования фразы «это неправильно» в жизни и в речи верующих. (а) Изложение того, что считается фактами, которые относятся к воле и повелениям Бога. (б) Формулирование решений

и аргументов, касающихся того, что верующий будет делать (т. е. решения относятся не просто к тому, что он *обязан* делать, а к тому, что он *будет делать*). (в) Выражение эмоционального и волевого отношения к действию, о котором идет речь. Высказывание «это неправильно» используется обычно во всех этих трех функциях одновременно.

То же верно применительно к высказываниям «это противоречит повелениям Бога» и «это противно воле Бога». Как правило, верующие используют их в тех же трех функциях, и эти функции выполняются одновременно. Но ввиду их грамматической формы и формальных связей с другими явно описательными высказываниями о Боге их считают, в общем и целом, описательными выражениями, относящимися к Богу и к Его связи с любым действием, о котором могла бы идти речь. А потому их можно использовать для изложения того, что считается фактами о Боге, даже если отношение говорящего к этим предполагаемым фактам, а также позиция, определившая принятое им решение, полностью противоречат тем установкам, которые обычно выражаются словами «против воли Божией».

Однако в случае с высказыванием «это неправильно» совсем не очевидно, что одну из его функций или один из аспектов обычного его употребления следует предпочесть в случае конфликта с другими. Ведь я не готов сказать: «Не совершать X было бы неправильно», если и у меня самого, и у большинства других людей совершение X в указанных обстоятельствах вызывает безусловное отвращение. С другой стороны, я не готов заявить и: «Было бы неправильно совершить X», когда я выражаю лишь свое собственное отвращение (и, вероятно, отвращение других людей), а не что-либо такое, что я мог бы считать освященным величием божественного авторитета. Таким образом, понятие верующего об этически неправильном совершенно разрушается, если он хочет применить данное понятие к немислимому случаю: «Бог велит творить жестокость ради самой жестокости».

На мой взгляд, ничто из сказанного нельзя счесть логически несовместимым с тезисом: часть того смысла, который верующий обычно вкладывает в слова «X является неправильным», можно выразить словами «X противоречит воле или повелениям Бога».

## IV

Модифицированная теория божественной воли очевидным образом исходит из того, что верующие ценят некоторые вещи независимо от их связи с повелениями Бога. Если верующий не желает утверждать, что не творить жестокость ради самой жестокости, если творить ее велит Бог, было бы неправильно, то это потому, что он высоко ставит доброту и питает отвращение к жестокости, причем эти оценки, по крайней мере до известной степени, независимы от его веры в то, что Бог предписывает нам творить добро и воспрещает жестокость. Данное обстоятельство можно сделать основой как для философских, так и для богословских возражений против модифицированной теории божественной воли; однако, на мой взгляд, подобные возражения мы способны парировать.

Философское возражение сводится, грубо говоря, к следующему: если существуют вещи, которые я ценю независимо от их связи с повелениями Бога, то мои понятия о ценности нельзя анализировать в терминах Божьей воли. Согласно модифицированной теории божественной воли, приемлемость этики, построенной на ее принципах, отчасти зависит от самостоятельной, независимой положительной оценки верующим тех вещей, которые, как предполагается, велит совершать Бог. Но в таком случае, возражает критик-философ, верующий должен заранее обладать небогословским представлением об этически правильном и неправильном, с позиций которого он и судит о приемлемости Божьих заповедей – признание же наличия у верующего предшествующего понятия о моральном добре и зле равносильно отказу от теории божественной воли.

Слабость философского возражения заключается в том, что оно оставляет без внимания различия, которые можно провести между отдельными ценностными представлениями. Из того, что верующий ценит определенные вещи независимо от своих представлений о Божьих заповедях, наш критик необоснованно заключает, что верующий должен иметь такое понятие об этически правильном и неправильном, которое не зависит от его представлений о Божьих заповедях. Данный вывод неправомерен потому, что вполне возможны оценки, не подразумевающие и не предполагающие суждений об этически правильном или неправильном. Например, что-то

может мне просто нравиться, я могу чего-то хотеть или испытывать к чему-то отвращение.

А потому сторонник модифицированной теории божественной воли скажет, что верующий действительно оценивает некоторые вещи независимо от их связи с повелениями Бога, но эти оценки не являются суждениями об этически правильном и неправильном и сами по себе не подразумевают таких суждений. С другой стороны, он будет утверждать, что подобного рода независимые оценки заключены в суждениях об этически правильном и неправильном или даже являются необходимыми для этих суждений, которые, в свою очередь, предполагают определенные представления о воле или повелениях Бога. Приверженец этики, построенной на принципе божественной воли, как правило, будет в состоянии обосновать свою позицию. Среди его мотивов могут быть такие: «потому что я благодарен Богу за Его любовь»; «потому что я считаю это высшей формой этической жизни»; «потому что должен существовать объективный моральный закон, чтобы наша жизнь не превратилась в бессмысленную грудку обломков; и я не представляю, что вообще могло бы служить этим законом, кроме воли Бога»<sup>4</sup>. Как мы уже отметили, у сторонника модифицированной теории божественной воли есть также основания не принимать этику, построенную на принципе божественной воли, в определенных логически возможных ситуациях, которые он сам не считает реальными. Все эти мотивы, как мне кажется, подразумевают оценки, независимые от этики, опирающейся на принцип божественной воли. Личность, движимая подобными мотивами, желает некоторых вещей: счастья, определенных радостей и удовольствий – для себя и для других; она ненавидит жестокость, любит доброту и, вероятно, испытывает совершенно особого рода благоговение перед Богом как ее «покровителем». И эти чувства возникают у человека не просто потому, что он имеет какие-то представления о Божьих заповедях<sup>5</sup>. Подобные чувства, однако, не предполагают суждений о морально правильном и неправильном.

Против теорий божественной воли как источника морального долга или нашего понятия об этически правильном и неправильном порой выдвигают следующий аргумент: человек должен иметь какое-то основание повиноваться Божьим повелениям или принимать построенную на фундаменте божественной воли этику, а зна-

чит, здесь следует предполагать небогословское понятие о моральном долге или об этической правильности и неправильности, иначе мы не сможем прийти к выводу об обязательности повиновения повелениям Бога<sup>6</sup>. Это несерьезное возражение. Ведь человек, несомненно, может иметь для совершения чего-то такие основания, которые не подразумевают веры в моральную обязательность соответствующего поступка или в этическую неправильность воздержания от него.

Я признаю, что, указывая основания для своего отношения к велениям Бога, верующий может использовать понятия, которые в данном контексте разумно считать небогословскими ценностными представлениями (т. е. представлениями о доставляющем удовольствие или вызывающем отвращение). Вероятно, некоторые из них можно отнести к моральным представлениям. Однако все, что сторонник анализа этической неправильности в свете теории божественной воли должен здесь утверждать, сводится к следующему: представление об этической неправильности, встречающееся в этическом мышлении и дискурсе верующих, не принадлежит к тем понятиям, которые используются или предполагаются описанным выше образом. Сторонники теории божественной воли, включая сторонников модифицированной ее версии, не обязаны утверждать, что *все* ценностные представления или даже все моральные представления следует истолковывать в терминах повелений Бога.

Действительно, ряд знаменитых философов принимал теорию божественной воли в таких версиях, которые явно предполагали небогословские ценностные представления. Например, Локк писал в своем «Опыте»:

«Добро и зло... есть не что иное, как удовольствие или страдание, или то, что причиняет или доставляет нам удовольствие или страдание. *Нравственное добро и зло* есть поэтому лишь согласие или несогласие наших сознательных действий с некоторым законом, по которому, согласно воле и власти законодателя, нам делают добро или причиняют зло...» (*Опыт*, II, ххviii, 5)<sup>7</sup>.

Затем Локк выделяет три закона, или три типа законов, по отношению к которым мы обычно и оцениваем действие как моральное благо или моральное зло: «(1) законы *божественные*; (2) законы

гражданские; (3) законы общественного мнения, или доброго имени, если можно их так назвать» (*Опыт*, II, ххviii, 7). Третий из них, по словам Локка, есть «обычное мерило добродетели и порока» (*Опыт*, II, ххviii, 11). Локк полагает, что термины «добродетель» и «порок» особенно тесно связаны с общественной похвалой и порицанием. Однако термины «долг» и «грех» неотделимы от заповедей Бога. О божественном законе Локк пишет:

«Этот закон есть единственный подлинный пробный камень *строгой нравственности*. Сравнивая свои действия с этим законом, люди судят о наиболее важном нравственном добре или зле их, т. е. о том, могут ли они как *исполнение долга* или как *грехи* доставить им счастье или несчастье из рук ВСЕМОГУЩЕГО» (*Опыт*, II, ххviii, 8).

Структура предложенного Локком анализа вполне очевидна. Под «благом» («добром») и «злом» мы *подразумеваем* (довольно небогословски) то, что доставляет удовольствие и причиняет страдание. Употребляя термины «моральное благо» и «моральное зло», мы *подразумеваем*, что описанные ими действия соответствуют или противоречат определенному закону, по которому деятель должен получить награду или понести наказание. Под «исполнением долга» и «грехом», обозначающими важнейшие виды морального блага и зла, мы *подразумеваем* (на сей раз богословски) действия, способные доставить деятелю благо или навлечь на него зло (в небогословском смысле), поскольку они соответствуют или противоречат закону Бога. На мой взгляд, теория божественной воли, которую защищает Питер Гич<sup>8</sup> и на которую ссылается Дж.Э.М. Анском<sup>9</sup>, сходны по своей структуре, хотя и не во всех деталях, с рассуждениями Локка.

Та модифицированная теория божественной воли, которую имею в виду я, не основывается в столь значительной степени, как теория Локка, на тезисе о способности Бога вознаграждать и карать, и я вовсе не намерен принимать его анализ «блага» и «зла». Поведя здесь речь о Локке, я лишь хотел показать, что существует много разных ценностных представлений, и совершенно очевидно, что одно или несколько из них можно подвергнуть богословскому анализу, в то же время рассматривая другие с небогословской точки зрения. И я действительно допускаю, что сторонник модифицированной теории божественной воли может подходить к некоторым

ценностным понятиям с небогословских позиций, хотя представлению об этической неправильности он дает богословскую трактовку. Например, он может предложить небогословский и даже натуралистский или некогнитивистский анализ того значения, которое приобретают в определенных контекстах используемые им выражения «приятный» («доставляющий удовольствие») и «отталкивающий» («внушающий отвращение»). Он мог бы даже рассматривать как *моральные* те ценностные представления, которые он анализирует небогословски.

Дело в том, что для анализа этической неправильности в свете теории божественной воли вовсе не является существенно важным, чтобы все оценки или все ценностные понятия или даже все моральные понятия зависели от наших представлений о повелениях Бога. Принципиально важным является для нее другое положение: когда верующий называет нечто (этически) *неправильным*, он, по крайней мере частично, имеет в виду, что данное действие противоречит воле или заповедям Бога. Это можно сформулировать и по-другому. От верований, касающихся Бога и Его воли, зависят не все ценностные представления религиозного человека; не зависит от них и его способность оценивать вещи вообще, но зависит лишь его способность судить о действиях (и возможных действиях) по их отношению к сверхчеловеческому, в ненатуралистском смысле объективному закону. Ведь вполне очевидно, что иудео-христианская этика включает в себя понятия, которые обладают, как минимум, этическими коннотациями и оттенками и не являются богословскими по своему существу, но имеют своей предпосылкой отношения людей в обществе и политические институты, например понятия обещания, доброты, закона и приказа. Тем же, что привносят в иудео-христианскую этику собственно богословские доктрины, является вера в закон, который стоит выше всех человеческих законов.

Такой вариант теории божественной воли может показаться *богословски* неприемлемым для некоторых верующих. Несомненно, одна из причин того, почему этические теории, основанные на принципе божественной воли, так привлекают некоторых богословов, заключается в их особой гармонии со следующим требованием религии: Бог должен быть наивысшим объектом нашей преданности. Если наш первейший жизненный долг – совершать правильные

поступки просто потому, что они правильны, и если правильными они становятся просто потому, что совершать их велит или предписывает Бог, то, разумеется, именно Бог и должен стать наивысшим объектом нашей преданности. Между тем модифицированная теория божественной воли, как можно подумать, не обладает этим преимуществом. Ведь ее сторонник, как мы убедились, вынужден признать, что у него есть особые основания для приверженности этике, опирающейся на принцип божественной воли, и что наличие подобных оснований подразумевает существование вещей, которые он ценит независимо от своих верований, касающихся божественных повелений. А значит, мы не вправе утверждать, что он обязан творить волю Бога *просто* потому, что это воля Бога; творить ее он обязан отчасти и потому, что есть другие вещи, представляющие для него самостоятельную ценность. Более того, логически возможны, по-видимому, и такие ситуации, в которых его нынешние позиции и установки не обязывали бы его повиноваться приказам Бога (если, например, Бог велит совершать жестокость ради самой жестокости). А это может даже привести на мысль, что некоторые вещи он ценит не просто независимо от Божьих повелений, но выше Божьих повелений.

Здесь мы сталкиваемся с реальной проблемой религиозно-этической мотивации. Верующий иудей или христианин должен видеть в Боге абсолютное средоточие, наивысший объект своей преданности – это ясно. Одна из возможных интерпретаций данного факта такова. Повиновение всему, что только может повелеть Бог, является (или, во всяком случае, должна быть) такой вещью, которую верующий ценит ради нее самой и выше, чем что-либо другое. Все остальное, что он ценит, он ценит (или должен ценить) в меньшей степени и лишь как способ, средство повиновения Богу. Такое представление о религиозно-этической мотивации явно говорит в пользу той трактовки этической неправильности, которая основывается на немодифицированной теории божественной воли.

Я, однако, не считаю это представление реалистическим. Сами же верующие, например, часто объясняют преданность Богу как мотивированную благодарностью за дарованные Им блага. И, на мой взгляд, очевидно, что в большинстве случаев чувство благодарности подразумевает, что эти блага ценятся, по крайней мере до известной степени, независимо от верности Богу. Точно так же

я не думаю, что большинство благочестивых иудеев и христиан станет утверждать, что было бы неправильно послушаться Бога, если Он повелит творить жестокость ради самой жестокости. И если я в этом прав, то отсюда, на мой взгляд, следует, что положительная оценка ими (или их эмоционально-волевая позиция относительно) совершения *чего угодно*, что только мог бы повелеть Бог, бесспорно, не выше, чем их независимая отрицательная оценка жестокости.

При анализе этической мотивации вообще, как и иудео-христианской этической мотивации в частности, было бы, пожалуй, ошибочным предполагать, что существует (или может существовать) только одна вещь, которую ценят выше других и ради нее самой, и ничто другое не оценивается независимо от нее. В реальной жизни мотивация этической ориентации личности оказывается гораздо более сложной и включает в себя множество разного рода эмоциональных и волевых моментов, по крайней мере частично, независимых друг от друга. В любом случае сторонник модифицированной теории божественной воли должен, как мне кажется, признать, что это верно в отношении его собственной этической мотивации.

Но тогда в каком же смысле сторонник модифицированной теории божественной воли мог бы утверждать, что Бог является для него абсолютным фокусом, наивысшим объектом его преданности? Я предложил бы следующую интерпретацию беззаветной верности Богу, которой требуют от нас иудаизм и христианство. Ключевым ее моментом *не* является представление о том, что какая-то одна-единственная вещь ценится ради нее самой и выше всех прочих и что никакая другая вещь не может оцениваться независимо от нее. Я открыто признаю, что этическая позиция религиозной личности определяется множеством мотивов и что эти последние, по крайней мере отчасти, не зависят друг от друга. Кроме того, я не отрицаю, что желание повиноваться (*любым*) велениям Бога может и не быть сильнейшим из этих мотивов. Я утверждаю другое: определенные представления о Боге позволяют верующему сводить воедино или фокусировать свои мотивы в преданности Ему и Его повелениям. Некоторые из этих представлений относятся к приказам Бога или к проявлениям Его воли (относятся случайным образом, т. е. несмотря на то, что для Бога было бы логически возможным приказать или повелеть нечто иное).

Некоторые из этих мотивов можно назвать эгоистическими; они включают стремления к различным удовольствиям для себя самого, удовольствиям, которые, как мы считаем, Бог нам даровал или дарует в будущем. Другими мотивами могут быть желания доставить те или иные удовольствия другим людям – их мы назовем альтруистическими. Но возможны и такие мотивы, которые представляют собой не желания обеспечить кому-либо удовольствие, но оценки определенного рода действий как таковых, подобные мотивы можно назвать идеалистическими. Не думаю, что сила моих аргументов существенно зависит от данной конкретной классификации, однако мне кажется, что среди мотивов, определяющих этическую позицию религиозной личности, можно выделить все эти типы, а пожалуй, и ряд других. Ясно, что подобные мотивы могут вступать в конфликт между собой и действовать в разных направлениях. Но характерные для иудео-христианской этики представления о том, чего в реальности хочет Бог (хотя Он мог бы желать и чего-то другого) должны помочь нам, если можно так выразиться, *сплавить* эти мотивы в чувство благоговения перед Богом и Его волей, так чтобы они пришли в гармонию и действовали совместно. Конечно, у верующего и после этого останутся мотивы, противоречащие его преданности Богу. Однако религиозный идеал предполагает, что это будут лишь преходящие импульсы и желания, которые верующий должен держать под контролем. Верующий не вправе допускать, чтобы они оказывали влияние на его сознательные действия. Более же глубокие, устойчивые и сильные желания, намерения и душевные порывы должны слиться в ревностном служении Богу. Однако иудео-христианскому религиозно-этическому идеалу, как я его интерпретирую, вовсе не противоречит тот факт, что это слияние мотивов, это соединение моральных усилий зависят от веры в определенные положения, которые считаются случайными истинами о Боге.

А чтобы читателю не показалось, будто я выдвигаю какие-то неслыханные богословские принципы или попросту искажаю иудео-христианские религиозные верования в угоду собственным теориям, я призыву здесь на помощь того богослова, который, как всем известно, решительно подчеркивал абсолютную власть Бога. Карл Барт, как мне кажется, трактует этику в свете теории божественной воли. Но, задавшись вопросом «почему мы должны повиноваться

Богу?», он с презрением отвергает мысль о том, что право Бога требовать от нас послушания основывается на Его *силе*: «Сделав выбор в пользу Бога, [человек] определенно решил не повиноваться силе как силе»<sup>10</sup>. Право Бога основывается скорее на Его милости. «Бог призывает нас, приказывает нам и требует от нас повиновения через свое милосердие, явленное нам в Иисусе Христе»<sup>11</sup>. Я не утверждаю, что Барт принял бы все сказанное мною о мотивации или что он сам предлагает ясное толкование теории божественной воли. Но в данном вопросе его трактовка действительно соответствует моей позиции, а именно: преданность Богу не следует понимать как преданность Богу *как* всемогущему или же Богу, который мог бы повелеть *все что угодно*. Это преданность Богу как занявшему определенную позицию и осуществляющему определенную волю по отношению к нам, чего Он вполне мог бы и не делать, но к чему Он раз и навсегда обязал себя самого в Иисусе Христе. И предметом благоговения верующего являются не просто возможные повеления Бога как таковые, но Его действительная (и милосердная) воля.

## V

Принято думать, что приписывание Богу моральных качеств создаст проблемы для теорий этики, основанных на принципе божественной воли. Высказываются сомнения, вправе ли мы называть Бога, как деятеля, «благим» в моральном смысле, если Он не подчиняется какому-либо моральному закону, установленному не Им самим. Ведь если Он морально благ, то разве не должен Он совершать правильные действия, *потому что* они правильны? Но как это может у Него получиться, если правильное действие становится правильным потому, что Он желает его совершить? Или можно было бы поставить в вину теориям божественной воли то, что они превращают положение о благодати Бога в банальность. Если «X (морально) благ» означает что-то вроде «X делает то, чего хочет Бог», то «Бог (морально) благ» означает не более чем «Бог делает то, что хочет», а ведь это, разумеется, гораздо меньше того, что обычно желают сказать люди, когда говорят, что Бог благ. В настоящем разделе я предложу ответ на эти возражения.

Конечно, ни один анализ иудео-христианского этического дискурса не должен считаться удовлетворительным, если он не указывает, в каком смысле верующий может всерьез утверждать, что Бог благ. Любой адекватный анализ должен представить правдоподобное объяснение того, что фактически имеет в виду верующий, когда говорит о «благости Бога». Полагая, что интерпретация этической (правильности и) неправильности в свете теории божественной воли может включать в себя подобное объяснение, я попытаюсь указать основные его особенности.

(1) Утверждая, что «Бог благ», человек, как правило, выражает положительное эмоциональное отношение к Богу. Я не стану пытаться определить, является ли это частью значения высказывания «Бог благ», и все же обычно, а пожалуй даже, почти всегда выражение данной позиции является по крайней мере одной из тех вещей, которые человек совершает, когда говорит, что Бог благ. Если бы мы попытались конкретизировать характер положительного эмоционального отношения, выражаемого обычно словами «Бог благ», то, вероятно, обнаружили бы, что чаще всего речь идет о *благодарности*.

(2) Это ведет нас ко второму пункту, а именно: когда Бога называют «благим», очень часто имеют в виду, что он *благ к нам* или *благ по отношению к* говорящему. Фактически термин «благой» иногда является синонимом слова «добрый». А сторонник модифицированной теории божественной воли не считает доброту Бога тривиальной истиной. Утверждая, что Бог является благим в смысле «добрым», мы, конечно же, подразумеваем, что существуют вещи, которые ценят те, кому благость Бога приносит пользу. Здесь нам нет нужды выяснять, должны ли они оценивать подобные вещи независимо от своих представлений о Божьей воле. Ведь сторонник модифицированной теории божественной воли действительно признает, что есть вещи, которые верующие ценят независимо от собственных представлений о повелениях Бога. Из того, что сторонник модифицированной теории божественной воли говорит о значении слов «правильное» и «неправильное», никоим образом не следует, будто дарование Богом своим созданиям тех вещей, которые они ценят, есть тривиальная истина.

(3) Я не стал бы утверждать, что описательные возможности слова «благой» применительно к Богу исчерпываются понятием

доброты. Во многих контекстах «Бог благ» нужно понимать как приписывание Богу (в довольно общем виде) таких качеств характера, которые верующий считает добродетелями в человеческом существе. Среди этих качеств могут быть верность, честность, моральная устойчивость, склонность прощать и вообще самые разные аспекты любви и доброты. Это не значит, будто есть какой-то законченный список качеств, приписывание которых Богу прямо подразумевается высказыванием «Бог благ». Но, утверждая, что Бог благ, мы, как правило, тем самым обязываем себя держаться мнения, что Бог обладает каким-то обширным набором качеств, которые мы считаем добродетелями в человеческих существах.

(4) Не следует думать, что Бог обладает *всеми* качествами, которые являются добродетелями в человеке. Некоторые из подобных качеств логически невозможны в таком существе, каким должен быть Бог. Например (здесь мы оставим в стороне ряд проблем, связанных с доктриной воплощения), было бы логическим противоречием говорить о Боге как обуздывающем свои сексуальные желания. (У Него их вообще нет.) А если принять в расчет широко распространенные представления о Боге и о Его взаимоотношениях с миром, то едва ли есть смысл говорить о *храбрости* Бога. Ведь если Бог бесстрастен и если Он predetermined абсолютно все, что должно произойти, то не существует опасностей, с которыми Он мог бы столкнуться, и Он не способен испытывать боль или неудовольствие (поскольку Он не может страдать)<sup>12</sup>. Верующие в Божью благодать также обычно считают, что у Бога нет ряда таких человеческих добродетелей, которые не были бы логически невозможны для подобного Ему существа. Добродетельный человек, например, не станет (иначе как в совершенно исключительных обстоятельствах) преднамеренно лишать жизни других людей. Но ведь Бог сделал так, что все люди умирают. Проблема зла имеет мучительные аспекты; я, однако, полагаю, что для большинства иудеев и христиан (особенно тех, кто верит в жизнь после смерти) упомянутый факт не относится к их числу. Они считают, что эти два положения: «Бог сотворил людей смертными» и «Бог запретил им убивать друг друга» гармонически согласуются в рамках более широкой системы Божьих замыслов. Тогда каким же образом могли бы мы провести различие между теми человеческими добродетелями, которыми Бог должен обладать, коль скоро Он благ, и теми человечес-

кими добродетелями, которых Он может и не иметь, по-прежнему оставаясь благим? Вопрос интересный и важный, но я воздержусь здесь от попытки сформулировать точный и адекватный критерий подобного разграничения: боюсь, это потребовало бы слишком пространного отступления от анализа тех вопросов, которые занимают нас более всего.

(5) Коль скоро мы соглашаемся с трактовкой этической правильности и неправильности в свете теории божественной воли, то нам, как мне кажется, следует утверждать, что *исполнение долга* есть такая человеческая добродетель, которая, подобно половой воздержанности, является логически невозможной для Бога. Бог не способен ни исполнить, ни не исполнить свой долг, потому что у Него нет никаких обязанностей, по крайней мере в том наиболее существенном смысле, в котором можно говорить о наличии обязанностей у людей. Ведь Бог не подчинен какому-либо моральному закону, который был бы установлен не Им самим. Готовность исполнить свой долг – одна из тех добродетельных склонностей, которые возможны у людей, но немыслимы для Бога. Существуют, однако, другие добродетельные свойства, обладать которыми может и Бог, например любовь. Едва ли имеет смысл утверждение, что Бог делает то, что Он делает, *потому что* совершаемое Им правильно. Но отсюда вовсе не следует, что у Бога не может быть никаких оснований делать то, что Он делает. Отсюда не вытекает даже то, что у Бога не может быть такого рода мотивов, которые превращали бы в добродетельные соответствующие человеческие поступки. Например, Бог может совершить нечто, потому что знает, что это сделает Его создания более счастливыми.

(6) Сторонник модифицированной теории божественной воли должен отрицать, что, называя Бога «благим», мы подразумеваем стоящий превыше Божьей воли критерий моральной правильности и неправильности, по отношению к которому и следует определять, является ли характер Бога добродетельным. И, на мой взгляд, он может это отрицать без всякого логического противоречия. Он может сказать, что морально добродетельные и порочные свойства характера суть такие качества, которые, соответственно, согласуются или не согласуются с божественными повелениями, и что именно их согласие или несогласие с Божьими заповедями и сообщает им добродетельность или порочность. Но ведь обычно верующий счи-

тает, что у него есть, по крайней мере общее, представление о том, какие качества характера в реальности являются добродетельными и порочными (одобряемыми и осуждаемыми Богом). Имея подобное представление, он может описательно применить слово «благой» к Богу, подразумевая при этом, что (за несколькими исключениями, как я уже отметил) Бог обладает качествами, которые верующий считает добродетелями, например правдивостью и добротой.

Попробую подвести итог, сопоставив то, что в свете модифицированной теории божественной воли верующий может иметь в виду, утверждая: «Моисей благ», с тем, что он может подразумевать, утверждая: «Бог благ». Когда верующий говорит: «Моисей благ», (а) он обычно выражает положительное эмоциональное отношение к Моисею (обычно, хотя, вероятно, и не всегда, порой чья-то моральная благость вызывает у нас неудовольствие), (б) он обычно хочет сказать, что Моисею присуща значительная часть тех качеств, которые в данном религиозно-этическом сообществе рассматриваются как добродетели, и лишь немногие из тех качеств, которые считаются пороками, (в) он обычно хочет сказать, что те качества характера Моисея, на основании которых он называет Моисея благим, суть те самые качества, которые одобряет Бог.

Когда верующий говорит: «Бог благ», (а) он обычно выражает положительное эмоциональное отношение к Богу, и мне кажется, что исключения должны быть здесь более редкими, нежели в случае высказываний о благости какого-то человека. (б) Он обычно приписывает Богу определенные качества характера. Он может прежде всего иметь в виду, что Бог добр или благожелателен, что Он *благ* по отношению к человеческим существам или некоторым из них. Или же он может иметь в виду, что Бог обладает (за несколькими исключениями) теми чертами характера, которые в данном религиозно-этическом сообществе считаются добродетелями. (в) Утверждая, что Моисей благ, верующий констатировал или подразумевал, что приписываемые им Моисею качества характера соответствуют такому критерию этической правильности, который не зависит от воли самого Моисея, – здесь же он не констатирует и не подразумевает, что приписываемые им Богу качества соответствуют такому критерию этической правильности, который был бы независим от воли Бога.

## VI

Как я отметил в самом начале, из трактовки этической неправильности в свете теории божественной воли (даже в модифицированном ее варианте) следует вывод: в этических контекстах верующие и неверующие употребляют слово «неправильный» в неодинаковых значениях, ибо едва ли можно предположить, что неверующие подразумевают под «неправильным» то же самое, что, согласно данной теории, должны иметь в виду верующие. Этот вывод вызывает возражение. Ведь феномены обычного морального общения между верующими и неверующими склоняют к мысли, что для тех и других слово «неправильный» имеет в этических контекстах один и тот же смысл. В настоящем разделе я постараюсь объяснить, каким образом сторонник модифицированной теории божественной воли может интерпретировать обычные факты этического дискурса.

Вначале я укажу, какие именно факты, на мой взгляд, дают повод для беспокойства. Иудеи и христиане вступают в этические дискуссии с людьми, чьи религиозные или антирелигиозные убеждения им неизвестны. Вы можете вести с кем-то долгий разговор на этические темы и даже хорошо понимать собеседника, не зная, каковы его взгляды по религиозным вопросам. Кроме того, верующие обсуждают религиозные проблемы с лицами, которые, как им известно, в Бога не веруют. Они соглашаются с подобными людьми либо не соглашаются, пытаясь изменить их представления о том, какие действия следует считать морально неправильными (Во всяком случае, сами участники споров и другие люди обычно *говорят* о своем согласии или несогласии в подобных вопросах.) Тем людям, которые, как им известно, в Бога не веруют, верующие приписывают представления о моральной неправильности определенных действий. Однако верующие, конечно же, не думают, что неверующие, называя те или иные действия неправильными, хотят сказать, что они противоречат воле и заповедям Бога. Тогда каким же образом, употребляя слово «неправильный», верующий может действительно подразумевать «противоречащий воле и заповедям Бога»? Если он соглашается или не соглашается с неверующими относительно того, что является неправильным, если он приписывает им убеждения в неправильности определенных действий, то разве не должен он употреблять слово «неправильный» в небогословском смысле?

Далее я попытаюсь показать, что в каком-то привычном для нас (но, боюсь, не слишком четком) смысле слова «подразумевают», то, что верующие и неверующие подразумевают в этических контекстах под термином «неправильный», оказывается отчасти одинаковым и отчасти различным. Существующее между ними согласие в определенных вопросах делает возможным общий для них моральный дискурс. Но из подобного согласия не следует, что две эти группы подразумевают под «неправильным» совершенно одно и то же, как не следует из него и то, что «противоречащий воле и повелениям Бога» не является частью того, что подразумевают под «неправильным» верующие.

Рассмотрим вначале те примеры согласия, благодаря которым становится возможным общий для верующих и неверующих моральный дискурс.

(1) Существенный элемент согласия, настолько очевидный, что его легко проглядеть, заключается в том, что верующие и неверующие используют немало одинаковых этических терминов: «правильный», «неправильный», «обязан», «долг» и другие. Они могут высказывать множество совершенно тождественных этических суждений, например: «Расовая дискриминация является морально неправильной». Пытаясь определить, каковы убеждения людей, мы во многом основываемся на том, что они говорят (если нам кажется, что они говорят искренне). а это, как правило, означает, что мы опираемся в своих выводах на слова, которые они используют, и на предложения, которые они произносят. Если мне известно, что кто-то (по-видимому, искренне) говорит, что «расовая дискриминация является морально неправильной», то я, надо думать, припишу ему убеждение в моральной неправильности расовой дискриминации, даже если мне известно, что под «расовой дискриминацией» и «морально неправильным» он подразумевает не *совершенно* то же самое, что и я. Конечно, если мне известно, что он подразумевает нечто *абсолютно* иное, то я не припишу ему данного убеждения без ясно выраженных оговорок.

Я не стану утверждать, что у верующих и неверующих *все* этические термины являются общими. Например, «грех», «закон Бога» и «христианский» встречаются в качестве этических терминов в речи многих верующих, однако в высказываниях неверующих мы встречаем их гораздо реже.

(2) Как для верующих, так и для неверующих общие этические термины имеют один и тот же базовый грамматический статус и, по крайней мере очень часто, образуют одинаковые логические связи с другими выражениями. Каждый, к примеру, согласится, что «неправильный» – это имя прилагательное, а «расовая дискриминация является морально неправильной» – повествовательное предложение. Все стороны признают фразу «(Всякая) расовая дискриминация является морально неправильной» всеобщим утвердительным суждением, следствия из которого можно вывести путем умозаключений или через логический анализ предиката. Все согласны, что если X является морально неправильным, то X не является морально правильным и воздержание от X является морально обязательным. Подобное единство мнений в грамматическом и формально-логическом плане играет важную роль в обеспечении общности морального дискурса.

(3) Немалая доля единомыслия между верующими и неверующими обнаруживается и в том, какие действия они называют «неправильными» в этическом смысле, и, на мой взгляд, это согласие, среди прочего, и делает возможным общий моральный дискурс<sup>13</sup>. Конечно, оно не является полным, ибо наличие в нашем мире множества разногласий этического характера совершенно очевидно. Многие из них, но отнюдь не все идут по религиозной линии. Есть вещи, которые назовут «неправильными» члены одних религиозных групп, тогда как представители других этого не сделают. Тем не менее существуют такого рода вещи, которые каждый или почти каждый назовет морально неправильными, например, до смерти замучить человека, случайно разбившего окошко в вашем доме. Более того, найдутся, вероятно, и такие действия, которые любые два человека (верующий и неверующий) единогласно назовут неправильными, хотя таковыми их считают далеко не все люди. Этические споры, как мне кажется, ведут главным образом люди, сфера согласия между которыми в том, что они сами именуют неправильным, относительно широка.

В большинстве основных вопросов моральной теории обнаруживается, вероятно, гораздо меньше согласия, нежели во многих частных этических проблемах. Гораздо больше единодушия мы найдем в (искренних) ответах людей на вопросы вроде «Были ли неправильными действия Гитлера в отношении евреев?» или

«Является ли неповиновение законам собственной страны в большинстве случаев неправильным?», нежели в их (искренних) ответах на вопросы типа «Всегда ли правильно совершать действие, которое приведет к наилучшим результатам?» или «Можно ли считать удовольствие единственной вещью, которая является благом сама по себе?» Споры между теми, кто разделяет и не разделяет трактовку этики в свете божественной воли, как правило, касаются базисных, фундаментальных вопросов этической и метаэтической теории.

(4) Эмоциональные и волевые позиции и установки, обычно выражаемые в утверждении о «неправильности» чего-либо, сходны у верующих и неверующих. Их нельзя назвать совершенно тождественными, ведь позиции, обычно выражаемые в утверждении верующего о «неправильности» чего-либо, существенным образом связаны с его религиозной практикой и представлениями о Боге, и это несомненно делает их отличными в ряде аспектов от позиций, которые выражают неверующие, произнося ту же самую фразу. Но позиции эти, безусловно, сходны, что и является важной предпосылкой общности морального дискурса.

(5) Пожалуй, еще важнее связанное с данным фактом обстоятельство, а именно: утверждения о (моральной) «неправильности» чего-либо выполняют сходные социальные функции у верующих и неверующих. Сказать, что кто-то другой сделал, как нам известно, нечто «неправильное», означает в большинстве случаев подвергнуть его критике. Если же вы говорите, что вы сами, как вам известно, сделали нечто «неправильное», то вы таким образом отказываетесь от определенных видов самооправдания. Сказать, что государственная политика «неправильна», означает в большинстве случаев отнести себя к числу ее противников, а порой засвидетельствовать свое желание поддержать совместные действия, имеющие целью ее изменение. Эти социальные функции морального дискурса чрезвычайно важны. И, пожалуй, не удивительно, что мы склонны называть двух людей «согласными между собой», когда они оба произносят одно и то же предложение и таким образом указывают на свою готовность принять одну и ту же сторону в конфликте.

Подытожим наши наблюдения, касающиеся условий, которые делают возможным моральное общение между верующими и неверующими. (1) Верующие и неверующие часто используют одни

и те же этические термины, например «неправильный». (2) В представлении верующих и неверующих термины эти имеют в своей основе один и тот же грамматический и логический статус и образуют одни и те же логические связи с другими выражениями. (3) Верующие и неверующие в значительной степени согласны между собой и относительно того, какие виды действий следует называть «неправильными». Назвать действие «неправильным» означает, среди прочего, отнести его к одному классу с рядом других действий, а у верующих и неверующих существует заметное согласие в понимании того, каковы эти другие действия. (4) Эмоциональные и волевые установки, выражаемые обычно словами о «неправильности» чего-либо, у верующих и неверующих сходны, и, наконец, (5) слова о «неправильности» чего-либо выполняют у них во многом одни и те же социальные функции.

Насколько я могу понять, ничто из сказанного выше не противоречит трактовке этической неправильности с позиций модифицированной теории божественной воли. Согласно этой теории, есть вещи, истинные относительно использования слова «неправильный» верующими, которые, однако, нельзя с каким-либо правдоподобием считать истинными относительно употребления данного термина неверующими. Если верующий говорит, что X является неправильным, то он тем самым обязывает себя (по крайней мере субъективно, а если его вера – общеизвестный факт, то и публично) утверждать, что X противоречит воле или заповедям Бога. Верующий всегда и при всех мыслимых обстоятельствах называет неправильным только то, что противоречит воле или заповедям Бога. Во многих контекстах он использует слово «неправильный» как равнозначное выражениям «противный воле Бога» или «противоречащий Божьим заповедям». Суть модифицированной теории божественной воли сводится, на мой взгляд, к следующему тезису: утверждая, что X является неправильным, верующий, среди прочего, хочет констатировать ненатуралистский объективный факт относительно X, а ненатуралистский объективный факт, который он хочет констатировать, заключается в том, что X противоречит воле и заповедям Бога. Данный тезис может быть истинным, даже если слово «неправильный» используется верующими и неверующими сходным образом при всех пяти описанных выше способах его употребления.

Допустим, что эти положения модифицированной теории божественной воли верны. (Я считаю их чрезвычайно правдоподобными как утверждения, характеризующие этические дискурсы, по крайней мере, некоторых верующих.) В таком случае верующие и неверующие не могут, конечно, подразумевать в этических контекстах под «X является неправильным» в точности одно и то же. Однако, если принять в расчет известные факты общего морального дискурса, столь же невероятным было бы и допущение, что они имеют здесь в виду совершенно разные вещи. Если так, то нам следует думать, что смысл, который вкладывают они в данное суждение, отчасти совпадает, а отчасти нет. «Противоречащий воле или повелениям Бога» нужно понимать как выражение лишь части того, что подразумевает верующий, используя слово «неправильный». Ряд элементов сходства в употреблении слова «неправильный» верующими и неверующими также следует интерпретировать как частичное выражение того, что хочет сказать верующий, используя данное слово. Такой взгляд согласуется с трактовкой модифицированной теории божественной воли в разделе III, где я специально отметил, что ее сторонник не может подразумевать под «неправильным» в точности то же самое, что подразумевает он под «противоречащим повелениям Бога».

Здесь мы имеем обычную ситуацию, возникающую тогда, когда одни люди разделяют, а другие не разделяют определенную теорию о сущности того, о чем говорят все вокруг. Химик, видящий в воде соединение водорода и кислорода, и человек, который не имеет о химии ни малейшего понятия, конечно же, не используют слово «вода» в совершенно разных значениях, но ведь и предположение, будто они вкладывают в это слово в точности один и тот же смысл, звучало бы столь же невероятно. Я склонен думать, что в каком-то довольно распространенном значении термина «подразумевать» феноменалист и философ, придерживающийся противоположной теории о том, что означает для физического объекта существовать, не подразумевают в точности одно и то же под утверждением «В холодильнике есть бутылка молока». Но они, конечно, не имеют здесь в виду совершенно разные вещи и наверняка согласятся между собой в том, что бутылка молока в холодильнике действительно есть.

## VII

Эти замечания ставят нас перед важными спорными вопросами общей теории анализа и значения. По каким критериям можно было бы определить, что два человека, произнося одинаковые слова, подразумевают в точности одно и то же, или не совсем одно и то же, или нечто совершенно разное? В каких отношениях находятся философский анализ и философские теории о природе вещей, с одной стороны, и значение слов обыденного языка – с другой? Я позволил себе рассуждать так, как если бы этих проблем вовсе не существовало, но их существование – общеизвестный факт, и я, конечно же, не способен решить их в настоящем очерке. Да у меня и нет для них готовых решений.

Ввиду этих неясностей в теории значения стоит отметить, что многое из того, что хочет сказать сторонник модифицированной теории божественной воли, можно сказать, не делая при этом никаких утверждений о *значении* этических терминов. Он, например, хочет сказать, что утверждения верующих о неправильности известных действий обычно выражают определенное отношение к ним, независимо от того, составляет оно или нет часть значения данных утверждений; что действие является неправильным, если и только если оно противоречит воле или повелениям Бога (здесь мы исходим из того, что Бог любит нас); что тем не менее, если бы Бог повелел совершать жестокость ради самой жестокости, то ни повинение, ни послушание не было бы этически неправильным или этически дозволенным; что если действие противоречит воле или повелениям Бога, то это является ненатуралистским объективным фактом и что это единственный ненатуралистский объективный факт, который имеет место, если и только если действие является неправильным. Все это чрезвычайно важные положения модифицированной теории божественной воли, а может быть, даже важнейшие из ее положений. Однако в той форме, в какой я только что их изложил, они не являются утверждениями о *значении* этических терминов.

Я отнюдь не намерен отвергать утверждения о значениях терминов религиозно-этического дискурса, включенных мною в модифицированную теорию божественной воли. За отсутствием универсальных решений общих проблем теории значения мы, пожалуй,

можем говорить о том, что кажется нам интуитивно правдоподобным в частных случаях. А этим, очевидно, и занимается сторонник модифицированной теории божественной воли, когда утверждает, что для многих иудеев и христиан «противный воле или повелениям Бога» есть часть значения термина «(этически) неправильный». И, на мой взгляд, мы вправе думать, что если в модифицированной теории божественной воли обнаружались нерешенные проблемы, связанные со значением, то относятся они в гораздо большей степени к тому, что мы подразумеваем под «значением» вообще, нежели к тому, как иудеи и христиане понимают слово «неправильный».

## Примечания

1. Guillelmus de Occam, *Super 4 libros sententiarum*, bk. II, qu. 19, в томе IV его *Opera plurima* (Lyon, 1494-1496; факсимильное переиздание: Farnborough, Hants., England; Gregg Press, 1962). Я не утверждаю, что Оккам придерживался именно того варианта теории божественной воли, о котором идет речь у меня.

2. Пожалуй даже, он счел бы это каузально возможным, но я не считаю какое-либо мнение на сей счет неотъемлемой частью данной теории. Вопрос о том, является ли для Бога логически возможным действовать, «исходя из собственного характера», довольно труден, и нам нет нужды входить здесь в его обсуждение.

3. Мур считал первичным не правильное и неправильное, но хорошее и дурное, однако это не имеет для нас здесь особого значения.

4. Упоминание о моральном законе в последнем из этих оснований может предполагать способность *указать* те понятия о морально правильном и неправильном, которые могут или не могут быть богословскими и которые могут или не могут использоваться для суждения о правильном и неправильном. Насколько я понимаю, это *не предполагает использования* таких понятий в суждениях о правильном и неправильном или принятия их для подобного использования, а именно это здесь важнее всего.

5. Независимость, приписываемая этим позициям и установкам, не является независимостью *по происхождению*. Они вполне могли бы никогда не появиться у данного человека, если бы не его религиозные убеждения. Все дело в том, что он пришел к ним таким образом, что наличие их у него уже не зависит полностью от его убеждений относительно воли Бога.

6. Насколько я понимаю, именно такого типа возражение выдвигается на р. 112 книги А.С. Ewing, *Ethics* (London: English Univs.Press, 1953).

7. Я цитирую по изданию под ред. Джона Йолтона *An Essay Concerning Human Understanding*, 2 vols. (London and New York: Everyman's Library, 1967).

8. В книге *God and the Soul* (London: Routledge, 1969), ch. 9.

9. В статье "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, 33 (1958), pp. 1-19.

10. Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. II, pt. 2, trans. G.W. Bromiley and others (Edinburgh: T.&T. Clark, 1957), 553.

11. *Ibid.*, p. 560.

12. Данный аргумент сходен с аргументами, использованными для другой цели в статье Ninian Smart, "Omnipotence, Evil, and Superman", *Philosophy*, 36 (1961), перепечатанной в Nelson Pike, ed., *God and Evil* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1964), pp. 103-112.

13. Сам я не намерен принимать доктрины бесстрастия Бога и богословского детерминизма.

14. Cf. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 2d ed. (Oxford: Blackwell, 1958), pt. I, sec. 242: «Если язык призван служить средством общения, то должно существовать согласие не только в определениях, но и (как бы странно это ни звучало) в суждениях». Коль скоро в современном обществе нет согласия в этических определениях, то для общего этического дискурса необходима, на мой взгляд, известная степень согласия в этических суждениях. (Я не хочу входить здесь в более пространные комментарии по поводу истинности или ложности тезиса Витгенштейна как утверждения об условиях языковой коммуникации вообще.)

# 8

## Моральная автономия и богословская этика

Некоторые теисты полагают, что моральная правильность и неправильность действий заключается, соответственно, в их согласии или несогласии с повелениями Бога. Даже те теисты, которые не разделяют эту метаэтическую позицию, обычно думают, что всякое правильное действие предписывается Богом и должно совершаться во исполнение Его воли. Далее я хочу ответить на одно из самых распространенных возражений против такого взгляда, а именно: он несовместим с должным уважением к ценности нравственной автономии<sup>1</sup>.

Мысль о том, что мы должны быть автономными в своих моральных действиях, превратилась в современной этической теории чуть ли не в аксиому. Конкретные трактовки этой аксиомы оказываются на удивление несходными, причины же, если она не является элементом кантианской или некогнитивной метаэтики, часто бывают не вполне понятными. Я хочу обсудить два аргумента в пользу тезиса о том, что мы должны быть автономными в таком смысле, который несовместим с рассмотрением всех наших моральных действий как актов повиновения стоящей над нами воле.

Первоначальная версия настоящего очерка представляла собой часть моего выступления на заседании Американской философской ассоциации, где моим содокладчиком был Филип Л. Куин. Иную трактовку этих вопросов см. в его интересной статье "Religious Obedience and Moral Autonomy" in *Religious Studies*, 11 (1975), pp. 265-281.

Один из этих аргументов связан с понятием *ответственности*. Современный критик этики божественной воли пишет:

«В сфере морали невозможны чьи-либо приказания, будь то отца, школьного учителя или священника. Нет в ней места и для Божьих велений. Лишь в совершенно исключительных обстоятельствах моральному деятелю позволено прикрываться отговоркой: «Мне приказали это сделать». Мораль предполагает нашу ответственность даже за те действия, которые стали реакцией на чьи-то повеления. Мы несем ответственность и тогда, когда выполняем приказы. Некоторые приказы, отданные некоторыми людьми, не должны выполняться: подчинение им было бы безнравственным»<sup>2</sup>.

Сторонника этики божественной воли сравнивают порой с солдатом или офицером нацистской Германии во Второй мировой войне, заявляющим, будто ему нельзя ставить в вину что-либо, совершенное им в соответствии с полученными приказами. В обоих случаях, негодуют критики, имеет место отказ от моральной ответственности. Сравнение, конечно, не слишком приятное, но оно способно помочь нам в понимании поставленной здесь проблемы.

Представим двух охранников нацистского концлагеря, участвовавших в истреблении сотен невинных и незащитных узников. Назовем их Сознательно повинующимся нацистом и Нацистом-циником. Сознательно повинующийся нацист всегда думал, что поступает правильно, ибо свой моральный долг он видел в институциональной обязанности подчиняться старшим начальникам и убивал людей согласно их приказам. Было бы не совсем верно утверждать, что он отказался от моральной ответственности. Ведь он считает себя морально ответственным за исполнение своего долга, как он его понимает, а именно: всегда выполнять приказы. На наш взгляд, его представление о том, в чем состоит его моральный долг, ошибочно. Более того, мы убеждены, что он пребывает в столь ужасном заблуждении, что его сознательность и добросовестность теряют в наших глазах всякую ценность. И все же о нем в ничуть не меньшей степени, чем о любом другом человеке, можно с полным основанием сказать, что он считает себя морально ответственным за исполнение своего долга.

Между тем Нацист-циник всегда считал свое участие в истреблении заключенных дурным делом. Однако он думает, что ему нельзя предъявлять никаких серьезных обвинений, поскольку его непо-

виновение приказам имело бы своим следствием его собственную смерть и не спасло бы ни единого из узников. Можно сказать, что он отрекся от моральной ответственности; он отказывается признавать себя по-настоящему ответственным за то, что совершил.

В той мере, в какой сторонника этики божественной воли можно вообще уподобить любому из этих злодеев, он, конечно, оказывается более похожим на Сознательно повинующегося нациста, чем на Нациста-циника. Ведь он считает себя ответственным за исполнение своего долга, который заключается в том, чтобы жить согласно повелениям Бога.

Возможно, однако, что только что мною сказанное отражает одностороннюю интерпретацию обвинения в отказе от ответственности. Сознательно повинующийся нацист действительно считает себя ответственным за свои действия, но он сужает сферу своей ответственности. Он считает себя ответственным лишь за подчинение приказам. Первый вид ответственности, который воспитывают в ребенке родители, заключается обычно в обязанности выполнять элементарные прямые указания, например, ни в коем случае не выходить на улицу. По мере своего развития ребенок оказывается готовым воспринять более широкую ответственность. Мы говорим, что человек признает или принимает на себя *больше* ответственности, если выполняемые им обязанности предполагают принятие таких решений, которые не сводятся к простому решению повиноваться.

Конечно, этика божественной воли может открывать весьма широкий простор для свободного выбора, а значит, допускать широкую сферу ответственности, если божественные повеления носят по большей части столь же общий характер, как «Возлюби ближнего, как самого себя» или «Если возможно и насколько это от тебя зависит, живи в мире со всеми людьми»<sup>3</sup>. Однако, могут нам возразить, в подобной этике есть особый род ответственности, от которого отказываются в пользу Божественного Повелителя, а именно ответственность определять, действительно ли это правильно – любить ближнего, как себя самого? На мой взгляд, данное возражение заключает в себе путаницу понятий. Что именно мы должны, как нам говорят, определять сами? Следовало ли Богу предписывать нам любовь к ближнему или нет? Но ведь это, конечно же (если можно так выразиться), Его сфера ответственности, а не наша. Была бы любовь к ближнему этически правильной, если

бы Бог ее не предписал? Такой вопрос, по-видимому, не имел бы непосредственного практического значения для тех, кто уже верит, что Бог повелел нам любить ближних. Или мы обязаны определить, является ли любовь к ближнему этически правильной, коль скоро ее предписывает Бог? Но сторонник этики божественной воли действительно определяет это сам – просто делает он это, основываясь на своем убеждении в том, что все Божьи повеления правильны. Вы можете думать, что он ошибается, но вправе ли вы считать его безответственным?

Мне, однако, кажется, что анализ вопроса об ответственности не помогает нам дойти до самой сути проблемы. Второй аргумент в пользу нравственной автономии касается *мотивов*. Сравним Сознательно повинующегося нациста с тремя другими личностями: Морально автономным нацистом, Сознательно повинующимся участником общественных работ и Морально автономным участником общественных работ. Морально автономный нацист – это охранник в концлагере, который обращается с узниками точно так же, как Сознательно повинующийся нацист и Нацист-циник. Но он убивает заключенных не просто из страха или из повиновения, но вследствие глубокой эмоциональной и интеллектуальной преданности целям и принципам нацизма. Он бы не стал выполнять приказы, если бы усмотрел в них измену делу нацизма. Думаем ли мы о нем лучше по причине его моральной автономии? Разумеется, нет. Я бы назвал его не только морально автономным человеком, но и фанатиком и думал бы о нем еще хуже, чем о Сознательно повинующемся нацисте.

Наши участники общественных работ трудятся на складе, куда поступает продовольствие, предназначенное для неимущих. Оба они пытаются сделать все возможное, чтобы продукты попали к людям, отчаянно в них нуждающимся, а не оказались в руках коррумпированных чиновников. Сознательно повинующийся участник общественных работ делает это лишь потому, что получил соответствующие инструкции от нанимателей и твердо верит, что эти инструкции морально обязывают его поступать именно так. Морально автономный участник общественных работ отправляет продукты беднякам не только потому, что ему приказали это делать, но прежде всего потому, что искренне заботится об их нуждах. Он бы не стал следовать указаниям, если бы усмотрел в них

измену делу гуманности. И я действительно думаю о нем лучше, чем о Сознательно повинующемся участнике общественных работ.

Основное различие между персонажами из этих примеров – морально автономным и сознательно повинующимся – заключается в том, что последний делает то, что делает, единственно из повиновения, тогда как первый делает то, что делает по крайней мере отчасти ради самого дела и его результатов. Дурные поступки становятся еще хуже, а добрые дела – еще лучше, если их совершают ради них самих, а не просто в порядке выполнения приказа. А это, как может показаться, дает нам еще одно основание считать, что этика божественной воли оставляет меньше места для моральной автономии, чем следовало бы. Вероятно, лишь при совершении добрых дел повиновение Божьей воле является моральным благом. Но и совершая добрые дела, человек поступал бы еще лучше, если бы действовал из любви к достигаемому таким путем благу, а не ради одного лишь повиновения. Лучше избегать лжи из любви к правде, вести себя справедливо из любви к справедливости, заниматься благотворительностью из искренней заботы о человеческих нуждах, нежели делать все это просто потому, что кто-то, хотя бы даже Бог, велел так поступать. Получается, похоже, что введение в этику понятия божественной воли грозит понизить моральную ценность нашей мотивации при совершении добрых дел.

Здесь, пожалуй, нам стоит позаимствовать у Пауля Тиллиха термин «теономный». Согласно Тиллиху,

«Моральная автономия утверждает, что человек... есть закон для самого себя. Гетерономия утверждает, что человек должен подчиняться закону, постороннему для него и стоящему над ним. Теономия утверждает, что наивысший закон есть в то же время глубочайший, сокровеннейший закон самого человека, укорененный в божественном основании, которое является основанием самой человеческой личности»<sup>4</sup>.

Предположим, что человек является *теономным* в той мере, в какой о нем можно утверждать следующее: он рассматривает свои моральные принципы как данные ему Богом и придерживается их отчасти из любви к Богу и верности Ему; но он также ценит эти принципы как таковые, так что он сам *установил бы* эти принципы, если бы был своим собственным моральным законодателем. Теономный деятель, поскольку он поступает правильно, действует

морально из любви к Богу, но также и потому, что он сам любит то, что любит Бог. Таким образом, оба блага – повиновение и моральная автономия – входят в его мотивацию.

Многое в богословской этике свидетельствует скорее в пользу теонмии, нежели чистой гетерономии. Нам говорят, что Бог велит нам любить наших ближних, как самих себя. Но ведь мы совсем их не любим, если не заботимся о них, хотя бы отчасти, ради них же самих. Верующий желает исполниться Божьего Духа. Но Бог, надо полагать, любит правдивость, справедливость, доброту, милосердие и прочие благие качества ради них самих, а не просто потому, что Он своей волей сделал их для нас обязательными. И человек, исполненный Божьего Духа, должен любить их до известной степени так, как любит их Бог. Предположим, что Бог любит нас и в то же время любит названные качества. Должны ли мы думать, что Он хочет видеть нас правдивыми, справедливыми, добрыми, милосердными и так далее в гетерономном смысле, т. е. только потому, что Он повелел нам поступать соответствующим образом? Не следует ли нам скорее ожидать, что Бог предпочтет, чтобы мы действовали из любви к тем вещам, которые Он любит?

Теонмия согласуется с нормативным принципом повиновения Богу. Кроме того, она совместима с некоторыми вариантами метаэтики божественной воли. Ведь теонмная личность может любить свои моральные принципы ради них самих, но верить, что статусом моральных принципов они всецело или отчасти обязаны божественному установлению.

## Примечания

1. На мой взгляд, это важнейшее из тех возражений против метаэтики божественной воли, о которых я не упомянул в статье “A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness,” in Gene Outka and John P. Reeder, Jr., eds., *Religion and Morality* (Garden City, N. J.: Doubleday, 1973), pp. 318-347 [глава 7 в настоящем издании].

2. Graeme de Graaff, “God and Morality,” in Ian Ramsey, ed., *Christian Ethics and Contemporary Philosophy* (London: SCM Press, 1966), p. 34.

3. Лев 19:18 и Рим 12:18.

4. Paul Tillich, *The Protestant Era*, abridged edition, trans. J.L. Adams (Chicago: University of Chicago Press, 1960), p. 56f.

# 9

## Новая модификация метаэтики божественной ВОЛИ

В последнем выпуске «Журнала религиозной этики» Джеффри Стаут (1978) писал о моей более ранней статье (Adams, 1973: глава 7 настоящей книги), призывая к дальнейшему развитию и модификации ее положений в том самом пункте, в котором мои собственные метаэтические взгляды претерпели как раз наибольшие изменения. Наши с ним мысли, однако, двигались в довольно-таки разных направлениях<sup>2</sup>. По этой причине, а также ввиду интересной и тонкой увязки в его статье спорных вопросов метаэтики с фундаментальными проблемами теории значения я и хотел бы здесь ему ответить.

### **I. Моя прежняя позиция**

Модифицированная теория божественной воли была предложена мною в качестве частичного анализа *значения* слова «(этически) неправильный». Ясно понимая, что как анализ того смысла, в котором употребляют данный термин многие люди (например, атеисты), она будет выглядеть в высшей степени неправдоподобно, я предложил видеть в ней единственно лишь анализ значения слова «неправильный» в речи некоторых иудеев и христиан. В той

же теории, которой я отдаю предпочтение ныне, отождествление неправильности с противоречием воле Бога не представляет собой результат анализа значения и не релятивизируется до характерной особенности отдельной группы верующих. Между тем, согласно прежней теории, часть значения слова «неправильный», по крайней мере для некоторых верующих, составляет

- (1) (для любого действия  $X$ )  $X$  является этически неправильным, если и только если  $X$  противоречит повелениям Бога,

но также и

- (2) « $X$  является неправильным» обычно выражает несогласие с  $X$  или иного рода отрицательное отношение к  $X$ .

По-видимому, термин «неправильный» получил в (1) и (2) слишком широкое определение, и здесь могут возникнуть конфликты. Предположим, Бог велит мне совершать жестокость ради самой жестокости. (Точнее, предположим, что Он велит мне сделать главной целью моей жизни причинение страданий другим человеческим существам на том единственном основании, что Он так приказывает.) Я не в силах заставить себя выразить несогласие с неповиновением подобному приказу или отрицательное отношение к неповиновению ему, и я не стану утверждать, что не повиноваться ему было бы неправильно.

Предотвращению таких конфликтов внутри системы религиозно-этических представлений служат разного рода исходные, первоначальные верования, которые *предполагаются* в (1). Особенно важным среди них является

- (3) Бог – существо любящее, а потому Он не велит и никогда не повелит нам совершать подобные вещи, например, творить жестокость ради самой жестокости.

Но (3) имеет случайный характер. Теория допускает, что для Бога логически возможно повелеть нам совершать жестокость ради самой жестокости, хотя верующие убеждены, что Он не сделает ничего подобного. Но если бы верующий пришел к мысли о ложности (3), то само его понятие об этически неправильном, как я предположил, «разрушилось бы». Оно перестало бы функционировать так, как работает оно сейчас, поскольку верующий оказался бы неспо-

собен использовать его для характеристики какого-либо действия как неправильного (Adams, 1973:100-102).

Ввиду сложной взаимозависимости отдельных ее моментов и внутреннего напряжения между ними такая трактовка значения слова «(этически) неправильный» является (как я откровенно признал) не вполне четкой. Но ее нечеткость не должна заслонять от нас тот факт, что данная трактовка не может вызывать сомнений, коль скоро мы считаем необходимо истинными следующие положения:

- (4) Если *X* является неправильным, то *X* противоречит повелениям Бога.
- (5) Если *X* является обязательным, то повеления Бога требуют *X*.
- (6) Если *X* является этически дозволенным, то повеления Бога дозволяют *X*.
- (7) Если *любящего* Бога не существует, то нет ничего этически неправильного, обязательного или дозволенного.

Эти четыре положения я считаю необходимо истинными и в настоящем варианте теории божественной воли.

## II. Холизм Стаута

Согласно теории, изложенной в моей более ранней статье, то, что верующие подразумевают под «неправильным», зависит в определенном смысле от их представления об истинности или ложности (3), которое считается здесь синтетическим и случайным суждением о фактах. Поскольку я, как может показаться, способствую таким образом разрушению стены, отделявшей в прежней аналитической философии аналитические суждения, истинные уже в силу значения их терминов, от суждений синтетических, Стаут призывает меня идти по этому пути дальше, к тому, что он именуется «холизмом».

Он считает, что значение высказывания определяется его ролью в «игре эмпирических фактов, логических выводов и практических действий», которая представляет собой систему связей между «ситуациями наблюдения», выводами, «верованиями, желаниями, намерениями» и действиями, а также предложениями, используемыми в мышлении и речи (Stout, 1978:5-6). Высказывание получает значение через свое отношение к этой системе в целом. Отвергается

мысль о том, что значение определяется одним или несколькими аналитически истинными предложениями и/или четко очерченной совокупностью наблюдений, которые должны убедительно доказать истинность или ложность нескольких ключевых предложений, составляющих высказывание. Ведь Стаут, похоже, считает, что если человек получает новый опыт, по-видимому, противоречащий каким-то другим его мнениям, то он не должен совершенно отбрасывать какое-либо из своих мнений (ибо ни одно из них не может быть опровергнуто с абсолютной убедительностью), и в то же время ни одно из его мнений не является априори достоверным настолько, чтобы быть надежно гарантированным от возможного пересмотра в свете нового опыта. Система мнений любого человека постоянно нуждается в пересмотре, позволяющем сохранить или восстановить ее согласие с опытом, однако не существует такого набора чисто априорных или аналитических мнений, которых нельзя было бы пересмотреть.

Это не значит, что все верования в равной степени подвержены пересмотру. Стаут (1978:7-9) полагает, что существуют «законообразные предложения», которые «выполняют особую функцию» в игре эмпирических фактов, логических выводов и практических действий и являются особенно «глубоко укорененными». Хотя они и не гарантированы от пересмотра, в большинстве ситуаций он для них менее вероятен, чем для других предложений. Они определяют, что является возможным в данной игре «в соответствии со всей ее наличной структурой».

Они особенно «важны при определении роли понятий» (Stout, 1978:7). Отсюда, похоже, следует, что выражаемые в них мнения вносят больший, чем другие мнения, вклад в установление значения высказывания, а не то, что лишь они одни определяют эти значения. Каждое мнение играет какую-то роль (вероятно, слишком незначительную, чтобы быть заметной) в определении значений. «Холизм... не проводит резкого различия между изменениями значения и переменами в веровании» (Stout, 1978:11).

Важнейший импульс к разработке подобного холизма исходил от Куайна, и прежде всего от того предположения, которое он пытался обосновать в своем знаменитом очерке 1951 года «Две догмы эмпиризма» (Quine, 1963:20-46):

- (8) Различие между аналитическим и синтетическим нельзя истолковать таким образом, чтобы оставалась возможность для существования каких-либо аналитических истин вообще.

Данное предположение действительно наносит удар, как и считал Куайн, по одной из основных догм эмпиризма первой половины XX века. Но куайновский холизм обычно оставляет в целости другое типичное допущение, характерное для этой школы мысли, — о связи между необходимостью и аналитичностью. Под «логической необходимостью в широком смысле» мы будем подразумевать логическую (или абсолютную, или метафизическую, в противоположность эпистемической и каузальной) необходимость, в таком смысле, который включает в себя нечто большее, чем простую правомерность, или реальность в рамках какой-то системы формальной логики. Эмпириристское допущение, обычно принимаемое и холистами, таково<sup>6</sup>:

- (9) Логическую необходимость в широком смысле можно истолковать только как аналитичность.

Из (8) и (9) с очевидностью следует, что

- (10) Предположение о существовании каких-либо логически необходимых в широком смысле истин не может быть постижимым для разума.

И Куайн, и Стаут, как минимум, сомневаются в истинности (10) и не верят в доступность для понимания логической модальности в широком смысле (Quine, 1966:169; Stout, 1978:8f.)

Стаут совершенно справедливо оставляет открытым вопрос о том, в какой мере моя статья 1973 года основывалась на подобного рода холистских представлениях. Правильный ответ, я думаю, таков: «в не слишком значительной». Подлинным стимулом к тому отходу от традиционных эмпиристских допущений относительно значения, который обнаружился в упомянутой статье, послужил, вероятно, в большей степени круг идей Витгенштейна, а не Куайна, и если моя нынешняя позиция является менее витгенштейнианской, то она не становится от этого ближе к куайновской. Я никогда не принимал (8) и (10) и давно сомневался в (9). Теперь я отрицаю (9), о чем более подробно речь пойдет ниже.

Однако я восхищаюсь тем остроумным развитием моих метаэтических тезисов, которое предложил Стаут в рамках собственного

холизма. Основываясь на своих представлениях об особой роли «законообразных предложений, которые языковое сообщество в целом фактически считает безусловно достоверными», Стаут пишет, что

«согласно холизму, есть смысл думать, что значение термина “неправильный” в “иудео-христианском этическом дискурсе” должно в значительной мере определяться его функцией в условном суждении “Для любого  $x$ , если  $x$  противоречит повелениям Бога, то  $x$  является этически неправильным”. И мы вправе допускать, что это законообразное предложение действительно глубоко укоренилось в иудео-христианских эпистемологических сообществах и принимается множеством их членов. Можно даже сказать, что верующие считают его не подлежащим сомнению» (Stout, 1978:9).

Но, как бы глубоко оно ни укоренилось, это условное суждение по-прежнему остается в принципе открытым для пересмотра, и верующие отказались бы от него (с чем, похоже, соглашается и Стаут), если бы пришли к убеждению, что Бог велит совершать жестокость ради самой жестокости. Согласно холизму Стаута, «импликации *всегда* сохраняют связь с исходными допущениями... А поскольку остается возможным, что некоторые из этих исходных допущений будут поставлены под сомнение неожиданными событиями, то возможным является и то, что привычные импликации однажды утратят свою силу» (Stout, 1978:9f.). Стаут, однако, сомневается, что «значение «этически неправильного» [для верующих] может в случае подобного «эпистемологического кризиса» разрушиться столь радикально», как это предсказывал я:

«Значение термина “этически неправильный”, в рассуждении Адамса, определяется не только его ролью в глубоко укоренившихся условных суждениях о повелениях Бога, но и его функцией во множестве других законообразных и столь же глубоко укоренившихся предложений, где Бог вовсе не упоминается. Если бы дело обстояло иначе, трудно было бы понять, почему Адамс полез в эту петлю с гипотезой о приказе совершать жестокость ради самой жестокости».

Эти другие глубоко укоренившиеся предложения способствуют определению значения «этически неправильного». «Они-то и предоставляют нам крайне необходимое спасительное средство на тот случай, если Бог повелит нечто немислимое» (Stout, 1978:10). Критические замечания Стаута весьма пронизательны и в основ-

ном верны, и теперь я уже не готов утверждать, что мое понятие об этически неправильном разрушилось бы в подобной ситуации.

Но одна из причин моей неудовлетворенности тем, как Стаут развивает мои взгляды, также возникает именно здесь. Многие из моих метаэтических тезисов превращаются в его интерпретации в утверждения об *укорененности* «законообразных предложений», которые он, по-видимому, считает максимально возможным приближением к аналитичности и логической необходимости в широком смысле. Как я понимаю, укорененность, по крайней мере отчасти, является показателем того, насколько решительно индивидуум или сообщество готовы противостоять дополнительному эпистемологическому давлению, понуждающему к отказу от соответствующего верования; Стаут говорит о «глубоко укоренившихся» предложениях как о таких, которые «верующие по сути считают не подлежащими сомнению» (Stout, 1978:9). По зрелом размышлении, однако, я прихожу к выводу, что мои основные метаэтические положения не относятся к укорененности в вышеописанном смысле. Я считал и продолжаю считать необходимой истиной принцип «Любое действие является этически неправильным, если и только если оно противоречит повелениям любящего Бога», тогда как принцип «Любое действие является этически неправильным, если его совершают ради жестокости самой по себе», необходимой истиной не является. Но я, конечно, согласен с мыслью Стаута, что последний принцип укоренился в системе моих верований, по меньшей мере столь же глубоко, как и первый. Более того, я полагаю, что верующий или сообщество, чья теистическая вера нетверда, могут принимать метаэтику божественной воли с таким же полным правом, как и те люди, чья вера не ведает сомнений. Однако принципы, которые в метаэтике божественной воли считаются необходимыми, например, (4), для нетвердого в вере человека могут быть гораздо менее укоренившимися, нежели многие этические принципы, как общие, так и частные, которые, согласно теории божественной воли, должны иметь случайный характер. Спешу уточнить: эти аргументы бьют не только по интерпретации Стаута, но и по той интерпретации основных моих утверждений как анализа значения, которую я предложил в статье 1973 года.

В конце концов, у последовательного холиста, полагает Стаут, «нет оснований говорить о *концептуальном анализе* или о *значениях* вообще». Он рад тому, что «философия как дисциплина, посвященная концептуальному анализу и постижению сущностей или природ, уходит в прошлое», и предлагает заменить «описательную метаэтику» историей этики (Stout, 1978:15f.). Историческое понимание может, конечно, пролить свет на этические проблемы, но Стаут не разъясняет сколько-нибудь подробно, что же именно, согласно его ожиданиям, должен сделать для этики историк. Настойчивое акцентирование им возможности рациональной проверки и пересмотра любых мнений, включая этические, едва ли совместимо с той разновидностью историзма, согласно которой область *wissenschaftliche*, академически-респектабельных религиозных и этических исследований охватывает описание и каузальное объяснение религиозных и этических убеждений, но исключает споры об их истинности или приемлемости. Но рациональное исследование подобных вопросов является делом философа, а не историка, пусть даже эту задачу и невозможно решить через анализ значений. Я тоже был бы рад, если бы представление о философии, характерное для метода понятийного анализа, ушло в прошлое. Но это еще не смерть философии, и философия по-прежнему ставит перед философом среди прочего задачу постижения природ, или сущностей.

### **III. Отделение необходимости и сущностей от аналитичности и понятий**

В целом ряде недавних работ (и особенно в статьях Donellan, 1966 и 1972; Kripke, 1972; Putnam, 1975:196-290)<sup>2</sup> представлены убедительные аргументы в пользу существования таких необходимых истин, которые не являются ни аналитическими, ни познаваемыми *априори*. К ним принадлежат истины о сущности многих свойств. И теперь я склонен думать, что истина о сущности этической неправильности также относится к их числу.

Случай личного тождества или нетождества дает нам первый пример истины необходимой, но эмпирической. В Евангелиях

от Марка (2:14) и от Луки (5:27-9) есть рассказ о мытаре по имени Левий, который оставил свое дело и последовал за Иисусом. Согласно традиции, опирающейся на соответствующие места в Евангелии от Матфея (9:9 и 10:3), этот человек был тем самым Матфеем, который фигурирует в списках двенадцати апостолов. Данное мнение легче всего выразить словами: «Левий был Матфеем» или «Левий и Матфей были одним и тем же человеком». Но, может, и не были – никто этого точно не знает.

Предположим, что они в реальности были разными людьми. Истина эта в принципе познаваемая, но лишь эмпирически познаваемая. Она, конечно, не является истиной аналитической, которую можно было бы открыть через анализ наших понятий «Левий» и «Матфей». Существуют, однако, веские причины считать ее (если это вообще истина) истиной необходимой. Ибо предположим, что это истина случайная. В таком случае действительный мир,  $w_1$ , был бы миром, в котором апостол Матфей и мытарь Левий не тождественны друг другу, однако мир  $w_2$ , где они были бы тождественны, также был бы возможен. Но поскольку тождество является отношением транзитивным и поскольку Левий в  $w_1$  тождественен Левию в  $w_2$ , Левий в  $w_2$  – Матфею в  $w_2$ , а Матфей в  $w_2$  – Матфею в  $w_1$ , то отсюда следует, что Левий в  $w_1$  и Матфей в  $w_1$  – одна и та же личность. Таким образом, гипотеза о том, что нетождественность Матфея и Левия носит случайный характер, приводит к противоречию. Данное доказательство не является совершенно непроверяемым в своих допущениях относительно межмирового тождества, и все же мне оно кажется корректным. Сходные аргументы можно привести в пользу мнения, что если бы Левий и Матфей и в самом деле были тождественны друг другу, то это была бы истина необходимая, хотя и не априорная.

Следует подчеркнуть, что «возможный» употребляется здесь не в *эпистемическом* смысле. Как те миры, в которых Матфей и Левий тождественны, так и те, где они отличны друг от друга, являются эпистемологически возможными; иначе говоря, оба вида миров могли бы быть действительными. Но какой бы вид миров ни являлся действительным, другой оказывается лишенным логической возможности в широком смысле, или «метафизической возможности», как ее часто называют те, кто разделяет взгляды, которые я здесь анализирую.

Еще одна любопытная особенность этого примера заключается в следующем: существует свойство, которое, согласно нашему пониманию значения слов «Левий» и «Матфей» в данном контексте, Матфей и Левий должны были бы иметь, если бы они (или он) существовал(и), но которое является свойством, которым они (или он) обладал(и) бы случайным образом. Под «Матфеем» мы подразумеваем индивидуума, находящегося в определенном историческом отношении (все еще не проясненном сколько-нибудь подробно философами языка) к употреблению слова «Матфей» (в определенных известных нам обстоятельствах) как имени человека, которого считают одним из учеников Христа. Эпистемологически возможно, что Матфея звали Левий, а не Матфей или что он не был одним из двенадцати апостолов, но оказался причислен к ним по ошибке. Но ни один из тех, кто не стоит в надлежащем историческом отношении к соответствующим употреблениям слова «Матфей», не считается Матфеем, именно это и подразумевается тем значением, в котором мы используем слово «Матфей». Но данная связь с этими употреблениями слова «Матфей» для самого Матфея есть, конечно же, свойство случайное. Ведь Матфей мог бы существовать в таком мире, где его никогда не называли бы Матфеем при жизни или после смерти, или же в таком мире, где у Иисуса никогда не было бы учеников и соответствующие употребления слова «Матфей» никогда бы не имели места.

Сходные аргументы применимы к теориям о сущности свойств, или о видах вещей. Хилари Патнэм использует представление о том, что сущностью воды должно быть  $H_2O$  в качестве примера, когда доказывает, что подобные теории, если они истинны, обычно являются истинами необходимыми, но не априорными (см. также Kripke, 1972:314-31). (Кстати, в Adams, 1973:120 этот пример получил несколько иную интерпретацию, от которой я здесь отказываюсь.)

Предположим, что на Землю из далеких космических пространств прибыл корабль, доставивший группу разумных существ, а те привезли с собой и стали пить какую-то прозрачную, бесцветную, лишенную запаха и вкуса жидкость, в которой растворялись сахар, соль и прочие вещества, обычно растворяющиеся в воде. Даже если бы мы, не будучи химиками, оказались неспособны отличить ее от воды, мы могли бы вполне вразумительно (и бла-

горазумно) спросить, действительно ли данное вещество является водой. На наш вопрос мы получили бы отрицательный ответ, ибо лабораторный анализ показал бы, что напиток пришельцев из космоса – это не  $H_2O$ , но какая-то другая жидкость, длинную и мудреную формулу которой мы сократим здесь до  $XYZ$  (см. Putnam, 1975:223).

Почему мы были бы вправе утверждать, что  $XYZ$  не есть вода? Патнэм, насколько я понимаю, считает, что истина «вода – это  $H_2O$ » не является аналитической. То, что является здесь истинным аналитически в силу того, что всякий человек, правильно употребляющий слово «вода», должен знать о его значении, сводится к следующему: если большая часть того вещества, которое мы (наше языковое сообщество) всегда называли водой, имеет единую сущность, то вода есть жидкость, которая имеет именно эту сущность.

Такая позиция позволяет Патнэму утверждать в полемике с Куайном, что существенные изменения в научных теориях и дальнейшее их развитие возможны и без перемен в значении (хотя он соглашается с Куайном, «что между изменениями значений и изменениями теорий нельзя провести четкую грань» и что *некоторые* возможные изменения в научной теории вызвали бы изменение значения основных терминов (см. Putnam, 1975:255f.). «Таким образом, из того факта, что человек, говорящий по-английски, мог бы назвать  $XYZ$  «водой» в 1750 году, хотя он сам или его потомки не назвали бы  $XYZ$  «водой» в 1800 или в 1850 году, не следует, что для среднего англоговорящего «значение» «воды» за это время изменилось» (Putnam, 1975:225). И это вполне правдоподобное утверждение. Если бы гости из космоса прибыли со своей прозрачной, лишенной вкуса жидкостью в Англию 1750 года, тогдашние англичане могли бы разумно усомниться, действительно ли данное вещество является водой, пусть даже оно с успехом прошло бы все доступные им тогда проверки на звание «воды». И если бы упомянутая жидкость представляла собой  $XYZ$ , а не  $H_2O$ , то правильным ответом на их вопрос «вода ли это?» был бы отрицательный.

Хотя истина «вода – это  $H_2O$ » является не *априорной*, но эмпирической, Патнэм считает ее метафизически необходимой. Представим возможный мир 11/3, где  $H_2O$  нет, а ту экологическую и культурную роль, которая в действительном мире принадлежит  $H_2O$ , выполняет  $XYZ$ .  $XYZ$  выглядит, как  $H_2O$ , имеет похожий на

$H_2O$  вкус и так далее и даже именуется «водой» англоговорящими обитателями  $w_3$ . В подобном случае, утверждает Патнэм (1975:231), XYZ в  $w_3$  не является водой, ведь чтобы быть водой, жидкость в *любом* возможном мире должна представлять собой ту же самую жидкость (должна иметь ту же самую сущность, сказал бы я), что и вещество, которое мы действительно называем «водой», т. е.  $H_2O$ . Исходя из этого взгляда, мы можем сказать, что свойство быть водой *есть* свойство быть  $H_2O$ , а следовательно, ничто не могло бы обладать одним свойством, не обладая другим, или же быть лишенным одного свойства, не будучи лишенным другого.

Следует также отметить, что свойство, которое приписывается воде через описание, выражающее *понятие* воды, или же то, что известно всякому человеку, правильно употребляющему слово «вода», не является таким свойством, которое принадлежало бы воде с необходимостью. Данное описание звучит так: «жидкость, имеющая ту же сущность, что и большая часть вещества, которое мы называем «водой»». Но ведь тот факт, что воду называют «водой», – обстоятельство вполне случайное. Вода могла бы преспокойно существовать, даже если бы никто и никогда не присвоил ей вообще никакого имени, или если бы англичане называли ее «йуф».

Данная трактовка отношения между природой воды и значением слова «вода» представляется мне довольно убедительной. Если же мы сочтем ее вполне верной, то это сделает более правдоподобной аналогичную трактовку природы правильного и неправильного. Но даже если утверждения Патнэма относительно воды ошибочны, мы, конечно же, *могли бы* использовать упомянутые слова так, как, по его мнению, мы употребляем слово «вода», а потому стоит разобраться, используем ли мы термины «правильный» и «неправильный» примерно таким же образом.

#### IV. Сущность «неправильного» и значение слова «неправильный»

Я не думаю, что всякий человек, адекватно употребляющий слово «неправильный» в его этическом смысле, должен знать, в чем заключается сущность неправильности. Слово это употребляет-

ся – в одинаковом значении, сказал бы я теперь – людьми, которые держатся разных мнений о сущности неправильности или вовсе таковых не имеют. Как я отметил в более ранней статье, «в фундаментальнейших вопросах моральной теории обнаруживается, вероятно, гораздо меньше согласия, чем во многих этических вопросах более частного характера» (Adams, 1973:118). Что люди могут употреблять слово для обозначения определенного этического свойства, зная, что это то самое свойство, к обладанию которым они стремятся (или, смотря по обстоятельствам, которого они избегают), но не зная, какова его сущность, понимал еще Платон, когда описывал благо как то,

«к чему стремится любая душа и ради него все совершает; она предчувствует, что есть нечто такое, но ей трудно и не хватает сил понять, в чем же оно состоит» («Государство», 505e)

Каждый человек, адекватно употребляющий слово «неправильный», должен знать о неправильности, что, во-первых, неправильность является свойством действий (вероятно, также намерений и различных позиций и установок, но прежде всего – действий), и, во-вторых, что люди обычно выражают несогласие с действиями, которые они рассматривают как неправильные и считают неправильность действия аргументом (часто решающим аргументом) в пользу несогласия с ним. Далее, я думаю, что человек, адекватно употребляющий слово «неправильный», должен иметь определенное мнение о том, какие действия обладают этим свойством, и довольно устойчивую склонность или твердую готовность считать те или иные вещи основаниями в пользу или против квалификации действия как неправильного. В этих мнениях и склонностях между адекватно употребляющими слово «неправильный» людьми обнаруживается значительное согласие – не полное согласие и не всеобщее согласие в одних вещах при наличии расхождений в других, но частичное согласие одного человека с другим в одних вопросах, а с другими людьми – в других вопросах. «Назвать действие «неправильным» означает, среди прочего, отнести его и ряд других действий к одной категории» как обладающие общим свойством, «а в вопросе о том, каковы эти действия... существует значительное согласие» (Adams, 1973:119). Например, практически каждый причислит к ним такое занятие, как мучить детей ради забавы.

Анализа понятия «неправильный» или же смысла, в котором это слово употребляется, недостаточно для определения того, что такое неправильность. То, что подобный анализ способен сообщить нам о природе неправильности, сводится, на мой взгляд, к следующему: неправильность – это такое свойство действий, которое лучше всего выполняет роль, предназначенную неправильности данным понятием. Согласно моей теории, противоречие повелениям любящего Бога является именно таким свойством, но к этому вопросу мы обратимся в разделе V. Пока же я попытаюсь сказать кое-что о том, что означает быть свойством, которое *лучше всего* выполняет соответствующую роль, хотя я и не претендую на то, что способен представить здесь единственно точный список по отдельности необходимых и в своей совокупности достаточных условий.

(i) Обычно мы говорим о правильных и неправильных действиях как о фактах, которые существуют объективно, независимо от того, что мы сами думаем на сей счет. «Неправильный» выполняет синтаксическую роль обыкновенного предиката, и нас беспокоит возможность ошибки в наших этических суждениях. Именно эта особенность этических понятий и сообщает эмотивизму и прескриптивизму в метаэтике значительную долю их первоначального неправдоподобия. А потому, если это возможно, отождествляемое с этической неправильностью свойство должно быть свойством, которым действие обладает или не обладает объективно.

(ii) Свойство неправильности должно принадлежать тем видам действий, которые считаются неправильными, или по крайней мере наиболее важной и основной их группе. Было бы неразумно ожидать от теории о природе неправильности таких результатов, которые бы полностью соответствовали нашим дотеоретическим представлениям. Метаэтическая теория способна среди прочего служить и такой цели, как обеспечение человека руководящим принципом для пересмотра его личных этических мнений. Существует, однако, предел, до которого эти мнения могут быть пересмотрены без полного изменения самого предмета, и главным критерием приемлемости теории о природе неправильности мы должны считать ее способность до известной степени объяснить неправильность большей части тех видов действий, которые мы уже считаем неправильными.

(iii) Неправильность должна быть свойством, которое не только присуще большинству важнейших типов действий, которые мыслятся нами как неправильные, но также выполняет каузальную роль (или роль объекта восприятия) в самом процессе превращения их в неправильные в нашем представлении. С классификацией нами действий как правильных и неправильных она не должна быть связана чисто случайным образом<sup>3</sup>.

(iv) Понимание природы неправильности должно увеличивать, а не уменьшать число оснований для неприятия неправильных действий как таковых. Если бы даже обнаружилось (чего, разумеется, никогда не случится), что существует некое чувственное удовольствие, порождаемое всеми неправильными действиями и только ими одними, то было бы нелепо утверждать, что неправильность является свойством доставлять нам это удовольствие. Ибо свойство вызывать подобное удовольствие само по себе не дает нам оснований отвергать действия, которым присуще данное свойство.

(v) Наилучшая теория о природе неправильности должна в максимально возможной степени соответствовать другим интуициям относительно неправильности. Одна из весьма распространенных и важных для богословской метаэтики интуиций заключается в том, что правильность и неправильность определяются законом, или мерилom, святость которого превышает авторитет любого чисто человеческого повеления или установления.

При таком подходе в нашем понятии неправильности обнаруживаются как объективные, так и субъективные аспекты. Самой убедительной теорией о сущности неправильности будет, на мой взгляд, теория, отождествляющая неправильность с определенным свойством, которым действия обладают или не обладают объективно. Но мы не располагаем совершенно объективным методом определения того, какая именно из теорий о природе неправильности является наилучшей, а значит, и того, которое из свойств есть неправильность.

Например, свойство неправильности должно быть присуще важнейшим классам действий, которые считаются неправильными. Но то понятие, которым располагает всякий человек, адекватно употребляющий слово «неправильный», не указывает нам с полной определенностью, что это за классы. Слишком оригинальная классификация действий по признаку правильности/неправильности

ти противоречила бы данному понятию. Но почва для серьезных разногласий по-прежнему остается. Проверяя теории о природе неправильности по их импликациям относительно того, какие виды действий являются неправильными, я буду руководствоваться собственной классификацией видов действий по правильности и неправильности и моим собственным представлением о том, какие части этой классификации следует считать самыми важными.

Сходным образом, рассматривая вопрос, увеличивает или уменьшает число оснований для неприятия некоего действия отождествление неправильности с данным свойством *C*, я буду принимать решение, исходя отчасти из того, что значит *C* для меня. И вообще, относительно прескриптивных интуиций в метаэтике верным, на мой взгляд, является следующее: отождествлять некое свойство с этической неправильностью означает среди прочего приписывать ему определенную сложную роль в моей жизни (и, полагаю, в жизни общества); принимая же подобное решение, я буду (вполне разумно) руководствоваться тем, что привлекает и отталкивает меня лично. Но отсюда не следует, что теория, которую я должен предпочесть, не является теорией, отождествляющей неправильность с таким свойством, которым действия обладают или не обладают независимо от того, что я о них думаю.

## **V. Новая теория божественной воли**

Предложенная мной трактовка того понятия этической неправильности, которое должен иметь всякий человек, адекватно употребляющий термин «неправильный», совместима с множеством других, притом весьма несходных теорий о природе неправильности, например, со взглядом на неправильность как на свойство «быть неспособным увеличить человеческое счастье до максимально возможного предела» или с марксистской теорией этической неправильности как свойства «вступать в противоречие с объективными интересами прогрессивного класса или прогрессивных классов». Однако, приняв в расчет типичные христианские представления о Боге, я нахожу наиболее разумным видеть в этической неправильности свойство «противоречить повелениям любящего Бога». (i) Данным свойством действия обладают или не обладают объектив-

но, независимо от того, что мы думаем на сей счет. (Я предполагаю, что мою теорию можно здесь дополнить удовлетворительным истолкованием того, в чем заключается божественная любовь.) (ii) Ясно, что, по убеждению христиан, свойство быть противным воле Бога присуще всем неправильным действиям и только им одним. (iii) Оно также выполняет каузальную роль в квалификации нами действий как неправильных, поскольку Бог сотворил наши моральные способности таким образом, чтобы они могли реагировать на Его повеления. (iv) В силу наших верований относительно действий, целей, характера и могущества Бога, Он внушает нам такое благоговение и/или страх, что противоречие Его воле рассматривается как в высшей степени веская причина для неприятия соответствующего действия. Более того, (v) повеления Бога составляют закон или мерило, обладающее, по убеждению верующих, такой святостью, которой лишены любой акт воли или любое установление, исходящие исключительно от человека.

Моя трактовка природы этической неправильности в свете новой теории божественной воли сводится, таким образом, к следующему: этическая неправильность *является* (т. е. тождественна со) свойством противоречить повелениям любящего Бога. Эту истину я считаю метафизически необходимой, но не аналитической и не априорной. Данное утверждение, поскольку оно не является результатом концептуального анализа, относится не к религиозному подсообществу более широкого языкового сообщества. Я вижу в нем верную теорию о природе той этической неправильности, о которой говорят все (или почти все).

Здесь нужны дальнейшие разъяснения, касающиеся, во-первых, понятия божественного *повеления*, и, во-вторых, той *необходимости*, которую я имею в виду. По первому пункту я могу здесь лишь указать на общий характер требуемого объяснения, ибо речь идет не о чем ином, как о теории откровения. Теисты говорят порой о неправильном действии как о действии, противоречащем «воле» Бога, но при таком способе выражения игнорируется ряд существенных различий. Одно из них – различие между абсолютной волей Бога (Его «изволением») и Его волей, явленной в откровении. Любой христианский богослов согласится, что Бог по своему изволению порой решает (и Его мотивы могут оставаться для нас непостижимыми) не совершать всего, что мог бы Он сделать для

предотвращения неправильного поступка. Согласно некоторым богословским теориям, ничто вообще не может произойти вопреки изволению Бога. А потому трудно считать все неправильные действия безусловно противными воле Бога в смысле Божьего изволения. Именно *явленная в откровении* воля Бога – не то, что должно произойти по Его желаниям или замыслам, но то, что Он велит нам делать, и должна служить мерилom правильности и неправильности человеческих поступков. Католическое богословие проводит дальнейшее различие в пределах явленной в откровении воли Бога между Его повелениями, не следовать которым было бы неправильно, и «советами (совершенства)», следовать которым было бы предпочтительно, однако не следовать которым не было бы этически неправильно. А значит, для нашей метаэтической теории наилучшей была бы такая формула: неправильность есть противоречие *повелениям* Бога; повеления же Его должны быть каким-то образом провозглашены, обнародованы, явлены.

Понятие исходящего от Бога повеления требует для своего адекватного развития особой теории откровения. Первая подобная теория, которая приходит мне на ум, – это библейский буквализм, усматривающий божественные повеления в том, что письменно зафиксировано в Библии как воля Бога. Можно, однако, вспомнить о католических теориях *магистериума* церкви, о квакерской теории «внутреннего света», о теориях «всеобщего откровения» через моральные чувства и интуиции как верующих, так и неверующих и о некоторых других теориях. Анализ этих теорий и попытка определить наиболее предпочтительные среди них – задача слишком непосильная для настоящего очерка.

Положение о том, что этическая неправильность является (тождественна с) противоречием повелениям любящего Бога, коль скоро оно истинно, должно быть *метафизически необходимым*. Иначе говоря, оно не может быть ложным ни в одном возможном мире, если оно истинно в мире действительном. Ведь если бы оно оказалось ложным в каком-то возможном мире, то неправильность, ввиду транзитивного характера отношения тождества, была бы и в действительном мире нетождественна с противоречием повелениям Бога – точно так же, как Матфей и Левий, должны быть нетождественны во всех мирах, если они нетождественны хотя бы в одном из них.

Данный аргумент доказывает метафизически необходимый характер тождеств свойств вообще, а это заставляет меня отождествлять неправильность с противоречием повелениям *любящего* Бога, а не просто с противоречием повелениям Бога. Большинство теистов полагает, что оба эти свойства присущи всем неправильным действиям и только им одним. Но если неправильность есть просто противоречие повелениям Бога, то она является таковой с необходимостью, а это означает, что было бы неправильно не повиноваться Богу, даже если бы Он оказался настолько чуждым любви, чтобы повелеть нам творить жестокость ради самой жестокости. Такой вывод неприемлем. Я не готов отнести отрицательно к возможному неповиновению в подобной ситуации, а ведь именно такое отношение вытекало бы из отождествления неправильности просто с противоречием повелениям Бога. А потому исполненный любви характер Бога, от которого они исходят, представляется мне метаэтически важной и необходимой особенностью божественного повеления. (Я исхожу из предположения, что при определении того, какое свойство представляет собой неправильность, а следовательно, было бы неправильностью во всех возможных мирах, мы должны опираться на наши собственные действительные моральные чувства и убеждения, а не на те чувства и убеждения, которые мы или иные люди имели бы в других возможных мирах.)

Если тождество этической неправильности с противоречием повелениям любящего Бога является необходимой истиной, то отсюда следует, что никакие действия не были бы неправильными, если бы любящего Бога не существовало. Многим этот вывод покажется неправдоподобным (по крайней мере на первый взгляд), но я попытаюсь, насколько смогу, рассеять впечатление его парадоксальности. Прежде всего нужно подчеркнуть, что моя теория не подразумевает того, что обычно имеется в виду, когда говорят, что никакие действия *не являются* неправильными, если *не существует* любящего Бога. Если любящего Бога не существует, то богословская часть моей теории оказывается ложной, но более общая ее часть, изложенная в разделе IV, подразумевает, что в таком случае неправильность есть то свойство, с которым она отождествляется в самых лучших из остальных альтернативных теорий.

Сходным образом, если любящий Бог действительно существует и если этическая неправильность есть свойство находиться

в противоречии с повелениями любящего Бога, то по-прежнему, как я думаю, имеется возможный мир  $w_4$ , где не было бы любящего Бога, но были бы люди, которые воспринимали бы  $w_4$  примерно так же, как мы воспринимаем действительный мир, и употребляли бы слово «неправильный» примерно так же, как употребляем его мы. Мы можем сказать, что они связывали бы это слово с тем же *понятием*, что и мы, хотя то свойство, которое оно обозначало бы в их устах, не является неправильностью. Действия, именуемые ими «неправильными», не были бы неправильными, иначе говоря, не обладали бы тем свойством, которым в реальности является неправильность (свойством противоречить повелениям любящего Бога). Но отсюда не следует, что они ошибались бы всякий раз, квалифицируя какое-либо действие как «неправильное». Ведь слово «неправильный» означало бы в их речи свойство, связываемое с данным словом той метаэтической теорией, которая являлась бы наилучшей применительно к их положению в мире  $w_4$  и точному знанию об этом положении. Мы даже вправе утверждать, что они, как и мы, считали бы жестокие поступки этически неправильными, если под этим утверждением мы подразумеваем не то, что свойство, которое они приписывали бы жестокости, называя ее «неправильной», есть то же самое свойство, которое приписываем мы, но то, что субъективное психологическое состояние, которое они выражали бы через подобное приписывание, является тем же состоянием, которое выражаем мы.

Читатели, полагающие, что мне не удалось в достаточной мере рассеять впечатление парадоксальности, захотят, возможно, рассмотреть несколько иную теорию божественной воли, согласно которой то обстоятельство, что противоречие повелениям Бога составляет сущность этической неправильности, является истиной случайной. Вместо того чтобы утверждать, что неправильность есть свойство, которое в действительном мире лучше всего выполняет определенную функцию, мы могли бы сказать, что неправильность есть свойство обладать свойством (каким бы оно ни было) лучше всего выполнять данную функцию в любом возможном мире, о котором идет речь. При таком подходе было бы разумно говорить, что свойство, лучше всего выполняющее эту функцию, составляет природу неправильности, но сама природа неправильности может быть неодинаковой в разных возможных мирах. Теист мог бы по-

прежнему думать, что сущность неправильности в действительном мире составляет противоречие повелениям Бога (или любящего Бога – как именно мы скажем, с этой точки зрения не слишком важно, ведь теист в любом случае полагает, что по отношению к действительному миру Бог выступает как любящий). Но в каких-то других возможных мирах ее могли бы составлять другие свойства. Данная теория не подразумевает, что если бы не существовало любящего Бога, то никакие действия не были бы неправильными, и это обстоятельство мы по-прежнему можем считать ее преимуществом. С другой стороны, нечто парадоксальное есть, на мой взгляд, и в представлении о том, что сущность неправильности способна быть неодинаковой в разных возможных мирах; и если любящий Бог в самом деле отдает повеления, то действительная неправильность имеет характер весьма отличный от всего того, что могло бы происходить в таком мире, где нет любящего Бога.

Различие между этой альтернативной теорией и той теорией, которую принимаю я, не следует преувеличивать. В обеих теориях природу этической неправильности действительно составляет противоречие повелениям (любящего) Бога. И, согласно обеим теориям, могут быть другие возможные миры, где другие свойства лучше всего выполняют ту роль, посредством которой противоречие повелениям любящего Бога соединяется в действительном мире с нашим понятием этической неправильности.

## Примечания

1. Метаэтическая позиция, о которой пойдет речь далее, была вкратце намечена в статье Adams (1979). Хотя не все аргументы в пользу данной теории, приведенные там, повторяются здесь, в настоящем очерке моя позиция излагается гораздо полнее.

2. Из указанных работ я отобрал вопросы, имеющие отношение к моей теории, и я не претендую здесь на исчерпывающий анализ их целей и содержания. Хотел бы также выразить здесь признательность Давиду Каплану и Бернарду Кобшу за ценные замечания в ходе дискуссии и за предоставленную мне возможность познакомиться с их еще не опубликованными статьями.

\*3. Cf. Putnam (1975:290); «Каузальную в целом трактовку значения я хотел бы применить и к моральным терминам...». Мне неизвестно, насколько

те метаэтические взгляды, о которых бегло упоминает Патнэм, сходны с представлениями, изложенными в разделе IV настоящей статьи.

Должен добавить, что я не собираюсь (и никогда не имел в виду) прилагать к свойству неправильности «каузальную теорию значения» во всем ее объеме – теорию, разработанную для собственных имен и «естественных видов». Я даже не хотел сказать, что неправильность является естественным видом. Боюсь, некоторые читатели могли подумать, что именно это я и имел в виду; и мне, конечно, следовало бы тщательнее позаботиться о том, чтобы устранить возможные недоразумения. Хотел же я сказать единственно лишь следующее: между семантикой и метафизикой неправильности, с одной стороны, и семантикой и метафизикой, предложенными Патнэмом для естественных видов, – с другой, существуют *некоторые* аналогии. Например, условие (ii) в моей статье соответствует одному из требований теории Патнэма, а именно: природа воды, если ее можно точно установить, должна принадлежать в большинстве случаев образцам той жидкости, которую мы называем «водой». Но кроме аналогий, здесь обнаруживаются и различия. Скажем, природа этической неправильности не может быть доступна эмпирической науке в том же смысле, в каком доступна ей природа воды, и мои аргументы отражают данный факт.

4. В употреблении слова «понятие» я следую за Патнэмом. Я старался избежать необходимости занять определенную позицию в вопросе о том, употребляли бы англоязычные обитатели мира  $w_4$  слово «неправильный» в том же *значении*, что и мы, или нет.

## Ссылки

- Adams, Robert Merrihew. 1973. "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness." In *Religion and Morality*, ed. Gene Outka and John P. Reeder, Jr., 318-347. Garden City, N.Y.: Anchor [глава 7 настоящей книги; ссылки на страницы данного переиздания].
- . 1979. "Moral Arguments for Theistic Belief." In *Rationality and Religious Belief*, ed. C.F. Delaney, 116-140. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press [глава 10 в настоящем томе]. – Donnellan, Keith. 1966. "Reference and Definite Descriptions." *Philosophical Review* 75:281-304.
- . 1972, "Proper Names and Identifying Descriptions." In *The Semantics of Natural Languages*, ed. Donald Davidson and Gilbert Harman, 365-379. Dordrecht and Boston: Reidel. Kripke, Saul A. 1972. "Naming and Necessity." In *The Semantics of Natural Languages*, ed. Donald Davidson and Gilbert Harman, 253-355, 763-769. Dordrecht and Boston: Reidel. Putnam, Hilary. 1975. *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers, vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press. Quine, Willard Van Orman. 1963. *From a Logical Point of View: 9 Logico-Philosophical Essays*. 2d ed. New York and Evanston, Ill.: Harper Torchbooks.

- . 1966. *The Ways of Paradox and Other Essays*. New York: Random House.
- Stout, Jeffrey L. 1978. "Metaethics and the Death of Meaning: Adams' Tantalizing Closing." *The Journal of Religious Ethics* 6:1-18.

# 10

## Моральные аргументы в пользу теизма

Моральные аргументы представляли собой характернейший тип теистической аргументации в XIX и в начале XX века. Впоследствии они превратились в одну из заброшенных ферм философии. Окрестные поля все так же плодородны, но с момента появления новейших философских методов их перестали систематически обрабатывать. Одиноким стоящим ветхий дом викторианского стиля, в отличие от сходных строений, не содержали в должном порядке, и никто не потрудился убрать с его крыльца сентиментальную мишуру, чтобы открыть основную линию аргументации во всей ее ясности и чистоте. Настоящая статья имеет своей целью хоть как-то исправить эту нерадивость. Речь в ней пойдет о целом ряде аргументов, ибо, на мой взгляд, мы сможем их лучше понять, если поставим в связь между собой. Это не позволит нам входить в разнообразные тонкости, исторические и философские, настолько, насколько это представлялось бы мне желательным, и все же, надеюсь, мне удастся доказать нечто большее, чем мое собственное пристрастие к наследию викторианской эпохи.

Тематику настоящей статьи я обсуждал в продолжение нескольких лет на занятиях со студентами и в беседах с коллегами из Мичиганского и Калифорнийского университетов, и мне уже трудно в точности вспомнить все, чем я им теперь обязан. Выражаю особую благодарность Томасу Э. Хиллу-мл., Бернарду Кобсу и Барри Миллеру за их замечания к предпоследнему варианту этой работы.

## I

Начнем с самого простого и очевидного, хотя, пожалуй, и не самого модного из аргументов, которые обнаруживаются в нашем старом фермерском доме, – с доказательства Природы правильного и неправильного. Мы твердо убеждены в моральной правильности одних вещей и в моральной неправильности других (например, в том, что замучить другого человека до смерти ради собственной забавы безнравственно). Здесь могут возникнуть вопросы о природе того, к чему относятся наши убеждения: в чем именно состоят правильность и неправильность действий? На мой взгляд, самый адекватный ответ на них дает нам теория, предполагающая существование Бога, а конкретно теория о том, что моральная правильность и неправильность заключаются, соответственно, в согласии и несогласии с волей или повелениями любящего Бога. Одним из самых распространенных оснований для веры в бытие чего-либо является то обстоятельство, что бытие этого «нечто» подразумевается в теории, которая лучше всего объясняет определенный предмет. А потому я считаю, что мои метаэтические взгляды дают мне довольно серьезное основание для веры в существование Бога.

Кто-то, пожалуй, сочтет чрезмерной чувствительностью и постыдной «мягкотелостью» готовность принимать подобное основание там, где предметом является мораль. Могут возразить, что по своему эпистемологическому статусу моральные представления настолько уступают, скажем, представлениям физическим, что любое моральное представление, из которого вытекает существование объекта, иным путем непознаваемого, следует без всяких оговорок отвергнуть. И, однако, несмотря на всеобщую тревогу и неловкость по поводу морали, столь характерные для современной культуры, большинство из нас действительно держится многих моральных мнений с едва ли не максимально возможной уверенностью. Пока мы считаем хоть сколько-нибудь разумным строить свою аргументацию, исходя из оснований, не являющихся абсолютно достоверными, у нас нет очевидных причин не принимать подобного рода твердые убеждения в этике и в других областях в качестве посылок для доказательства чего-либо, необходимого для создания наиболее удовлетворительной теории соответствующего предмета<sup>1</sup>.

Трактовка природы этически правильного и неправильного в свете теории божественной воли сочетает в себе два преимущества, на одновременное обладание которыми не может претендовать ни одна из ее небогословских соперниц. Преимущества эти вполне очевидны, и для людей, знакомых с метаэтическими дискуссиями, достаточно будет беглого указания на их характер, хотя эти самые преимущества вызывают столько споров, что для защиты моих утверждений потребовался бы обзор конкурирующих теорий объемом в целую книгу. Первое преимущество метаэтики божественной воли таково: она интерпретирует факты моральной правильности и неправильности как объективные и ненатуралистские – объективные в том смысле, что их наличие или отсутствие не зависит от того, что думает на сей счет какое-либо человеческое существо; и ненатуралистские в том смысле, что их невозможно полностью изложить на языке физики, химии, биологии, человеческой или животной психологии. Ведь то обстоятельство, что Бог нечто велит, позволяет или запрещает, есть факт объективный, но не натуралистский, не природный. Интуитивно это воспринимается как преимущество. И если мы порой бываем склонны утверждать, что есть только натуралистские факты правильного и неправильного или что никаких объективных фактов правильного и неправильного вообще не существует, то главной тому причиной служит крайняя темнота, которую обнаруживаем мы в теориях об объективных ненатуралистских этических фактах. Мы, похоже, незнакомы с простыми ненатуралистскими этическими свойствами, о которых ведут речь интуитивисты, и нам невдомек, что собой могла бы представлять платоновская идея Блага или Справедливости. Вторым преимуществом метаэтики божественной воли является ее относительная доступность для понимания. Свои трудности есть, конечно, и в понятии божественного повеления, но оно по крайней мере дает нам более ясный материал для мысли, нежели концепции интуитивистов и платоников. Нам нет здесь необходимости обсуждать, до какой степени этими преимуществами теории божественной воли могли бы обладать другие богословские метаэтические теории, например воззрения, согласно которым моральные законы зависят от разума Бога по своему онтологическому статусу, а не от Его воли по своей действительности. Подобные теории, если вы склонны их принимать, могут, конечно, стать основой для аргументации в пользу теизма<sup>2</sup>.

Мы, однако, не вправе уклониться от обсуждения того, что называют недостатками метаэтики божественной воли, причем обсуждения более основательного, нежели в случае с анализом ее достоинств. Достоинства эти легко заметить, но вот недостатки принято считать фатальными, имеющими решающее значение. В другом месте я попытался показать, войдя в некоторые подробности, что они таковыми не являются<sup>3</sup>. Здесь же мы сосредоточимся на трех возражениях, особенно важных в контексте настоящего доказательства.

(1) В соответствии с концепцией метаэтики как анализа значения терминов, теория божественной воли часто интерпретируется как утверждение о том, что «правильный» *означает* предписанный (или дозволенный) Богом, а «неправильный» – запрещенный Богом. Это дает повод для следующего возражения: люди, не верующие в существование Бога, который что-либо велит или запрещает, тем не менее употребляют термины «правильный» и «неправильный» и, как о них говорят (притом сами же теисты), считают определенные действия правильными, а другие неправильными. Ясно, однако, что атеисты не подразумевают под «правильным» и «неправильным» то, что, по-видимому, они должны подразумевать, согласно теории божественной воли. Более того, можно возразить, что любая попытка доказать бытие Бога, исходя из посылки о правильности одних и неправильности других действий, неизбежно примет форму порочного круга, если данная посылка *означает*, что определенные действия предписываются или дозволяются Богом, а другие запрещаются Им.

На это мы могли бы ответить так: неверие человека в то, что аналитически вытекает из какого-то другого его утверждения, нельзя считать чем-то явно невозможным. Точно так же нет ничего невозможного в том, чтобы вывод из вполне основательной, не принимающей форму логического круга аргументации аналитически подразумевался ее посылками. Здесь, однако, мы можем избежать споров о сущности концептуального анализа или о природе логического круга в аргументации. Ведь применительно к настоящему доказательству теорию божественной воли нет нужды истолковывать как тезис о том, что бытие Бога аналитически вытекает из приписывания чему-либо свойств правильности или неправильности. Ее можно интерпретировать как попытку ответа на вопрос, оставленный

открытым значением терминов «правильный» и «неправильный», а не как теорию значения этих терминов.

Обычные значения многих терминов, обозначающих, например, такие свойства, как «горячий» и «электрически заряженный», не содержат информации, достаточной для ответа на любые вопросы о природе (и даже в некоторых случаях о наличии) указанных свойств. Анализ значения термина «неправильный» способен, к примеру, продемонстрировать, что суждение «Ядерное устрашение является неправильным» приписывает ядерному устрашению такое свойство, о котором самому говорящему достоверно известно очень немногое – кроме того, что данное свойство, независимо от его собственных взглядов, присуще многим действиям, вызывающим у него резкое неприятие, например, такому занятию, как мучить людей ради собственного удовольствия. От анализа значения не требуется полной и окончательной идентификации данного свойства, и, однако, мы по-прежнему вправе утверждать, что теория божественной воли идентифицирует его наиболее точным и адекватным образом.

(2) Самое серьезное возражение против более крайних форм теории божественной воли таково: они подразумевают, что если бы Бог повелел нам, к примеру, сделать нашей главной целью в жизни причинение страданий другим человеческим существам просто потому, что Он так приказывает, то послушаться Его было бы *неправильно*. Находя этот вывод неприемлемым, я отдаю предпочтение менее радикальной, или модифицированной, теории божественной воли, отождествляющей свойство этической неправильности со свойством «противоречить повелениям *любящего* Бога». А поскольку Бог, повелевший нам творить жестокость ради нее самой, не был бы Богом любящим, то из модифицированной теории божественной воли не вытекает, что не повиноваться такому приказу было бы неправильно.

Не исключено, впрочем, что наш оппонент продолжит свои атаки: «Представим, что Бога нет, или же что Он существует, но не любит нас. В таком случае даже из модифицированной теории божественной воли следует, что жестокое отношение к другим людям не являлось бы этически неправильным. Но ведь ясно, что такой вывод был бы неверен».

По-видимому, наш критик не провел здесь четкого различия между двумя утверждениями, которые он хотел сделать, а именно: «Некоторые действия *были бы* неправильными, даже если бы Бог *не существовал*»; и «Некоторые действия *являются* неправильными, даже если Бог *не существует*». Я принимаю последний тезис. Даже если метаэтика божественной воли представляет собой наилучшую теорию о природе правильного и неправильного, имеются и другие теории, заключающие в себе больше правдоподобия, чем отрицание того факта, что жестокость этически неправильна. Если Бог не существует, то моя теория ложна, но, вероятно, наилучшая альтернатива моей теории является истинной, а жестокость по-прежнему является этически неправильной.

Но предположим, что Бог, и даже Бог любящий, действительно существует и что этическое свойство неправильности есть свойство «быть запрещенным любящим Богом». Отсюда следует, что в мире, где не существует любящего Бога, никакие действия не были бы неправильными, если «неправильность» обозначает то, что она обозначает самым строгим и абсолютным образом (т. е. во всех возможных мирах)<sup>4</sup>. Ибо никакие действия не обладали бы в подобном мире этим свойством. Но даже в мире без Бога наилучшая из имеющихся у нас альтернатив метаэтике божественной воли могла бы оказаться истинной в следующем смысле. В таком мире могли бы существовать чрезвычайно подобные нам люди, которые с полным основанием утверждали бы: «Доброта является правильной», и «Жестокость является неправильной». Они бы говорили о доброте и жестокости, но не о правильности и неправильности. Иными словами, они бы вели речь не о свойствах, которые *являются* правильностью и неправильностью, хотя они могли бы говорить о свойствах (вероятно, естественных свойствах), которые они *называли бы* «правильностью» и «неправильностью». Но термины «правильный» и «неправильный» они употребляли бы в том же *значении*, в котором фактически используем их мы. Ибо значение слов, как я предполагаю, оставляет открытым ряд вопросов о сущности свойств, ими обозначаемых.

Некоторые сторонники теории божественной воли, насколько я понимаю, не сумели дать логически последовательный ответ на это возражение. В их интерпретации данная теория относится к значению слов «правильный» и «неправильный», либо они счи-

тают все альтернативы ей (кроме полного отрицания любых моральных различий) слишком абсурдными, чтобы выполнять ту функцию, которую я приписываю альтернативным теориям. Но для них остается возможным еще один ответ. Они могут сказать, что, хотя неправильность не является свойством, которым обладала бы жестокость в мире без Бога, сама возможность, или идея «жестокости-в-мире-без-Бога», действительно обладает в реальном мире (где есть Бог) таким свойством, которое родственно этической неправильности, а именно свойством вызывать недовольство или осуждение со стороны Бога. Доступный человеку опыт эмоциональных реакций на нечто воображаемое должен убедить нас в том, что мы способны относиться с величайшим одобрением или с крайним неодобрением к событиям, воспринимаемым нами как происходящие в таком мире, частью которого не являлось бы или могло бы не являться наше собственное существование; но если это возможно для нас, то почему же это невозможно для Бога? И если мы склонны утверждать, что жестокость была бы этически неправильной и в мире без Бога, то бесспорной тому причиной служит отрицательное отношение к подобной возможности, свойственное нам здесь, в действительном мире. И если наше отношение соответствует объективному ненатуралистскому моральному факту, то почему этот факт не может принадлежать к фактам, имеющим место в действительном мире, а не в воображаемом мире без Бога?

(3) Далее, нам могут возразить, что преимуществами теории божественной воли можно пользоваться и без вывода о существовании Бога. Ведь правильность действия можно было бы усмотреть в том, что оно *соответствовало бы* повелениям любящего Бога, если бы таковой существовал, или фактически соответствует им, если любящий Бог существует. Эта модификация превращает теорию божественной воли в ненатуралистский вариант объяснения сущности правильного и неправильного с позиции идеального наблюдателя<sup>5</sup>. Ее преимуществом является отождествление правильности и неправильности с теми свойствами, которые действия могли бы иметь даже в случае несуществования Бога. Ну и, разумеется, она подрывает фундамент моего метаэтического доказательства в пользу теизма.

Слабость же этой теории состоит в следующем: трудно понять, каким должно быть значение того контрфактуального условного

суждения, которое и является ее важнейшим элементом. Если любящего Бога не существует, то почему мы должны думать, что, если бы таковой существовал, Он повелел бы именно это, а не что-либо другое? Без ответа на данный вопрос решающий контрфактуал просто не способен иметь ясного смысла (см. главу 6 настоящей книги). Я вижу здесь лишь два возможных ответа: то, что повелел бы любой возможный любящий Бог, либо логически вытекает из самого понятия любящего Бога, либо детерминируется каузальным законом. Похоже, однако, что ни один из этих ответов не способен «работать», не лишая данную теорию ряда преимуществ, свойственных метаэтике божественной воли.

Без сомнения, некоторые выводы относительно того, чего Он не повелел бы, *логически*, или аналитически, вытекают из понятия любящего Бога. Он, к примеру, не стал бы приказывать нам творить жестокость ради нее самой. Но, по крайней мере в ряде случаев, когда мы считаем действие неправильным, нам представляется всего лишь случайным, что любящий Бог относится или отнесся бы с неодобрением к увеличению счастья других людей посредством безболезненного и незаметного умерщвления человека, который хочет жить, но почти наверняка не сможет жить счастливо<sup>6</sup>. С любовью и, конечно же, с существованием божества можно совместить весьма несходные представления о том, что следует считать правами личности. Разумеется, все ваши моральные принципы вы могли бы прямо ввести в определение такого типа божественных повелений, которые, на ваш взгляд, и создают факты правильного и неправильного. Но в таком случае то обстоятельство, что ваши принципы *были бы* подтверждены повелениями подобного Бога, ничего не прибавляет к самим вашим принципам, тогда как санкция со стороны *действительного* божественного повеления дополнила бы их чем-то новым, в чем и состоит одно из преимуществ метаэтики божественной воли.

Столь же неправдоподобным, если никакого Бога нет, является предположение о существовании *каузальных* законов, детерминирующих то, что мог бы повелеть любящий Бог. Все каузальные законы, по самой своей сути, относятся к действительным вещам. Нет каузальных законов (хотя могли бы существовать легенды), касающихся обмена веществ у химер или восприимчивости кентавров к полиомиелиту. Есть, правда, физические законы свободного

от трения движения, которое никогда не встречается в реальности, но они представляют собой экстраполяцию, основанную на фактах реального движения. И едва ли мы сумеем получить каузальный закон, относящийся к повелениям возможного любящего Бога, через экстраполяцию тех каузальных законов, которым подчинено поведение обезьян, шимпанзе и человеческих существ, как если бы любой возможный Бог представлял собой лишь гораздо более совершенного примата. К тому же любая подобная экстраполяция лишила бы теорию гипотетических божественных повелений одного важного свойства – быть теорией *ненатуралистских* фактов.

Наш анализ Доказательства от природы правильного и неправильного можно завершить рядом соображений относительно природы того Бога, в чье существование оно дает нам некоторые основания верить. (1) Привлекательность данного доказательства состоит в том, что оно помогает объяснить моральные факты, в истинности которых мы уже убеждены. Следовательно, его можно считать доказательством в пользу бытия Бога, чьи повеления, а также, надо думать, цели и характер находятся в согласии с нашими самыми твердыми убеждениями относительно правильного и неправильного. Как я полагаю, это должен быть любящий Бог. (2) Он должен представлять собой разумное существо, а потому есть смысл говорить о Его воле и об исходящих от Него повелениях. Чтобы наша теория божественной воли была максимально адекватной, Бог, несомненно, должен мыслиться как обладающий громадным знанием и глубочайшим пониманием этически значимых фактов, если не абсолютным всеведением. Он должен быть Богом, «для которого открыты все сердца, которому ведомы все желания и от которого невозможно ничего утаить». (3) Но из данного доказательства, по видимому, нельзя вывести особенно многое о могуществе Бога, по крайней мере, оно явно не предполагает Его всемогущества. (4) Точно так же не очевидно, что наша аргументация подкрепляет веру в единство или единственность Бога. Метаэтическое место божественных повелений могли бы занять единодушные решения некоего сената божеств, хотя подобное представление порождает трудные вопросы о природе тех моральных или квазиморальных принципов, которыми должны руководствоваться в своих взаимоотношениях подобные боги.

## II

Наиболее влиятельными моральными аргументами в пользу теистической веры следует признать семейство аргументов, которое можно назвать кантианским. Они имеют общее ядро – идею морального порядка вселенной – и служат доказательству веры в Бога, достаточно могущественного, чтобы такой порядок установить и поддержать. Члены кантианского семейства обнаруживаются по обе стороны одного из фундаментальнейших разграничений в данной области – различия между *теоретическими* и *практическими* аргументами. Под «теоретическим» моральным аргументом я подразумеваю аргумент, опирающийся на этическую посылку и призванный доказать *истинность* теизма или увеличить *вероятность* его истинности. Под «практическим» аргументом в пользу теистической веры я разумею аргумент, единственная цель которого – представить этические или иные практические основания для *веры* в бытие Бога. Практические аргументы могут вообще не иметь прямого отношения к истинности или вероятной истинности той веры, практические преимущества которой они превозносят.

Доказательство от природы правильного и неправильного принадлежит, несомненно, к теоретическим моральным аргументам в пользу теизма. Совершенно не упоминая о подобном различии, Кант предлагает нам то теоретические, то практические аргументы (в моем, а не его понимании «теоретического» и «практического»). Теоретическое доказательство Канта строится примерно так:

- (А) Мы (морально) обязаны способствовать осуществлению высшего блага.
- (Б) То, что мы обязаны делать, должно быть для нас возможным.
- (В) Мы можем способствовать осуществлению высшего блага лишь при условии бытия Бога, который делает это осуществление возможным.
- (Г) Следовательно, такой Бог существует.

У Канта не было полной уверенности относительно теоретического характера данного доказательства, и вывод из него он сформулировал так: «*Предполагать* существование Бога морально необходимо»<sup>7</sup>. Однако посылки кантовской аргументации ясно показывают преимущественно теоретический характер заключения о бытии Бога.

(В) требует разъяснения. По мысли Канта, высшее благо состоит из двух частей. Первый его элемент – моральная добродетель – зависит от воли самих моральных агентов и не предполагает божественного вмешательства как условия ее возможности. Однако второй элемент – счастье моральных агентов, строго соответствующее их добродетельности, может иметь место лишь при наличии морального порядка во вселенной. Но установления подобного порядка, утверждает Кант, нельзя ожидать от законов природы самих по себе, без участия Бога.

Могут возникнуть сомнения насчет того, является ли Кантова концепция высшего блага этически корректной и не способна ли строгая соразмерность между счастьем и добродетелью иметь какой-то другой, нетеистический фундамент. И все же более серьезное возражение чаще выдвигается против (А): в любой разумно обоснованной системе морали мы обязаны способствовать лишь максимально достижимому приближению к высшему благу. По этой причине теоретическое моральное доказательство Канта не кажется мне особенно перспективным<sup>8</sup>.

В другом месте Кант рассуждает совершенно иначе. Он даже отрицает, что повеление способствовать высшему благу содержится в моральном законе или аналитически из него выводится. Кант утверждает, что мы «не сможем» делать то, что велит нам моральный долг, если у нас не будет возможности рассматривать все наши действия как способствующие осуществлению «конечной цели всех вещей», которая может также стать «конечной целью всех наших действий и воздержаний от действий». Он хочет доказать, что только высшее благо способно служить в моральном отношении такой конечной целью и что мы по этой причине испытываем непреодолимую моральную потребность верить в возможность его существования<sup>9</sup>. Но это дает нам лишь практический аргумент в пользу теистической веры. Данное доказательство, если отчасти освободить его от характерно кантовского облачения, можно представить в терминах «деморализации», под которой я понимаю ослабление или ухудшение качества моральной мотивации.

(Д) Неверие в существование морального порядка во вселенной оказало бы на нас деморализующее влияние, ведь в таком случае нам пришлось бы считать весьма вероятным, что история вселенной в целом, несмотря на любые наши действия, не окажется в конечном счете благой.

- (Е) Деморализация является морально нежелательной.
- (Ж) Следовательно, вера в существование морального порядка во вселенной морально полезна.
- (З) Наиболее адекватную теорию морального порядка во вселенной предлагает теизм.
- (И) Следовательно, принятие теизма приносит моральную пользу.

Что такое моральный порядок вселенной? Я не стану пытаться сформулировать какие-либо необходимые его условия. Но давайте допустим, что для наличия во вселенной морального порядка следующее является *логически достаточным*: (1) Благая история мира требует чего-то еще, кроме человеческой добродетели (возможно, как думал Кант, она предполагает счастье добродетельных); однако (2) вселенная устроена так, что добродетельные поступки будут, вероятно, способствовать благодати истории мира (здесь я использую слово «мир» как подходящий синоним для «вселенной»).

У теизма, как теории морального порядка вселенной в вышеописанном смысле, есть ряд секулярных соперников. Идея научного и культурного прогресса внушает либеральным мыслителям (а марксизм – социалистам) надежды на благую мировую историю без Бога. Было бы, конечно, слишком опрометчиво пытаться разрешить этот спор здесь. А потому я воздержусь от каких-либо замечаний по поводу истинности (З), но сосредоточусь на посылках (Д), (Е) и (Ж). В конце концов, вопрос о том, дает ли нам мораль основание верить в моральный порядок вселенной, представляет огромный интерес как в религиозном, так и в иных отношениях.

Истинна ли посылка (Д)? Действительно ли неверие в существование морального порядка вселенной оказало бы деморализующий эффект? Вопрос этот имеет во многом эмпирический характер. Научные исследования того влияния, которое оказывают на человеческую мотивацию различные верования и мнения, относится к ведению социологов и психологов. А мотивационный эффект религиозной веры составляет одну из важнейших тем в трудах классиков теоретической социологии<sup>10</sup>. У меня, однако, сложилось впечатление, что эмпирические исследования предоставили до сих пор в наше распоряжение не так уж много «жестких» фактов, способных пролить свет непосредственно на вопрос об истинности (Д).

Разработка таких методов эмпирического исследования, которые оказались бы достаточно тонкими в философском смысле, чтобы

дать результаты, важные с точки зрения разбираемого нами доказательства, – дело, надо полагать, особенно трудное. Ведь исследователю пришлось бы точно указать, какие именно явления следует считать ослабляющими моральную мотивацию или ухудшающими ее качество. Он также был бы обязан четко отличать влияние веры в моральный мировой порядок от воздействия других религиозных верований, ведь (Д) могло бы быть истинным, даже если бы, как полагают некоторые, действительные религиозные верования оказывали в моральном плане преимущественно дурное влияние. Дурные последствия могли бы проистекать из доктрин, совершенно не тождественных вере в моральный порядок вселенной.

За отсутствием твердых научных ответов на наш вопрос в эмпирических его аспектах мы вправе высказать – предварительно и условно – то, что представляется вероятным нам самим. А посылка (Д) и в самом деле кажется мне вполне правдоподобной. Представление о том, что своей жизнью мы делаем лучше некое более обширное и высоко ценимое нами целое, придает ей новое достоинство в наших собственных глазах. Морально благая личность заботится о благодати происходящего в мире, а не только о благодати собственных действий. Если правильный поступок можно счесть способствующим какому-то большому благу, то это увеличивает его значимость для такой личности. И напротив, если человек думает, что конечный итог выйдет скверным, что бы ни предпринимал он сам, и особенно если он полагает (как это, по-видимому, часто происходит), что долговременные последствия этически правильного действия могут с примерно равной вероятностью оказаться как благими, так и дурными<sup>11</sup>, то это ослабит ту эмоциональную привлекательность, которую имеет для него долг<sup>12</sup>. Необходимость считать в высшей степени вероятным, что история вселенной в конечном счете не окажется благодатью, что бы мы ни предпринимали, способна, по-видимому, внушить нам циничное представление о тщетности любых моральных усилий, подрывающее нашу нравственную решимость и нашу заинтересованность в моральных мотивах. Впрочем, мои суждения по данному вопросу требуют двух уточнений.

(1) Неверию в моральный порядок вселенной мы вправе приписывать лишь *тенденцию* к деморализующему влиянию. Есть, не-

сомненно, люди, которые не верят в подобный порядок и, однако, не обнаруживают ни малейших признаков деморализации.

(2) Можно усомниться в том, что мнения и надежды, связанные с историей вселенной как целого, оказывают на большинство людей особенно значительное влияние. Пожалуй, большинство из нас сумело бы довольно невозмутимо выдержать мрачайшие пессимистические прогнозы о судьбах XXIII века, если бы только мы могли питать более светлые надежды в отношении ближайшего будущего нашей собственной культуры, страны, семьи и даже (прости нас, Господи!) философской кафедры. Веры в то, что мы в силах совершить нечто важное и хорошее для людей и коллективов, непосредственно нас окружающих, может оказаться вполне достаточно, чтобы мы продолжали жить нравственно. С другой стороны, вера в общий моральный порядок вселенной способна стать серьезным оплотом против деморализации, если все или почти все наши непосредственные надежды будут разрушены. Сомневаюсь, что существовала эпоха, когда моралисты могли себе позволить проигнорировать вопросы о мотивационных ресурсах, доступных человеку в подобного рода отчаянных ситуациях. И предполагать, будто мы живем в такое время, значит выказывать явный недостаток воображения.

Некоторые возразят: люди, движимые благороднейшими моральными мотивами, способны черпать все необходимое им вдохновение в трагической красоте самой нравственной жизни, даже если они совершенно утратили надежды на ход истории. Самые убедительные аргументы в пользу данного взгляда мы находим в тех сочинениях, которым удается пробудить в нас моральные чувства, связанные с представлением о трагедии. Красноречивый тому пример – ранний очерк Бертрана Рассела «Поклонение свободного человека»<sup>13</sup>. У меня, однако, остаются на сей счет некоторые сомнения. Воспринимаемая эстетически, со стороны, трагедия может показаться возвышенно-прекрасной, но если жить внутри трагедии, и довольно долго, то, боюсь, более чем вероятным ее результатом станут уныние, горечь и ожесточение, хотя, конечно, и здесь были блестящие исключения.

Но главным возражением против нашего доказательства является общее возражение против любых практических аргументов: ни один из них, как утверждают критики, не дает веских основа-

ний для веры во что-либо вообще. Если существуют какие-либо практические преимущества, заслуживающие того, чтобы ради них принять или отвергнуть некое верование, то преимущество не стать жертвой деморализации принадлежит бесспорно к их числу. Но неужели с нашей стороны может быть правильным или же интеллектуально честным верить или пытаться поверить чему-либо ради какого-либо практического преимущества, сколь угодно высокого и благородного?

Думаю, что может. Вынесение благоприятного вердикта практическим аргументам в пользу теоретических выводов является особенно вероятным в тех случаях, когда «вера сама подтверждает свою истинность», как выразился Уильям Джеймс<sup>14</sup>, или же там, где осуществление вашего желания становится, как минимум, более вероятным, если вы сами верите в то, что оно осуществится. Представим, что вы баллотируетесь в конгресс, но какая-то неожиданная неудача заставляет усомниться в том, что у вас остаются серьезные шансы на успех. Ясно по крайней мере, что вероятность вашей победы окажется выше, если вы сами будете по-прежнему верить в свои возможности. Такая вера поддержит вашу решимость, придаст вам бодрости, укрепит дух вашей команды и, надо полагать, заставит других людей принимать вас всерьез. В подобной ситуации, как мне кажется, с вашей стороны было бы в высшей степени разумно из соображений практической пользы твердо держаться веры в то, что ваши шансы на победу по-прежнему велики.

Другим типом веры, в которой практические аргументы обладают особой силой, является доверие к человеку. Представим, что моего близкого друга обвиняют в тяжком преступлении. Хорошо его зная, я не в силах поверить, что он мог бы совершить подобное. Сам он твердит о своей невинности. Но улики против него, хотя их и нельзя назвать неопровержимыми, все же весьма серьезны. Поскольку я способен судить о совокупности свидетельств «за» и «против» (включая мое знание характера друга) спокойно и беспристрастно, я вынужден признать, что они обладают равной силой. Я хочу верить в его невинность, и есть основания полагать, что, если это для меня возможно, я морально обязан в нее поверить. Ведь он и в самом деле может быть невиновен. Если же он невиновен, то он испытывает глубочайшую психологическую потребность в том, чтобы кто-нибудь ему верил. А если никто ему не по-

верит, он будет незаслуженно страдать от одиночества, вероятно еще более страшного, чем одиночество, вызванное чувством собственной вины. И кто же поверит ему, если это откажутся сделать его лучшие друзья? Кто поверит ему, если я ему не верю? Конечно, я мог бы *сделать вид*, будто верю ему. Но тогда я, бесспорно, буду менее честен с ним, и весьма сомнительно, что я буду более честен с самим собой, чем в том случае, если я буду искренне держаться твердой веры в его невиновность. К тому же мое притворство едва ли удовлетворит его потребность в доверии. Если он хорошо меня знает и часто видит, то мое лицемерие почти наверняка обнаружится в какой-то произвольной реакции.

Ясно, что сфера правомерного действия практических аргументов должна иметь границы. Два важнейших ограничения предложил здесь Уильям Джеймс. (1) Практические аргументы следует использовать лишь в тех вопросах, которые «не могут быть...решены на интеллектуальных основаниях»<sup>15</sup>. Должен наличествовать целый ряд альтернатив, которые мы считаем в интеллектуальном отношении вероятными. (Наш выбор должен быть «живым», как выразился бы сам Джеймс.) Вера не должна превращаться в нечто вроде «думаю так, зная, что это не так». Она не должна приводить и к «короткому замыканию» разумного исследования; мы не должны пытаться разрешить практическими аргументами такие вопросы, которые мы могли бы решать путем дальнейшего рационального анализа имеющихся у нас данных и свидетельств. (2) Разрешаемый практическими аргументами вопрос должен быть насущным, неотложным и практически важным («серьезным» и «срочным», сказал бы Джеймс.) Если с его решением можно подождать или же последствия решения не слишком значимы в прагматическом плане, то мы вправе себе позволить воздержаться от суждения, и поступить так было бы с нашей стороны разумно.

Я хотел бы добавить третье важное ограничение: было бы иррационально принимать некое верование по той причине, что оно дает вам *основание* сделать то, что вам уже хочется сделать. В той мере, в какой ваше верование опирается на ваше желание совершить *x*, оно не способно представить вам какое-либо дополнительное основание для *x*. Практическое доказательство в пользу любого верования не превращается в порочный круг лишь при одном условии: если мы считаем, что данное верование обладало бы пре-

имуществами, даже если оно не окажется более вероятным, нежели это представлялось нам до практического доказательства. С другой стороны, согласие с практическим аргументом может быть разумным, если мы не ищем оправданий для совершения чего-либо, но пытаемся сохранить в себе эмоциональные условия для действия, совершения которого мы уже имеем основания желать.

Еще раз представим, что вы – кандидат в конгрессмены, стремящийся из практических соображений укрепить в себе веру в серьезность ваших шансов на победу. Если вы пытаетесь заставить себя сделать вещи, которые, как вы сами полагаете, с вашей стороны было бы неразумно делать, если бы ваша уверенность в успехе была меньше, то ваша цель иррациональна. Но если главная ваша цель – сохранить душевное состояние, необходимое для максимально успешного выполнения тех действий, которые вы так или иначе находите разумными, то в подобной установке нет ничего иррационального. Разумность ваших попыток поверить из практических соображений в конечный успех зависит от твердости вашего предшествующего решения сделать все необходимое для победы на выборах.

Точно так же я полагаю, что рациональность наших попыток поверить из моральных соображений в моральный порядок вселенной зависит в немалой степени от того, насколько тверда наша изначальная преданность моральным принципам. Если она действительно непоколебима, так что человек хочет быть добродетельным, даже если мир таковым не является, и ищет не оснований для того, чтобы быть нравственным, но эмоциональной опоры для нравственной жизни, то согласие с практическим доказательством в пользу соответствующего верования может быть с его стороны вполне разумным.

Оно может быть также интеллектуально честным при условии, что человек ясно осознает отчасти волонтаристский характер и практическую основу своего верования. Упомянув о честности, я хотел сказать, что здесь нет самообмана и что мы составляем наше мнение в согласии с такими принципами, которые мы считаем правильными и которых мы бы стали придерживаться и в других случаях.

Но кроме честности есть и другие интеллектуальные добродетели<sup>16</sup>. Одна из них – способность соразмерять в большинстве

случаев силу своего убеждения с силой доказательств<sup>17</sup>. С другой стороны, готовность судить о других людях доброжелательно также, по-видимому, есть интеллектуальная добродетель – и уж точно это не порок. Но что это значит – судить доброжелательно о других? Среди прочего это значит нуждаться в меньшем числе оснований для того, чтобы думать о них хорошо, нежели для того, чтобы думать о них плохо, а следовательно, не соразмерять в некоторых случаях силу своего убеждения с силой имеющихся доказательств. И все же снисходительное отношение к другим не является разновидностью интеллектуальной нечестности. Точно так же согласие с практическими аргументами не всегда следует считать интеллектуальным пороком.

### III

Как христианский, так и кантианский теизм подразумевают, что правильно понятый личный интерес находится в гармонии с моралью. Кант полагал, что в конечном счете наше счастье окажется в строгом соответствии с нашей добродетелью. И хотя многие христианские богословы под влиянием учения о благодати с этим не согласятся, они, во всяком случае, скажут, что никто не способен достигнуть величайшего счастья без глубокой приверженности моральным принципам и что каждый хороший человек в конце концов будет счастлив. Они верят, что личный интерес хорошего человека в важнейшей своей части от века *надежно обеспечен* независимо от того, к каким жертвам побуждали его здесь, на земле, его добродетельность или святость. Истинность этих верований представляет собой, несомненно, еще одно логически достаточное условие существования во вселенной морального порядка. (Я допускаю, что добродетель не является своей собственной наградой настолько, чтобы ее одной было достаточно для счастья.)

Существуют как теоретические, так и практические доказательства теизма, представляющие собой прежде всего аргументы в пользу веры в моральный мировой порядок, приводящий личный интерес в согласие с моралью. В этом своем качестве они принадлежат к аргументам кантианского типа. По очевидным причинам мы

будем называть их «индивидуалистическими», в противоположность кантовским же, но более «универсалистским» аргументам.

Практические аргументы индивидуалистически-кантовского характера опираются на тезис о том, что неверие в гармонию личного интереса и добродетели деморализует. Великое множество религиозных и социальных мыслителей, от древних греков до Фрейда<sup>18</sup>, приписывали богам роль невидимых полисменов, которые через веру в сверхъестественные награды и наказания усиливают моральную мотивацию человека заботой о собственной безопасности. Многие боялись, что с утратой веры в эту небесную полицию разрушится плотина, сдерживающая наши самые низменные желания. Сомнительно, однако, что свою полицейскую функцию боги выполняли эффективно. Те немногие относительно «жесткие» эмпирические данные в этой области, которыми мы располагаем, свидетельствуют, что криминальное поведение не находится в отрицательной корреляции с верой в религиозные учения<sup>19</sup>.

А потому я полагаю, что мы скорее получим более правдоподобное доказательство моральных преимуществ веры в гармонию личного интереса и добродетели, если сосредоточим внимание не на явных и вопиющих, но на тонких и неуловимых видах деморализации – не на избежании преступлений, но на более высоких уровнях и широких горизонтах моральной жизни<sup>20</sup>. Убеждение верующих в том, что каждый хороший человек будет в конце концов счастлив, сообщает их моральному чувству особого рода бодрость и прямоту, которые едва ли могли бы возникнуть иным путем. Такое объединение и совместное действие мотивов можно считать моральным преимуществом, даже если его утрата и не порождает криминальных установок.

Здесь я предвижу следующее возражение: личному интересу нет места среди высших этических мотивов, а потому вера в гармонию личного интереса и морали не увеличивает, но как раз понижает внутреннюю ценность нашей мотивации. Что может быть благороднее великодушной жертвы тем, что сам человек считает своей единственной надеждой на громадное счастье? Однако вера в несомненную будущую награду за добродетель делает подобную жертву невозможной.

На это у меня есть два ответа:

(1) Даже для лучших из нас личный интерес остается одним из могущественных мотивов; жизнь, в которой он совершенно отсутствует, едва ли можно назвать человеческой. Вовсе не очевидно, что трудная победа даже над самым просвещенным эгоизмом морально предпочтительнее объединения мотивов, проистекающего из веры в то, что в конечном счете у добродетельных людей все будет хорошо. У тех, кто в это верит, по-прежнему остается масса возможностей для борьбы со своими более близорукими желаниями. И кажется вполне правдоподобным предположение (хотя мне не известно, проверял ли его кто-нибудь), что нам *легче* достичь той добродетели, которая становится возможной благодаря совместному действию нескольких мотивов, нежели выйти победителями в отчаянной схватке с нашим самым глубоким личным интересом, ведь борьба с ним слишком трудное дело.

(2) Связь между личным интересом и добродетелью должна интересовать нас не только применительно к самим себе. Мы влияем на действия других людей, и в особенности тех, кого любим. Несомненно, мы морально обязаны побуждать их своим влиянием к тому, чтобы они всегда поступали справедливо (поскольку сознательное влияние на них вообще является уместным). Но так как мы заботимся и об их личном интересе, то поощрение нами добродетельных склонностей в них будет более искренним, а значит, и более успешным, если мы верим, что, поступая справедливо, они в конце концов будут счастливы<sup>21</sup>. И с этой стороны вера в надежно гарантированную награду за добродетель едва ли дает хоть какие-то основания для обвинения в эгоизме. Поощрение кого-то другого, даже любимого человека, к постоянным и серьезным жертвам его истинным личным интересом не является безусловно благородным делом (хотя и может быть правильным). У нас нет причин слишком горько сожалеть об утрате возможностей влиять на других людей.

Меня больше беспокоит другое возражение. Я уже говорил, что принимать некое верование потому, что оно дает нам *основание* что-то делать, неразумно. Кто-то, конечно, может вполне серьезно и по зрелом размышлении хотеть всегда жить так, как велит ему нравственный долг, пусть даже такая жизнь отнимет у него единственную надежду на счастье. Следовательно, он может уже иметь достаточные основания для борьбы с малодушием, слабостью воли и всякого рода недобрыми чувствами в отношении своего

долга. И он вправе будет заключить, что представление о счастье как в конечном счете надежно обеспеченном (если необходимо, то и в загробной жизни) эмоционально укрепит его в противостоянии подобным искушениям. Лишь в этом случае он может разумно принять практический аргумент в пользу веры в гармонию личного интереса и добродетели. Но, по-видимому, существует опасная вероятность того, что такую веру, и в гораздо большей степени, чем веру в возможность благой истории мира, сочтут морально полезной преимущественно по той ложной причине, что она дает основание жить добродетельно или, пожалуй, лишает основания не жить добродетельно. И действительно, там, где речь идет о поощрении нами добродетели в *других* людях, кажется сомнительным, что мы *должны* искать утешения, поддержки или твердости духа в чем угодно, кроме оснований. Нет никакой особой добродетели в том, что *мне станет лучше* вследствие тех жертв, к которым я же вас и побудил.

Эта заинтересованность в основаниях для того, чтобы быть нравственным, ставящая под угрозу практическое доказательство, образует фундамент любопытного теоретического морального аргумента в пользу существования гармонии между личным интересом и моралью<sup>22</sup>. По мнению многих, моральные оценки обладают способностью влиять на наши действия и предпочтения, которой, однако, они бы не имели, если бы каждый человек не имел оснований руководствоваться ими в своих действиях и предпочтениях. Но ведь широко распространена и неудовлетворенность аргументами, претендующими на доказательство того, что каждый человек действительно имеет основание быть нравственным. Высказывалась даже мысль, что подобная неудовлетворенность должна побудить нас несколько умерить те требования, которые мы привыкли предъявлять к силе морального должествования<sup>23</sup>.

Всем, однако, кажется вполне вероятным предположение, что буквально каждый человек стремится к собственному счастью. А значит, если счастье в конце концов должно оказаться строго соразмерным моральной добродетели, то это и объясняет нам, почему буквально каждый имеет серьезные основания желать быть добродетельным. И мы вправе считать это теоретическим преимуществом кантовского теизма, если мы интуитивно склонны верить, что

моральные оценки обладают такой силой, что буквально каждый человек имеет основание ими руководствоваться.

Данное преимущество кантовского теизма может быть присуще и другим, более христианским по своему характеру богословским системам, в которых связь между счастьем и добродетелью является менее строгой – при условии, что из них (как я надеюсь) вытекает, что каждый окажется в конечном счете чрезвычайно счастливым и более удовлетворенным собственной жизнью, если всегда будет жить так, как велит ему нравственный и религиозный долг. Подобным преимуществом, несомненно, обладает и ряд нетеистических теорий. Скажем, буддистское учение о карме Сиджуик приводит в качестве примера теории «наград, неразрывно связанных с правильным поведением... через естественное действие безличного Закона»<sup>24</sup>. Я, однако, нахожу разумной мысль, что если мы стремимся к подобной гармонии между долгом и личным интересом, то нам следует обращаться к идее сверхъестественного добродетельного агента, обладающего, по-видимому, громадным могуществом и знанием.

Я сомневаюсь, что подобный тип аргументации действительно способен стать прочной опорой для какой-либо разновидности теизма вообще. Ибо, если исходить из непосредственно-интуитивной убедительности, посылка, что моральные оценки обладают такой силой, что буквально каждый человек имеет основание ими руководствоваться, несравнима по своему весу и значению с убеждением в моральной правильности одних и моральной неправильности других действий, которое служило посылкой в моем Доказательстве от природы правильного и неправильного.

Основное внимание, как это принято в большинстве дискуссий вокруг моральных аргументов, я сосредоточил на связях между теизмом и природой правильного и неправильного, а также идей морального порядка вселенной. Я прекрасно понимаю, что они составляют лишь часть всей совокупности моральных аргументов в пользу теистической веры. Например, теистические концепции вины и прощения<sup>25</sup> или, скажем, представление о Боге как о друге, который видит, оценивает, судит и помнит все наши поступки, акты выбора и душевные движения, могут обладать теоретическими и практическими преимуществами, по меньшей мере столь же бесспорными, как и те, о которых у нас уже шла речь.

#### IV

По-видимому, самое большое, на что способны моральные аргументы, – это доказать некие побочные, второстепенные преимущества веры в бытие Бога. Более важную роль они играют при обосновании Его благости. Каузальные аргументы от существования и свойств мира могут обладать для нас известной убедительностью при доказательстве того, что Бог есть; ясно, однако, что они в гораздо меньшей степени способны обосновать следующее положение:

(К) Если Бог существует, то Он является чрезвычайно благом в моральном смысле.

(Здесь я определяю Бога как творца и правителя вселенной, который по своему разуму, знанию и могуществу возвышается над всем сущим, так что (К) не следует считать простой тавтологией.)

В пользу (К) есть сильный моральный аргумент. Вера в существование злого или безнравственного Бога была бы морально невыносимой. Ввиду могущества Бога такой вере были бы присущи все теоретические и практические недостатки, характерные для неверия в моральный порядок вселенной. Но еще больше беспокоят меня те следствия, которые вытекали бы из нее, если принять в расчет Его знание и разум. Нам следует думать лучше, чем думаем мы теперь, о существе, которое понимает человеческую жизнь, понимает настолько хорошо, чтобы создать и контролировать ее. Среди прочего Ему, несомненно, должны быть понятны наши моральные чувства и идеи. Ему доступна точка зрения каждого, и Он имеет более объективное или, во всяком случае, более полное и сбалансированное, чем у любого из нас, представление о человеческих отношениях. Ему в полной мере присущи постоянство, самообладание и единство целей, подразумеваемые тем фактом, что Он создал мир, столь же устойчивый в своем каузальном порядке, как и наш собственный мир. И вот теперь мы вынуждены допустить, что подобное существо не желает поддерживать своей волей моральные принципы, в истинность которых мы верим. Теперь нам приходится думать, что Он либо враждебен некоторым из них, либо слишком равнодушен к ним, чтобы поступать в соответствии с ними. Мне кажется, что если бы мы действительно верили в такого Бога – Бога, который столько понимает и, однако, пренебрега-

ет многими или даже всеми нашими моральными принципами, то нам было бы чрезвычайно трудно сохранить к этим принципам то уважение, которого, как мы думаем, они заслуживают. А поскольку надлежащее уважение к ним мы считаем своей обязанностью, то все вышеописанное следует назвать громадным моральным изъяном веры в бытие злого или безнравственного Бога.

На мой взгляд, тот же недостаток присущ и вере в морально нерадивого Бога, поскольку моральная лень влечет за собой игнорирование моральных принципов. По-видимому, меньше опасности заключает в себе вера в существование морально слабого Бога, бессильного побороть в себе желание поступить с нами аморально, но хотя бы сознающего свою вину. Во всяком случае, мы были бы вправе сделать вывод, что такой Бог достаточно безразличен к моральным принципам, чтобы чувствовать себя виновным. Нельзя, однако, было бы думать, что Он заботится о морали настолько, чтобы ради нее обуздывать свои глупые прихоти. И, на мой взгляд, наше уважение к моральному закону окажется подорванным любым верованием, подразумевающим, что творцом наших моральных чувств является существо, которое и теперь превосходно их понимает, однако не усматривает в целях и принципах истинной морали безусловного сдерживающего фактора для самого себя.

Я не стану предлагать здесь определенного ответа на вопрос, является ли данное моральное доказательство теоретическим или практическим. Возможны и такие метаэтические воззрения, например теория идеального наблюдателя, из которых следует вывод: ни один принцип не должен считаться истинным моральным принципом, если существует Бог, не вполне его принимающий. Подобные взгляды вместе с тезисом о существовании истинных моральных принципов подразумевали бы истинность (К), а не просто желательность веры в (К). Таким образом, мы получили бы теоретическое доказательство.

С другой стороны, можно было бы утверждать, что моральные принципы по-прежнему останутся истинными, а подобающее им уважение несколько не умалится, даже если существует злой или аморальный Бог; но что нам было бы психологически трудно или невозможно уважать их так, как мы обязаны их уважать, если бы мы считали, что сам всеведущий Творец пренебрегает ими или относится к ним легкомысленно. Данное утверждение подразумевает,

что вера в то, что Бог, коль скоро Он существует, является чрезвычайно благим в моральном смысле, заключает в себе важное моральное преимущество. Это практическое доказательство в пользу (К) я считаю убедительным, даже если теоретическое доказательство таковым не является.

В заключение я позволю себе аргумент *ad hominem*. Гипотезе о существовании аморального Бога не грозит самое известное из возражений против теизма – аргумент от зла. При всем, что можно сказать против доказательств в пользу теизма, основанных на идее божественного замысла по меньшей мере далеко не очевидно, что наш мир не мог стать результатом целесообразной деятельности. И, однако, едва ли какой-либо философ всерьез принимает гипотезу, что замысел этот принадлежал аморальному или злему существу. Но есть ли у нас веские основания отвергать данную гипотезу? Только моральные основания. И об этом следует хорошенько подумать, прежде чем заявлять, что моральные аргументы в подобных вопросах неуместны.

## Примечания

1. Cf. Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7<sup>th</sup> ed. (New York: Dover, 1966), p. 509: «Те, кто утверждает, что здание физической науки построено из заключений, выведенных из самоочевидных посылок, вправе требовать, чтобы любые практические суждения, претендующие на философскую достоверность, имели под собой столь же прочный фундамент. Но если мы обнаружим, что утверждения, которые входят в состав нашего предполагаемого знания о природном мире, обычно считаются обладающими всеобщей истинностью, хотя, по-видимому, опираются на одно-единственное основание – нашу сильнейшую склонность с ними соглашаться, и что они совершенно необходимы для превращения наших мнений в логически последовательную и связную систему, то нам будет еще труднее отвергнуть подкрепленное сходными аргументами допущение в этике, не открыв при этом дверь безграничному скептицизму». (Сиджуик обсуждает правомерность этически мотивированного постулирования гармонии между личным интересом и долгом.) Ср. также А.Е. Taylor, *Does God Exist?* (London: Macmillan, 1945), p. 84f.

2. В центре теистического Доказательства от природы правильного и неправильного, предложенного Гастингсом Рашдаллом (Hastings Rashdall, *The Theory of Good and Evil* [Oxford: Clarendon Press, 1907], pp. 206-220), и развитого У.Р. Сорли (W.R. Sorley, *Moral Values and the Idea of God* [Cambridge

University Press, 1921], pp. 346-353), находится проблема онтологического статуса, а не действительности или законной силы. Мне не совсем ясно, какого мнения держались упомянутые авторы в вопросе о соотношении Божьей воли и моральных истин.

3. Robert Merrihew Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness," in Gene Outka and John P. Reeder, Jr., eds., *Religion and Morality: A Collection of Essays* (Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor, 1973), pp. 318-347 [глава 7 настоящей книги]. Здесь же, в отличие от ранней работы, я уделил больше внимания проблемам тождества свойств, а не вопросам значения. Этот новый взгляд более подробно изложен в главе 9 настоящего издания.

4. Вполне очевидно, чем я обязан здесь (и в моем изложении в целом) анализу связей между модальностью и тождеством свойств, предпринятому в недавних работах Сола Крипке и других авторов.

5. Чрезвычайно сходная модификация предлагается в Richard B. Brandt, *Ethical Theory* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1959), p. 73f. Однако Брандт недвусмысленно принимает натуралистскую версию теории, тем самым, на мой взгляд, жертвуя одним из важных преимуществ теории божественной воли.

6. Вероятно, если бы любящий Бог повелел нам совершить убийство в подобных обстоятельствах, то Он должен был бы внушить нам чувства, отличные от тех, которые испытываем мы в отношении убийства. Но мы верим не в то, что «с нашей стороны было бы неправильно убивать в таких ситуациях, пока мы (и/или люди вообще) относимся к этому так, как мы к этому относимся», но скорее в то, что «наши чувства указывают нам на моральный факт, связанный с подобным убийством, который не есть факт, касающийся наших чувств».

7. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. L.W. Beck (New York: Liberal Arts Press, 1956), p. 130 (p. 125 в издании Прусской академии наук).

8. В своей рецензии на книгу А.Е. Taylor, *The Faith of a Moralist* (*Mind*, 40 [1931], 364-375) Бруд четко выделяет у Тейлора вполне узнаваемый, но не лишенный любопытных отличий вариант кантовского теоретического доказательств. Впрочем, и эта версия меня не убеждает.

9. Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. T.M. Greene and N.H. Hudson (New York: Harper, 1960), pp. 5-7. (Здесь особенно важно длинное подстрочное примечание.) В «Критике практического разума» Кант, как мне кажется, представляет свое доказательство преимущественно как практическое, но делает это с меньшей ясностью, чем в более поздней книге. В своей интерпретации Канта я многим обязан Alien Wood, *Kant's Moral Religion* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1970).

10. Здесь можно вспомнить Конта, Дюркгейма, Вебера и Парсонса.

11. Здесь я в долгу у R.M. Hare, "The Simple Believer", in Outka and Reeder, eds., pp. 412-414. По сути, Хэар предлагает то, что я бы назвал теоретическим моральным доказательством. Очевидно, он полагает, что любая совокупность

моральных принципов может быть правильной лишь при условии, что следование им приводит в целом к лучшим результатам (лучшим с моральной точки зрения). Отсюда, а также из веры в то, что определенная (интуитивно достоверная) совокупность моральных принципов является правильной, вытекает существование такого морального порядка вселенной, при котором следование определенной (интуитивно достоверной) совокупности моральных принципов должно приводить в целом к лучшим результатам. Конечно, многие утилитаристы скажут, что подобный порядок существует во вселенной независимо от того, есть Бог или нет. В отличие от Хэара, я не вполне уверен, что тезис «если моральные принципы правильны, то следование им должно приводить в целом к лучшим результатам» выражает теоретическое необходимое условие; но, во всяком случае, основную его идею можно использовать в практическом доказательстве.

12. Здесь нет необходимости обсуждать, в какой мере я согласен или не согласен с представлением Канта о тех мотивах, которыми должен руководствоваться добродетельный человек.

13. 1903, перепечатано в Bertrand Russell, *Why I Am Not A Christian, and Other Essays on Religion and Related Subjects* (New York: Simon and Schuster, n.d.).

14. William James, “The Sentiment of Rationality,” in his *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (New York: Dover Publications, 1956), p. 97.

15. William James, “The Will to Believe,” *ibid.*, p. 11.

16. Этот абзац навеян сходным замечанием Николаса Уолтерсторфа о многообразии интеллектуальных добродетелей.

17. Cf. David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, sec. X, pt. I, par. 4.

18. Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, trans. W.D. Robson-Scott, rev. James Strachey (Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor, 1964). Фрейд полагал (хотя и выражал на сей счет известную неуверенность), что общество способно научиться жить и без этой функции религии. Чрезвычайно яркая греческая формулировка данного основания для высокой оценки веры в богов цит. в Wallace I. Matson, *The Existence of God* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1965), p. 221f.

19. См. Michael Argyle, *Religious Behaviour* (London: Routledge & Kegan Paul, 1958), pp. 96-99.

20. Cf. John Stuart Mill, *Utility of Religion*, ed., with Mill’s *Nature*, by George Nakhnikian (New York: Liberal Arts Press, 1958), p. 62: «Ценность религии как дополнения к человеческим законам, как более искусной разновидности политики, как вспомогательного средства для сыщиков и палачей не относится к тем ее притязаниям, на которых самые высокие духом из ее приверженцев любят настаивать более всего; и они, пожалуй, признали бы это с такой же готовностью, как и прочие люди, если бы только можно было обойтись без

более благородных функций, выполняемых религией в человеческой душе и нашлась замена для столь грубого и эгоистического социального орудия, коим является страх адских мук. Согласно их взгляду на вещи, лучшие представители рода людского безусловно нуждаются в религии ради вящего совершенства собственного характера, пусть даже обуздание худших могло бы осуществляться и без ее помощи».

21. Ср. интересный аргумент о значении веры в моральный порядок вселенной в деле воспитания детей в Peter L. Berger, *A Rumor of Angels* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1969), pp. 66-71.

22. Стремление открыть или доказать подобную гармонию было постоянной заботой теоретиков морали. По мысли Сиджуика, во избежание «фундаментального и рокового противоречия в наших бесспорных интуициях относительно того, что является Разумным в поведении», необходимо постулировать «связь Добродетели с личным интересом». (*The Methods of Ethics*, p. 508). Это привело его к тому, что мы вправе назвать флиртом с моральным доказательством в пользу веры если не в Бога, то в моральный мировой порядок. Он полагал, что наши интуиции подтверждают сразу два принципа: «мы обязаны всегда делать то, что максимально увеличивает наше собственное счастье» и «мы обязаны всегда делать то, что максимально увеличивает счастье всех других людей». Но быть одновременно истинными эти принципы могут лишь при условии существования морального порядка вселенной, благодаря которому действие, максимально увеличивающее всеобщее счастье, всякий раз увеличивает счастье того, кто его совершает. На мой взгляд, рассуждение Сиджуика придает чересчур обязательный характер принципу эгоизма. Тем не менее первоначальным стимулом для изложенного мною в основном тексте доказательства послужили именно его мысли, а также статья William K. Frankena, "Sidgwick and the Dualism of Practical Reason," *The Monist*, 58 (1974), 449-467.

23. Насколько я понимаю, именно это хочет сказать Филиппа Фут в статье "Morality as a System of Hypothetical Imperatives," *Philosophical Review*, 81 (1972), pp. 305-316.

24. *The Methods of Ethics*, p. 507n.

25. Теистическое доказательство от природы вины было предложено в A.E. Taylor, *The Faith of a Moralist*, vol. I (London: Macmillan, 1930), pp. 206-210. Cf. also H.P. Owen, *The Moral Argument for Christian Theism* (London: George Alien & Unwin, 1965), pp. 57-59.

# 11

## Святые

Одним из достоинств увлекательного и внушающего тревогу очерка Сьюзен Вулф о «Моральных святых» является то, что в нем с чрезвычайной ясностью обнаруживается основная проблема современной моральной философии. С одной стороны, мы готовы утверждать, что мораль является для нас высшей ценностью, превосходящей по своей важности все прочие основания для выбора, и что морально наилучшее должно быть безусловно наилучшим. С другой стороны, если мы попытаемся представить, что же в реальности означало бы жить в соответствии с принципом абсолютного приоритета морали, то возникший перед нами жизненный идеал, как убедительно доказывает Вулф, может показаться удручающе мрачным и непривлекательным. Я хотел бы предложить свой анализ проблемы, отличный от диагноза, поставленного Вулф. Ответить ей можно было бы с позиций утилитаристской и кантовской теорий морали, обсуждаемых в ее статье, но о них мне не придется много говорить. Ибо моя задача другая – воздать должное не Канту или утилитаризму, но самой святости.

Я хочу выразить благодарность Центру богословских исследований за финансовую поддержку в период написания настоящей статьи и Мерилин Маккорд Адамс за ценные замечания к ее первому варианту

## I. Что же собой представляют святые?

Первое, что следует здесь сказать, это то, что святые – люди, подобные св. Франциску Ассизскому, Ганди и матери Терезе, *существуют* и что они совершенно не похожи на тот образ морального святого, который рисует нам Вулф. В конечном счете я придю к заключению, что они, строго говоря, и не являются *моральными* святыми в понимании Вулф. Но о некоторых из них она пишет так, как если бы они таковыми являлись, и значительной долей своего интереса для нас тема моральной святости обязана реальным святым. А потому будет вполне уместно сравнить подлинную святость с изображением морального святого в статье Вулф.

Вулф пытается доказать, что моральные святые должны быть «непривлекательными» (р. 426), потому как им неизбежно недостает индивидуальности и «способности наслаждаться радостями жизни» (р. 424); и что они «настолько смирны» и безобидны, что оказываются «глуповатыми, скучными или елейными» (р. 422). В действительности, однако, святые выглядят иначе. Св. Франциска мы скорее назовем большим оригиналом, нежели человеком, лишенным индивидуальности. И святые – это не обязательно елейные тихони. Очень многих раздражала их чрезвычайная правдивость, а отнюдь не чрезвычайно смиренный нрав. (Вспомним Ганди или Христа.) Святые могут и не получать удовольствия от тех самых вещей, коими наслаждаются все прочие люди, и, пожалуй, иные из них отличались склонностью к меланхолии, однако гораздо более характерной для них является исключительная способность испытывать радость. (Здесь опять на ум приходит св. Франциск, несмотря на весь его аскетизм.) Есть радости, притом великие радости, доступные только для святых. Что же до привлекательности, то люди, о которых мы в первую очередь думаем как о святых, вызвали сильнейший интерес едва ли не у каждого, кто с ними общался, и внушали глубокую симпатию очень многим из тех, кто имел с ними дело. Порой с ними горячо спорили, но вот скучными и глуповатыми они казались очень редко, а их харизма внушила множеству людей желание оставить все, чтобы следовать за ними.

Возможно, впрочем, что к столь резкому и контрастному изображению Вулф побудила в какой-то степени ее склонность мыслить святость исключительно в терминах приверженности или предан-

ности моральным целям и принципам. Есть и другие, менее связанные с волей добродетели, составляющие необходимую принадлежность святого, например смирение, тонкая восприимчивость, мужество, а также дух, который не в силах поколебать шумные голоса толпы. Последнее из названных достоинств есть часть того, что не позволяет святым превратиться в елейных тихонь или в людей, лишенных индивидуальности.

Но чтобы понять, каким образом Вулф пришла к столь нелестному изображению морального святого, нам следует рассмотреть ее концепцию моральной святости.

## II. Аргументы Вулф

Вулф формулирует три критерия моральной святости, и их нельзя считать равными по значению. (1) В третьем предложении ее статьи сказано: «Под *моральным святым* я подразумеваю человека, каждое действие которого является настолько морально благим, насколько это возможно». (2) И тут же автор добавляет: «Иначе говоря, личность настолько морально достойную, насколько это для нее возможно» (р. 419). Из ее слов прямо вытекает, что эти две характеристики должны означать одно и то же, но мне кажется, что первая выражает, как минимум, чрезвычайно сомнительное мерило для второй. Мысль о том, что только морально несовершенный человек способен провести полчаса в каком-то морально безразличном занятии, например вздремнуть, тогда как он мог бы совершить нечто в моральном смысле похвальное, скажем, посвятить это время нравственному самоанализу, находится в явном противоречии с нашими обычными оценками, и ее не следовало бы принимать как самоочевидную уже в начале рассуждения. Именно этим исходным допущением, будто совершенство личности, по крайней мере в отношении ценностей морального характера, зависит от максимизации данного типа ценностей буквально в каждом поступке личности, и объясняется многое из того непривлекательного, что находим мы в нарисованной Вулф картине моральной святости. Я, однако, считаю это важнейшей ошибкой автора.

(3) На следующей странице мы встречаем третий критерий: «Необходимым условием моральной святости является подчине-

ние всей жизни человека стремлению способствовать благополучию других людей или общества в целом» (р. 420). И этот тезис является спорным, хотя его, пожалуй, и можно было бы считать необходимым условием максимально возможного морального достоинства личности или ее поступков. Некоторые утверждали в качестве морального принципа, что стремление к нашему собственному совершенству порой должно быть для нас более важным, чем благо других людей. Сходным образом утилитарист, вероятно, сочтет, что многие люди обязаны прилагать величайшие усилия ради достижения собственного счастья и совершенства, ибо именно это максимально увеличит общую пользу. А коль скоро, согласно теории утилитаризма, моральная справедливость заключается в совершении того, что максимально способствует увеличению общей пользы, то почему бы утилитаристу не заявить, что такие люди и их действия способны быть настолько достойными в моральном смысле, насколько это возможно (и таким образом удовлетворять первым двум критериям моральной святости у Вулф) и тогда, когда они стремятся к собственному счастью и совершенству. А значит, мы вправе думать, что Вулф возлагает слишком большие надежды на свой третий критерий как на независимое и объективное мерило, когда говорит, что из подобных случаев следует, будто «утилитарист не поддержал бы моральную святость в качестве всеобщего идеала» (р. 427).

Этот третий критерий явным образом связан с общим представлением Вулф о морали. Далее в своей статье она сопоставляет моральную точку зрения с «точкой зрения индивидуального совершенства», с которой «мы судим о том, какой образ жизни является хорошим или какого рода личностями было бы хорошо стать нам самим и другим людям» (р. 437). «Моральная точка зрения... это точка зрения, которую человек принимает постольку, поскольку тот факт, что сам он является не более чем личностью среди других личностей, столь же реальных и в такой же мере заслуживающих жизненных благ, он признает как факт, имеющий практические последствия, факт, признание которого требует выражения в действиях и в практических решениях» (р. 436f.) Моральные же теории суть теории, предлагающие «ответы на вопрос: каков самый правильный или наилучший способ выражения данного факта?» (р. 437).

Такое понимание моральной теории и моральной точки зрения находится, применительно к главному спорному вопросу, в очевидном согласии с третьим критерием моральной святости: мораль в интерпретации Вулф имеет отношение исключительно к нашему уважению к благу (и, пожалуй, могла бы она добавить, правам) других людей. Наши собственные достоинство, мужество или сексуальность представляют для Вулф *моральную* проблему лишь в той мере, в какой они вступают в противоречие с интересами других людей. Если же подобного столкновения не происходит, то о них можно судить с точки зрения индивидуального совершенства (и Вулф, несомненно, относится к такой оценке весьма серьезно), а не с моральной точки зрения. Это ограничение области морального кажется мне спорным, однако здесь (вовсе не обязываясь держаться данной позиции и в других контекстах) я буду употреблять термины «моральный» и «мораль» в соответствии с концепцией Вулф.

Мы по-прежнему вправе сомневаться в том, что третий критерий моральной святости действительно вытекает из предложенного Вулф определения моральной точки зрения. Утилитарист по указанным выше причинам мог бы заявить, что для многих людей жизнь, не полностью подчиненная «стремлению способствовать благополучию других людей или общества в целом», могла бы превосходно выражать «признание того факта, что данный человек является не более чем личностью среди других личностей, столь же реальных и в такой же мере заслуживающих жизненных благ». Посвящение себя благу других – это не то же самое, что и оценка их блага наравне со своим собственным. Но если первое не подразумевается последним, то действительным критерием морального совершенства является для Вулф альтруистическое самоотвержение (хотя, как мне кажется, она склонна точно так же оценивать и критерий морально обязательного). Но я не хочу вступать в мелочные споры по этому поводу. Больше всего в очерке Вулф меня интересует сказанное ею о беззаветной преданности морали; оценка же собственного блага наравне с благом других людей (каких бы жертв и усилий она от нас ни требовала) есть все-таки нечто меньшее, чем подобная преданность.

Таким образом, три критерия моральной святости, указанные Вулф, представляются мне отделимыми друг от друга. Второй

критерий (максимальное моральное достоинство личности, а не действия), пожалуй, ближе всего к выражению интуитивной идеи святости в ее самом общем виде. Однако действительными, работающими критериями у Вулф являются, похоже, два других. И, насколько я понимаю, все три критерия входят в качестве необходимых условий в ее концепцию моральной святости.

Теперь мы можем довольно просто сформулировать основной пункт аргументации Вулф: в жизни, полностью подчиненной «стремлению способствовать благополучию других людей или общества в целом», не останется места для других интересов. В частности, у нас не останется ни времени, ни сил, ни внимания для других вполне похвальных и достойных интересов, например для стремления к эстетическому или физическому совершенству. Моральный святой не сможет преследовать эти цели сам или поддерживать стремление к ним в других людях, разве что по какой-нибудь «счастливой случайности» они принесут необыкновенно высокий «доход» в гуманитарном смысле. (р. 425). Но, рассуждая с позиции индивидуального совершенства, мы вынуждены будем признать, что целый ряд качеств, поощрение развития которых в себе или в других оказывается таким образом невозможным для морального святого, являются в высшей степени желательными и что существуют достойные одобрения жизненные идеалы, в которых эти самые качества занимают центральное место. А значит, «если мы считаем, что стремиться к одному из этих идеалов для личности было бы *так же* хорошо или даже еще лучше, чем стремиться к идеалу моральной святости и осуществить его в собственной жизни, то мы тем самым выражаем убеждение в том, что не быть моральным святым – это хорошо» (р. 426).

### III. Святость и религия

Хотя настоящие, известные нам из истории святые, о которых я упоминал выше, действительно с исключительным рвением пытались сделать лучше жизнь и условия существования других людей, было бы неправильно утверждать, что вся их жизнь была «подчинена стремлению способствовать благополучию других людей или общества в целом». Ибо святость есть в основе своей

феномен религиозный, и даже такой «политический» святой, как Ганди, рассматривал свой могущественный гуманистический порыв в более широком контексте беззаветного служения Богу. Это относится к центральному пункту аргументации Вулф и помогает понять, почему действительные святые так не похожи на созданный ею образ морального святого. Моральный святой, каким рисует его Вулф, ясно видит недостаточность человеческих ресурсов для удовлетворения громадных человеческих потребностей и беспредельных людских желаний и всецело посвящает себя как можно более полному (и, надо думать, справедливому) их удовлетворению. Это не оставляет ему ни времени, ни сил для чего-либо такого, что *не обязательно* совершать. Со святыми, однако, дело обстоит иначе. Ведь субстанцией святости является не просто сила воли, стремящаяся, подобно Сизифу (или Рациональному Святому у Вулф), выполнить безграничную задачу, но благодать, преизобильно льющаяся из неисчерпаемого источника. Так по крайней мере мыслят ее сами святые.

И у них обычно хватает времени на вещи, совершение которых не является *обязательным*, ибо святые видят перед собой не потребности, превосходящие всякие мыслимые средства их удовлетворения, но благодать Божью, которой более чем достаточно для удовлетворения любой потребности. Они, как правило, даже не пытаются сделать *каждый свой поступок* как можно более добродетельным и, таким образом, не соответствуют первому критерию моральной святости в интерпретации Вулф. Смирение святого может даже требовать, чтобы значительную часть времени он проводил в занятиях, не заключающих в себе ничего особенно важного или выдающегося. Святость не есть стремление к совершенству во что бы то ни стало, хотя некоторые святые были в некоторых отношениях самыми настоящими перфекционистами. Святым свойственна необыкновенная моральная благодать, но вопросы вроде «а не могло ли бы каждое их действие быть еще более достойным в моральном смысле?» не помогут нам уловить ее суть. То, что побуждает нас считать святым такого человека, как например, Ганди, является чем-то более положительным и реальным, и я бы выразил это так: его добродетель обнаруживалась в виде исключительной духовной силы.

Многие святые сознавали те противоречия, на которых строится аргументация Вулф. Альберт Швейцер, которого многие почитают как святого XX века, тонко чувствовал противоречие между художественными и интеллектуальными достижениями, с одной стороны, и высшим требованием беззаветного служения человечеству – с другой. И, однако, даже в разгар своей гуманитарной деятельности в Африке он имел при себе рояль и время от времени на нем играл, причем еще до того, как понял, что искусство пианиста поможет ему собрать средства для осуществления своей миссии. Весьма вероятно, что он мог бы использовать это время для действий, в моральном отношении более похвальных, но данный факт сам по себе, конечно же, не лишает нас права называть Швейцера святым в том смысле, в каком людей действительно считают святыми. Мы не требуем в качестве необходимого условия святости, чтобы каждый поступок святого был настолько морально похвальным, насколько это вообще возможно в данной ситуации, или чтобы сам святой стремился сделать его таковым.

Религиозная природа святости помогает нам также понять, почему святой может оказаться способным к подобному самоотвержению и не утратить (как это, по мнению Вулф, должно произойти с Любящим Святым) интереса к собственному положению, к условиям своей жизни как факторам, от которых зависит его собственное счастье. В действительности святые, как правило, были отнюдь не безразличны, но испытывали искренний и глубокий интерес к своим жизненным обстоятельствам, собственному самосовершенствованию и собственному счастью. Без этой заинтересованности они едва ли сумели бы повести за собой других людей, которых они желали видеть счастливыми и совершенными. И столь безграничная самоотдача становится возможной для святых не вследствие полного безразличия к себе, но благодаря твердому упованию на то, что Бог позаботится об их духовном росте и счастье.

#### **IV. Должен ли каждый быть святым?**

Даже если можно показать, что жизнь Ганди или св. Франциска является более счастливой и привлекательной, нежели это должно

быть характерно, если верить Вулф, для жизни морального святого, мы по-прежнему сталкиваемся с проблемами, аналогичными ряду тех вопросов, которые так настойчиво задает она. Было ли бы это хорошо, если бы каждый стал святым? Обязаны ли все люди стремиться к святости? Не всякий человек способен стать таким, как Ганди. Впрочем, сам Ганди думал иначе. «Все, что возможно для меня, возможно даже для ребенка», – писал он<sup>2</sup>. В этом пункте мы позволим себе не согласиться с ним. Жизнь, подобная его жизни, подразумевает, выражаясь в религиозных терминах, особое призвание, которое дается не каждому. Или, если изложить это на более мирском языке, не каждый, кто твердо решил этого добиться, сумеет принести своими гуманитарными трудами столько же блага, сколько принес Ганди, хотя Вулф, похоже, допускает, что это оказалось бы под силу любому утилитаристу (р. 428). Однако иные из нас, пожалуй, слишком поспешно заключают, что им никогда не стать Ганди. По всей вероятности, людей, подобных Ганди, могло бы быть больше, и если бы их действительно стало больше, то это было бы просто замечательно.

Но Вулф непременно будет настаивать на следующих вопросах: нет ли таких человеческих достоинств и совершенств, которые оказались бы на практике недоступными для Ганди или даже для кого-то другого, искренне стремящегося уподобиться ему; и не было бы для некоторых людей благом стремление именно к этим совершенствам, а не к святости? На эти вопросы я отвечу утвердительно, за исключением слов «а не к святости». Если учесть пределы человеческой жизни и человеческих сил, то нелегко понять, каким образом Ганди или Мартин Лютер Кинг мог бы стать, кроме всего прочего, великим художником или скрипачом мирового класса. Подобные святые могут, конечно, достигать высокого уровня в искусстве говорить и писать и пользоваться этим своим умением. Но ведь в искусствах и науках, а также в философии существуют такие формы выдающегося мастерства, которые, по-видимому, несовместимы с призванием Ганди и Мартина Лютера Кинга (и еще менее – св. Франциска, по причинам скорее общего «стиля жизни», а не недостатка времени и сил). И я согласен, что для некоторых людей стремление к этим видам художественного и интеллектуального совершенства является благом.

Но если мы вправе заключить, что не каждый обязан стремиться стать похожим на Ганди, Мартина Лютера Кинга или св. Франциска, то вывод о том, что не каждому следует стремиться к святости, может оказаться слишком поспешным. Ведь святым можно быть и по-другому. Это, конечно, зависит от того, что мы подразумеваем под термином «святой», а значит, самое время предложить его определение.

Если святость, как я утверждаю, является религиозным по своей сути феноменом, то основной ее признак (по крайней мере для теистических религий) разумно искать в отношении святого к Богу. «Святой» значит «священный», и действительно в большинстве европейских языков эти понятия выражаются одним и тем же словом. Святые – это люди, в которых священное, или божественное, можно увидеть воочию. С религиозной точки зрения святые – это люди, искренне и всецело отдающие себя Богу, и не только через свою любовь к Нему, но и потому, что они позволяют Его любви овладеть всем их существом, так что божественная любовь действует через них, и через них светит она другим людям. Интересы святого зависят от интересов Бога, ибо сама святость есть сопричастность Его интересам. Бога же не следует мыслить как такое существо, которое Вулф назвала бы «фанатиком морали» (р. 425). Ведь Он не настолько ограничен, чтобы из-за моральных забот у Него не оставалось ни времени, ни сил, ни внимания для прочих интересов. Как творца всех вещей и всех человеческих способностей мы вправе считать Его заинтересованным во многих видах доступных людям совершенств – ради них самих, а не только по их связи с тем, что можно было бы отнести к *моральному* интересу в узком смысле слова. Этим подтверждается мысль, что Ганди, Мартин Лютер Кинг и св. Франциск служат примерами лишь некоторых типов святости и что другие ее разновидности могут быть совместимы с весьма отличными человеческими совершенствами, и в частности, с разнообразнейшими художественными и интеллектуальными достижениями. И я не вижу, почему Фра Анджелико, Иоганна Себастьяна Баха или Фому Аквинского нельзя было бы назвать святыми в этом, более широком, смысле.

Однако Вулф, как я подозреваю, не согласится с выводом, что святым мог бы быть человек, подобный Анджелико, Баху или Аквинату. И загвоздкой здесь, как мне кажется, станет отнюдь

не то обстоятельство, что все три названные личности занимались религиозными предметами. В конце концов, многое в творческом наследии Баха и Аквината не имеет прямой связи с религией; а с другой стороны, нетрудно было бы доказать, что большую часть произведений Сезанна мог бы создать святой. Вулф, как мне представляется, укажет здесь на другое затруднение: формы художественного и интеллектуального совершенства, воплощенные в творчестве этих людей, являются слишком светлыми, благонравными, морально здоровыми и правильными, чтобы быть единственными формами, которые нам дозволены. Ведь творческому духу человека доступны и другие, более мрачные триумфы, которыми мы также восхищаемся, – могут ли они принадлежать святому?

Не все. Меня восхищает искусство Эдварда Мунка, но я, конечно, соглашусь, что большая часть его произведений не могла быть создана святым. Я, однако, не считаю данный факт аргументом ни против стремления к святости, ни даже против желания того, чтобы святыми стали все. Кто знает, не написал ли бы Мунк, будь он святым, еще более замечательные картины, но иного рода? Но это не главное. Возможно, он оставил бы живопись и занялся бы чем-нибудь совершенно другим. Главное здесь вот в чем: хотя я, пожалуй, и мог бы стремиться обладать таким же художественным дарованием и мастерством, как и Мунк, я, разумеется, не хотел бы стать человеком, который использовал бы свой талант для выражения того, что выразил своим талантом он, как не стал бы я желать чего-либо подобного для людей, искренне мне небезразличных. Если принять в расчет не только силу и глубину, но и род несчастья, нашедшего выражение в искусстве Мунка, то стремиться к нему было бы порочно, как бы прекрасно ни выразил его сам Мунк. Из подобных случаев нужно извлечь следующий урок: наши этические и религиозные представления должны допускать известную амбивалентность, позволяющую нам, в частности, по достоинству оценить те вещи, желать которых мы не должны. Интересный пример иного рода дает нам Ван Гог. В его жизни есть много такого, к чему мы не стали бы стремиться, а его полотна выражают порой не душевный мир, но ужас и даже сумасшествие. И, однако, я не решился бы утверждать, что их не мог бы создать святой. Страх, боль и печаль были знакомы и святым. И если в картинах Ван Гога мы часто видим конечное, сломленное и разбитое из-за слишком тес-

ного соприкосновения с трансцендентным, то ведь это и есть один из путей, коим священное может явить себя в человеческой жизни. Сам Ван Гог, несомненно, хотел стать святым, а в каком-то неортодоксальном и порой отчаянно безнадежном смысле он им, возможно, и был.

## **V. Является ли мораль подобающим объектом максимально возможной преданности?**

Аргументы Вулф приводят ее к отрицанию общепринятого и чрезвычайно важного мнения о природе морали и о том, что означает признавать некую моральную теорию. Речь идет о следующем мнении: «Критерий правильности моральной теории заключается в том, что совершенное повиновение ее законам и беззаветная преданность ее интересам есть нечто такое, к чему мы можем с полной искренностью стремиться сами и чего мы можем желать для окружающих нас людей» (р. 435). Общепринятое мнение состоит из двух частей, поскольку оно касается, во-первых, совершенного повиновения и, во-вторых, максимально возможной преданности. Я не вижу, каким образом аргументы Вулф могли бы поставить под сомнение желательность совершенного повиновения законам морали, если только эти законы не превращают все добродетельные поступки в обязательные (как это имеет место в строгом утилитаризме действия). В целом же Вулф, по-видимому, предпочитает представление о том, что даже неморальные идеалы, стремиться к которым было бы хорошо, не должны подразумевать нарушений моральных *требований*; а потому она заключает, что если (как она утверждает) «у нас есть основание желать, чтобы другие люди вели жизнь, не вполне совершенную в моральном смысле, то любая сколько-нибудь правдоподобная теория морали вынуждена будет прибегнуть к тому или иному понятию сверхдолжного доброго деяния» (р. 438). А значит, тем, что она отвергает в общепринятом мнении ясно и недвусмысленно, является желательность максимально возможной преданности интересам морали.

И в этом я с ней согласен. Мы не должны превращать мораль в религию. Не собираясь, в отличие от Керкегора и Тиллиха, оп-

ределять религию как максимально возможную преданность, я бы сказал, что максимально возможная преданность (как и святость) является в своей основе религиозной или по крайней мере, что истинное свое место она может найти только в рамках религии. Вулф заходит слишком далеко, когда говорит, что «мораль сама по себе, видимо, не является надлежащим объектом страсти» (р. 424). Но максимально возможная преданность есть нечто гораздо большее, чем страсть. А мораль, как мыслит ее Вулф, является чем-то слишком узким и ограниченным, чтобы стать подходящим объектом максимально возможной, или религиозной, преданности. Ее аргумент (единственный веский аргумент) в пользу такого взгляда заключается в том, что требование всеобщей и безусловной максимальной преданности морали исключает слишком многие человеческие совершенства.

Религия богаче и содержательнее морали, ибо сам ее божественный объект неисчерпаемо глубок. В Нем нет узости и ограниченности, и потому Он способен служить подходящим объектом максимальной преданности. А поскольку Он не только устанавливает законы морали, но и, к примеру, любит красоту, то максимальное подчинение Ему своей жизни способно в определенных случаях принимать форму страстного стремления к художественному совершенству, осуществляемого такими путями, которые невозможны для максимальной преданности интересам морали, если понимать последние в узком смысле. Конечно, многие святые и другие глубоко религиозные люди довольно враждебно относились к целому ряду таких видов человеческой деятельности и человеческих достижений, которые я ценю так же высоко, как и Вулф. Но я хотел продемонстрировать, что широта интересов Творца делает возможным иное представление о святости, отнюдь не предполагающее подобной враждебности.

Многие из нас (притом далеко не худшие люди) чувствуют сильнейшее искушение заменить религию моралью, превратив таким образом мораль в объект преданности, которая была бы, по крайней мере в идеале, максимальной и имела бы по сути религиозный характер. Подобная приверженность морали, понимаемой так же узко, как мыслит ее Вулф, стала бы с религиозной точки зрения идолопоклонством. Аргументы же самой Вулф склоняются к тому, что такая мораль с точки зрения того, что наш автор называет «ин-

дивидуальным совершенством», была бы вдобавок жестокой и деспотической.

С другой стороны, утрата самой возможности святости и максимальной преданности стала бы громадной потерей. «Моральная теория, которая не содержит в себе семени всеохватывающего и всепоглощающего идеала святости... по-видимому, ставит ложные и противоестественные пределы нашей возможности творить добро и нашей способности заслужить моральную похвалу», — пишет Вулф (р. 433). Похоже, она права, но я не думаю, что этот всепоглощающий идеал порождает исключительно лишь наши не имеющие определенных границ (но отнюдь не беспредельные) возможности и способности. Есть ведь и другие аспекты человеческой жизни (например, свойство запоминать), где наша потенциальная способность заслужить похвалу не имеет определенных границ и где, однако, было бы странно принимать какой-либо абсолютный и всеохватывающий идеал. Дело в том, что многие из используемых нами моральных понятий возникли и развились в недрах религиозной традиции, и совершенно отрывать их от того контекста, в котором нечто другое (вероятно, отличное от морали, но заключающее ее в себе) требует от нас максимальной преданности, значило бы, пожалуй, ставить под угрозу то, от чего решающим образом зависят подлинность и серьезность самой морали.

Иными словами, не так уж просто получить удовлетворительную концепцию морали вне религии, т. е. без веры в надлежащий объект максимально возможной преданности, объект, который шире морали, но включает ее в себе.

## Примечания

1. *The Journal of Philosophy*, 8 (August), pp. 419-439. (Цифры в скобках отсылают к страницам статьи Вулф).

2. M.K. Gandhi, *Gandhi's Autobiography: The Story of My Experiments with Truth*, trans. Mahadev Desai (Washington, D.C.: Public Affairs Press, 1948), p. 7.

## Чистая любовь

В стандартном руководстве по вероучению Римско-католической церкви читаем:

«Существует обычное состояние любви к Богу, представляющее собой чистую жертвенную любовь без всякой примеси своекорыстных мотивов. Ни страх перед карами, ни стремление к наградам более не причастны такой любви. Бога любят уже не ради заслуги, не ради совершенства, не ради счастья, которые можно обрести через любовь к Нему» (Denzinger, 1911: pag. 1327).

Встретить подобное утверждение в компендиуме христианских верований совсем не удивительно. Удивительно другое: в этой книге оно не одобряется, но осуждается как «безрассудное, вводящее в соблазн, возмутительное, оскорбительное для слуха благочестивых людей, пагубное на практике» и даже «ошибочное». А между тем речь идет о довольно точной цитате из «Разъяснений максим святых о внутренней жизни»<sup>1</sup>. Фенелона и первом в списке положений названного труда, осужденных в 1699 году папой Иннокентием XII в завершение знаменитого спора между Фенелоном и Боссюэ.

Первый вариант настоящей статьи был прочитан на ежегодном заседании Общества христианской этики в январе 1979 года. Изложенные в ней идеи, которые я обсудил с целым рядом лиц и коллективов, составили примерно половину содержания 32-х ежегодных Вильсоновских лекций в Юго-Западном университете в марте 1979 года. Я весьма признателен Роджерсу Олбриттону, Давиду Блюменфельду, Джону Джулиано и Уоррену Куинну за их замечания. Я также высоко ценю комментарии Джэйлса Милхейвена, но я не стал изменять свою статью в свете его мыслей, поскольку она вышла (в первой американской публикации) вместе с его ответом.

Я не намерен подробно рассказывать здесь об этом финале полемики вокруг квиетизма или тщательно анализировать все связанные с ней факты. Фенелон привлек мое внимание потому, что именно он выразил в крайней форме тот идеал бескорыстной любви, который был близок многим христианам самых разных стран и эпох. Ведь идеалы, подобно металлам, яснее всего обнаруживают некоторые свои качества тогда, когда их до предела растягивают или сжимают, и я надеюсь, что размышления о взглядах Фенелона прольют свет на связь между любовью и различными видами заботы человека о себе самом.

## I. Святое безразличие

Фенелон выделяет три основных типа любви к Богу:

(1) Любовь «к дарам Бога, отличным от Бога, и не ради Него самого можно назвать *не более чем рабской любовью*». Фенелону о ней нечего сказать, ибо, как он замечает, такая любовь, строго говоря, вообще не является любовью (Fénelon, 1697:13f., курсив мой).

(2) *Вожделеющая любовь* – это «любовь, которой мы любим Бога лишь как единственный способ или средство к достижению счастья», как «единственный объект, созерцание которого может сделать нас счастливыми» (Fénelon, 1697:14f.). «Конечной целью» такого рода любви является не Бог, но сам любящий. И все же в любви вождеющей мы по крайней мере взываем видения Бога, чтобы быть счастливыми, тогда как в чисто рабской любви мы ищем удовлетворения в дарах, которые в гораздо большей степени обособлены и отделены от самого Бога.

(3) *Жертвенная любовь* есть любовь к Богу ради Него самого. Ее «истинным объектом... является благость, или красота Бога, взятая просто и абсолютно в себе самой, без всякого представления об ее отношении к нам» (Fénelon, 1697:42). Многие места в трудах Фенелона наводят на мысль, что жертвенная любовь заключается в желании того, чтобы совершилась воля Божья, и совершение воли Бога есть здесь конечная цель, которой желают ради нее самой.

Фенелон различает также два промежуточных состояния, в которых вождеющая любовь смешивается с любовью жертвенной.

Его представление об этих состояниях, само по себе мудреное и запутанное, существенно изменилось за два года горячего спора с Боссюэ. Нас, однако, будут интересовать не они, но единственно лишь различие между вожделеющей любовью и *чистым* состоянием жертвенной любви, не смешанной с другими побуждениями, состояние, которое Фенелон вслед за св. Франциском Сальским именует *святым безразличием*.

Называя данное состояние «безразличием», он вовсе не имеет в виду «тупую бесчувственность, внутреннюю бездеятельность, отсутствие всяких желаний... [или] постоянное равновесие души». Напротив, «поскольку [это] безразличие есть сама любовь, то оно является в высшей степени реальным и положительным началом. Именно настоящая и положительная воля побуждает нас действительно хотеть и желать всякого акта воли Божьей, который нам известен» (Fénelon, 1697:51).

Фенелон сочувственно цитирует св. Франциска Сальского:

«Безразличие ... ничего не любит иначе как ради воли Божьей ... Безразличное сердце, словно мячик из воска в руках Господних, одинаково приемлет любые отпечатки Его предвечного изволения. Это сердце без собственного выбора, равно расположенное ко всему, и единственным объектом его воли является воля его Бога. Предметом его любви служат не те вещи, *которых* желает Бог, но воля Бога, желающего их» (Fénelon, 1697:55f.; довольно точная цитата из Sales, 1969:770 [кн. IX, гл. 4]).

Состояние чистой любви есть состояние безразличия потому, что душа, в нем пребывающая, безразлична ко всем сотворенным вещам и прежде всего к собственному благу. если только она не ощущает действия воли Божьей. «Безразличная душа уже ничего не желает для себя самой, из побуждений собственной выгоды и личного интереса» (Fénelon, 1697:49).

Наиболее же поразительной особенностью, характерной для состояния святого безразличия, является жертва вечным блаженством. Ведь тезис о том, что человек, достигший высшего состояния христианского совершенства, не желает в качестве цели самой по себе *ничего другого*, кроме совершения воли Божьей, относится и к вечному блаженству. Строгие логические следствия из данного положения вывел еще св. Франциск Сальский (1969:770; кн. IX, гл. 4; частично цитируется у Фенелона, 1697:56):

«Итак, изволение Божье есть высшая цель безразличной души. Едва усмотрев его, она спешит вкусить его «благоухание» и всегда стремится быть там, где его больше, не помышляя ни о чем другом... [Безразличный человек] скорее желал бы оказаться в преисподней, но с волей Бога, нежели в раю, но без воли Бога – воистину, он предпочел бы ад раю, если бы только знал, что в первом изволения Божья будет хоть на самую малость больше, чем в последнем, а потому (вообразим нечто невозможное) если бы ему было ведомо, что его вечное осуждение чуть более угодно Богу, нежели его вечное спасение, то он отринул бы собственное спасение и устремился бы к осуждению».

Фенелон (1697:87) подчеркивает условный аспект этой жертвы. «Достоверно известно, что все касающиеся вечного блаженства жертвы, которые обычно совершают самые бескорыстные души, имеют условный характер. Господи! – говорит такой человек, – если Ты, коль скоро невозможное станет возможным, пожелаешь осудить меня на вечные муки ада, но так, чтобы я не лишился Твоей любви, то я не стану из-за этого любить Тебя меньше. Но такая жертва не может быть абсолютной в обычном состоянии».

Фенелон (1697:90, 87) действительно говорит об «абсолютной [т. е. безусловной] жертве личной заинтересованностью в вечной жизни», которую душа в состоянии святого безразличия способна совершить, если она убеждена, «что Бог отвергает ее по всей справедливости». Эта абсолютная жертва вызвала гораздо больше споров, чем жертва условная, и ее толкование у Фенелона, довольно запутанное и неясное, не осталось к тому же (как мне представляется) неизменным в ходе полемики. Оно предполагает чрезвычайно спорный тезис о противоположных убеждениях, которые находятся на разных «полках» души. К счастью, наши аргументы не зависят от доктрины абсолютной жертвы: условная жертва вечным спасением даст нам вполне достаточно пищи для размышлений.

Жертва собственным вечным спасением не может быть безусловной, ибо христиане должны верить, что Бог действительно желает их спасти. А значит, они также должны желать собственного спасения не из личного интереса, но по той причине, что их спасения хочет Бог. А потому Фенелон (1697:73) может рассуждать о «бескорыстной любви, которую мы обязаны испытывать к себе, как к нашему ближнему, ради любви к Богу». Именно здесь становится очевидным еще одно важное следствие Фенелоновой кон-

цепции святого безразличия. Согласно его трактовке, бескорыстное желание собственного спасения есть, несомненно, лишь частный случай желания спасения всем людям, которое человек должен испытывать, поскольку их спасения хочет Бог. И действительно (рассуждая в более общем смысле), если все, чего желает человек в качестве цели самой по себе, есть совершение воли Божьей, то и самого себя он будет рассматривать на уровне воли лишь как личность среди других личностей. В глазах собственной воли он уже не будет представлять собой нечто особое – разве что в смысле единственного агента, которого он может контролировать непосредственно.

«Души, влекомые к чистой любви, могут быть так же бескорыстны по отношению к себе, как и к своему ближнему, поскольку в самих себе, как и в самом неведомом из близких, они не видят и не желают ничего, кроме славы Божьей, Его изволения и исполнения Его обетований. В этом смысле подобные души можно назвать посторонними для самих себя...» (Fénelon, 1697:106).

Такого рода уничтожение особого характера своего «я», стирание своей самости может показаться привлекательным многим моралистам. Эту черту теория Фенелона разделяет со многими секулярными этическими теориями, в том числе с наиболее строгими формами утилитаризма. Но главной моей целью в настоящей статье является доказательство того, что она противоречит теории христианской любви.

## **II. Некоторые возражения**

Одно из первых возражений против взглядов Фенелона, которое, скорее всего, придет нам в голову, сводится к тому, что состояние святого безразличия, как описывает его Фенелон, психологически невозможно. Действительно ли мы способны не желать в качестве цели самой по себе решительно ничего, кроме совершения воли Божьей? Пожалуй, нет; нужно, однако, иметь в виду, что исключение Фенелоном эгоистических желаний из состояния чистой любви не является таким полным и безусловным, как это могло бы показаться, если исходить из процитированных выше утверждений. Ибо,

заявив, что «безразличная душа не имеет более никаких желаний, связанных с ее личным интересом», Фенелон добавляет: «В ней, правда, остаются произвольные влечения и нерасположения, которые она подчиняет [воле Бога]; но она уже не имеет сознательных и произвольных желаний, направленных на ее собственный интерес, кроме тех случаев, когда она соучаствует в некоем действии не вполне искренне и добровольно» (Fénelon, 1697:49f.). Здесь мы видим особый акцент на сознательном действии, проистекающем из свободной воли, как на единственной морально значимой функции души – установка, чрезвычайно характерная для той традиции, в рамках которой творил Фенелон. «Сознательные и произвольные» желания представляют собой, насколько я понимаю, условные и безусловные акты выбора, намерения и решения. В безразличной же душе, согласно Фенелону, они могут присутствовать лишь постольку, поскольку являются следствием твердого решения самой души в любой возможной (и даже невозможной) ситуации выбирать то, что всего лучше способствует исполнению воли Бога. С другой стороны, «непроизвольные влечения и нерасположения», т. е. желания, о наличии которых в себе мы узнаем не потому, что сами решили их иметь, а просто потому, что фактически их ощущаем, рассматриваются, так сказать, как атакующие командную позицию души извне; и эти желания, если они поставлены под контроль и лишены возможности влиять на наш выбор, могут быть связаны с личным интересом даже в совершенно безразличной душе. Например, безразличной душе свойственны обычно как естественное, произвольное, обусловленное личным интересом отвращение к физической болезни, так и сознательное намерение сделать все необходимое для того, чтобы избежать физической болезни или вылечить ее. Но такое намерение основывается на вере в то, что Бог велит нам заботиться о собственном здоровье, и оно ни в малейшей степени не зависит от упомянутого отвращения. Этот радикальный разрыв между произвольными побуждениями и сознательной волей кажется мне одновременно невозможным и нежелательным, но я не буду останавливаться здесь на данном вопросе. Когда я приписываю Фенелону те или иные взгляды относительно желаний, следует понимать (если отсутствуют специальные уточнения), что речь идет именно о сознательных и произвольных желаниях.

Меня больше интересует та группа возражений, в которых противники Фенелона утверждают, что его взгляды исключили бы из христианского идеала ряд важнейших добродетелей, и прежде всего надежду, раскаяние, благодарность и даже само желание любить Бога. Самые яростные споры велись вокруг богословской добродетели *надежды*. Поскольку Фенелон считал, что даже собственного спасения, или вечного блаженства, человек в состоянии чистой любви желает безотносительно к личному интересу, то его обвиняли в том, что он не оставляет места для данной добродетели в наивысшей форме христианской жизни, какая только возможна в нашем мире; и Фенелон изо всех сил старался защитить себя от этого обвинения. Безразличная, или совершенно бескорыстная душа, настаивает Фенелон, по-прежнему чаёт собственного спасения. Надеясь на него, она желает быть спасённой. Но это не означает для нее ни «отпадения от совершенного бескорыстия», ни «возврата к мотивам личного интереса». Ибо «чистейшая любовь никогда не препятствует, а напротив, заставляет нас желать, определённо и категорически, всего того, чего, согласно воле Бога, мы и должны желать» (Fénelon, 1697:44). «Всякий, кто любит чистой любовью, без малейшей примеси своекорыстия... желает счастья для самого себя лишь потому, что этого, как ему известно, хочет Бог, а также потому, что Богу угодно, чтобы каждый из нас желал этого к Его вящей славе» (1697:26f.). «В таком случае я желаю того, в чем действительно, и как мне самому известно, состоит мой величайший интерес, хотя подобное желание вызывают во мне отнюдь не мотивы личного интереса» (1697:46). В ходе полемики Фенелон уточнил (1698:12), что в состоянии святого безразличия мы желаем собственного спасения «как раз потому, что оно является для нас благом, ведь именно по этой причине его хочет Бог, и именно по этой причине Он велит нам самим его желать». А следовательно, именно то обстоятельство, что вечное спасение есть благо для нас, в реальности движет и побуждает волю человека» в его надежде на непосредственное созерцание Бога. Но если, согласно этой трактовке, безразличная душа желает своего спасения потому, что оно является благом для нее же самой, то ведь собственного блага она желает лишь потому, что его хочет Бог, а значит, она желает собственного блага единственно ради того, чтобы желания Бога исполнились.

Безразличная душа может желать спастись *при условии, что этого хочет Бог*. Полагая же, что Бог действительно этого хочет, она может отделить следствие от условия и желать собственного спасения, *так как* его желает Бог. Трудно, однако, понять, каким образом могла бы она желать, чтобы Бог желал ее спасения. Ибо едва ли она может хотеть, чтобы Бог желал ее спасения единственно ради того, чтобы совершилась Его воля. Я не нашел ни одного места, где этот вывод прямо и недвусмысленно сделал бы сам Фенелон. Вероятно, такой вывод показался бы вредным, ведь желанию, которое им исключается, принадлежит важнейшая роль в христианском благочестии и молитве. И, однако, несмотря на странный характер данного следствия из позиции Фенелона, я не считаю его самым перспективным пунктом, в котором можно было бы попытаться доказать, что Фенелон устраняет нечто такое, что для христианской этики чрезвычайно важно сохранить.

### **III. Забота о себе, личный интерес и желание любить Бога**

Оппоненты Фенелона утверждали, что он, строго говоря, был бы не вправе желать, как добродетели, даже любви жертвенной (Noailles et al., 1698:224). На этом аргументе они останавливались гораздо менее подробно, нежели на возражении относительно надежды, однако именно здесь они нанесли удар по куда более чувствительному месту в позиции Фенелона – тому пункту, в котором, как я полагаю, он оказался вынужден вступить в противоречие с самим собой. От св. Франциска Сальского Фенелон унаследовал глубокое недоверие к тем человеческим желаниям, конечной целью которых является собственная добродетель, совершенство или даже собственная любовь к Богу. Св. Франциск Сальский (1969:785 [кн. IX, гл. 9]; cf. p. 1549 [первый вариант]) рассуждал о подстерегающей нас опасности возлюбить свою любовь к Богу вместо того, чтобы любить самого Бога. А Фенелон (1697:10f.) провозгласил, что в состоянии чистой жертвенной любви к Богу Бога любят «уже не ради заслуги и не ради совершенства ... которые можно обрести через любовь к Нему». Но они, вне всякого сомнения, также по-

лагали, что мы обязаны хотеть стать добродетельными и что важнейшей частью добродетели, к которой мы должны стремиться, является жертвенная любовь к Богу.

Есть лишь один способ примирить эти противоречия, совместимый с общим тезисом о том, что для человека в состоянии чистой любви существует только одна цель, к которой он мог бы стремиться ради нее самой, а именно совершение воли Божией; и заключается он в следующем утверждении: душа, пребывающая в состоянии чистой любви, действительно хочет возлюбить Бога, но лишь потому, что (как она полагает), Бог сам желает, чтобы Его любили. Фактически, однако, Фенелон оказался не готов принять все следствия, вытекавшие из данного воззрения, как это можно видеть из его трактовки

(А) желания того, чтобы воля Божья совершилась,

и

(Б) желания того, чтобы я сам любил Бога и повиновался Ему.

Конечно, мы могли бы допустить, что эти желания никогда не способны войти в противоречие между собой. И все же подобный конфликт кажется по меньшей мере мыслимым. Фенелон принимает разграничение между *ясно выраженной волей* Бога, явленной нам преимущественно в Его заповедях и советах, часто нарушаемых, и Его *благим изволением*, вопреки которому вообще ничто не может произойти. Безразличная душа желает, чтобы исполнилась не просто ясно выраженная воля Бога, но Его изволение. Предположим, изволение Бога заключается в том, чтобы я возненавидел Его и перестал повиноваться Его ясно выраженной воле. В таком случае выходит, что на самом деле Бог требует от меня ненависти и ослушания, а не любви и повиновения, которые предписывает мне Его воля. А значит, если мое сердце пребывает в святом безразличии, то не должен ли я желать для самого себя ненависти к Богу и неповиновения Ему при условии, что таким было Его изволение?

На это Фенелон сразу же ответил бы: предположение о Боге, всерьез желающем нашей греховности, является невероятным. Хотя грехи, согласно богословию Фенелона, совершаются не вопреки изволению Бога, сам Бог не желает их, а только попускает их, и эта «дозволяющая воля» Бога не предлагается в качестве закона

даже для безразличной души. Тем не менее Фенелон действительно требует от безразличной души условного желания, связанного с другой неправдоподобной гипотезой, – о Боге, который будет терзать ее вечными муками ада несмотря на то, что она любила Его чистой любовью. Я не вижу никаких веских (и даже морально приемлемых) оснований считать данную гипотезу хоть сколько-нибудь менее невероятной, чем предположение о Боге, который хочет, чтобы я Его ненавидел и отказывал Ему в послушании. А значит, если мы должны иметь условные предпочтения относительно нереальных предположений, то безразличная душа, похоже, обязана желать для себя самой ненависти к Богу и неповиновения Ему, коль скоро таким было Его изволение.

Но Фенелон резко отвергает любое подобное желание. Очевиднее всего это явствует из его трактовки «высших испытаний», когда безразличная душа в полной мере и без всяких условий жертвует своей собственной заинтересованностью в вечной жизни. Но даже в этом случае, говорит Фенелон,

«она любит Бога любовью более чистой, чем когда-либо прежде. Бесконечно далекая от прямого согласия Его возненавидеть, она не согласна даже косвенным образом, даже на одно-единственное мгновение перестать Его любить, или любить Его хоть на самую малость меньше, или добровольно установить какие-либо пределы для роста этой любви, или совершить какой-либо проступок, даже самый мелкий и простибельный» (Fénelon, 1697:91).

Было бы богохульством утверждать, будто проходящая через испытания душа «может согласиться ненавидеть Бога, потому что Бог хочет от нее ненависти; или согласиться более не любить Бога, потому что Бог не желает больше ее любви; или добровольно установить пределы своей любви, потому что Бог хочет, чтобы она ее ограничила; или преступить Его закон, потому что Бог желает, чтобы она его нарушила» (1697:93f.)

Даже желание ненавидеть Бога при условии, что Бог этого захочет, по-видимому, исключается утверждением о том, что безразличная душа «не согласна даже косвенным образом» перестать любить Бога, любить Его меньше или установить какие-либо границы для своей любви к Нему. А в ходе своей полемики с Боссюэ Фенелон прямо заявил, что условная жертва, о которой идет речь

у св. Франциска Сальского, есть жертва своим сверхъестественным блаженством (которое состоит в восторге от непосредственного созерцания Бога, сопровождаемого всеми телесными и душевными дарами), но не является принесением в жертву «той любви, которую мы обязаны иметь к Богу во всяком состоянии» (Fénelon, 1838a:89 [письмо V, разд. 3]; cf. 1838b:134 [письмо III, разд. 5D]).

Таким образом, существует важное различие между Фенелоновой трактовкой (Б) желания того, чтобы я сам любил Бога и повиновался Ему; и его истолкованием

(В) желания того, чтобы, коль скоро я имею жертвенную любовь, меня ожидало вечное блаженство, а не вечные муки.

Согласно Фенелону, Бог не может пожелать противоположного (Б) или (В). И, однако, он полагает, что если моя любовь чиста, то я должен желать вечных мук, не переставая жертвенно любить Бога, при условии, что этого захочет сам Бог. Тем не менее он отрицает, что я должен был бы возненавидеть Бога или отказать Ему в повиновении или даже любить Его меньше, даже если бы этого захотел Бог. Данное различие в условных желаниях души, пребывающей в состоянии чистой любви, можно объяснить только одним способом – предположив, что душа имеет желание (А) независимо от (Б), т. е. от желания того, чтобы совершилась воля Божья. Ведь если бы я желал любить Бога и повиноваться Ему единственно ради того, чтобы исполнилась Его воля, то можно было бы подумать, что я должен был бы хотеть перестать любить Бога и отказать Ему в повиновении, если бы Он сам этого пожелал. Если же я не должен иметь этого условного желания, то моя любовь и мое повиновение Богу являются, надо полагать, чем-то таким, чего я, будучи добрым христианином, желал бы, по крайней мере отчасти, ради них самих.

Можно попытаться избежать данного заключения, допустив, что (Б) следует выводить из

(Г) желания того, чтобы как можно больше людей любили Бога и повиновались Ему.

При такой трактовке я должен желать для себя любви к Богу не ради нее самой, но лишь как средство для удовлетворения (Г). Но эта позиция, которой мы не находим у Фенелона, вынудила бы его

утверждать, что я обязан иметь желание ненавидеть Бога при условии, что следствием его станет рост числа людей, любящих Бога и повинующихся Ему. Но Фенелон, разумеется, отказался бы утверждать подобное, а потому мы с ним остаемся при прежнем выводе: моя любовь к Богу и повиновение Ему являются такой целью, которой я должен желать, по крайней мере отчасти, ради нее самой.

Но если частью того, чего мне следует желать не ради чего-то другого, является не только совершение воли Божьей, но и моя любовь к Богу и повиновение Ему, то получается, что моя любовь к Богу не должна быть абсолютно бескорыстной – в ней должен присутствовать элемент заботы о себе самом. Таким образом, Фенелон, по-видимому, оказывается вынужден признать элемент заботы о себе самом даже в совершенной любви к Богу.

Конечно, тот факт, что даже Фенелону не удалось, не вступая в противоречие с логикой, исключить из состояния святого безразличия все соображения *личного интереса* и заботы о самом себе, еще не доказывает, что в чистой, или совершенной, любви для них есть законное место; хотя, на мой взгляд, оно действительно есть. Если мне все равно, в буквальном смысле все равно, окажусь ли я тем, кто любит Бога, или же тем, кто Его ненавидит, лишь бы только совершилась воля Божья, то такое отношение нельзя назвать *моей* любовью к богу – это нечто гораздо более безличное<sup>2</sup>.

Самого Фенелона этот аргумент, пожалуй, не слишком бы смутил. Настойчивее всего он стремился утвердить идеал любви к Богу, совершенно свободный от *личного интереса*. Желание оказаться в каком-либо отношении к другой личности ради самого этого отношения предполагает заботу о самом себе в том смысле, что конечной целью такого желания является положение вещей, обязательным элементом которого выступаем мы сами. Фенелон, как мне представляется, сказал бы, что, хотя желание быть тем, кто любит Бога и повинуетя ему, предполагает заботу о самом себе в этом, широком, смысле, оно все же не является своекорыстным в том смысле, который интересуется его, Фенелона.

Такой ответ не лишен известной убедительности. Когда человек желает любить Бога и служить Богу (или кому-то еще), он не обязательно стремится к собственной выгоде. Готовность от чего-то отказаться или пожертвовать собственной выгодой ради любимого может быть частью этого желания. Фенелон особенно интересен

там, где речь у него идет о желании человека любить Бога, даже если самого этого человека ожидают вечные страдания. Такие желания имеют известное отношение к самому желающему, и все же во многих случаях было бы, пожалуй, странно называть их своекорыстными. А это наводит на мысль, что не все желания, связанные с заботой о самом себе, являются своекорыстными; своекорыстие, эгоизм, личный интерес есть лишь одна из разновидностей заботы о самом себе.

Трудно, однако, сказать, что же это за разновидность. Можно, вероятно, утверждать, что в каком-то широком смысле желание чего-либо *ради самого себя* является своекорыстным. Но выражение «ради самого себя» слишком неопределенно, и ни одно из встречавшихся мне толкований данного оборота, а также широкого смысла термина «своекорыстный» не кажется мне удовлетворительным. А потому я предпочитаю употреблять слова «своекорыстный», «обусловленный личным интересом» в более узком смысле. Исторически вести речь об «интересе» личности – значит говорить о ее благе в целом. Определенное положение дел «соответствует интересам» человека, если и только если оно в конечном счете служит его благу. На мой взгляд, это вполне согласуется с употреблением слова «интерес» (*intérêt*) у самого Фенелона. А значит, мы можем сказать, что определенное желание «обусловлено личным интересом» в строгом и более узком смысле, если и только если движимый этим желанием человек стремится в конечном счете к собственному благу. В очень близком к этому значению смысле принимает выражение «движимый личным интересом» Батлер (1970:101,104 [проповедь XI]). (Ведя речь о желании, субъект которого *стремится в конечном счете* к цели, или к положению вещей *X*, я подразумеваю желание *X* ради самого *X*, или хотя бы отчасти ради самого *X*; либо желание чего-либо другого ради *X*, когда человек желает *X*, по крайней мере отчасти, ради самого *X*.) Но даже это, более узкое, понятие личного интереса не свободно от трудностей, ибо весьма сомнительно, что каждый человек имеет адекватное представление о том, в чем состоит благо личности. Но ради наших нынешних целей мы оставим эту проблему в стороне. Ведь мы действительно с определенной уверенностью рассуждаем о различных положениях вещей, как в целом благих, хороших (или

дурных, скверных) для личности, независимо от того, имеем ли мы право на подобную уверенность.

Позицию Фенелона можно сделать логически последовательной, модифицировав ее с учетом данного различия между заботой о самом себе и личным интересом. Он мог бы сказать, что христианская любовь должна быть совершенно свободна от своекорыстия, от желаний, обусловленных личным интересом, хотя и не вполне чужда заботе человека о самом себе. Конечно, данная модификация означала бы изменение его взглядов, ведь она предполагает отказ от тезиса о том, что для охваченного жертвенной любовью человека может быть лишь одна цель, к которой он стремится ради нее самой, – совершение воли Божьей. Однако, на мой взгляд, более слабое утверждение правдоподобнее более сильного, и его достаточно для объяснения многого из того, что хотел сказать Фенелон.

В частности, характерное для св. Франциска Сальского и Фенелона недоверие в отношении любви, объектом которой является собственная любовь к Богу, можно интерпретировать как нечто менее радикальное, чем полное неприятие любых желаний любить Бога, связанных с заботой о самом себе. Сделать это можно, как минимум, тремя способами.

(А) Совершенно очевидно, что Фенелон мог бы и далее, притом без всякого противоречия, возражать против таких желаний, когда любви к Богу желают не ради нее самой, но как средство к достижению собственного блага. Сходным образом и св. Франциска Сальского особенно тревожила мысль о том, что человек может высоко ценить свою любовь к Богу за то удовольствие, которое он в ней находит. Желание удовольствия для самого себя вовсе не обязательно считать своекорыстным, обусловленным личным интересом мотивом (в описанном выше узком смысле), ведь человек может стремиться к собственному удовольствию и не стремясь к собственному благу, например, когда курит сигарету, т. е. занимается вещами, чрезвычайно для него приятными, но, как он сам понимает, вредными. Но, по-видимому, можно без всякого противоречия утверждать, что в состоянии жертвенной любви человек желал бы любви к Богу ради нее самой, тогда как этого нельзя было бы сказать о его стремлении к собственному удовольствию или собственному благу.

Я не хочу сказать, будто сам св. Франциск Сальский утверждает это прямо и недвусмысленно. Рассуждая об опасности возлюбить собственную любовь к Богу «не в угоду Богу и не ради Его удовлетворения, но ради удовольствия и удовлетворения, которое получаем от этой любви мы сами» (Sales, 1969:785f. [кн. IX, гл. 9]), он рассматривает только две возможности: когда этой любви желают ради удовольствия Бога и когда ее желают ради удовольствия любящего. Он справедливо указывает, что некоторые могли бы желать любви к Богу главным образом ради собственных приятных переживаний и что это было бы извращением. И здесь я с ним согласен, хотя мне не кажется, что в нашем желании *наслаждаться* собственной любовью к Богу как таковой непременно присутствует нечто дурное, пока наша заинтересованность в субъективном удовольствии подчинена нашему стремлению находиться в объективном отношении к Богу. Но именно об этом стремлении св. Франциск Сальский и не упоминает. Желание жертвенной любви, как угодной Богу, не является единственной альтернативой желанию такой любви ради собственного удовольствия. Любви к Богу ради нее самой можно также желать и как отношения к Богу, как связи с Ним, и, на мой взгляд, ряд аспектов позиции св. Франциска Сальского подразумевают, что ее и следует желать подобным образом.

(Б) Другая характеристика извращения, которого страшится св. Франциск Сальский, такова: «Вместо того чтобы любить эту святую любовь за то, что она устремлена к Богу – любимому, мы любим ее за то, что она исходит от нас – любящих» (Sales, 1969:785 [кн. IX, гл. 9]). Еще ярче он выразился в раннем варианте своего трактата:

«Кто же не видит, что [в этом извращении] я уже не обращен к Богу, но от Бога вновь обращаюсь к себе и что я люблю эту любовь за то, что она моя, а не потому, что это любовь к Богу» (Sales, 1969:1550).

Смысл этих утверждений не совсем ясен; можно, однако, предположить, что они относятся не к тому, чего в любви *желают*, но к тому, чем *восхищаются*. Наша заинтересованность в любви к Богу приобретает извращенный характер, когда основным объектом нашего восхищения становится не Божье совершенство, не тот факт, что Бог достоин любви, но наше собственное возможное совершенство. По-видимому, это верно и вполне совместимо с представлени-

ем, что наши собственные праведность и любовь к Богу принадлежат к тем целям, к которым мы должны стремиться, по крайней мере отчасти, ради них самих.

(В) Последнее и довольно веское основание для подозрений насчет интереса человека к его собственной любви к Богу и, шире, к его собственной добродетели дает нам простое чувство меры. Даже если (связанным с заботой о самом себе) желанием любить Бога и повиноваться Ему, а также быть морально и религиозно совершенным принадлежит вполне законное, более того, логически необходимое место в высшем идеале христианского благочестия, ясно, что они слишком быстро и легко занимают в нем слишком много места. Чрезмерная озабоченность собственным совершенством, в ущерб заботе о благе других людей и о прославлении Бога во всем Его творении, есть греховный эгоцентризм. Если кто-то стремится в конечном счете *лишь* к собственному совершенству, то это нельзя назвать любовью к Богу. Для такого человека и в самом деле было бы возможно возлюбить свою (мнимую) любовь к Богу вместо того, чтобы любить Бога.

#### IV. Раскаяние и благодарность

Предположение о том, что христианская любовь должна быть совершенно свободна от своекорыстных желаний, но не вполне свободна от заботы о самом себе, можно проверить на других христианских добродетелях, чтобы убедиться, совместимо ли оно с удовлетворительной интерпретацией последних. Такой метод превосходно работает в случае с *раскаянием*. Полагая, что искупленные души должны предаваться покаянию «не ради собственного очищения и спасения, но потому, что этого хочет Бог», Фенелон, как утверждали его обвинители, уничтожал «истинный и действительный мотив раскаяния» (Noailles et al., 1698:226). В той мере, в какой основной акцент ставится здесь на «спасении», подразумевающим, что кающийся человек, страшась утраты или умаления собственного блага, имеет своекорыстные, связанные с личным интересом мотивы, возражение это свидетельствует о постыдной неспособности понять саму природу раскаяния. И в данном случае резкая отповедь Фенелона кажется вполне оправданной: «Вы об-

ращаете в ничто акты совершенного душевного сокрушения, когда кающийся заставляет себя страдать не ради счастья, которого он желает, но во имя праведности, которую он любит ради нее самой» (Fénelon, 1838a:87 [письмо IV, разд. 12]). Личный интерес не способен увеличить ценность раскаяния.

И все же раскаяние, несомненно, связано с заботой о самом себе. Ведь оно предполагает угрызения совести, а угрызения совести – это не просто сожаление о том, что произошло нечто дурное, но мучительное переживание из-за того, что дурное деяние совершили *мы сами*. Высшая форма раскаяния подразумевает желание не грешить, как цель, к которой стремятся ради нее самой. Кающийся уже неспособен рассматривать самого себя как «человека среди других людей», как «одного из многих». И в той мере, в какой основной акцент в обвинении против Фенелона ставится на «очищении», предполагающем, что кающийся стремится к собственному морально-религиозному совершенствованию ради него самого, а не ради чего-то другого, критики Фенелона имеют, похоже, верное представление о сущности раскаяния. По-видимому, этот взгляд разделял и сам Фенелон, когда предлагал в качестве надлежащего побуждения к раскаянию праведность, которую человек любит ради нее самой. А это требует включения в христианский идеал заботы о самом себе, хотя и не обязательно в виде корыстного личного интереса.

До сих пор мы не обнаружили ни одной христианской добродетели, которая предполагала бы личный интерес. Нам, однако, еще предстоит рассмотреть *благодарность*. Противники Фенелона обвиняли его в том, что он умалчивал о благодарности как о мотиве любви к Богу (Noailles et al., 1698:252). Благодарность, отвечал им Фенелон, полезна на ранних стадиях духовной жизни, ибо она помогает нам узреть и полюбить совершенства Божьи, а кроме того, ослабляет вожделение и усиливает благоволение; «наконец, по достижении наисовершеннейшего состояния, деяния благодарности становятся все более и более частыми, но это потому, что их требует жертвенная любовь» (Fénelon, 1838b:132 [письмо III, разд. 2]). Но такой ответ не решает проблемы. Там, где деяния благодарности должны предписываться жертвенной любовью – любовью, не мотивированной полученными выгодами (ibid.), подлинная благодарность едва ли возможна.

Прежде всего здесь следует задаться вопросом, должно ли основание для благодарности быть чем-то таким, что является благом для благодарного человека и чего он желает *в конечном счете, потому что* это для него благо. Конечно, было бы неверно утверждать, что мы *испытываем благодарность* буквально к каждому человеку за любой совершенный им хороший поступок. Предположим, какой-то незнакомец рискует жизнью ради спасения ребенка, также вам незнакомого. Как бы вы ни восхищались героем и как бы ни переживали за ребенка, было бы странно утверждать, что вы *благодарны* герою – данная ситуация не затрагивает вас в достаточной степени. Но действие, за которое вы испытываете благодарность, не обязательно должно *приносить пользу* именно вам, *быть благом* для вас. Вы можете быть благодарны другому человеку за то, что он по вашей просьбе сделал для третьего человека, пусть даже пользу от этого поступка получили не вы. Ваша просьба вовлекает вас в данную ситуацию в достаточной степени, чтобы сама благодарность и понятие благодарности были здесь уместны.

Но являются ли ответы Бога на наши молитвы за других людей надлежащим основанием для христианской благодарности Богу? Не думаю. Христианин должен осознавать Божью благодать *по отношению к нему* и испытывать благодарность за нее. И это не какое-то произвольное требование – оно коренится в том, что необходимо для любви. Вы можете быть чрезвычайно мне признательны за то, что я от вашего имени сделал пожертвование в фонд вашего любимого благотворительного общества. Но такой дар не может быть вполне равнозначен дарованию чего-либо вам, для вашей собственной пользы или удовольствия. Благо и счастье любимого – вот основные цели любви, к которым стремятся ради них самих. Совершенное выражение любви предполагает действия, направленные в конечном счете именно к этим целям, и на подобные действия человек обязан отвечать благодарностью.

Христиане должны быть благодарны Богу за то, что своими действиями Он способствует их благу. Высшая форма благодарности подразумевает любовь к тому, что благодетель совершил или чего он хотел добиться. И в случае благодарности Богу недостаточно любви к одному лишь «намерению, стоявшему за деянием», как если бы речь шла о кузине, которая связала вам свитер не того размера, –

Бог так не ошибается. А значит, высшая форма благодарности Богу требует от человека любить собственное благо: содействие этому благу он должен предпочитать отсутствию такого содействия. И, на мой взгляд, он должен предпочитать содействие собственному благу ради самого этого блага; иначе говоря, его предпочтение должно иметь связь с личным интересом. Предположим, человек радуется содействию собственному благу, но лишь как средству для чего-то другого, и говорит себе: «Это поможет мне славить Господа» или «Это даст мне возможность сделать массу добра другим людям». Такая неспособность принять дар, предназначенный *вам самим*, когда главной целью дающего является ваше собственное благо, была бы *неблагодарностью*.

Данные аргументы доказывают не то, что благодарный христианин должен стремиться к собственному благу как к высшей цели, ради него самого, но лишь то, что он должен охотно принимать содействие своему благу, если это содействие исходит от Бога. Речь здесь идет скорее об уже удовлетворенном личном интересе, нежели об интересе, еще стремящемся к удовлетворению. Но в любом случае перед нами разновидность личного интереса, желания собственного блага ради него (и себя) самого.

Наш обзор необходимых мотивационных условий ряда христианских добродетелей наводит на мысль, что определенные виды заботы о самом себе играют важную роль в жизни христианина и что в ней действительно есть место и для личного интереса, хотя и гораздо менее важное, чем у других видов заботы о самом себе. Верный подход к оценке христианского самоотречения состоит не в попытке полного отказа от личных интересов или заботы о самом себе, но в более тщательном анализе их правильного или неправильного отношения к другим мотивам.

## V. Эрос как элемент агапе

До сих пор мы вели речь о любви к Богу, но предметом нашего обсуждения может стать и любовь к нашим братьям по роду человеческому. Чистейший и в этическом смысле наиболее любопытный вид любви к другой личности часто усматривают в *благоволении*. иначе говоря, в желании добра другому человеку. Естественное

распространение данного взгляда на любовь к Богу означает отождествление идеальной формы любви к Нему с желанием того, чтобы совершилась воля Божья.

Сходным образом, в различии между агапе и эросом обычно видят частный случай противоположности альтруизма и эгоизма. Агапе, любовь христианская, отождествляется с благоволением, а Эрос со своекорыстным, эгоистическим желанием связи с другой личностью<sup>3</sup>. Ценность такого мотива, как благоволение, едва ли можно преувеличить, а противопоставление альтруистических мотивов эгоистическим является правомерным и полезным. Но их различие слишком часто трактуют как дихотомию. Иными словами, слишком часто, особенно когда речь идет о личных отношениях, люди исходят из допущения, будто желаемого человек желает либо ради собственного блага, либо ради блага другого человека. Наше представление о любви, и прежде всего об эросе, грубо искажается от того, что его хотят втиснуть в рамки этой жесткой дихотомии.

Ибо не следует думать, что эрос должен быть или эгоистическим, или альтруистическим. Данное утверждение относится не к тому, о чем рассуждал (к примеру) Платон, но к характеру тех отношений и установок, в которых мы обычно усматриваем конкретные парадигмы эроса. Важнейшим примером эроса является страстное желание личной связи. И подобное стремление к личной связи не обязательно основывается на убеждении в том, что она принесет кому-либо благо. Это всего очевиднее в случае эроса трагического или разрушительного. Есть бесспорные случаи, когда интимнейших личных отношений страстно желают обе стороны, хотя ни одна из них не думает, что они станут благом для нее или для другой стороны. И если эти люди действительно любят друг друга, то они, по зрелом размышлении, вероятно, предпочтут разорвать свою связь; но это не отменяет того факта, что они страстно желают этой связи, и их желание нельзя назвать (в принятом здесь смысле) ни эгоистическим, ни альтруистическим.

К счастью, для отношений между людьми более типичной является другая ситуация – когда любящий полагает, что желанная для него связь станет благом и для него самого, и для любимого. Однако ситуация, когда любящий желает связи только потому, что

она, по его мнению, обернется благом для одной или обеих сторон, вовсе *не* является типичной. В самом деле, если он желает связи таким образом, что, не будь у него уверенности в ее благотворности и пользе, то он утратил бы к ней всякий интерес, то мы вправе усомниться в искренности его любви. Эрос не основывается на расчетах и оценках пользы или выгоды, а потому он не поддается в полной мере классификации в категориях эгоизма или альтруизма. Ошибка, которую совершают люди, пытаясь втиснуть любовь в рамки подобной дихотомии, состоит в непонимании того, что желание связи ради нее самой есть третий тип желания, и его нельзя считать простой суммой, сочетанием или результатом желания собственного блага и желания блага другому человеку. Именно этот, третий, вид желания, связанного с заботой о самом себе, но не эгоистического в описанном выше смысле, и является наиболее характерным для эроса.

А значит, отождествление эроса с эгоистическим желанием личной связи ошибочно; таким же следует считать и отождествление агапе с благоволением. Идеал христианской любви включает в себя не только благоволение, но и желание определенного рода личных связей и отношений ради них самих. В противном случае было бы странно называть это любовью. Говорить, что человек *любит* некую личность или какой-то иной объект, если отношения с этим объектом интересуют его лишь как средство для достижения чего-то другого, значило бы неправильно употреблять слово «любовь». Даже св. Франциск Сальский утверждал, что «если бы... существовала бесконечная благодать, с которой мы не могли бы иметь никакого общения или союза, то мы, несомненно, ценили бы ее гораздо выше, чем самих себя... мы могли бы иметь лишь желание оказаться способными ее полюбить, но, строго говоря, не любили бы ее в реальности, ибо любовь невозможна без союза...» (1969:843 [кн. X, гл. 10]).

Утверждая, что любовь подразумевает такое желание связи со своим объектом, какого не предполагает благоволение, я имею в виду самые разнообразные формы связей, а не только тесные социальные связи, которые первыми приходят нам на ум, когда речь идет о любви. Возьмем пример, имеющий прямое отношение к идеям Фенелона. Любящий, как правило, желает *служить* любимому, удовлетворять его желания и способствовать его благопо-

лучию. Может показаться, что субъект благоволения также хочет служить объекту своего благоволения, содействуя его счастью. Но это не совсем верно. Благоволящей личности может быть все равно, кто именно способствует благополучию того, кому она желает добра, лишь бы только это содействие имело место. Для любящего же отнюдь не безразлично, кто способствует благу любимого. Он хочет быть тем единственным, кто служит любимому, или по крайней мере одним из немногих.

Точно так же любящий не просто хочет, чтобы беды и неприятности обходили любимого стороной, – для любящего особенно важно, чтобы *он сам* не причинил любимому вреда и не вызвал у него неудовольствия. И вообще, желание того, чтобы наши действия и их результаты выражали нашу любовь, является, как правило, необходимым элементом любви. А то, что это верно не только относительно любви к людям, но и относительно любви к Богу, и явилось, по-видимому, одной из причин, приведших к противоречиям во взглядах Фенелона.

Тезис о том, что христианская любовь – агапе Нового Завета – не сводится к одному лишь благоволению, можно подкрепить по крайней мере двумя аргументами из Библии.

(1) Чем бы еще ни была агапе в Новом Завете, прежде всего она представляет собой любовь Бога к нам. А такая любовь, несомненно, предполагает стремление к определенным отношениям между Богом и нами ради самих этих отношений, а не только потому, что они означают благо для нас. Ревнивый Бог Израиля (Иер 2:1-3:5; Ос 2) так сотворил весь род человеческий, чтобы люди могли искать и находить Его (Деян 17:26-27). Он хочет от нас поклонения и преданности. Почему Христос предал Себя за церковь? Потому что Он возлюбил ее и возжелал представить ее Себе во славе, как невесту (Еф 5:25-27). Конечно, все это можно было бы интерпретировать, исходя из предположения, что Бог желает вступить с нами в связь только потому, что последняя станет благом для нас. Но мне это кажется неправдоподобным. Ведь Библия изображает такого Бога, который, очевидно, заинтересован в божественно-человеческих отношениях, по крайней мере не меньше, чем в человеческом счастье самом по себе. Даже Андерс Нигрен, энергичнее других подчеркивающий бескорыстную природу агапе, усматривает одно из отличительных свойств агапе в том, что она *порождает дружес-*

кую связь между Богом и человеческими существами. Но если Бог желает такой связи ради нее самой, то желание Бога затрагивает и Его самого, поскольку объект желания предполагает Бога столь же существенным и необходимым образом, как и нас. И неужели нам бы хотелось, чтобы дело обстояло иначе? Пусть тот, кто предпочтет быть объектом благоволения, а не любви, первым бросит в меня камень.

(2) Новый Завет чрезвычайно высоко ценит мир и дружеские отношения между людьми. Любить врагов и чужеземцев прежде всего, по-видимому, означает желать им добра, но также и приветствовать их (Мф 5:43-47). Христиане должны «приветствовать друг друга лобзанием любви [агапе]» (1 Петр 5:14). Любовь должна побуждать и вести их к взаимному согласию (Флп 2:1-2). Можно было бы попробовать это объяснить, допустив, что к миру, согласию и дружбе нужно стремиться исключительно из благоволения, поскольку они суть благо для других людей. Но такое истолкование кажется мне неверным. Нет причин думать, что мирные и дружеские отношения, если они не заслуживают того, чтобы искать их ради них самих, непременно приносят людям пользу. Иногда, пожалуй, хорошая драка оказалась бы полезнее. Христианское стремление к гармоническим отношениям, как высшей цели любви, очевидно, выходит за пределы той ценности, которую могли бы иметь эти отношения лишь как средство для чего-то другого. И, на мой взгляд, моральные интуиции, как и авторитет Писания, свидетельствуют, что стремление к дружеским отношениям ради них самих есть мотив благой и правильный.

Эрос и агапе, если мыслить их так, как, по моему убеждению, их следует мыслить, не являются противоположностями. Эрос обычно присутствует в любви как один из ее элементов, как желание любящего вступить в отношения с любимым. Он может быть эгоистичным, но не обязательно имеет такой характер. Полнее всего он обнаруживается в желании отношений ради них самих, а не просто ради блага другой стороны. Благоволение – желание добра любимому – также присутствует в любви как один из ее элементов. Я хотел показать, что агапе нельзя отождествлять только с этим элементом – она содержит в себе оба. И в частности, агапе включает в себя некий род эроса – не любую его разновидность, ибо существуют, несомненно, своекорыстные, нездоровые и раз-

рушительные формы эроса, которым нет места в христианском этическом идеале. Одним из характерных признаков агапе является тот вид эроса, который она несет в себе, – тот вид отношений, которых желают в агапе.

Поразительный факт: хотя благоволение (желание благополучия другому человеку) и эрос, как желание связи с другим человеком, являются, по-видимому, различными желаниями, мы, по крайней мере в типичных случаях, используем одно слово «любовь» или «агапе» для обозначения той позиции, которая охватывает их оба. Почему мы так поступаем? Я нахожу чрезвычайно заманчивой следующую гипотезу: центральным элементом агапе, тем ядром, которое придает единство самому этому понятию, является эрос агапического типа. В образцовом случае агапе любящий стремится к определенному рода отношениям с любимым. Эти отношения включают в себя взаимное благоволение. Таким образом, благоволение становится объектом желания для агапического эроса. Желать благоволения – не то же самое, что обладать им, но между благоволением и агапическим эросом существует, во всяком случае, естественная близость, проистекающая из природы агапического эроса.

Утверждать, что эрос агапического типа есть в этом смысле *центральный* элемент агапе, вовсе не значит отрицать то, что самым *важным* в *этическом* отношении элементом агапе является благоволение. Благоволение не только самый важный, но и наиболее *существенный* элемент агапе. Без него агапе совершенно невозможно; но если я должен почувствовать агапе к миллионам голодающих бангладешцев или даже ко множеству незнакомых мне людей в моем родном городе, то, пожалуй, единственное проявление эроса, которое от меня потребуется, – это желание того, чтобы мои отношения с ними *не были* недружественными, что едва ли вообще можно назвать эросом. В агапе со столь малой долей эроса, при всей ее этической важности (и даже необходимости), христианин, как мне кажется, должен видеть лишь несовершенную и фрагментарную причастность к полноте агапе божественной.

## Примечания

1. Fénelon, 1697. Я всякий раз цитирую по этому, первому, изданию. В критическом издании (Fénelon, 1911) представлен исправленный текст, подготовленный, но не опубликованный Фенелоном; впрочем, текст первого издания можно восстановить по справочному аппарату Шереля. Первое издание, на мой взгляд, является более важным документом. В ряде случаев на мои переводы повлиял язык одного довольно хорошего английского перевода эпохи Фенелона; он доступен нам по крайней мере в двух существенно отличных друг от друга (и имеющих разную пагинацию) изданиях (*The Maxims of the Saints Explained, concerning the Interior Life*. London: H. Rhodes, 1698, and London: G. Thompson, R. Dampier, W. Manson, and J. Bland, n.d.).

2. Этот аргумент направлен против идеала святого безразличия, как предполагающего одну-единственную цель, к которой можно стремиться ради нее самой, – совершение воли Божьей. Не столь очевидно, способен ли он послужить возражением против того, что Фенелон называл состоянием «святого смирения», когда человек ставит исполнение воли Бога превыше всех прочих целей, хотя сам действительно стремится к некоторым другим целям ради них самих. Условные жертвы вытекают как из святого безразличия, так и из святого смирения, и я не предлагаю здесь собственного мнения о том, что должен был бы утверждать Фенелон относительно условных жертв.

3. Многое в работе Нигрена (1969) склоняет именно к такой интерпретации данного различия, хотя у самого Нигрена это многое не изложено с полной ясностью и не вполне соответствует тому, что он говорит об агапе. В большей степени оно гармонирует с его концепцией эроса; впрочем, в фокусе исследования Нигрена находятся не цели разных типов любви, но скорее их причины и условия.

## Ссылки

Butler, Joseph, 1970. *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*. Edited, with Butler's *Dissertation on the Nature of Virtue*, by T.A. Roberts. London: S.P.C.K.

Denziger, Heinrich. 1911. *Enchiridion symbolorum, definitionum, et declarationum de rebus fidei et morum*. Editio undecima quam paravit Clemens Bannwart. Freiburg: Herder.

Fénelon, François de Salignac de la Mothe. 1697. *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*. Paris: Pierre Aubouin, Pieree Emery, and Charles Clousier.

———. 1698. *Instruction pastorale de Messire Franc, de Salignac de la Mothe Fénelon...touchant son livre des maximes des saintes*. Edition nouvelle, corrigé & augmenté. Amsterdam: Henri Wetstein.

- . 1838a. *Lettres à Mgr l'évêque de Meaux, en réponse aux divers écrits ou mémoires sur le livre intitulé Explication des maximes des saintes*. In 1838c.
- . 1838b. *Lettres en réponse à celle de Mgr l'évêque de Meaux*. In 1838c.
- . 1838c. *Oeuvres de Fénelon, Archevêque de Cambrai, précédées d'études sur sa vie*, par M. Aimé-Martin, Tome II. Paris: Firmin Didot Freres.
- . 1911. *Explication des maximes des saintes sur la vie intérieure*. Édition critique publiée d'après des documents inédites par Albert Cherel. Paris: Bloud.
- Noailles, Louis Antoine de, Jacque-Bénigne Bossuet, and Paul Godet Desmarais. 1698. *Declaratio...circa librum cui titulus est: Explication des maximes des saintes sur la vie interieure*, etc. Текст датируется: Париж, 6 августа 1697 года. Перепечатан, с параллельным французским переводом, в составе «добавлений» к «новому изданию» Fénelon, 1697. Amsterdam: Henri Wetstein.
- Nyrger, Anders. 1969. *Agape and Eros*. Translated by Philip S. Watson. New York and Evanston, Ill.: Harper & Row.
- Sales, St. François de. 1969. *Traité de l'amour de Dieu*. In *Oeuvres*, ed. André Ravier. Paris: Gallimar (Bibliothèque de la Pléiade).

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

# Метафизика теизма

# 13

## Доказано ли, что всякое реальное существование является случайным?

### I

Многие философы считают, что (i) ни одно суждение, в котором утверждается существование чего-либо, или по крайней мере ни одно суждение, где утверждается, что нечто обладает тем видом реального существования, который должен иметь Бог, если Он существует, не может быть логически необходимым. Принято также думать, что (ii) положение (i) установлено столь твердо и убедительно, что любые аргументы в пользу логически необходимого существования подобного рода реальной вещи мы вправе отвергнуть с порога, без дальнейшего исследования на том основании, что такое логически необходимое бытие является, как нам уже известно, попросту невозможным. Настоящий очерк направлен против того, в чем я усматриваю важнейшие аргументы в пользу второго из приведенных выше мнений. Конкретная его цель является строго ограниченной, по крайней мере в следующих двух отношениях.

Я в долгу у многих (прежде всего Мерилин Маккорд Адамс, Нельсон Пике и читателей Американского философского ежеквартального журнала) за плодотворное обсуждение и критику ранней версии этой статьи.

(А) Я не пытаюсь здесь продемонстрировать, что всякая реальная вещь действительно обладает логически необходимым существованием; я лишь хочу показать, что абсолютную невозможность логически необходимого существования какой-либо вещи нельзя считать доказанной. Я даже не утверждаю, что у нас нет серьезных оснований считать всякое реальное существование логически случайным. Я защищаю другой тезис, а именно: ни одно из подобных оснований не является настолько веским и убедительным, чтобы заранее, с ходу опровергнуть любой аргумент в пользу логической необходимости реального существования некоторых вещей.

(В) Мой собственный интерес к данной теме обусловлен моим желанием мыслить бытие Бога как логически необходимое. Впрочем, настоящий очерк не затрагивает проблем специально богословских, которые могли бы возникнуть в связи с теми или иными атрибутами, традиционно приписываемыми Богу. Не касается он и аргументов против необходимого существования *Бога*, опирающихся на анализ этих проблем. Речь в нем идет лишь об аргументах в пользу общей доктрины, гласящей, что любое реальное существование должно быть логически случайным.

Я, конечно, хотел бы оказаться в состоянии раз и навсегда убедительно доказать, что истинность этой теории вообще не может быть доказана и что самое большее, что можно сделать для ее защиты, — это опровергнуть те или иные аргументы в пользу необходимого существования. Отсюда следовало бы, что данную теорию нельзя использовать для опровержения аргументов в пользу необходимого существования, ибо для того, чтобы она сама была убедительной, требуется опровергнуть все подобные аргументы, какие только могут быть выдвинуты. К несчастью, я сам, по-видимому, попадаю примерно в такое же положение. Ибо за отсутствием доказательства логической необходимости существования какой-то реальной вещи (представить которое здесь я не буду даже пытаться), я не вижу, каким образом мог бы я убедительно продемонстрировать истинность собственного тезиса. Все, что я могу сейчас сделать, — это попробовать показать несостоятельность важнейших аргументов, приводимых в защиту утверждения о том, что логически случайный характер всякого реального существования уже является доказанным. На мой взгляд, есть три подобных главных аргумента или

*Доказано ли, что всякое реальное существование является случайным?*

три типа таких аргументов; их анализом я и займусь в разделах II, III и IV.

## II

В части IX «Диалогов о естественной религии» Юма мы находим классический пример такого рода аргументации, которую можно было бы назвать возражением типа «но я, разумеется, могу себе помыслить...» против логически необходимого существования:

«Ничто из того, что является отчетливо мыслимым, не заключает в себе противоречия. Все, что мыслится нами как существующее, мы также способны помыслить как несуществующее. А следовательно, нет такого Существа, несуществование которого заключало бы в себе противоречие»<sup>1</sup>.

Чтобы первая посылка данного доказательства стала убедительной, наречие «отчетливо» должно выполнить массу работы. Обычно мы считаем, что человек способен иметь довольно ясное представление о чем-то и ошибочно полагать это что-то возможным, даже если объект его представления содержит в себе внутреннее противоречие (например, деление угла на три части методами Евклида или прием общего решения при исчислении предикатов). Нам могут возразить, что такие представления не являются *отчетливыми*. Если бы мы, к примеру, попытались постепенно, шаг за шагом представить Евклидово конструирование для тройного деления угла, то нам бы не удалось это сделать. А значит, отчетливым следует считать такое представление, которое не заключает в себе противоречия и является настолько полным, что каждый, этим представлением обладающий, имеет убедительные причины считать его свободным от внутренних противоречий. И такие представления, разумеется, существуют. Есть, например, Евклидовы построения, возможность которых можно доказать, представляя их себе постепенно, шаг за шагом.

Отчетливые представления в данной их интерпретации можно встретить и вне сферы логических и математических доказательств. На мой взгляд, мы вправе допустить, что в цитированном выше фрагменте Юм имел в виду прежде всего такой тип спо-

способности представления, как *воображение*. А в некоторых, хотя и не во всех, случаях воображение дает нам убедительные основания считать воображаемое логически возможным. То, в какой мере способность быть представленным, стать объектом воображения доказывает или не доказывает эту возможность, имеет значение для нашего доказательства, и настолько существенное, что нам стоит рассмотреть ряд случаев.

(1) Я могу вообразить треугольное красное пятно рядом с квадратным синим пятном. Это дает мне убедительные основания считать логически возможным восприятие мною треугольного красного пятна и квадратного синего пятна как находящихся рядом. Ибо в данном случае в нашем суждении не утверждается фактически ничего такого, что нуждалось бы в доказательстве, а есть лишь простое описание образов, встречающихся в опыте нашего воображения. По сути, мы имеем здесь заключение от актуальности определенного опыта к его возможности.

(2) Я могу вообразить, что в эту секунду в моем саду находится единорог, и я, как мне кажется, способен представить его себе так, чтобы иметь чрезвычайно веские причины считать присутствие единорога в моем саду логически возможным. Ведь я могу пережить в своем воображении такие события, после которых у меня, пожалуй, не останется серьезных сомнений в том, что в этот самый момент в моем саду находится единорог. А эти воображаемые события составляют, так сказать, логически последовательный и связный сюжет. И все же данный случай отличен от примера с цветными пятнами в том отношении, что здесь я представляю себе нечто, явным образом не соответствующее действительности.

(3) Я могу вообразить несуществование или исчезновение с лица земли львов, представив африканское сафари, в ходе которого мы ни разу не видели львов, а наш гид объяснил нам, что все львы вымерли. В простой логической возможности вымирания львов я не сомневаюсь, но то, как конкретно я себе это вымирание представил, не дает мне веских оснований считать его возможным. Ведь я не вообразил ни одного события, которое бы определенно и безусловно исключало дальнейшее существование львов. Коварные львы могли притаиться в кустах, которые мы не осмотрели с должной тщательностью, а сведения нашего проводника (пусть даже это человек честный и в целом знающий) могут быть неверными.

*Доказано ли, что всякое реальное существование является случайным?*

(4) Я могу вообразить, что мне удалось открыть эффективный метод общего решения задачи исчисления предикатов. Я способен вообразить это с великим множеством прелюбопытнейших подробностей, хотя я не в силах представить шаг за шагом процесс убедительного доказательства подобных результатов. В этом случае воображаемые мною мои собственные действия являются логически невозможными. Тут, вероятно, мне возразят, что в реальности я лишь вообразил, будто я *думаю*, что мне удалось открыть эффективный метод общего решения для исчисления предикатов. Однако мне кажется, что фраза «Я вообразил, что мне действительно удалось это открыть» не противоречит значению слова «вообразать».

Таким образом, ясно, что иногда мы бываем способны мыслить что-то так, что у нас не остается обоснованных сомнений в возможности мыслимого. Порой это можно сделать посредством воображения, а в случае с логическими и математическими доказательствами и построениями этого можно добиться, последовательно, шаг за шагом представляя себе их элементы. Это важные методы установления возможности. Однако столь же очевидно, что не всякое представление доказывает возможность того, что в нем представляется.

Мы хотим выяснить, можно ли установить «методом отчетливого представления» (назовем его так), что *все*, что можно мыслить как существующее, можно также (без логического противоречия) помыслить как несуществующее. Это нельзя установить путем поочередного отчетливого представления отдельных вещей несуществующими, ибо всегда будут оставаться вещи, несуществования которых мы еще не успели помыслить, а значит, мы не сумеем доказать, что их несуществование также является логически возможным.

На мой взгляд, метод отчетливого представления был бы способен дать нам универсальное доказательство логической возможности несуществования для *всех* случаев только одним-единственным путем – через доказательство логической возможности такого положения вещей, при котором вообще ничего не существовало бы. А мне не кажется вероятным, что подобное положение вещей мы в силах помыслить так, чтобы совершенно исключить всякое разумное сомнение в его логической возможности. Каким образом

что-либо из того, что мы способны вообразить, могло бы что-либо доказать относительно возможности такого положения вещей, при котором вообще ничего не существует ни как субъект опыта, ни как объект воображаемых свойств? Было бы абсурдно допускать, что мы могли бы пережить в воображении то, что достоверно доказывало бы несуществование чего-либо вообще – ведь по крайней мере сами эти переживания, сам этот опыт и/или их субъект должны были бы существовать! Нам, вероятно, скажут, что мы способны вообразить опыт, не оставляющий обоснованных сомнений в том, что в какой-то предшествующий ему момент вообще ничего не существовало. Такое предположение нельзя, конечно, считать откровенной нелепостью, и все же мне оно кажется чрезвычайно сомнительным. Полагаю, мы могли бы вообразить опыт, оправдывающий нашу полную уверенность в том, что в определенный момент времени до этого опыта не существовало физических объектов таких типов, с которыми мы были бы знакомы. Но я не вижу, каким образом подобный опыт мог бы с абсолютной, не оставляющей места для сомнений достоверностью доказать, что в предшествующий ему период не существовало равным счетом ничего – ни Бога, ни ангелов, ни бесов, ни платоновских идей, ни чисел (если верно, что таковые существуют), ни самого времени (если верно, что оно существует), ни крошечных физических частиц еще не открытого людьми типа. А потому я не верю, что с помощью метода отчетливого представления человек способен доказать логическую возможность несуществования для *всех* случаев. Я также не думаю, что этот метод даст нам искомое доказательство и для ряда особых случаев, которые интересуют философов более всего. К примеру, каким образом могли бы мы отчетливо себе представить несуществование всеведущего существа (или, если на то пошло, его существование)? Какой мыслимый, вообразимый опыт мог бы исключить все разумные сомнения в том, что существо, знающее абсолютно все, есть, или же в том, что такого существа нет? По всей видимости, это должен быть опыт доказательства логической необходимости бытия подобного существа или, соответственно, его логической невозможности. Но ведь ни тот, ни другой опыт нельзя *отчетливо*

*Доказано ли, что всякое реальное существование является случайным?*

*представить*, если у нас еще нет убедительного доказательства одного из этих выводов.

Здесь нам, пожалуй, скажут: бытие любого наделенного сознанием существа можно вообразить более прямо и непосредственно, представив те мысли и восприятия, которые оно могло бы иметь. Едва ли можно представить себе его несуществование, вообразив полное отсутствие мыслей и восприятий. Ибо что вообще означало бы такое представление? Но, вероятно, мы могли бы представить прекращение его существования, вообразив постепенное угасание, исчезновение мыслей и восприятий, составлявших, как мы думаем, его сознание, и больше не пытаюсь вообразить никаких других мыслей и восприятий, которые можно было бы приписать тому же самому обладающему сознанием существу.

Конечно, мы способны упражнять свое воображение вышеописанным путем. Но что конкретно в силах доказать эти упражнения относительно возможного существования или несуществования всеведущего существа? (а) Человек мог бы доказать самому себе, что те мысли, которые он вообразил (или по крайней мере чрезвычайно с ними сходные), возможны. Ведь он действительно уже имел эти чрезвычайно сходные мысли, когда их воображал; действительное же является возможным. (б) На том же основании он мог бы доказать самому себе, что такие мысли могут постепенно угасать. (в) Совокупность подобных мыслей можно *рассматривать* как составную часть сознания всеведущего существа – это также можно было бы утверждать, опираясь на положение «действительное является возможным». (г) Сходным образом можно установить, что человек способен *рассматривать* постепенное угасание подобных мыслей как свидетельство прекращения существования всеведущего существа. (д) Наконец, человек может доказать самому себе возможность такого состояния его собственного ума, которое он *рассматривает* как свидетельство несуществования всеведущего существа, поскольку он уже не воображает никаких мыслей, которые он мог бы приписать всеведущему существу.

Но подобное упражнение нашего воображения не доказывало бы, что (в') для всеведущего существа логически возможно существовать или иметь те мысли, которые, как мы себе представляли, он имеет. Не доказывает оно и то, что (г') для всеведущего существа

логически возможно перестать существовать или что (д') несуществование всеведущего существа или любого иного обладающего сознанием существа логически возможно. Ведь из того факта, что мы способны *рассматривать* свои мысли как отражение того или иного положения вещей, еще не следует, что само это положение вещей логически возможно. Поначалу утверждения (в'), (г') и (д') могут и в самом деле казаться весьма правдоподобными, но ведь они так и не были доказаны методом отчетливого представления.

Отсюда я делаю вывод, что метод отчетливого представления не оправдывает надежд противников логически необходимого существования в двух отношениях. (1) Он не даст общего доказательства того, что реальное существование никогда не является логически необходимым. (2) Точно так же он не представит частных доказательств логической возможности несуществования для всех тех случаев, относительно которых ряд философов утверждает логическую необходимость существования. Например, он не доказывает логическую возможность несуществования всеведущего существа.

Это отнюдь не означает, что мнение о случайном характере всякого реального существования вообще нельзя подкрепить никаким представлением о несуществовании вещей. К примеру, многим философам кажется интуитивно правдоподобным, что представление о таком положении вещей, когда не существует совершенно ничего, не заключает в себе логического противоречия. Я не отрицаю, что любое правдоподобное представление такого рода свидетельствует в пользу тезиса о том, что никакое реальное существование не является логически необходимым, свидетельствует до тех пор, пока не открыты неопровержимые доказательства логически необходимого существования какой-то реальной вещи. Даже если аргумент, представленный в пользу логически необходимого существования определенной реальной вещи, не является неопровержимым, но обладает известной убедительностью, его силу следует, разумеется, сравнить с любыми аргументами, в том числе и опирающимися на интуитивное правдоподобие, которые могут оказаться на другой чаше весов. Что я действительно здесь отрицаю, так это утверждение, будто такого рода интуитивное правдоподобие способно заранее раз и навсегда опровергнуть любые аргументы в пользу логически необходимого существования.

### III

Введением в анализ другого влиятельного типа аргументов против возможности логически необходимого существования станет для нас следующее сравнение. Вообразим контролера качества продукции на обувной фабрике, проверяющего готовые изделия по мере того, как они сходят с конвейера. Если у вас есть хотя бы элементарное представление о том, как выглядят человеческие ноги и что значит для обуви «подходить ногам», то вы, просто взглянув на движущуюся по конвейеру туфлю, сможете сказать кое-что, но не все о любой ноге, которой данная туфля будет впору. Например, вы сможете сказать, правая это нога или левая, но вы не сумеете определить, состоит ли в браке человек, которому она принадлежит. Если же туфля сделана совсем плохо, то вы, едва бросив на нее взгляд, сможете утверждать, что она не подойдет ни к одной ноге. Но, как бы великолепно ни была изготовлена туфля, вы не сможете, просто посмотрев на нее, сказать, что на свете *есть* нога, которой она пришлась бы впору. Чтобы это установить, вам придется проверять одну за другой разные ноги, пока среди них наконец не обнаружится та, которой наша туфля будет впору.

Это, конечно, лишь сравнение, и я не настаиваю на его полной точности и адекватности. И однако, на мой взгляд, мы вправе утверждать, что философам часто кажется, будто понятия находятся к вещам примерно в таком же отношении, как туфли к ногам. Детализация и спецификация, если можно так выразиться, встраиваются в понятия, как и в туфли. Чтобы «соответствовать» понятию, вещь должна обладать определенными свойствами, которые являются «характерными свойствами» данного понятия. Знание этих характерных, определяющих свойств позволяет нам понимать большую часть содержания понятия. Следовательно, через простое понимание и рассмотрение понятия мы получаем возможность познавать кое-что, хотя и не все из того, что соответствует понятию. То, что анализ понятия открывает нам в вещи как соответствующее ее, вещи, понятию, суть логически необходимые истины. То же, что мы не способны узнать из одного лишь понятия, не является, как принято думать, логически необходимым.

Такая трактовка данного вопроса наводит на мысль, что существование не может быть логически необходимым, тогда как несущес-

тование может. Обычно предполагается, что суждение «существует F» истинно, если и только если нечто соответствует понятию F. Но понятие, как и тупля, может быть «так скверно изготовлено», что мы через один лишь его анализ убеждаемся, что решительно ничего соответствовать этому понятию не может. В данном случае понятие содержит внутреннее противоречие, т. е. включает в себе несовместимые характерные свойства. Однако не существует такой вещи, как понятие «изготовленное настолько хорошо», чтобы мы через один лишь его анализ могли убедиться в том, что нечто должно этому понятию соответствовать. Ведь говорить, что нечто соответствует понятию, значит утверждать, что между ним и чем-то другим имеет место определенное согласие, соответствие. Но, чтобы убедиться в существовании подобного согласия, мы должны будем рассмотреть не только данное понятие, но и «что-то другое». А потому принято утверждать, что соответствие чего-либо определенному понятию или же существование определенного рода нечто не может быть логически необходимым, поскольку логически необходимые истины суть истины, которые могут быть установлены единственно лишь через анализ понятий.

Именно такой ход мысли, как мне кажется, и лежит в основе значительной части аргументов, приводимых обычно в доказательство случайной природы всех утверждений о существовании. Многие из них опираются на положение о том, что существование не есть предикат, или свойство. Если же существование вообще не является свойством, то оно не может быть и свойством определяющим, характерным. Отсюда делают вывод, что если существование нельзя включать в состав понятия как определяющее свойство, то утверждения о существовании не могут быть логически необходимыми, или аналитическими. Едва ли подобную аргументацию можно изложить яснее, чем это сделал Пол Эдвардс, когда писал:

«Утверждать, что есть необходимое существо, значит утверждать, что отрицание его существования заключало бы в себе противоречие. Отсюда вытекает, что по крайней мере одно экзистенциальное высказывание является необходимо истинным, а это, в свою очередь, подразумевает, что по крайней мере в одном случае существование содержится в понятии. Но ведь в понятии могут содержаться только свойства, а со времен Канта многим философам казалось, что существование свойством не является, а следовательно, ни

*Доказано ли, что всякое реальное существование является случайным?*

одно утверждение, относящееся к существованию, не может быть необходимо истинным»<sup>2</sup>.

Но такого же рода аргументацию можно изложить, и не обращаясь к тезису о том, что существование не есть предикат, или свойство. Джером Шаффер доказывает, что термин «существует» функционирует в некоторых контекстах как предикат, и даже характерный, определяющий предикат. Например, высказывание «Исторические личности в свое время существовали» (в отличие, скажем, от вымышленных персонажей, никогда не существовавших) тавтологично<sup>3</sup>. Однако, будучи тавтологией, доказывает Шаффер, оно не может нам сообщить, были ли в реальности какие-либо исторические личности или нет. Утверждение о том, что определенного рода нечто есть или было, Шаффер называет *расширяющим высказыванием*.

«Почему расширяющие утверждения не могут быть тавтологичными? Потому что они не просто сообщают нам, какие требования нечто должно выполнить, чтобы быть А, но и, начав с этих требований, говорят нам, удовлетворяет ли что-либо этим требованиям»<sup>4</sup>.

Ключевое допущение, на котором строится аргументация Шаффера (как и Эдвардса), состоит в следующем: тавтологическая, или логически необходимая, истина может сообщить нам только о том, каковы необходимые требования, которым должна удовлетворять вещь, чтобы соответствовать определенному понятию.

Это ошибочное допущение. Высказывание «Если идет дождь, то идет дождь» есть тавтология, но оно не сообщает нам о необходимых требованиях, которым нечто должно удовлетворять, чтобы соответствовать определенному понятию. Суждение может быть логически необходимым целым рядом способов. Некоторые всеобщие утвердительные суждения являются логически необходимыми, потому что их предикат выражает характерное свойство их субъекта (напр., «Все мужья женаты»). Некоторые отрицательные суждения логически необходимы ввиду внутренней противоречивости предиката, который, как в них утверждается, не соответствует своему понятию (напр., «Нет неженатых мужей»). Все, что доказывают нам аргументы Эдвардса, Шаффера и другие им подобные, сводится к демонстрации того, что суждение о существовании оп-

ределенного рода нечто не может быть логически необходимым ни одним из *этих* способов. Но отсюда не следует, что существование вещи не может быть логически необходимым вообще *никак, никаким способом*, ведь мы не вправе утверждать, будто нам достоверно известно, что *эти* способы суть единственные и что суждение не может быть логически необходимым по-другому. Более того, как я только что подчеркнул, нам известно, что эти способы не являются единственно возможными.

Мое возражение против аргументов, подобных аргументам Эдвардса и Шаффера, можно, пожалуй, сделать более ясным через несколько иное применение аналогии с «обувью впору или не впору» – применение, к которому побуждает мысль о том, что логически необходимая истина представляет собой суждение, истинное относительно всех логически возможных миров. Можно сказать, что понятия (или, во всяком случае, понятия-предикаты) создаются для того, чтобы соответствовать, «быть впору» вещам, или объектам. Но ведь с таким же правом мы могли бы утверждать, что суждения призваны соответствовать, «быть впору» положениям вещей, или возможным мирам. Если суждение, имеющее форму «F не существует», является логически необходимым, то мы вправе говорить, что его необходимость обусловлена тем обстоятельством, что понятие F «изготовлено так плохо», что оказывается неспособным прийти в пору, или правильно описать какое-либо возможное положение вещей. С другой стороны, мы могли бы сказать, что суждение «F существует» «изготовлено так плохо», что оказывается неспособным соответствовать, или правильно описывать какое-либо возможное положение вещей. А теперь представим: кто-то утверждает, что суждение типа «G существует» является логически необходимым. Ясно, что данное утверждение нельзя объяснить, заявив, что понятие G так плохо составлено, что оказывается неспособным чему-либо соответствовать, ведь здесь как раз утверждается, что должно существовать нечто такое, чему оно соответствует. Но разве «G существует» не может быть логически необходимым по той причине, что противоположное ему суждение «G не существует» изготовлено так скверно, что оказывается неспособным соответствовать ни одному возможному миру?

Пока мы рассуждаем исключительно в терминах отношений между вещами и понятиями вещей, нам может казаться, что мы

*Доказано ли, что всякое реальное существование является случайным?*

не способны выразить и объяснить, что могли бы собой представлять логически необходимые утвердительные экзистенциальные суждения. Но, обратившись к терминам отношений между логически возможными мирами и суждениями, мы вправе будем сказать, что логически необходимое утвердительное экзистенциальное суждение (как и любое другое экзистенциальное суждение) являлось бы суждением, истинным относительно всех возможных миров, тогда как противоположное ему суждение не способно описать ни один вид возможных миров. А значит, мы можем утверждать, что суждение «Если идет дождь, то идет дождь» является логически необходимым, поскольку противоречащее ему суждение («Неверно, что если идет дождь, то идет дождь») логически несовершенно и не способно служить описанием ни одного возможного мира.

Справедливости ради я, конечно, должен уточнить, что отрицательное экзистенциальное суждение не может быть логически несовершенно в том же смысле, что и «Неверно, что если идет дождь, то идет дождь». Ведь последнее суждение является внутренне противоречивым в истинностно-функциональном отношении. Между тем отрицательные экзистенциальные суждения не относятся к истинностно-функциональным тавтологиям. Точно так же утвердительные экзистенциальные суждения не могут быть теоремами кванторной логики, по крайней мере в системе кванторной логики, действительной в пустых областях, где  $'(\exists x)(Fx)'$  [«Существует такое  $x$ , что  $Fx$ »] не вытекает из  $'(\forall x)(Fx)'$  [«Для каждого  $x$ ,  $Fx$ »].

Здесь я предвижу следующее возражение: те способы, которыми, как я уже допустил, утвердительное экзистенциальное суждение могло бы быть логически необходимым, суть единственные способы, которыми может быть логически необходимым какое-либо суждение вообще. Мои критики способны понять, как суждение могло бы быть логически необходимым в силу законов истинностно-функциональной логики суждений, в силу законов кванторной логики, в силу определяющих свойств понятия-предиката или же вследствие внутренней противоречивости понятия-предиката, но никаких других способов они не видят. А потому они не понимают, каким образом существование чего-либо могло бы быть логически необходимым. Вероятно, и аргументы, подобные представленным

у Эдвардса и Шаффера, было бы правильно интерпретировать как потенциальную составную часть более широкой аргументации только что описанного типа.

Конечно, если человек не видит, *каким образом* какое-либо суждение определенного рода или формы могло бы быть логически необходимым, то это может дать ему веское основание думать, что ни одно подобное суждение логически необходимым не является. Но ведь такой аргумент едва ли станет окончательным и неопровержимым. Ибо каким же образом могли бы мы узнать, что не существует другого, еще не рассмотренного нами способа, которым суждение данного типа или формы может обладать логической необходимостью? Никто ведь еще, разумеется, не доказал, что логический анализ должен сводиться исключительно лишь к истинностно-функциональной и кванторной логике и к анализу предикатов.

Философы выдвинули множество аргументов в пользу логически необходимого существования Бога, платоновских идей, чисел и других сущностей. От подобных аргументов, если они убедительны, мы вправе ожидать демонстрации того, каким образом существование определенного рода реальности может быть логически необходимым. Они, надо полагать, должны доказывать, что подобный вывод вытекает, к примеру, из какой-то общей теории, относящейся к философии математики, философии логики или метафизике, и что необходимую истинность данной теории можно продемонстрировать тем или иным методом логического анализа. Тезис же о том, что утвердительное экзистенциальное суждение вообще не может быть логически необходимым, можно до известной степени обосновать опровержением аргументов в пользу логически необходимого существования той или иной реальности. Но сама природа этого тезиса такова, что он всегда может быть опровергнут новым аргументом в пользу логически необходимого существования. А следовательно, принимать данный тезис за полное и окончательное опровержение любых аргументов в пользу логически необходимого существования значило бы приводить в качестве решающего аргумента такое положение, которое само нуждается в доказательстве.

#### IV

Часто утверждают, что ошибочность априорных доказательств бытия Бога заключается в неправомерном переходе от голых понятий к действительности. Как пишет Дж.Н. Финдли, «принято думать, что от чистых абстракций невозможно навести мосты к конкретному существованию»<sup>5</sup>. За большей частью подобных возражений, как я подозреваю, стоит опасение того, что признание существования какой-либо вещи как логически необходимого поставит под вопрос убеждение в том, что реальность не зависит от человеческого мышления, воли и деятельности. Такие опасения не лишены смысла, если мы, подобно многим современным философам, полагаем, что «необходимость в суждениях лишь отражает наше употребление слов, произвольные конвенции, принятые в нашем языке» (если процитировать того же Финдли)<sup>6</sup>.

На первый взгляд может показаться, что конвенционалистская трактовка логической необходимости дает основания опасаться, что независимость реальности от человеческой языковой деятельности может быть поставлена под угрозу признанием логической необходимости какой-либо истины. Ведь кажется вероятным допущение, что всякая истина есть частичное определение того, что такое реальность. Что конкретно представляет собой реальность, определяется как утвердительными экзистенциальными истинами, так и некоторыми отрицательными экзистенциальными истинами, например, тем фактом, что лошади существуют, а единороги – нет. Почему же, в таком случае, независимость реальности от языка не может быть поставлена под угрозу логической необходимостью не только утвердительных, но и отрицательных экзистенциальных истин?

В данном пункте, однако, мы, вероятно, были бы вправе допустить известную асимметрию между существованием и несуществованием и утверждать, что, хотя реальность частично определяется существованием *любой* реальной вещи, отрицательные экзистенциальные суждения определяют ее лишь тогда, когда они имеют случайный характер. Несуществование единорогов определяет реальность, так как единороги могли бы и существовать; их существование или несуществование зависит от экстралингвистических факторов. Отсутствие же в природе неженатых мужей

не определяет реальность, поскольку сам термин «неженатый муж» есть лишь вопиющая языковая неправильность, которая не выполняет никаких описательных функций. Но бытие реального существа, например Бога, должно всегда служить частичным определением того, что такое реальность. Ведь даже если мы допустим, что Его существование логически необходимо и высказывание «Бога нет» – это вопиющая языковая ошибка, не выполняющая никаких описательных функций, сам Бог, как реальное существо, должен считаться частью реальности, а значит, Его существование должно составлять один из элементов того, что собой представляет реальность. Пожалуй, нам следует сказать: фраза «что собой представляет реальность» означает: «те из всех логически возможных реальных вещей (или видов реальных вещей), которые существуют». По-видимому, такая формулировка приведет нас к желанному результату: то, что собой представляет реальность, будет отчасти определяться существованием логически необходимого реального существа, но не несуществованием логически невозможной вещи.

Ведя здесь речь о «реальных вещах», мы вполне допускаем, что некоторые вещи, например числа, можно мыслить как обладающие логически необходимым существованием без того, чтобы данное обстоятельство каким-либо образом определяло реальность. Ведь можно думать, что подобные вещи не являются реальными вещами и что существуют они не в реальности, а в каком-то «умопостижимом мире чистых понятий». Однако то, что (подобно Богу) мыслится нами как действующее каузально на реальных людей и физические объекты, должно существовать, если оно вообще существует как реальная вещь. И содержание реальности отчасти определяется необходимым или случайным существованием такой вещи.

Я не хочу сказать, будто сам разделяю только что очерченную мною позицию. Я лишь попытался как можно более правдоподобно раскрыть то, что, на мой взгляд, является скрытой подоплекой ряда обычных возражений против логически необходимого существования. Ход мысли, лежащий в основе этих возражений, можно представить в виде следующей аргументации:

- (А) То, что представляет собой реальность, не является (даже частично) тем, что всего лишь отражает наше употребление слов.

*Доказано ли, что всякое реальное существование является случайным?*

- (Б) Если истинно, что реальная вещь определенного логически возможного вида существует (или не существует), то данное обстоятельство есть часть того, что представляет собой реальность.
- (В) Логически необходимые истины всего лишь отражают наше употребление слов.
- (Г) Следовательно, существование реальной вещи определенного вида вовсе не является логически необходимой истиной.

Именно на такого рода аргументацию и приходится опираться, чтобы доказать справедливость утверждения, сделанного Финдли в цитированной выше статье: если логически необходимая истина «всего лишь отражает наше употребление слов», то существование реальной вещи не может быть логически необходимым.

«Правильный ответ» на такой тип аргументации заключается, как писал Норман Малькольм, в следующем: «Из представления о том, что логическая необходимость лишь отражает употребление слов, никоим образом не следует, будто всякое экзистенциальное суждение должно быть случайным. Данное представление требует от нас *изучать* употребление слов, а не придумывать априорные положения на сей счет»<sup>7</sup>. В действительности же из теории о том, что логическая необходимость лишь отражает употребление слов, вытекает, по-видимому, нечто иное: существование Бога или какой-то другой реальной вещи может быть логически необходимым, если такие слова, как «Бог», «реальный» и «существует», употребляются определенными способами, и оно не будет логически необходимым, если соответствующие слова употребляются по-другому. А то, действительно ли соответствующие слова употребляются таким образом, что существование определенной реальной вещи является логически необходимым, можно установить лишь путем анализа конкретного употребления данных слов. Аргументы в пользу логически необходимого существования Бога или любой иной реальной вещи можно, вероятно, истолковать как часть такого исследования, как попытки продемонстрировать, что слова и в самом деле употребляются таким образом, что мы вправе говорить о логической необходимости существования определенной реальной вещи. Утверждать же, что реальность не является (даже частично) тем, что всего лишь отражает наше употребление слов, и что, следовательно, любой аргумент в пользу логически необходимого существования какой-либо реальной вещи нужно считать

заранее опровергнутым, значит неправомерно предрешать вопрос о результатах подобного исследования. Конечно, сформулированный в послыжке (А) тезис о том, что реальность не зависит от нашего языка, интуитивно воспринимается как весьма правдоподобный. Но такого рода интуитивное правдоподобие не дает оснований утверждать, будто мы способны заранее опровергнуть любые аргументы, имеющие своей целью доказать, что слова употребляются таким образом, что какое-то реальное существование обладает логической необходимостью.

Если мы допустим, что суждение (В) правильно, то сможем сделать определенные выводы об отношениях между суждениями (А) и (В). (В) не подразумевает, что (А) ложно. Ведь (В) не исключает, что фактически слова могут употребляться так, что никакое реальное существование не становится при этом логически необходимым. Однако, при условии (В), (В) действительно подразумевает, что истинность или ложность (А) зависит от того, как мы употребляем слова. Ибо истинность или ложность (А) будет зависеть от того, употребляем ли мы слова таким образом, чтобы какое-то реальное существование становилось при этом логически необходимым. А это значит, что выраженный в (В) тип конвенционализма в сочетании с (В) предполагает, что если реальность не является (даже отчасти) чем-то таким, что всего лишь отражает наше словоупотребление, то данное обстоятельство само по себе есть нечто такое, что зависит от нашего словоупотребления.

Данный вывод – истинность или ложность (А) зависит от нашего употребления слов – покажется, вероятно, сомнительным всякому философу, решившему твердо держаться (А) по причине его интуитивного правдоподобия. На мой взгляд, убеждение в том, что реальность не зависит от нашего языка, дает его сторонникам больше оснований отвергать не возможность логически необходимого реального существования, но как раз теорию о том, что логически необходимые истины всего лишь отражают наше словоупотребление. В более поздней, нежели цитированная выше статья, работе Финдли предложил аргумент несколько иного рода. Теперь он уже не отвергает, но готов принять аргументы в пользу логически необходимого существования реального совершенного существа. Но поскольку Финдли по-прежнему решительно отстаивает принцип, подобный (А), то ему кажется, что признание логически необхо-

*Доказано ли, что всякое реальное существование является случайным?*

димого реального существования требует отрицания теории о том, что логическая необходимость лишь отражает наше словоупотребление<sup>8</sup>.

Таким образом, подвергнуть сомнению истинность сочетания (А), (Б) и (В) можно разными способами. Я, однако, хотел бы подчеркнуть следующее: как мы уже убедились, представление о том, что (В) выражает необходимую истину, не делает (А) настолько достоверным, чтобы дать нам окончательный аргумент, способный заранее опровергнуть любые аргументы в пользу логически необходимого реального существования.

## V

В настоящем очерке речь шла о трех типах аргументов против возможности логически необходимого существования. В каждом случае мои критические замечания строились по одной и той же схеме. Я допускал, что возражение против логически необходимого существования основывается на посылках, которые могут обладать значительной степенью правдоподобия до тех пор, пока не обнаруживаются убедительные аргументы в пользу логически необходимого существования какой-либо реальной вещи. При этом, однако, я утверждал, что сами посылки соответствующего возражения таковы, что признавать их неопровержимо доказанными до тщательного анализа любого аргумента, который можно выдвинуть в пользу логически необходимого существования какой-либо реальной вещи, значило бы приводить в качестве решающего аргумента спорное положение. В разделе II я хотел продемонстрировать, что это верно относительно возражений, основанных на тезисе о том, что мы способны отчетливо помыслить несуществование чего-либо вообще. В разделе III я пытался доказать, что это справедливо относительно возражений, опирающихся на тезис о том, что *не существует способа*, которым утвердительные экзистенциальные суждения могли бы быть логически необходимыми. Наконец, в разделе IV я хотел показать, что это верно относительно возражений, проистекающих из опасения того, что признание логически необходимого реального существования поставит под угрозу независимость реальности от человеческого языка.

Я отнюдь не утверждаю, что это единственно возможные виды возражений против логически необходимого реального существования; однако я считаю их самыми влиятельными и наиболее интересными из всех, которые мне приходилось встречать. И ни одно из них нельзя признать неопровержимым доказательством того, что всякое реальное существование является логически случайным.

## Примечания

1. С. 189 в Library of Liberal Arts (перепечатка «Диалогов», изданных под редакцией Нормана Кемпа Смита).

2. Paul Edwards, "The Cosmological Argument", reprinted from *The Rationalist Annual for the Year 1959* in Donald R. Bunhill. ed., *The Cosmological Arguments: A Spectrum of Opinion* (New York, 1969), p. 116. Сходные аргументы можно встретить в John Hick, "A Critique of the 'Second Argument'", in John Hick and Arthur McGill, eds., *The Many Faced Argument* (New York, 1967), p. 342; а также в Terence Penelhum, "Divine Necessity", *Mind*, 69 (1960), p. 180.

3. Jerome Shaffer, "Existence, Predication, and the Ontological Argument", *Mind*, 71 (1962), p. 318.

4. Ibid., p. 323.

5. J.N. Findlay, "Cfn God's Existence Be Disproved?" *Mind?* 57 (1948), p. 176.

6. Ibid., p. 182.

7. Norman Malcolm, "Anselm's Ontological Arguments", *Philosophical Review*, 69 (1960), p. 55.

8. J.N. Findlay, *The Transcendence of the Cave* (London and New York, 1967), p. 88: «Конечно же, эти идеи не позволят нам согласиться с какой-либо пустой, чисто словесной теорией необходимости, и нет никаких оснований, кроме обыкновенной эпистемологической догмы, по которым мы были обязаны подобную теорию принимать».

## Божественная необходимость

Тема настоящей статьи – доктрина божественной необходимости, или же представление о том, что существование Бога необходимо в самом сильном из всех возможных смысле – иначе говоря, что оно является необходимым не просто каузально, или физически или гипотетически, но логически, или метафизически, или абсолютно. Используя ниже слово «необходимый» (и родственные ему модальные термины), я, как правило, буду употреблять его именно в этом, максимально сильном, смысле (а их – в соответствующих ему значениях). Я не стану пытаться доказать ни то, что существование Бога является необходимым, ни даже то, что Бог существует, хотя и отмечу по ходу изложения ряд теоретических преимуществ теистической веры. Точно так же я воздержусь от попыток точно и конкретно объяснить, *каким образом* существование Бога может быть необходимым. На мой взгляд, самым убедительным вариантом доктрины божественной необходимости является томистская теория: существование Бога необходимо вытекает из Его сущности, однако мы не постигаем сущность Бога настолько глубоко, чтобы

Я должник многих своих коллег и студентов, особенно Мерилин Маккорд Адамс, за содержательное обсуждение данной темы. Этот доклад был подготовлен для симпозиума Американской философской ассоциации, который проходил 29 декабря 1983 г. Моим ответчиком был Томас Флинт, благодаря комментариям которого стало возможным настоящее издание.

понять, как именно из нее вытекает Его существование. Я попробую сделать другое – опровергнуть два главных возражения против доктрины божественной необходимости, два самых серьезных основания, склоняющих нас к мысли, что бытие Бога и даже бытие всякого конкретного существа не может быть необходимым.

## I

Многие философы считают, что суждение о том, что определенная вещь или вид вещей существует, попросту не обладает той логической *формой*, которая позволила бы ему стать необходимой истиной. Им представляется, что необходимость может быть истолкована единственно лишь как *аналитичность*; экзистенциальные же суждения, по их мнению, аналитическими быть не могут. Теперь общеизвестно, что понятие аналитичности само с трудом поддается анализу, однако с точки зрения наших нынешних целей мы, пожалуй, будем вправе сказать, что аналитическая истина должна относиться к одному из следующих трех классов. (1) Она может представлять собой (в широком смысле) условное суждение, имеющее форму  $\Gamma p \supset q \Gamma$  [ $\Gamma$ Если  $p$ , то  $q \Gamma$ ] или  $\Gamma(x)(Fx \supset \phi x) \Gamma$  [ $\Gamma$ Для каждого  $x$ , если  $Fx$ , то  $\phi x \Gamma$ ], где  $q$  – это правильный или частичный анализ  $p$  или  $\phi - F$ . Как нередко указывалось, в подобного рода условных суждениях вовсе не утверждается, будто что-либо существует. (2) Суждение, формально-логически вытекающее из анализа подобного условного суждения, также будет аналитическим, но и оно ничего не сообщит нам о существовании какой-либо отдельной вещи или вида вещей. (3) Теоремы формальной логики обычно считаются аналитическими, однако и в них ничего не говорится о существовании какой-либо конкретной вещи или вида вещей. Было бы чрезвычайно сомнительным делом использовать в данном контексте такую систему логики, которая не имела бы силы в пустой области и в которой, например,  $(\exists x)(Fx \vee \sim Fx)$  [ $\ll$ Существует такое  $x$ , что  $Fx$  или не  $Fx \gg$ ] является теоремой; но даже в подобной системе утверждение о существовании вещи любого определенного рода (т. е. любого рода, к которому эта вещь могла бы и не принадлежать) не будет теоремой. А значит, суждение о том, что какая-то конк-

ретная вещь или разновидность вещей существует, не может быть аналитическим ни одним из описанных выше способов.

Я готов признать, что экзистенциальные суждения не способны быть аналитическими ни одним из этих способов, но я не вижу веских оснований думать, что все необходимые истины непременно должны быть аналитическими. Результаты работы, проделанной философами прошлого поколения, дают нам причины усомниться в правильности отождествления необходимости с аналитичностью. Во-первых, существуют общеизвестные трудности с истолкованием самого понятия аналитичности; а во-вторых, многим из нас кажется теперь очевидным, что есть необходимые истины *de re*, которые, строго говоря, не являются аналитическими. Здесь, однако, я хотел бы подчеркнуть еще более важное обстоятельство. Столь многие философы так упорно держатся за отождествление необходимости с аналитичностью по той причине, что видят в нем единственно возможное объяснение значения слова «необходимый». В действительности же оно вовсе не дает нам объяснения значения слова «необходимый», и нам никогда не следовало думать, будто оно способно такое объяснение дать.

А чтобы убедиться в этом, стоит начать с той трактовки необходимости, которая является еще более старой, чем истолкование необходимости в терминах аналитичности. Необходимая истина, как утверждают, есть истина, отрицание которой подразумевает противоречие. Поразмыслим над этим, начав с ограничивающего случая – суждения *p*, отрицание которого *фактически является* логическим противоречием. Такое суждение, несомненно, имеет необходимый характер, а тот факт, что его отрицание является противоречием, дает нам основания считать *p* необходимым. Ведь противоречие не может быть истинным, а следовательно, суждение, отрицание которого является противоречием, не может быть ложным. Но это не объясняет нам, что же означает здесь «необходимый». Противоречие *не может* быть истинным, иными словами, оно необходимым образом ложно. Но когда мы говорим, что противоречие *необходимым образом* ложно, мы, конечно же, не только утверждаем, что оно является противоречием, но хотим сказать нечто большее. Это «большее» и есть то самое, объяснения чего мы ищем, но оно никак не объясняется утверждением, что не-

обходимая истина есть истина, отрицание которой подразумевает противоречие.

Дело еще более запутывается, когда мы размышляем о необходимой истине  $q$ , отрицание которой не является противоречием, но *подразумевает* противоречие. С точки зрения семантики «подразумевает противоречие» означает, по-видимому, «не может быть истинным, если истинным не является противоречие». Но ведь «не может» уже предполагает то самое понятие необходимости, которое мы пытаемся найти с помощью анализа: «не может быть» значит «необходимым образом не есть». Получается, что с точки зрения семантики использование при анализе необходимости выражения «подразумевает противоречие» превращает сам этот анализ в логический круг. Представим, в таком случае, что теперь мы даем синтаксическое, или чисто формальное объяснение слова «подразумевать», иначе говоря, утверждая, что не- $q$  (отрицание  $q$ ) подразумевает противоречие, мы хотим сказать, что оно стоит в определенном формально-логическом отношении к противоречию. Не спору, это отношение дает нам основание полагать, что не- $q$  не может быть истинным, и что, следовательно,  $q$  необходимым образом истинно. Но все это, опять же, не может нам объяснить, что означает здесь слово «необходимый». Не- $q$ , утверждаем мы, не может быть истинным, иначе говоря, оно необходимым образом ложно. Но, утверждая это, мы, конечно, имеем в виду не просто то, что не- $q$  находится в этом формальном отношении к противоречию, а нечто большее. Мы хотим сказать, что нечто иное, что-то еще является истинным применительно к не- $q$ , поскольку оно находится в этом отношении к противоречию. И действительно, наше убеждение, что это «что-то еще» истинно применительно к суждениям, находящимся в данном формальном отношении к противоречию, однако не является истинным применительно ко всем суждениям, стоящим в каком-то другом формальном отношении к противоречию, и есть, вероятно, то самое, чем мы будем руководствоваться в нашем синтаксическом анализе, пытаясь истолковать «подразумевание» в терминах именно этих, а не каких-то других формальных отношений. А этим «что-то еще» и предполагается то самое понятие необходимости, объяснение которого мы хотим получить. И его нельзя объяснить через утверждение, что необходимая истина есть истина, отрицание которой подразумевает противоречие.

Рассмотрев отождествление необходимости с аналитичностью, мы придем к сходному выводу. Из трех вышеупомянутых классов аналитических истин выберем теоремы формальной логики и начнем с них. Несомненно, все теоремы правильной, или имеющей силу, или семантически удовлетворительной системы формальной логики представляют собой необходимые истины. Но ссылка на данный факт при объяснении того, что мы подразумеваем здесь под «необходимым», означала бы логический круг, ибо правильной, имеющей силу, или семантически удовлетворительной система формальной логики становится, по крайней мере отчасти, благодаря необходимой истинности всех ее теорем (или всех подстановочных примеров ее теорем)

Тут мне, вероятно, возразят: понятие действительной, имеющей силу, или семантически удовлетворительной логической системы не обязательно предполагает понятие *необходимой* истины, ведь для того чтобы логическая система была действительной, достаточно, чтобы все ее теоремы и все их подстановочные примеры фактически являлись истинными (при условии, что эти теоремы не содержат нелогических констант). С этой точки зрения аналитичность (а значит, и необходимость) истин логики следует понимать в том смысле, что они являются истинными исключительно в силу своей логической формы; а то, что они истинны в силу своей логической формы, следует истолковывать в терминах актуальной, фактической (а не *необходимой*) истинности всех суждений, данной формой обладающих. Уразуметь понятие логической формы, не предполагая заранее понятия логической необходимости, может оказаться для нас не таким уж простым делом; но даже совершенно независимо от данного обстоятельства вышеописанную точку зрения нельзя будет считать правдоподобной, если обнаружатся логические формы, все подстановочные примеры которых являются истинными, однако не во всех случаях необходимо истинными. Между тем очевидно, что подобного рода «случайным образом действительных» логических форм, как могли бы мы их назвать, просто нет. Рассмотрим, для примера, суждение «нечто существует». Если мы можем выразить его, как  $(\exists x)(x = x)$  [«Существует такое  $x$ , что  $x$  тождественно  $x$ »], то это будет единственное суждение, имеющее данную логическую форму, и оно, конечно, является истинным. Однако целый ряд философов убежден в том, что это

истина случайная. Я в этом не уверен, и все же, на мой взгляд, было бы нелепо утверждать, что это суждение должно представлять собой необходимую истину *по той причине*, что оно одновременно является и фактически, актуально истинным, и единственным суждением, имеющим данную логическую форму (а следовательно, обладает логической формой, все подстановочные примеры которой истинны). А потому мне кажется неправдоподобным предположение, что значение «необходимой истины» следует истолковывать в терминах актуальной истинности всех примеров соответствующей логической формы.

В самом деле, не требуется особенно сложных аргументов для доказательства того, что такого рода анализ не способен привести к правдоподобным результатам. Ведь когда мы говорим, что все примеры определенной логической формы *необходимо* истинны, мы, конечно же, имеем в виду нечто большее, чем то, что *все* они *являются* истинными. Мы хотим сказать, что они не могут быть ложными.

А теперь от теорем формальной логики обратимся к другому виду аналитических истин. «Все мужья женаты» – уж точно аналитическая истина. Она имеет аналитический характер, поскольку «женатый» представляет собой правильный частичный анализ слова «муж» (полный правильный анализ слова «муж» – «женатый мужчина»). Но это не объясняет нам, что именно мы подразумеваем, когда говорим, что «все мужья женаты» – необходимая истина. Ибо, во-первых, совсем не очевидно, что мы способны уразуметь понятие *правильного анализа*, не предполагая заранее понятия необходимости. Если нас спросят, что же мы хотим сказать, утверждая, что «женатый мужчина» – это правильный анализ слова «муж», первым нашим ответом, скорее всего, будет такой: мы подразумеваем, что под словом «муж» мы *подразумеваем* «женатого мужчину». Но такое объяснение нельзя назвать удовлетворительным. Ибо есть, вне всякого сомнения, смысл, в котором под «Богом» мы *подразумеваем* «Творца вселенной», однако суждение «Бог (если Он существует) есть Творец вселенной» не является истиной аналитической или, во всяком случае, необходимой, поскольку Бог мог бы принять решение не творить мир. Следовательно, чтобы утверждать, что суждение «Все мужья женаты» является аналитическим (и необходимым) по той причине, что под «мужем» мы под-

разумеваем «женатого мужчину», нам придется провести различие между тем смыслом, в котором под «мужем» мы *подразумеваем* «женатого мужчину», и тем смыслом, в котором под «Богом» мы *подразумеваем* «Творца вселенной». В первом случае будет иметь место *необходимая* равнозначность, во втором же – нет; но я не вижу, каким образом могли бы мы разграничить эти два смысла, не предположив заранее интересующее нас понятие необходимости (или соответствующее понятие возможности). Этот аргумент (представляющий собой вариант аргументации Куайна по поводу аналитичности<sup>2</sup>) нуждался бы, конечно, в дальнейшем развитии, если бы я собирался строить свое изложение преимущественно на нем, но это не входит здесь в мои планы.

Суть главного моего аргумента уже должна быть ясна читателю. Допустим, что мы не могли бы постигнуть понятие правильного анализа, не предполагая заранее понятия необходимости (или любого другого члена данного семейства модальных понятий). В таком случае, утверждая, что «все мужья – женатые мужчины» есть необходимая истина, мы, как мне кажется, хотим сказать нечто большее, чем то, что это суждение просто выражает результаты правильного анализа. Мы утверждаем, что оно *не может* быть ложным в том же самом смысле, в каком, по нашему мнению, не могут быть ложными теоремы действительной формальной логики. Это свойство является общим для правильного анализа и для теорем действительной формальной логики. В качестве общего свойства оно должно быть чем-то отличным как от свойства выражать результаты правильного анализа, так и от свойства представлять собой теорему действительной формальной логики. И мы не можем сколько-нибудь правдоподобно заявлять, будто нам удалось объяснить, что такое необходимость, через утверждение, что необходимость – это дизъюнктивное свойство выражать результаты правильного анализа *или* быть теоремой действительной формальной логики. Ибо почему данное дизъюнктивное свойство обладает такой важностью, таким значением, каких не имеет, скажем, дизъюнктивное свойство быть теоремой действительной формальной логики *или* тем, что утверждает Вуди Аллен? Очевидно, потому, что правильный анализ и теоремы действительной формальной логики имеют нечто общее и *помимо* данного дизъюнктивного свойства, а именно их необхо-

димый характер, или же то обстоятельство, что они не могут быть ложными.

Если же предшествующие аргументы верны, то значение слова «необходимый» невозможно объяснить в терминах аналитичности. Отсюда, конечно, не следует, будто существуют какие-либо необходимые истины, не являющиеся аналитическими. Однако важнейшее основание для веры в то, что все необходимые истины должны быть аналитическими, оказывается разрушенным. И я считаю вполне правдоподобным допущение, что существуют такие необходимые истины, которые не принадлежат ни к одному из трех указанных выше типов аналитической истины. Не говоря уже о необходимых истинах *de re*, мы можем рассмотреть в этой связи суждение

(Т) Все зеленое имеет какое-то пространственное свойство.

На мой взгляд, это необходимая истина, и она не является теоремой, относящейся к тому, что мы обычно определяем как формальную логику. Является ли здесь «имеет какое-то пространственное свойство» правильным частичным анализом слова «зеленый» – вопрос более спорный; но я бы ответил на него отрицательно. Ибо я не думаю, что существует какой-то полный и удовлетворительный анализ термина «зеленый», частью которого было бы «имеет какое-то пространственное свойство». Данный тезис можно подкрепить следующим наблюдением. В случае с «мужем», где «женатый мужчина» есть удовлетворительный полный анализ, а «женатый» – правильный частичный анализ, мы можем легко сказать, что представлял бы собой тот же муж, но неженатый, – неженатого мужчину. Но если мы спросим себя, что представляла бы собой зеленая вещь, не имеющая, однако, никаких пространственных свойств, то нам нечего будет ответить кроме того, что существование подобной вещи явным образом невозможно. А это склоняет к мысли, что невозможность отделить «зеленость» от пространственности не обусловлена каким-либо сочетанием типа «абстрагированное от всякой пространственности понятие зеленого плюс что-то еще» и что, следовательно, необходимую истинность (Т) нельзя объяснять как опирающуюся на результаты правильного анализа. Кто-то, пожалуй, возразит, заявив, что я здесь слишком настаиваю на необоснованно строгом толковании терминов «анализ» и «анали-

тический»: чтобы (Т) имело аналитический характер, скажет мой критик, достаточно того, чтобы (Т) являлось истинным исключительно в силу значения терминов. Но этот критерий, оторванный от всякого точного и конкретного представления об анализе, является настолько смутным и неопределенным, что его просто невозможно использовать в какой-либо серьезной аргументации (не говоря уже о том, что он сам может предполагать понятие необходимости). И в частности, я ручаюсь, что никому не удастся продемонстрировать, что экзистенциальные суждения не могут быть истинными исключительно в силу значения своих терминов.

Конечно, я не доказал, что бытие Бога или любого иного отдельного существа или вида существ является необходимым. Аргументы, подобные мною приведенным, демонстрируют, как мне кажется, другое: нам едва ли удастся получить удовлетворительный анализ необходимости, из которого бы вытекало, что такое существование не может быть необходимым, и это потому, что мы едва ли сумеем получить удовлетворительный анализ необходимости вообще. На мой взгляд, мы улавливаем суть этого понятия достаточно хорошо, чтобы и далее им пользоваться, не анализируя его; и все же мы не постигаем природу необходимости так, как нам этого хотелось бы. Доступная же нам степень понимания вовсе не исключает необходимого характера экзистенциальных суждений. Предположение Аквината – существование Бога необходимо вытекает из Его сущности, хотя мы и не способны уразуметь, каким образом, вполне совместимо с нынешним состоянием наших знаний о природе необходимости.

## II

Еще одно возражение против доктрины божественной необходимости состоит в том, что если Бог существует, то Его существование слишком реально, чтобы быть необходимым. По мнению многих философов, абсолютная необходимость является «логической», или «концептуальной» в том смысле, что ее действие ограничено ментальной, или абстрактной областью, и она просто не способна выйти за пределы этой площадки логических игр, чтобы каким-то образом детерминировать реальный мир. С этой точки зрения не-

обходимые истины не могут быть истинами «о мире» и не в силах объяснить какое-либо реальное существование или действительное событие, но лишь показывают нам свойства абстрактных или мысленных объектов, вроде понятий или значений, а также отношения между ними. Они не способны управлять реальностью, а могут лишь определять, каким образом нам следует мыслить и говорить о реальности.

Если же, с другой стороны, существование Бога является необходимой истиной, то эта необходимая истина должна объяснять реальное существование (Бога); более того, она дает нам последнее, глубочайшее объяснение всякого реального бытия, поскольку Бог есть Творец всего действительно сущего. А значит, если существование Бога вытекает из Его сущности с необходимостью, то Его сущность уже не простая игрушка в руках логиков, но максимально могущественная причина – ситуация совершенно скандальная с точки зрения представления о том, что необходимые истины не могут определять или объяснять реальность.

Однако само это представление чрезвычайно сомнительно, и отнюдь не к нему, как мне кажется, сразу же и естественным образом приходит здравый смысл. Если мы спросим себя о той роли, которую сложные математические вычисления играют в предсказаниях и объяснениях ученых, касающихся, скажем, движений планет или поведения ракеты, то здравому смыслу, на мой взгляд, соответствовало бы такое решение: необходимые истины математики, являющиеся одним из элементов этих расчетов, также вносят свой вклад в определение реальных событий и составляют часть их объяснения. К тому же доктрина о неспособности необходимых истин определять или объяснять реальность – это далеко не единственное воззрение на сей счет, которое приходило на ум философам. Например, чрезвычайно влиятельную аристотелевскую концепцию «формальной причины» можно истолковать как понятие о такой причине, которая определяет действие реальной вещи через логическую или квазилогическую необходимость. Отнюдь не очевидно, что необходимые истины не могут служить причиной или объяснением какого-либо реального существования или реального события, почему же мы должны думать, что они к этому не способны?

Самое серьезное основание для веры в то, что необходимые истины не являются истинами «о мире», имеет, на мой взгляд, эписте-

мологический характер. Этот мотив ясно формулирует А. Дж. Айер, когда пишет, что если мы допустим, что некоторые необходимые истины относятся к миру, то

«нам придется допустить существование таких истин о мире, которые мы можем познать независимо от опыта, а также таких свойств, которые мы можем приписать всем объектам, пусть даже мы не в силах представить себе опыт, в котором можно было бы воспринять принадлежность этих свойств всем объектам. Мы также будем вынуждены признать как таинственный и непостижимый факт, что наше мышление наделено способностью открывать нам с полной достоверностью природу таких объектов, которые мы никогда не наблюдали»<sup>3</sup>.

По-видимому, данное доказательство строится на следующих основных допущениях: во-первых, если необходимые истины суть истины о мире, то мы порой можем знать, что они имеют силу применительно к таким объектам, которые никогда не воспринимались нами в опыте; и, во-вторых, если мы что-то знаем об объекте, то должно существовать объяснение того, каким образом наши представления могут соответствовать данному объекту. Оба эти допущения правдоподобны. Айер, похоже, делает здесь и третье допущение, с которым я уже не соглашусь, а именно: единственным объяснением соответствия наших представлений объекту может быть опытное восприятие данного объекта. (В качестве альтернативы, но лишь затем, чтобы тотчас же ее отвергнуть, Айер упоминает «кантовское объяснение» – надо думать, теорию о том, что необходимые истины диктует миру наш разум<sup>4</sup>.) Из этих трех допущений вытекает, что необходимые истины не являются истинами о мире.

Но прежде чем делать такой вывод, нам следовало бы задать вопрос: действительно ли наше знание необходимых истин станет для нас хоть сколько-нибудь более постижимым, если мы согласимся с мнением, что необходимые истины открывают нам единственно лишь характеристики и отношения абстрактных или ментальных объектов, вроде понятий и значений? Я так не думаю. Ведь если необходимые истины показывают нам характеристики или отношения мыслей, то они открывают нам характеристики и отношения не только тех мыслей, которые мы уже мыслили, но и тех, которые мы еще не успели помыслить. Если мне известно, что *modus ponens* является законной формой доказательства, то

я знаю, что она будет иметь силу и для моих завтрашних умозаключений, а не только для того, о чем я рассуждал сегодня. И если это – знание свойств и отношений соответствующих мыслей, то вопрос «каким образом я могу знать свойства и отношения мыслей, которые еще не были частью моего опыта?» представляется столь же неотложным, как и вопрос «каким образом я мог бы познать свойства и отношения тех объектов вне моего сознания, которые еще не были даны мне в опыте?» Обращение к абстрактным или ментальным объектам не способствует объяснению того, что нам требуется объяснить.

Но перспективы такого объяснения не станут более благоприятными, даже если мы примем идею, изложенную Айером в книге «Язык, истина и логика». Он пишет, что необходимые истины (а все они, по мнению автора, суть истины аналитические) «попросту фиксируют наше решение употреблять слова определенным образом», так что «мы не можем отказать им в признании, не нарушив соглашений, которые предполагаются самим актом нашего отказа, а следовательно, не вступив в противоречие с собой» (84). Не спорю, вопрос о том, каким образом можем мы познать наши собственные решения, намерения и соглашения по поводу употребления слов, не включает в себе больших трудностей. Но ведь это не все, что мы познаем через знание тех необходимых истин, которые будут определять наше мышление завтра. Мы также познаем, что вытекает (необходимым образом) из наших решений и какие из наших намерений окажутся (опять же с необходимостью) несовместимыми с другими намерениями не только сегодня, но и завтра. Мы знаем, если воспользоваться словами Айера, то, чему «мы не можем отказать в признании... не нарушив» уже принятые нами соглашения и решения. А значит, у нас по-прежнему нет объяснения того, каким образом можем мы знать свойства мыслей, еще не ставших частью нашего опыта.

Коль скоро нам известно о наших будущих мыслях нечто такое, чего мы не могли узнать через опытное восприятие самих этих мыслей, то разумно будет предположить, что мы обладаем способностью приходить к подобным истинам неэмпирическим путем. Можно подумать, что наиболее перспективное натуралистическое объяснение наличия у нас такой способности дает теория естественного отбора. Истинные представления, как правило, способствуют

ют выживанию, а значит, индивидуумы, имевшие унаследованную способность верно распознавать истины, должны были выживать и передавать эту способность потомкам. Такая трактовка и в самом деле дает нам вероятное объяснение наличия у нас перцептуальной способности приходить к истинным мнениям относительно нашего физического окружения. Пожалуй, она также служит приемлемым объяснением нашей способности постигать простые истины арифметики. Умение правильно складывать, вычитать, делить и умножать ценно для выживания. И мы вправе предположить, что в условиях, преобладавших на ранних стадиях эволюции человека, те гуманоиды, которые обычно или систематически совершали в этих вещах грубые ошибки, имели меньше шансов выжить и оставить потомство. (Однако заметим: данное доказательство строится, по-видимому, на допущении, что *истинность* положений арифметики имеет значение для того, что происходит в мире. А это предположение, в свою очередь, проще согласовать с теорией о том, что необходимые истины могут определять реальность, нежели с противоположным мнением.) Но в нашем знании необходимых истин есть и такие аспекты, для которых данное эволюционное объяснение уже не представляется вполне удовлетворительным. Это особенно верно относительно знания модальности – главного предмета нашего анализа. Какую ценность с точки зрения выживания имело на ранних стадиях эволюции человека осознание необходимых истин именно как необходимых, а не просто истинных? На мой взгляд, совершенно незначительную. Логическая, или абсолютная, необходимость, взятая сама по себе, представляет собой философему, которая едва ли могла помочь первобытному охотнику или собирателю найти пищу или убежище; и она не кажется сколько-нибудь важной для создания жизнеспособного первобытного общества. Те из нас, кто полагает, что мы обладаем определенной способностью познавать истину во многих вопросах, о которых шла речь в настоящей статье, вряд ли думают, что от этой способности было много пользы нашим далеким предкам, находившимся в процессе эволюции; и не существует вразумительного объяснения того, каким образом данная способность и безошибочная надежность ее действия могли бы стать неизбежными побочными продуктами развития тех способностей, которые действительно имели ценность с точки зрения выживания<sup>5</sup>.

Перспективы объяснения нашего знания необходимых истин могут и в самом деле стать более обнадеживающими, если мы примем взгляд, согласно которому необходимые истины способны определять и объяснять реальность. Ведь в таком случае мы могли бы прибегнуть к объяснению в терминах формальной причины. Например, мы вправе были бы предположить, что наша способность познавать необходимые истины относится к самой природе человеческого разума, а вероятно, и разума как такового. Тогда мы получили бы следующее объяснение (и даже причину) нашего умения познавать необходимые истины: способность к такому познанию с необходимостью вытекает из природы нашего разума, а также из того факта, что соответствующие истины являются необходимыми.

Сам я не верю в только что изложенное мною в общих чертах объяснение: мы слишком легко ошибаемся в отношении необходимых истин и слишком часто оказываемся неспособны их распознать. К тому же есть слишком много оснований полагать, что наше познание необходимых истин обусловлено другими механизмами или каузальными процессами. И, однако, я вполне серьезно принимаю гипотезу о существовании разума, самой природе которого принадлежит способность познавать необходимые истины. Более того, я склонен думать, что таким разумом обладает Бог. А это открывает путь к иной трактовке знания нами необходимых истин – к объяснению в терминах божественного озарения, или «иллюминации». Предположим, что необходимые истины действительно определяют и объясняют факты реального мира. Если Бог по самой своей природе знает необходимые истины и если Он нас сотворил, то Он мог создать нас такими, чтобы мы, по крайней мере в большинстве случаев, познавали необходимые истины в качестве необходимых. Таким образом мы получаем причинную связь между тем, что является необходимо истинным относительно реальных объектов, и нашей верой в то, что именно это является необходимо истинным относительно реальных объектов. А при такой трактовке факт соответствия наших представлений объектам уже нельзя будет считать невероятной случайностью или непостижимой загадкой.

Данная теория не нова. Она восходит к Августину<sup>6</sup>, и подобные ей воззрения были широко распространены в Средние века

и в раннее Новое время. Мне кажется, она дает наиболее убедительную из всех доступных нам интерпретацию знания нами необходимых истин. Я также полагаю, что этот факт служит аргументом в пользу существования Бога, лишь аргументом, но не окончательным доказательством: рассчитывать на неопровержимые демонстративные доказательства в подобных предметах было бы ошибочно. И все же бесспорным теоретическим преимуществом теистической веры является то, что она предлагает привлекательные объяснения таких вещей, объяснить которые иным способом чрезвычайно трудно<sup>7</sup>.

Стоит отметить, что это не единственная проблема в философии логики, где августинианский теизм дает привлекательное объяснение. Еще один такой вопрос – онтологический статус объектов логики и математики. Многим из нас кажутся в высшей степени правдоподобными следующие два воззрения: (1) Возможности и необходимые истины открываются нашим мышлением, но не создаются им. (2) Возможности и необходимые истины могут существовать лишь постольку, поскольку их или те идеи, которые они в себе заключают, мыслит какой-то разум. Первое из этих мнений, по-видимому, прямо предполагает платонизм, второе же является его отрицанием. И, однако, мы сможем совместить эти воззрения без всякого противоречия, если допустим, что есть нечеловеческий разум, который вечным и необходимым образом существует и мыслит все возможности и необходимые истины. Именно таков, согласно августинианскому теизму, разум Бога. Я не утверждаю, что августинианский теизм дает нам единственно возможный способ сочетания этих двух положений, но он действительно открывает к этому путь, и, на мой взгляд, самый перспективный<sup>8</sup>.

В необходимости бытия Бога и в необходимом характере знания Богом необходимых истин есть много такого, чего я не объяснил, и, честно говоря, даже не представляю, как это можно было бы объяснить. И все же мне, надеюсь, удалось показать, что у нас есть основания думать, что доктрина божественной необходимости не взваливает на нас груз таких проблем, касающихся природы и познания необходимости, которых можно было бы избежать (или удачнее разрешить), если исходить из воззрений, с божественной необходимостью несовместимых.

## Примечания

1. Данный вопрос я уже рассматривал выше. Два возражения примерно соответствуют второму и третьему возражениям их числа тех, о которых шла речь в статье «Доказано ли, что всякое реальное существование является случайным?» (глава 13 в настоящем сборнике). В главном я по-прежнему согласен с тем, что было сказано мною там; однако здесь я рассуждаю о другом, и, хочется верить, основательнее.

2. *From a Logical Point of View*. 2d ed. (New York: Harper Torchbooks, 1963), pp. 20-46.

3. *Language, Truth and Logic*. 2d ed. (New York: Dover, n.d.), p. 73.

4. *Ibid.*, p. 73. Еще одним способом распространения наших мнений и верований за пределы опыта является индукция. Но утверждение, что интересующие нас здесь мнения основаны на индукции из опыта, звучало бы неправдоподобно, вдобавок аналогичные проблемы могут возникнуть и при объяснении того, почему наши индуктивные методы заслуживают доверия в отношении будущих событий (которые никак не могли на них повлиять).

\*5. Мне могут возразить: понятие логической, или метафизической необходимости является столь фундаментально важным, что способность правильно его применять должна была обладать ценностью с точки зрения выживания даже в тот период эволюционной истории, о котором идет у нас речь. Не исключено, что некоторые философы подвергнут анализу в терминах логической или метафизической необходимости другие типы необходимости. Например, физически необходимое можно было бы проанализировать как то, что является логически необходимым, коль скоро нам даны физические законы действительного мира и его нынешнее состояние. Но даже если это и есть наилучший метод анализа физической необходимости, отсюда вовсе не следует, что наши первобытные прашуры непременно должны были обладать способностью осознавать логически необходимые истины как таковые для того, чтобы осознавать физическую возможность и невозможность. Ведь тот способ, каким приходим мы к осознанию факта, не обязательно отражает правильный анализ последнего. Наши далекие предки, на которых, как предполагается, столь громадное влияние оказал процесс естественного отбора, едва ли подвергали хоть какому-то анализу значение произносимых ими слов, когда, к примеру, говорили: «Отсюда олень нас не сможет заметить». Преподавателям философии превосходно известен следующий факт: вполне возможно иметь «работающее» понятие практически возможного, и не обладая развитой способностью отличать логические модальности от прочих модальностей. А потому я по-прежнему не в силах уразуметь, каким образом *безошибочное действие* любых способностей к проведению различия между логической модальностью и остальными модальностями могло бы иметь хоть какое-то значение для выживания наших занятых охотой и собирательством далеких предков.

\*6. Эдвард Махони указал мне на то, что бегло набросанная мною теория является августинианской лишь в самом широком смысле. Она соответствует взглядам Августина в объяснении нашего познания необходимых истин воздействием Бога на нас, поскольку, согласно Августиновой теории божественной иллюминации, Бог, если можно так выразиться, вмешивается в каждое событие логического или математического познания; согласно же моей интерпретации, Бог дарует нам врожденную способность правильно судить об этих вещах. Иннатизм такого типа является скорее картезианским, нежели августинианским. Я не собираюсь отдавать здесь решительное предпочтение одной из этих теорий перед другой. А то, в какой мере их следует считать несовместимыми, зависит от других (не рассматривавшихся нами здесь) вопросов, касающихся божественной деятельности в процессе творения и сохранения мира.

\*7. Способность отличать логические необходимые истины от других видов истин лишь одна из целого ряда способностей, на которых можно построить сходные в своей основе эпистемологического доказательства в пользу теизма. Существует множество самых разных познавательных способностей, эмпирическая природа которых отнюдь не очевидна и которыми мы, как принято думать, обладаем, но их возникновение совсем не просто объяснить процессом естественного отбора, поскольку они совершенно отличны от всех способностей, которые уже могли функционировать в интересующий нас период эволюции. То, что мы называем «философией» и теоретической физикой, в значительной степени, как я склонен думать, сводится к применению подобных способностей. И если их наличие у нас следует объяснять естественным отбором, то, вероятно, оно должно было представлять собой более или менее механический результат употребления тех способностей, которые помогали нашим далеким предкам выжить. Возможно, у нас есть причины допускать, что мышление физика-теоретика основывается на тех самых структурах мозга, которые использовал и первобытный человек, размышляя о встававших перед ним проблемах охоты, изготовления орудий труда или общественной организации. Но тот факт, что один из элементов головного мозга обеспечил хорошие результаты при решении этих «первобытных» задач, не объясняет нам, почему его работа дает отличные результаты в теоретической физике или в философии (а именно это и нуждается в объяснении). Задачи, выполняемые компьютером, столь тесно между собой связаны, что машина, правильно выполняющая простые задания, должна безошибочно выполнять и гораздо более сложные, поскольку сложные задания выполняются через повторение простых. Едва ли, однако, можно правдоподобно допустить, что такое же отношение существует между всеми задачами, которые решает человеческий разум или по крайней мере между теми задачами, о которых идет у нас речь.

8. Одним из доступных классических текстов, в котором данное положение служит основой для доказательства бытия Бога, является «Монадология» Лейбница, разделы 43 и 44. Сходным образом его использует Алвин

Плантинга в финале своей речи при вступлении в должность, "How to Be an Anti-Realist," *Proceedings of the American Philosophical Association*, 56 (1982), pp. 47-70. Вторая часть настоящей статьи многим обязана философии Лейбница.

## Логическая структура аргументов Ансельма

В настоящем очерке я хочу предложить логический анализ Ансельмовых аргументов в пользу бытия Бога, изложенных в его «Прослогионе» и в ответе монаху Гаунило. Я не ставлю своей задачей продемонстрировать, что они являются (или не являются) неопровержимыми. Моя цель в другом – раскрыть, насколько это возможно, логическую структуру каждого аргумента, выявить связь между ними и показать их зависимость от определенных доктрин логики или философии логики. Ансельмовы аргументы отнюдь не мертвы, и в данной статье я надеюсь представить, если можно так выразиться, логическую карту той территории, на которой до сих пор идут жаркие бои.

Первые два раздела статьи посвящены самому известному из аргументов Ансельма – аргументу из главы 2 «Прослогиона». В разделе I я формулирую это доказательство на языке современных логических символов и указываю на те допущения относительно существования и предикации, которые, на мой взгляд, лежат в его основе. Критические замечания Гаунило были направлены преимущественно против онтологических предпосылок аргумента «Прослогиона-2», и в разделе II я пытаюсь продемонстрировать, каким образом «затерянный остров» – знаменитый контрпример

Я признателен моей жене, Мерилин МакКорд Адамс, за обсуждение первоначальных вариантов настоящей статьи и за ценные критические замечания к ним.

Гаунило – доказывает, что изложенные в разделе I допущения следует серьезно модифицировать, если не вовсе отвергнуть. В своем ответе Гаунило Ансельм выдвинул два новых аргумента в пользу бытия Бога, уже не зависящих от допущений относительно предикации. Один из них я разбираю в разделе III; он представляется мне, как минимум, более убедительным, нежели аргументация «Прослогиона-2». Анализ данного аргумента из Ансельмова ответа Гаунило приводит к заключению, что решающим пунктом проблемы логически необходимого существования Бога является вопрос его возможности. Раздел IV посвящен рассмотрению аргумента из главы 3 «Прослогиона» и его связи с другими аргументами Ансельма.

## I

Прежде всего я хочу продемонстрировать, что следующие четыре суждения из главы 2 Ансельмова «Прослогиона» можно понимать как посылки и заключение одного логически правильного доказательства:

- (1) Существует, по крайней мере в понимании, то, больше чего невозможно что-либо помыслить.
- (2) Даже если это нечто есть лишь в понимании, его можно помыслить как существующее и в реальности,
- (3) а это большее.
- (4) Следовательно,... как в понимании, так и в реальности существует то, больше чего невозможно что-либо помыслить<sup>1</sup>.

Структура данной аргументации довольно сложна, но аппарат современной кванторной логики, как мне кажется, поможет нам изложить ее с большей ясностью. В моей формализации этого доказательства понятие существования в представлении, существования в реальности и сравнительной величины выражаются следующими предикатными константами:

' $Ux$ ' означает 'x существует в понимании'

' $Rx$ ' означает 'x существует в реальности'

' $Gxy$ ' означает 'x больше, чем y'

Я также нашел нужным ввести понятие *величины*, а именно:

' $Qxy$ ' означает 'x есть величина y'

«Можно помыслить» я понимаю как «является логически возможным» – для данного контекста, как мне кажется, интерпретация достаточно точная – и выражаю это понятие с помощью оператора возможности.

'M' означает: «можно помыслить, что» или «логически возможно, что».

Свойство быть чем-то таким, больше чего невозможно что-либо помыслить, будет выражено как свойство «иметь такую величину, превзойти которую по своей величине не может ничто». Данное свойство является настолько сложным, что нам будет легче следить за ходом аргументации, если функцию ' $\phi(x, m)$ ' мы определим как

$$\phi(x, m) = df. Qmx \ \& \ \sim M(\exists y) (\exists n) (Gnm \ \& \ Qny)$$

Теперь мы можем записать: ' $(\exists m) (\phi(x, m))$ ': означает «x есть то, больше чего невозможно что-либо помыслить».

Четыре суждения Ансельма получают, таким образом, следующее выражение в современных логических символах:

- (1)  $(\exists x)(\exists m)(Ux \ \& \ \phi(x, m))$
- (2)  $(x)(m)([Ux \ \& \ \phi(x, m)] \supset M Rx)$
- (3)  $(x)(m)([\phi(x, m) \ \& \ \sim Rx] \supset \sim M \sim [Rx \supset (\exists n)(Gnm \ \& \ Qnx)])$
- (4)  $\therefore (\exists x)(\exists m)(Ux \ \& \ Rx \ \& \ \phi(x, m))$

Символизация третьего суждения требует некоторого пояснения. Все, что сказал Ансельм «это больше». Их можно понять так: любое из того, что существует в реальности, больше любого из того, что в реальности не существует, – с этим утверждением согласился бы, вероятно, и сам Ансельм. Но их можно истолковать и по-другому: нечто\*, о котором идет речь (то, больше чего невозможно что-либо помыслить), было бы больше, если бы оно существовало, чем если бы оно не существовало, – это все, что требуется для аргумента, и именно эту, минимальную, интерпретацию я принимаю в символической записи Ансельмова аргумента. В таком случае Ансельм утверждает, что если подобное нечто не существует в реальности, то оно *было бы* больше, если бы в реальности существовало. Контрфактуально-условный характер данного утверждения ставит

\* У Ансельма *aliquid* – нечто, что-то (одно, отличное от другого, по Фоме Аквинскому). – Прим. ред.

перед нами еще одну проблему при символизации Ансельмова аргумента. Я исходил из того, что Ансельм держался следующего взгляда: реальность недостижимо большого нечто *логически подразумевает*, что оно обладает величиной большей, чем та, которую оно имело бы, если бы не существовало в реальности.

Аргументация Ансельма представляет собой процедуру *reductio ad absurdum*. «Следовательно, если то, больше чего невозможно что-либо помыслить, находится лишь в представлении, тогда та самая вещь, больше которой нельзя что-либо помыслить, есть нечто, больше чего можно что-то помыслить. Но такого, разумеется, не может быть».<sup>2</sup> В своей формализации я следую той же стратегии *reductio*. Отрицание подлежащего доказательству вводится в качестве предположения, которое затем опровергается через обусловливание его суждением с внутренне противоречивым следствием. Правила и конвенции кванторной логики, действующие в нашей формализации, в целом соответствуют таковым в «Методах логики» Куайна, хотя способы использования модального оператора Куайн едва ли одобрил бы<sup>3</sup>.

* {	(1) $(\exists x)(\exists m)(Ux \ \& \ \phi(x, m))$	Посылка
	(2) $(x)(m)([Ux \ \& \ \phi(x, m)] \supset M Rx)$	Посылка
	(3) $(x)(m)([\phi(x, m) \ \& \ \sim Rx] \supset \sim M \sim [Rx \supset$ $(\exists n)(Gnm \ \& \ Qnx)])$	Посылка
*	(4) $Ua \ \& \ \phi(a, b)$	(1), EI (a, b)
*	(5) $[Ua \ \& \ \phi(a, b)] \supset M Ra$	(2), UI
*	(6) $M Ra$	(4), (5), TF
*	(7) $[\phi(a, b) \ \& \ \sim Ra] \supset \sim M \sim [Ra \supset (\exists n)$ $(Gnb \ \& \ Qna)]$	(3), UI
*	(8) $\sim Ra \supset \sim M \sim [Ra \supset (\exists n)(Gnb \ \& \ Qna)]$	(4), (7), TF
**	(9) $\sim Ra$	Посылка
**	(10) $\sim M \sim [Ra \supset (\exists n)(Gnb \ \& \ Qna)]$	(8), (9), TF
**	(11) $M (\exists n)(Gnb \ \& \ Qna)$	(6), (10), модальный вывод
**	(12) $(\exists y) M (\exists n)(Gnb \ \& \ Qny)$	(11), EG
**	(13) $M (\exists y)(\exists n)(Gnb \ \& \ Qny)$	(12), см. ниже
**	(14) $Ua \ \& \ Qba \ \& \ \sim M (\exists y)(\exists n)(Gnb \ \& \ Qny)$	(4), определение 'ф (, )'
**	(15) $M (\exists y)(\exists n)(Gnb \ \& \ Qny) \ \& \ \sim M (\exists y)(\exists n)$ $(Gnb \ \& \ Qny)]$	(13), (14), TF
*	(16) $\sim Ra \supset [M (\exists y)(\exists n)(Gnb \ \& \ Qny) \ \& \ \sim M$ $(\exists y)(\exists n)(Gnb \ \& \ Qny)]$	(9), (15), обусловливание
*	(17) $Ra$	(16), TF

- \* (18)  $Ua \ \& \ Ra \ \& \ \phi(a, b)$  (4), (17), TF  
 \* (19)  $(\exists x)(\exists m)(Ux \ \& \ Rx \ \phi(x, m))$  (18), EG

Мне кажется, что выводы в этом доказательстве безусловно верны. Они, за двумя исключениями, обоснованы общепринятыми правилами пропозициональной и предикативной логики. Заключение к (11) от (6) и (10) имеет форму ' $\sim M \sim (p \supset q)$  и  $M p$ '; следовательно,  $M q$ '; интуитивно эта форма представляется мне вполне законной, и она, на мой взгляд, была бы допустима в любой системе модальной логики, которая могла бы быть использована в данном контексте. Вывод (13) из (12) есть частный пример принципа ' $M (\exists x) \psi(x)$ ' следует из ' $(\exists x) M\psi(x)$ '.

Этот принцип считается общепринятым, и с полным на то основанием, в системах модальной логики с квантификаторами. Ведь если нечто таково, что выполнение *им* определенной функции является возможным, то, конечно же, возможно, что это *нечто* выполняет данную функцию. И если у нас есть веская причина отвергать доказательство «Прослогиона-2», она должна основываться на каком-то возражении против одной или нескольких из этих посылок.

Я не стану пытаться проанализировать здесь все возражения, которые уже были (или могут быть) выдвинуты против изложенных выше посылок. Например, я не стану рассматривать все мыслимые основания для отрицания того, что вещь могла бы быть сколь угодно лучше или больше, если бы она существовала, чем если бы она не существовала. Я хочу обсудить другое, а именно те общие принципы, касающиеся существования и предикации, которые предполагаются при формулировании и при утверждении посылок доказательства «Прослогиона-2». Именно вследствие своей зависимости от этих исходных допущений, которые мы вправе отнести к сфере онтологии, данный аргумент, на мой взгляд, и заслуживает свое традиционное название «онтологический». Теми же допущениями, которые онтологическое доказательство подразумевает, являются, очевидно, следующие:

(i) Предикация не предполагает реального существования, иначе говоря, вещь может обладать свойствами и быть субъектом истинных предикаций, не существуя при этом в реальности. (Энтони Келли в недавних своих публикациях<sup>4</sup> показал, что это подразумевается и в Декартовом онтологическом аргументе и что Декарт

сознавал данное допущение – и, как мне кажется, признавал яснее, чем Ансельм.) В терминах исчисления предикатов, используемых в моей формализации доказательства, это означает, что универсум рассуждения, в котором располагаются переменные, не ограничен тем, что существует в реальности. Если допустить, что универсум рассуждения включает в себя лишь реально существующие вещи, то ясно, что первый пункт нашего доказательства нельзя было бы утверждать в качестве посылки, не попадая при этом в логический круг. Среди философов, державшихся мнения, что предикация не предполагает реального существования, чаще всего упоминается Алексиус Мейнонг. Согласно Мейнонгу, когда я думаю о том, что реально не существует, объектом моей мысли является нечто такое, что не только обладает свойствами, хотя и не существует реально, но и обладало бы свойствами, даже если бы никто и никогда о нем не мыслил. Чтобы попасть в универсум рассуждения Мейнонга, вещи совсем не обязательно существовать ни в представлении, ни в реальности. Впрочем, формулировка Ансельмова аргумента соответствует предположению, что его универсум рассуждения ограничен вещами, которые либо существуют в реальности, либо фактически являются объектом мысли.

(ii) Есть еще один аспект, в котором Ансельм оказывается не столь либеральным, как Мейнонг. Он явным образом исходит из того, что универсум рассуждения не включает объектов с противоречивыми предикатами, тогда как Мейнонг такие объекты допускает (например, круглый квадрат). Если заранее не исключить из универсума рассуждения внутренне противоречивые объекты, то основанное на *reductio ad absurdum* аргумент Ансельма рухнет. Ведь если даже свойства «не существовать в реальности» и «быть нечто, больше которого невозможно что-либо помыслить» не являются несовместимыми, отсюда еще не следует, что один и тот же объект может обладать ими разом.

(iii) Вещь, существующая в представлении, действительно обладает всеми свойствами, которые содержатся или подразумеваются в ее идее или определении. Если мы составляем непротиворечивое описание или понятие чего-либо, то независимо от того, существует ли это в реальности, есть нечто такое (существующее, по крайней мере в представлении), что обладает всеми свойствами, которые входят в данное описание или понятие или подразумеваются ими. По-видимому, это является необходимым условием

для обоснования посылки (1). Из того факта, что мы способны постигнуть понятие нечто, больше которого невозможно что-либо помыслить, Ансельм делает вывод: существует, по крайней мере в представлении, нечто, обладающее свойством быть тем, больше чего невозможно что-либо помыслить.

(iv) Одна и та же вещь может существовать как в представлении, так и в реальности. Или, пожалуй, лучше сказать так: ее свойства не определяются как наличествующие в представлении или как наличествующие в реальности – они у нее просто есть. Во всяком случае, в данной аргументации, как она излагалась нами до сих пор, не используется аппарат, позволяющий квалифицировать свойства вещи как существующие в представлении или как существующие в реальности. И для данного доказательства необходимы оба исходных допущения: «Одна и та же вещь может существовать в представлении и в реальности» и «Она должна иметь одни и те же свойства, по крайней мере основные, определяющие свойства и в реальности, и в представлении».

(v) Существование и несуществование в реальности и существование в представлении суть предикаты, или свойства, и мы вправе трактовать их формально-логически точно так же, как подходим мы к прочим предикатам. Это явным образом предполагается в доказательстве, и, во всяком случае, у нас нет законных оснований утверждать, что существование уже выражено частным или «экзистенциальным» квантификатором, а следовательно, не должно рассматриваться в качестве предиката. Ведь существование в реальности не выражается «экзистенциальным» квантификатором, если мы исходим из допущения, что универсум рассуждения не ограничен теми вещами, которые существуют в реальности.

Довольно удобным, хотя, пожалуй, и не слишком изящным обозначением для данного ряда допущений относительно существования и предикации будет «допущения (i-v)».

## II

Важная роль онтологических допущений Ансельма не ускользнула от внимания его первого критика, Гаунило. В самом деле, почти весь небольшой очерк Гаунило можно рассматривать как

анализ аргумента «Прослогиона-2» с точки зрения онтологических предпосылок последнего. По-видимому, Гаунило полагает, что мы не обязаны допускать, что какой-либо субъект предикации действительно обладает определенным свойством, если только мы заранее не убеждены в реальном бытии подобного нечто<sup>5</sup>. Самый знаменитый из аргументов Гаунило является, на мой взгляд, и самым лучшим. Контрпример с затерянным островом весьма убедительно показывает, что допущения (i-v) следует отвергнуть или, как минимум, модифицировать. Мы можем составить непротиворечивое описание нашего острова, включив в него описание полезных или прекрасных свойств, которым фактически не обладает ни один остров и ни одна страна, известные людям. Мы также способны включить в данное описание свойство «быть совершеннейшей из всех земель или стран». Когда я слышу и понимаю это описание, в моем уме, согласно допущениям (i-v), должен существовать остров, действительно обладающий всеми свойствами, которые содержатся или подразумеваются в его описании. Но в таком случае, утверждает Гаунило, этот остров, согласно принципам самого Ансельма, должен существовать и в реальности. Ибо представим, что он не существует, но тогда «любая другая существующая в реальности страна окажется более совершенной»<sup>6</sup>. А следовательно, остров, существующий в моем представлении, окажется и самым совершенным (поскольку это свойство содержится в его описании), и не самым совершенным, что невозможно. А значит, пишет Гаунило, приняв Ансельмовы допущения относительно существования, мы могли бы доказать существование того, что в реальности, вне всякого сомнения, не существует.

Я попытаюсь изложить данную аргументацию с помощью логических символов, чтобы степень сходства между ней и аргументом «Прослогиона-2» стало более очевидным. Здесь потребуется три дополнительных символа:

'Ix' означает «x есть остров»

'Lx' означает «x есть земля или страна»

'Px' относит к x те полезные и прекрасные свойства, которые легенда приписывает затерянному острову.

Доказательство следует модели *reductio ad absurdum* «Прослогиона-2», но оказывается более коротким:

* {	(1) $(\exists x)(Ux \& Ix \& Px \& \sim (\exists y)(Ly \& Gyx))$	Посылка
*	(2) $(\exists x)(Lx \& Rx)$	Посылка
*	(3) $(x)(y)([Lx \& Rx \& Iy \& \sim Ry] \supset Gxy)$	Посылка
*	(4) $Ub \& Ib \& Pb \& \sim (\exists y)(Ly \& Gyb)$	(1), EI (b)
*	(5) $La \& Ra$	(2), EI (b)
*	(6) $(La \& Ra \& Ib \& \sim Rb) \supset Gab$	(3), UI
*	(7) $\sim Rb \supset Gab$	(4), (5), (6), TF
**	(8) $\sim Rb$	Посылка
**	(9) $Gab$	(7), (8), TF
**	(10) $La \& Gab$	(5), (9), TF
**	(11) $(\exists y)(Ly \& Gyb)$	(10), EG
**	(12) $(\exists y)(Ly \& Gyb) \& \sim (\exists y)(Ly \& Gyb)$	(4), (11), TF
*	(13) $\sim Rb \supset [(\exists y)(Ly \& Gyb) \& \sim (\exists y)(Ly \& Gyb)]$	(8), (12) обусловливание
*	(14) $Rb$	(13), TF
*	(15) $Ub \& Rb \& Ib \& Pb \& \sim (\exists y)(Ly \& Gyb)$	(4), (14), TF
*	(16) $(\exists x)(Ux \& Rx \& Ix \& Px \& \sim (\exists y)(Ly \& Gyx))$	(15), EG

Главное отступление от модели аргумента «Прослогиона-2» состоит здесь в следующем: если Ансельм говорил о нечто, больше которого ничто *не может* быть, то Гаунило ведет речь только об острове, который *фактически* не превосходит ни одна страна. Ввиду этого различия нам нет нужды использовать при изложении аргумента «затерянный остров» понятие величины, и его символизация обходится без оператора возможности или необходимости. Ансельм сурово критиковал Гаунило за то, что последний рассуждал так, как если бы в «Прослогионе» Бог был охарактеризован как величайшее из всех существ, а не как нечто, больше которого невозможно что-либо помыслить. Насколько я понимаю, это единственная причина, которой сам Ансельм объясняет свое неприятие контрпримера с затерянным островом<sup>7</sup>. И недовольство Ансельма во многом оправдано. Различие между двумя этими понятиями играет в некоторых отношениях важную роль, а из рассуждений Гаунило нельзя сделать вывод, что он ясно его уловил.

И все же отнюдь не очевидно, что этот промах Гаунило лишает силы контрпример затерянного острова. Хотя по своей форме он не совпадает в точности с аргументом Ансельма, аргумент «затерянный остров» построен достаточно хорошо, чтобы выполнить свою главную задачу – вывести абсурдное заключение из допущений (i-v). В частности, первая посылка аргумента «затерянный

остров» кажется вполне обоснованной, если верно, что всякий раз, когда мы понимаем какое-то непротиворечивое описание, в нашем уме существует нечто, обладающее всеми свойствами, которые в данном описании содержатся. Вторая посылка – о реальном существовании какой-то земли или страны – явным образом истинна. Третью посылку аргумента «затерянный остров» принимал, по-видимому, и Ансельм. Она выражает более широкое по своему объему утверждение о превосходстве реально существующего над не существующим в реальности, нежели тезис, составляющий третью посылку в моем изложении аргумента «Прослогиона-2». Но ведь Ансельм не выразил ни малейшего протеста, когда Гаунило прямо приписал ему еще более широкое допущение, а именно: *любое из того*, что существует в реальности, больше *любого из того*, что в реальности не существует<sup>8</sup>. И заключение о реальном существовании затерянного острова законным образом выводится из этих трех посылок. А значит, утверждение Гаунило о том, что, исходя из Ансельмовых допущений, можно доказать реальность затерянного острова, вовсе не является неразумным.

Однако контрпример Гаунило оказывается гораздо более сложным, чем это требуется, если его цель – опровергнуть допущения (i-v). Более простой по форме контрпример предложил Катерус, когда утверждал, что (реальное) существование льва можно было бы доказать из понятия (реально) *существующего льва* точно так же, как Декарт доказывал существование Бога из понятия Бога<sup>9</sup>. Согласно допущению (v), реальное существование есть свойство, или предикат, и мы вправе рассматривать его как свойство или предикат в описаниях. Согласно же допущениям (i-iii), для любого понятного нам непротиворечивого описания есть субъект, которому мы можем законно приписывать все свойства, содержащиеся или подразумеваемые в данном описании. Следуя по указанному Катерусом пути, из этих допущений можно сделать самые скандальные выводы. «Реально существующий лев», «реально существующий единорог» и «реально существующая золотая гора» суть непротиворечивые и вполне понятные нам описания. А значит, существуют, по крайней мере в представлении, субъекты, обладающие всеми свойствами, которые содержатся или подразумеваются в этих описаниях. Ясно, что эти субъекты суть лев, единорог и золотая гора, и все они должны существовать в реальности.

$(\exists x)(Ux \ \& \ x \text{ есть лев} \ \& \ Rx)$

$(\exists x)(Ux \ \& \ x \text{ есть единорог} \ \& \ Rx)$

$(\exists x)(Ux \ \& \ x \text{ есть гора} \ \& \ x \text{ есть золотая} \ \& \ Rx)$

Похоже, к этим положениям мы приходим, следуя в сущности той самой логике, которая действует в посылке аргумента «Прослогиона-2», однако реальное существование утверждается в них заранее, и никакие дополнительные посылки здесь уже не нужны. Таким образом, допущения (i-v) дают нам средство легко и быстро доказать реальное существование всего, что мы способны помыслить, лишь бы только соответствующее описание было непротиворечивым. Ясно, что этот ряд посылок следует отвергнуть или радикально изменить.

В ответ на это возражение можно предложить сразу несколько изменений. Декарт фактически полагал, что лишь относительно *простых* понятий мы вправе допускать, что им соответствует какой-то субъект предикации<sup>10</sup>. Мне это кажется чем-то вроде придуманной *ad hoc* модификации допущений (i-v). Я также не уверен, действительно ли Декартово понятие Бога является простым в таком смысле, в каком понятие *существующего льва* простым не является. Более перспективным для Ансельма подходом я бы счел следующий.

Можно сказать, что затруднение, обнаруженное Гаунило и Катерусом в допущениях (i-v), состоит в том, что они позволяют нам доказать, исходя из одних лишь понятий, такие вещи, которые, бесспорно, не являются концептуальными истинами, истинами, вытекающими из понятий. Подобный недостаток можно исправить, по крайней мере частично, через модификацию допущения о том, что если понятное нам описание непротиворечиво, то должно быть нечто (существующее в реальности или не существующее в реальности), действительно имеющее все свойства, которые содержатся или подразумеваются в данном описании. Сферу действия этого допущения нужно ограничить описаниями, интерпретированными нами в том смысле, что они содержат лишь те свойства, которые *необходимо* принадлежат их общему субъекту. Относительно же тех описаний, которые мы понимаем как заключающие в себе свойства, принадлежащие их субъекту случайным образом, нет нужды допускать, что им соответствует что-либо вообще, существующее или не существующее в реальности.

По-видимому, Ансельмов аргумент в «Прослогионе-2» способен выдержать такое ограничение. Ибо хотя Ансельм и не говорит прямо, что свойство «быть недостигаемо большим» принадлежит его субъекту с необходимостью, он, конечно же, исходит из этого и не стал бы возражать, если бы мы поняли его именно в таком смысле. Но данное ограничение, похоже, позволяет нам избавиться от существующего льва, существующего единорога и существующей золотой горы. Чтобы удовлетворить нашему новому требованию, они должны быть мыслимы как *необходимо существующий* лев, *необходимо существующий* единорог и *необходимо существующая* золотая гора. Но если непротиворечивость описаний «существующий лев», «существующий единорог» и «существующая золотая гора» кажется очевидной, то отнюдь не очевидно и, пожалуй, совсем не вероятно, что описания «необходимо существующий лев», «необходимо существующий единорог» и «необходимо существующая золотая гора» являются непротиворечивыми и описывают логически возможные вещи. Между тем Ансельм не давал обязательства допустить в свой универсум рассуждение внутренне противоречивое или логически невозможное.

Сходным образом, описания типа «остров, который является *P* и наилучшей из всех земель или стран», можно, пожалуй, счесть описываемыми нечто логически возможное, но этого нельзя сказать об описании, имеющем форму «остров, который *необходимо* является *P* и *необходимо* является наилучшей из всех земель или стран». Следовательно, наше ограничение позволяет Ансельму отделаться от затерянного острова Гаунило.

Не ясно, однако, позволяет ли данная модификация допущений (i-v) опровергнуть абсолютно все доказательства существования, которые кто-нибудь, возможно, хотел бы устранить. В частности, существование *F* по-прежнему может быть доказано для любого значения *F*, если «необходимо существующее *F*» является непротиворечивым описанием. Но так, вероятно, и должно быть. Ибо, совершенно независимо от любых доктрин предикации, у нас есть основание полагать, что если логически необходимое существование определенной вещи логически возможно, то данная вещь действительно существует. Это будет показано в следующем разделе, с конкретным применением к вопросу о существовании Бога.

У меня нет возможности завершить настоящий раздел триумфальным доказательством правоты Ансельма. Я, конечно, не доказал, да и не пытался доказать, что необходимые для аргумента «Прослогиона-2» допущения могут быть оправданы. Я проанализировал лишь одно из нескольких возражений, которые часто выдвигаются против доктрины о том, что вещи, не существующие в реальности, способны выступать субъектами истинной предикации<sup>11</sup>. Даже ответ, предложенный мною на контрпример с затерянным островом, может, в свою очередь, породить новые проблемы, разбор которых я здесь не занимался. И если бы все очевидные трудности, свойственные данной доктрине, удалось разрешить, по-прежнему оставалось бы неясным, есть ли у нас убедительные основания принимать ее или же нам следует предпочесть какую-то другую трактовку предикации. Мне представляется, что, по крайней мере на нынешнем этапе философского исследования данной проблемы, было бы целесообразно сделать нашу аргументацию свободной от такого рода спорных онтологических допущений.

### III

Точно так же, по-видимому, рассуждал и Ансельм, ибо в первой главе своего ответа Гаунило, отметив, что Гаунило отказывается принимать принцип «то, что понимается умом, существует в представлении», Ансельм выдвигает два аргумента, которые, насколько я могу судить, не зависят ни от данного принципа, ни от допущения, что предикация не предполагает реального существования. Оба они изложены как аргументы в пользу следующего утверждения: если то, больше чего невозможно что-либо помыслить, можно хотя бы помыслить как существующее, то оно должно существовать<sup>12</sup>. Добавив к этому заключению посылку, что подобное нечто можно по крайней мере мыслить как существующее, мы сможем сделать дальнейший вывод: оно действительно существует. Ансельм явно ожидает, что его читатели дополняют аргументацию этой посылкой и сделают указанный вывод.

Я не стану обсуждать здесь первый из двух аргументов: он касается скорее спорных вопросов философии времени, а не проблем философии логики<sup>13</sup>, и данное обстоятельство делает его принци-

пиально отличным от тех аргументов, о которых главным образом и идет речь в настоящем очерке.

Второй аргумент изложен в следующих словах, и его можно разделить на три части:

- (1) Ведь ни один из тех, кто отрицает или подвергает сомнению существование того, больше чего невозможно что-либо помыслить, не отрицает и не сомневается, что если бы оно действительно существовало, то его несуществование как в реальности, так и в представлении оказалось бы невозможным.
- (2) Ибо в противном случае оно не было бы тем, больше чего невозможно что-либо помыслить. Что же касается того, что может быть мыслимо, но не существует, если бы оно действительно существовало, то его несуществование как в реальности, так и в представлении оказалось бы возможным.
- (3) Следовательно, если то, больше чего невозможно что-либо помыслить, можно хотя бы помыслить, то оно не может быть несуществующим<sup>14</sup>.

Перед нами один из самых тонких и великолепных аргументов Ансельма. В авторской формулировке он связан с весьма сложными и отчасти контрфактуальными условными суждениями. И очень трудно сказать, является ли данный аргумент основательным или хотя бы правильным в формально-логическом отношении, настолько темна логика контрфактуальных условных суждений сама по себе. Впрочем, мы можем получить аргументацию с более четкой и ясной логической структурой, если поищем за контрфактуальными условными суждениями более фундаментальные допущения, на которых, как мы вправе предположить, и основываются стадии (1) и (2).

На первом этапе Ансельм делает утверждение, имеющее следующую условную структуру. (Я использую  $g$  как пропозициональную константу, обозначающую «Бог существует» или «Есть нечто, больше которого невозможно что-либо помыслить».)

(Даже) если ложно, что  $g$ , (тем не менее) если бы было истинно, что  $g$ , то не- $g$  оказалось бы невозможным.

В обоснование данного тезиса Ансельм приводит следующее соображение: ничто из того, что существует, но могло бы и не существовать, не способно быть тем, больше чего невозможно что-либо помыслить. Ясно, что первый шаг доказательства опирается на

допущение, касающееся понятия о нечто, больше которого невозможно что-либо помыслить. По мнению Ансельма, из данного понятия вытекает и, следовательно, является необходимой истиной, что если подобное нечто вообще существует, то его существование логически необходимо. Используя 'N' как оператор необходимости со значением «логически необходимо, что» или «нельзя помыслить, что не», мы можем представить данное мнение в следующих символах:

$$N(g \supset Ng)$$

Из этого суждения, разумеется, вытекает, что даже если ложно, что  $g$ , тем не менее было бы невозможно, что не- $g$  (т. е. было бы необходимо, что  $g$ ), если бы было истинно, что  $g$ .

На второй стадии Ансельм действительно заявляет, что для любого утвердительного экзистенциального суждения ' $p$ ' (а следовательно, и для ' $g$ ') истинно следующее:

Если возможно, но ложно, что  $p$ , тогда если бы было истинно, что  $p$ , было бы по-прежнему возможно, что не- $p$ .

Никаких доказательств правомерности данного утверждения Ансельм не предлагает. Мы, однако, могли бы отметить, что ряд систем модальной логики содержит принцип, из которого следует, что сказанное здесь Ансельмом об утвердительных экзистенциальных утверждениях истинно для всех суждений. Принцип, который я имею в виду, иногда именуемый аксиомой Брауэра, можно выразить в следующей форме:

$$\sim p \supset NM \sim p$$

Заменив в этой формуле ' $p$ ' на ' $\sim p$ ' и применив правило двойного отрицания, мы могли бы получить альтернативную форму аксиомы Брауэра — ' $p \supset NM p$ '. Нам, однако, будет удобнее пользоваться формой «если ложно, что  $p$ ». В каждой из этих эквивалентных форм аксиома Брауэра выражает взгляд, что действительное положение вещей, независимо от того, описывается ли оно положительно или отрицательно, являлось бы по крайней мере возможным положением вещей, даже если бы действительным было любое другое возможное положение вещей. Отсюда с очевидностью следует, что если ложно (хотя и возможно), что  $p$ , тогда даже если бы было ис-

тинно, что  $p$ , по-прежнему оставалось бы возможным, что  $\text{не-}p$  – а это и говорится у Ансельма в (2) об утвердительных экзистенциальных суждениях.

Я не хочу здесь сказать, что аксиома Брауэра является несомненно правильным логическим принципом; в реальности это несколько спорный принцип. К этому вопросу мы еще вернемся, пока же я хотел бы предложить формальное доказательство того, что заключение Ансельма ' $Mg \supset g$ ' и в самом деле вытекает из ' $N(g \supset Ng)$ '

в такой системе модальной логики, которая содержит аксиому Брауэра. Известны, как минимум, две системы модального пропозиционального исчисления, где доказательство, которое я намерен предложить, оказалось бы формально безупречным. Одна из них – это чрезвычайно широко распространенная система S5, в которой аксиома Брауэра обычно не используется в качестве аксиомы, но доказываемая как теорема. Другая – это несколько более слабая система, которую Сол Крипке назвал «системой Броуверше» и для которой аксиома Брауэра является характерной аксиомой<sup>15</sup>.

Заменив операторы возможности операторами необходимости, мы упростим доказательство. ('N' равнозначно ' $\sim M \sim$ ', а ' $M \sim$ ' – ' $\sim N \sim$ '). Таким образом, аксиома Брауэра будет выражена как ' $\sim p \supset N \sim N p$ ', а не как ' $\sim p \supset NM \sim p$ ', а заключение – как ' $\sim N \sim g \supset g$ ', а не как ' $Mg \supset g$ '. Помимо аксиомы Брауэра, аргументация будет опираться на ряд правил логического вывода, являющихся частью классического немодального пропозиционального исчисления, а также на следующие два модальных принципа:

$$(T1) N(p \supset q) \supset N(\sim q \supset \sim p)$$

$$(T2) N(p \supset q) \supset (Np \supset Nq)$$

(T1) доказываемая как теорема в двух упомянутых выше системах; а (T2), который также в них содержится, обычно рассматривается в качестве одной из аксиом этих систем. В итоге мы получаем доказательство:

$$(1) N(g \supset Ng)$$

$$(2) N(g \supset Ng) \supset N(\sim Ng \supset \sim g)$$

$$(3) N(\sim Ng \supset \sim g)$$

$$(4) N(\sim Ng \supset \sim g) \supset (N \sim Ng \supset N \supset \sim g)$$

$$(5) N \sim Ng \supset N \sim g$$

Посылка

Замена в (T1)

(1), (2), *modus ponens*

Замена в (T2)

(3), (4), *modus ponens*

(6) $\sim g \supset N \sim g$	Замена в аксиоме Брауэра
(7) $\sim g \supset N \sim g$	(5), (6), гипотетический силлогизм
(8) $\sim N \sim g \supset g$	(7), перенос, двойное отрицание

Данную аргументацию легко расширить и превратить в доказательство существования Бога, дополнив ее (чего и сам Ансельм явно ожидал от читателей) следующей посылкой: бытие нечто, больше которого невозможно что-либо помыслить, является по крайней мере возможным. В таком случае наша аргументация получает продолжение:

(9) $\sim N \sim g$	Посылка
(10) $\therefore g$	(8), (9), <i>modus ponens</i>

Это доказательство сходно с аргументацией, которую, пользуясь современными модальными логическими символами, предложил Чарльз Хартсхорн<sup>16</sup>. Главное же различие между ними состоит в том, что в аргументации Хартсхорна используется не аксиома Брауэра, а принцип ' $\sim N p \supset N \sim N p$ ' – аксиома, характерная для S5, но совершенно отсутствующая в системе Броуверше<sup>17</sup>. Упомянутое различие, любопытное в формально-логическом плане, практического значения не имеет, ибо едва ли найдется такое веское основание в пользу принятия в данном контексте одного из этих двух принципов, которое не являлось бы столь же веской причиной для принятия другого.

Хартсхорн именует свое доказательство «модальным аргументом» в пользу существования Бога, и это представляется удачным названием для сходного аргумента, предложенного Ансельмом в главе 1 его ответа Гаунило, поскольку данный аргумент можно переформулировать, превратив его в аргументацию, выраженную в терминах модальной пропозициональной логики. На мой взгляд, эти доказательства не следует называть «онтологическими», так как, в отличие от аргумента «Прослогиона-2», они могут совершенно не зависеть от каких-либо допущений о связи существования с предикацией. Они не подразумевают, что вещи, не существующие реально, могут иметь предикаты. Они не исходят из того, что существование или реальное существование есть предикат, ни

даже что предикатом является необходимое существование. Ведь их структура вообще зависит не от логики предикатов, но лишь от модальной и немодальной пропозициональной логики. Ясно, что возможность обойтись без этих спорных допущений относительно предикации является огромным преимуществом для Ансельма.

Здесь, однако, мне могут возразить, что модальное доказательство Ансельма имеет собственные недостатки, сводящие на нет указанное преимущество, и что их источником являются доктрины модальной логики, из которых оно исходит. Я уже отметил, что правомерность использования систем модальной логики, содержащих аксиому Брауэра, вызывает споры. Несомненно, одной из причин полемики по этому поводу является неспособность философов сразу же осознать, что сам вопрос «Что такое правильная система модальной логики?» понимается неверно. Модальные термины «необходимый» и «возможный» имеют несколько значений и порой употребляются не слишком четко. Надежность любой системы модальной логики зависит от того, как мы интерпретируем ее модальные операторы.

Например, интерпретация оператора необходимости 'N' может определяться или частично определяться любым из следующих семантических правил:

- (R1) ' $Np$ ' истинно, если и только если  $p$  истинно относительно всех возможных миров.
- (R2) ' $Np$ ' истинно, если и только если  $p$  истинно единственно в силу того, что правила значения в нашем языке именно таковы, каковы они суть.
- (R3) ' $Np$ ' истинно, если и только если  $p$  логически доказуемо.

Сол Крипке продемонстрировал, что если допустить (R1) и если, далее, предполагается, что возможными оказались бы те же самые миры, независимо от того, какой мир является действительным, то S5 (а значит, и систему Броуверше) мы должны принимать как имеющие силу. На мой взгляд, есть также веское основание думать, что если интерпретация 'N' определяется (R2), то имеют силу S5 и система Броуверше. В частности, если неверно, что определенное суждение является истинным единственно в силу того, что правила значения в нашем языке именно таковы, каковы они суть, то это само по себе есть нечто такое, что не может быть иначе, коль скоро правила значения в нашем языке именно таковы, каковы они суть.

Следовательно, согласно (R2),  $\sim N p \supset N \sim N p'$ , спорная аксиома S5, правильна, а если так, то верна и аксиома Брауэра,  $\sim p \supset N \sim N p'$ .

С другой стороны, если интерпретация 'N' определяется (R3), то разумно думать, что  $\sim N p \supset N p'$  неправильно, ибо недоказуемость того, что не является логически доказуемым, не может быть доказана. Однако  $N p \supset N N p'$ , характерная аксиома модальной системы S4, вероятно, была бы обоснованной, поскольку то, что может быть доказано, по этой самой причине может быть доказано как доказуемое. Между тем известно, что если  $N p \supset N N p'$  правильно, а  $\sim N p \supset N \sim N p'$  неправильно, то аксиома Брауэра также не имеет силы<sup>18</sup>.

К модальным аргументам в пользу бытия Бога все это имеет следующее отношение. Мы ведем речь о доказательствах, где заключение 'g' выводится из посылок ' $N (g \supset N g)$ ' и ' $\sim N \sim g$ ' в какой-то системе модального пропозиционального исчисления. Я изложил логически корректное доказательство в S5 и системе Броуверше. Но поскольку в нем используется аксиома Броуверше, то оно не является формально-логически корректным в S4. В самом деле, можно доказать, что формула  $[N (p \supset N p) \& \sim N \sim p] \supset p'$  не имеет силы в S4<sup>19</sup>, а значит, S4 нельзя использовать для выведения 'g' из ' $N (g \supset N g)$ ' и ' $\sim N \sim g$ '.

Мне, однако, кажется чрезвычайно правдоподобной мысль, что интерпретация операторов необходимости в модальных доказательствах бытия Бога можно с полным правом рассматривать как определяемую (R1) или (R2), и что, следовательно, S5 или система Броуверше имеет силу в интересующем нас контексте. Я не утверждаю, что этот вывод абсолютно бесспорен, и все же он представляется мне настолько вероятным, что отрицательные последствия принятия в данном контексте аксиомы Брауэра оказываются несущественными. Они совершенно незначительны по сравнению с недостатками тех допущений относительно существования и предикации, которые подразумеваются в доказательстве «Прослогиона-2».

А это дает нам известные основания считать Ансельмово модальное доказательство существования Бога более убедительным, нежели аргументация «Прослогиона-2». Логические доктрины, принятые в модальном доказательстве, менее спорны, чем те доктрины, на которых строится доказательство онтологическое. А значит, из

этих двух доказательств модальное является по крайней мере более убедительным, разве что его посылки окажутся, притом совершенно очевидным образом, менее правдоподобными, чем посылки аргументации «Прослогиона-2». Я же полагаю, что их нельзя считать менее правдоподобными, чем посылки «Прослогиона-2». Я не стану пытаться доказать полную обоснованность этого моего убеждения, но представлю ряд соображений в его пользу.

Модальное доказательство существования Бога в последнем из предложенных мною вариантов его изложения имеет две посылки:

$$N(g \supset N g) \\ \sim N \sim g$$

(Модальные аксиомы – это, строго говоря, не посылки, но часть логического аппарата.) Вторая посылка гласит, что существование Бога возможно. Но какого Бога? Если дальнейшая аргументация основательна, то здесь допускается возможность существования логически необходимого Бога. Если Бог вообще не может существовать, если существование Бога не является необходимым, тогда утверждение о возможности существования Бога подразумевает возможность того, что Его существование является необходимым. Данное суждение: возможно, что существование Бога необходимо ( $\sim N \sim N g$ ) – есть то, что должен отстаивать всякий сторонник модального аргумента, пытаясь обосновать посылку о возможности существования Бога. Проницательный критик данного аргумента просто не позволит его защитникам отделаться чем-то меньшим. Но если мы признаем ' $\sim N \sim N g$ ', то никаких других посылок для доказательства бытия Бога посредством модального аргумента уже не требуется. Все, что нам нужно, – это аксиома Брауэра и два истинностно-функциональных правила логического вывода (*modus tollens* и двойного отрицания). Само доказательство оказывается чрезвычайно простым:

(1) $\sim N \sim N g$	Посылка
(2) $\sim g \supset N \sim N g$	Замена в аксиоме Брауэра
(3) $\therefore \sim \sim g$	(1), (2), <i>modus tollens</i>
(4) $\therefore g$	(3), двойное отрицание

Этот ход мысли открывает нам глаза на два обстоятельства, касающиеся суждения ' $\sim N \sim N g$ '. Во-первых, ' $\sim N \sim N g$ ' фактически

уже является посылкой в Ансельмовом модальном доказательстве бытия Божья. Во-вторых, ' $\sim N \sim N g$ ' самого по себе, как единственной посылки, достаточно для доказательства существования Бога, если использование аксиомы Брауэра в этой аргументации считается правомерным. И если нам дана эта единственная посылка модального аргумента, то никаких других посылок для доказательства бытия Бога нам уже не требуется.

Дополню сказанное третьим соображением. ' $\sim N \sim N g$ ' есть суждение, которое должен принимать всякий, кто считает существование Бога логически необходимым. Ведь если существование Бога необходимо, то возможно, что существование Бога необходимо; и то и другое является также возможным. Очень часто мы без малейших сомнений исходим из следующей установки: то, что мы пытаемся доказать, по крайней мере логически возможно. Однако в данном случае подлежащее доказательству вытекает из суждения о его возможности посредством чрезвычайно краткой аргументации. А значит, решающим пунктом проблемы логически необходимого божественного бытия оказывается вопрос возможности, а именно: является ли логически необходимое существование Бога логически возможным? Другие же посылки способны служить надлежащим подтверждением мнения о логической необходимости божественного бытия лишь постольку, поскольку они доказывают его возможность.

Вернемся к анализу сравнительных достоинств двух доказательств – модального и онтологического. Здесь можно утверждать, как минимум, следующее. По-видимому, аргумент «Прослогиона-2» всегда использовался лишь как элемент более широкой процедуры доказательства логически необходимого бытия Бога. Он мог бы оказаться полезным для обоснования данного вывода лишь в том случае, если бы помогал сделать более правдоподобным тезис о логической возможности того, что существование Бога является логически необходимым. Но его способность сослужить нам эту службу кажется мне в высшей степени маловероятной. Полагаю, мы вправе утверждать, что хотя модальное доказательство существования Бога и помогает нам понять, что центральным пунктом проблемы логически необходимого божественного существования является вопрос о его возможности, однако ни модальное, ни онтологическое доказательства не дают нам ничего для ответа на этот вопрос.

#### IV

Когда комментаторы искали у Ансельма «второе онтологическое доказательство», возможно, более убедительное, чем аргумент «Прослогиона-2», они, как правило, пытались найти его в том месте, которое я еще не анализировал, а именно в третьей главе «Прослогиона». Считается общепризнанным, что сам Ансельм не намеревался представить здесь второй, самостоятельный аргумент в пользу существования Бога, но хотел доказать еще одно, дополнительное утверждение относительно нечто, бытие которого уже было доказано в главе 2. Высказывается, однако, мысль, что аргумент, использованный для этой цели Ансельмом, можно преобразовать в отдельное доказательство существования Бога.

Действительно, в главе 3 «Прослогиона» обнаруживается аргумент, допускающий различные толкования и способный послужить доказательству сразу нескольких выводов. Разбор его я начну с описания формальной модели этого рассуждения – модели, чрезвычайно сходной для всех интерпретаций и всех способов использования данного аргумента. Затем я перейду к краткому анализу трех разных способов применения этой модели, которые встречаются у Ансельма и его поклонников.

Две посылки изложены в «Прослогионе-3» следующим образом:

(1) Ибо можно помыслить, что существует нечто такое, что нельзя мыслить как несуществующее

$$M (\exists x)(\sim M \sim Rx)$$

(2) а это больше, чем то, что можно мыслить как несуществующее.

$$(x)(m)([Q mx \& M \sim Rx] \supset \sim M \sim (y) [\sim M \sim Ry \supset (\exists n)(Gnm \& Qny)])$$

При любой интерпретации данного аргумента требуется третья посылка, которая отсутствует в «Прослогионе-3» и должна быть заимствована из главы 2. Эта посылка гласит: некоторый субъект предикации обладает свойством быть чем-то таким, больше чего невозможно что-либо помыслить

$$(3) (\exists x)(\exists m)(Qmx \& \sim M (\exists y)(\exists n)(Gnm \& Qny))$$

Данную формулу можно интерпретировать как утверждение, что какой-то *реально существующий* субъект предикации обладает свойством быть недостижимо великим. Или же ее можно истолко-

вать, подобно первой посылке в аргументе «Прослогиона-2», как всего лишь тезис о том, что какой-то субъект предикации, который может существовать, а может и не существовать в реальности, обладает свойством быть недостижимо великим. Выбор между этими двумя интерпретациями определяет онтологические допущения данного аргумента и является важным с точки зрения некоторых способов его использования, но формально-логическую структуру аргумента он никак не затрагивает.

Данная аргументация, как и аргумент «Прослогиона-2», представлена Ансельмом в виде процедуры *reductio ad absurdum*. Это найдет свое отражение в нашей формализации. Подлежащий опровержению тезис вводится в качестве посылки, которая будет затем устранена через обусловливание с самопротиворечивым следствием.

* {	(1) $M (\exists x)(\sim M \sim Rx)$	Посылка
	(2) $(x)(m)([Qmx \ \& \ M \sim Rx] \supset \sim M \sim (y)$ $[\sim M \sim Ry \supset (\exists n)(Gnm \ \& \ Qny)])$	Посылка
**	(3) $(\exists x)(\exists m)(Qmx \ \& \ \sim M (\exists y)(\exists n)(Gnm \ \& \ Qny))$	Посылка
**	(4) $Qba \ \& \ \sim M (\exists y)(\exists n)(Gnb \ \& \ Qny)$	(3), EI (a, b)
**	(5) $[Qba \ \& \ M \sim Ra] \supset \sim M \sim (y)[\sim M \sim Ry$ $\supset (\exists n)(Gnb \ \& \ Qny)]$	(2), UI
**	(6) $M \sim Ra \supset M \sim (y)[\sim M \sim Ry \supset (\exists n)$ $(Gnb \ \& \ Qny)]$	(4), (5), TF
***	(7) $M \sim Ra$	Посылка
***	(8) $\sim M \sim (y)[\sim M \sim Ry \supset (\exists n)(Gnb \ \& \ Qny)]$	(6), (7), TF
***	(9) $\sim M \sim [(\exists x)(\sim M \sim Rx) \supset (\exists y)(\exists n)$ $(Gnb \ \& \ Qny)]$	(8), см. ниже
***	(10) $M (\exists y)(\exists n)(Gnb \ \& \ Qny)$	(1), (9), модальный вывод
***	(11) $M (\exists y)(\exists n)(Gnb \ \& \ Qny) \ \& \ \sim M (\exists y)$ $(\exists n)(Gnb \ \& \ Qny)$	(4), (11), TF
**	(12) $M \sim Ra \supset [M (\exists y)(\exists n)(Gnb \ \& \ Qny) \ \&$ $\sim M (\exists y)(\exists n)(Gnb \ \& \ Qny)]$	(7), (11), обусловливание
**	(13) $\sim M \sim Ra$	(12), TF
**	(14) $Qba \ \& \ M (\exists y)(\exists n)(Gnb \ \& \ Qny) \ \& \ \sim M \sim Ra$	(4), (13), TF
**	(15) $(\exists x)(\exists m)(Qmx \ \& \ \sim M (\exists y)(\exists n)(Gnm \ \&$ $Qny) \ \& \ \sim M \sim Rx$	(14), EG

Заключение к (10) от (1) и (9) имеет форму ' $\sim M \sim (p \supset q)$  и  $M p$ , следовательно,  $M q'$ , что, как я отметил в разделе I, кажется мне интуитивно верным при любой интерпретации оператора возможности, которая соответствовала бы данному контексту. Ясно, что (9)

законным образом вытекает из (8), коль скоро мы понимаем, что (8) означает: «необходимо, что если что-либо существует с необходимостью, то оно обладает величиной большей, чем  $b$ », а (9) означает: «необходимо, что если что-либо существует с необходимостью, то это *что-то* имеет величину большую, чем  $b$ ».

А теперь рассмотрим три способа использования данной модели рассуждения.

(А) По-видимому, в «Прослогионе-3» Ансельм хочет доказать еще одно, дополнительное, утверждение о нечто, реальное существование которого уже было доказано во второй главе. В главе 2 не говорится, что недостижимо великое нечто существует с необходимостью. Точно так же не ясно, должна ли аргументация «Прослогиона-2», если она убедительна, доказывать соответствующий вывод с логической необходимостью. Ибо это, в свою очередь, зависит от тезиса «некто имеет понятие о недостижимо великом нечто». Однако, несмотря на все сказанное в главе 2, данный тезис может оказаться истинным лишь случайным, а не необходимым образом. А потому Ансельм пытается доказать о недостижимо великом нечто нечто новое, когда утверждает в главе 3, что такое нечто «существует столь несомненно, что его несуществование нельзя даже помыслить». Можно подумать, что здесь он опирается на фундамент, заложенный в главе второй. В таком случае посылку (3) аргумента «Прослогиона-3» можно интерпретировать как тезис о реальном существовании, которое, как предполагается, уже было доказано в «Прослогионе-2». Ясно, что при такой интерпретации аргументация главы 3 унаследует недостатки любого аргумента, от которого она зависит в деле обоснования собственной экзистенциальной посылки.

(Б) Легко понять, каким образом в аргументе «Прослогиона-3» можно усмотреть самостоятельный, особый аргумент в пользу существования Бога. В его выводе сказано: нечто имеет свойство быть недостижимо великим и с необходимостью обладает реальным существованием. Этот вывод очевидным образом подразумевает, что такое нечто реально существует, ибо то, что с необходимостью обладает реальным существованием, действительно обладает реальным существованием.

Но если в аргументации «Прослогиона-3» хотят видеть дополнительное доказательство реального существования Бога, то она

не может, не превращаясь в логический круг, иметь такую посылку, которая бы предполагала или прямо утверждала реальное существование Бога. Следовательно, универсум рассуждения, необходимый для формализации данного аргумента, нельзя считать ограниченным реально существующими вещами. Ведь если бы этот универсум рассуждения был ограничен реально существующим, то посылка (3) уже утверждала бы реальное бытие нечто, больше которого невозможно что-либо помыслить. Это означает, что если мы хотим интерпретировать аргумент «Прослогиона-3» как самостоятельное и не имеющее характера логического круга доказательство реальности Бога, то его нужно понимать как основанное на допущении, что предикация не предполагает реального существования. Рассматриваемый в качестве «второго» доказательства реального существования Бога аргумент «Прослогион-3» действительно является «онтологическим» аргументом, опирающимся фактически на те же допущения относительно связи существования с предикацией, что и «Прослогион-2».

(В) Как я уже пытался продемонстрировать, Ансельм в первой главе своего ответа Гаунило исходит из того, что тезис «если Бог вообще существует, то Его существование необходимо» есть необходимая истина:  $N(g \supset N g)$ . Задачу же аргумента «Прослогиона-3» можно усмотреть в том, чтобы дать нам основания для такого допущения. Если данный аргумент используется для этой цели, то универсум рассуждения удобнее всего считать ограниченным реально существующими вещами, так чтобы экзистенциальный или частный квантификатор ' $(\exists x)$ ' можно было истолковать как «Существует (в реальности) такое  $x$ , что». Аргумент дополняется 16-м пунктом, в котором посылка (3) устраняется посредством обусловливания:

$$* (16) (\exists x)(\exists m)(Qmx \ \& \ \sim M(\exists y)(\exists n)(Gnm \ \& \ Qny)) \supset (\exists x)(\exists m)(Qmx \ \& \ \sim M(\exists y)(\exists n)(Gnm \ \& \ Qny)) \ \& \ \sim M \sim Rx \quad (3), (15), \text{ обусловливание}$$

Теперь мы имеем логически правильный переход от посылок (1) и (2) к заключению: *если* существует (в реальности) нечто такое, больше чего невозможно что-либо помыслить, *то* существует (в реальности) нечто такое, больше чего невозможно что-либо помыслить и что невозможно помыслить как несуществующее. Данное доказательство не зависит от отрицания доктрины о том, что предикация

кация предполагает реальное существование, ибо его переменные относятся только к реально существующим вещам. Точно так же его посылки не утверждают и не подразумевают реального бытия недостижимо великого нечто, поскольку это доказательство уже не имеет экзистенциальной посылки<sup>20</sup>. Если же (1) и (2) суть необходимые истины, какими их, вероятно, считал Ансельм, то данная аргументация доказывает, что вытекающее из них (16) также является необходимой истиной.

Даже если мы присоединим к (16) оператор необходимости, мы получим не ' $N(g \supset N g)$ ', но что-то, имеющее совершенно иную форму. В antecedенте (16) утверждается, что нечто соответствует определенному описанию. Но в следствии не сказано, что это соответствие является необходимым. В нем сказано, что нечто соответствует данному описанию фактически, и этим нечто является индивидуум, реальное существование которого имеет концептуально необходимый характер, т. е. вытекает из его понятия. А значит, остается возможность того, что в каком-то возможном мире ничто не будет соответствовать данному описанию, хотя индивидуум, о котором идет здесь речь, будет, конечно, существовать, не соответствуя, однако, данному описанию. Чтобы исключить такую возможность, Ансельму нужно допустить, что всякий недостижимо великий индивидуум должен обладать этим свойством с концептуальной необходимостью. Иначе говоря, недостижимое величие должно быть существенным свойством данного индивидуума, свойством, без которого он просто не мог бы быть тем, что он есть. Я уверен, что Ансельм действительно так думал (см. «Монологион», гл. 16-17). Если же мы введем это, дополнительное, допущение, то сможем рассматривать аргумент Прослогион 3 как дающий нам основания (которые, возможно, были изначальными основаниями для Ансельма) принять суждение ' $N(g \supset N g)$ '.

Я не буду здесь детально анализировать этот аргумент в пользу ' $N(g \supset N g)$ ', но хочу высказать в связи с ним еще одно соображение. ' $N(g \supset N g)$ ' могло бы послужить важной посылкой для того, кто попытался бы доказать с помощью модальной аргументации несуществование Бога. Дж. Н. Финдли предложил однажды модальное опровержение существования Бога<sup>21</sup>, которое, по-видимому, имеет такую общую структуру:

- (i) Бог вообще не может существовать (в реальности), если Он не существует (в реальности) с концептуальной необходимостью.
- (ii) Ничто не может существовать (в реальности) с концептуальной необходимостью.
- (iii) Следовательно, Бог вообще не может существовать (в реальности).

Я же хочу отметить здесь следующее: никто из тех, кто использует это атеистическое доказательство, не способен, не вступая в противоречие с логикой, обосновывать его первую посылку аргументацией «Прослогиона-3». Ибо в посылке (1) «Прослогиона-3» сказано: нечто может существовать в реальности с концептуальной необходимостью. А на интуитивном уровне кажется весьма вероятным, что это должно служить посылкой доказательства в пользу тезиса о том, что недостижимо великое нечто не может существовать (в реальности) иначе, как с концептуальной необходимостью. Едва ли было бы разумным считать, что величие некоего нечто не является недостижимым просто потому, что это нечто не имеет свойства, обладать которым не может вообще ничто. Однако посылка (1) атеистического доказательства категорически отрицает возможность для чего-либо вообще существовать в реальности с концептуальной необходимостью, а следовательно, она противоречит одной из посылок аргументации «Прослогиона-3». Конечно, я здесь не доказал, что сторонник атеистической аргументации в принципе не способен обосновать свою первую посылку, но, во всяком случае, он не может без логического противоречия использовать для ее обоснования «Прослогион-3».

## Примечания

1. Переводы цитат из Ансельма и Гаунило в данном очерке принадлежат мне. Латинский текст, установленный Ф.С. Шмиттом, был перепечатан в издании М. Дж. Чарльзворта, в переводе и с комментариями последнего – *St. Anselm's Proslogion* (Oxford, 1965).

2. *Proslogion*, глава 2.

3. Куайн возражает против использования модальных операторов в квантификаторах. См. его “Reference and Modality” (Essay VIII in his *From a Logical Point of View* [Cambridge, Mass., 1953] and “Three Grades of Modal Involvement” (Essay XIII in his *The Ways of Paradox and Other Essays* [New York, 1966]).

Я не уверен, что в своих возражениях Куайн прав, но обсуждать этот вопрос здесь я не стану.

4. Anthony Kenny, *Descartes* (New York, 1968), глава 7; чуть более пространную версию, с замечаниями других авторов и с ответами Кенни, см. в *Fact and Existence*, ed. Joseph Margolis (Oxford, 1969), pp. 18-62.

5. «В защиту безумца», главы 5-6.

6. *Ibid.*, глава 6.

7. Возражения Ансельма против контрпримера с затерянным островом см. в начале главы 3 и в конце главы 5 его ответа Гаунило; по поводу последнего см. остальную часть главы 5.

8. В главе 1 «В защиту безумца».

9. В Первых Возражениях на «Размышления» Декарта (pp. 7-8 in vol. II of the Haldane and Ross translation of the *The Philosophical Works of Descartes* [New York, 1955]).

10. См. обсуждение этого вопроса Кенни, Малькольмом и Сосой в *Fact and Existence*, ed. Margolis, pp. 18-62.

11. См. *ibid.*, новые возражения в статьях Кенни и Бернарда Уильямса.

12. В этих аргументах из ответа Ансельма Гаунило «существовать» в большинстве случаев явно означает «существовать в реальности».

13. Аргументация, о которой идет речь, изложена в следующем фрагменте, разделенном мною на четыре части: «[1] Ибо то, больше чего невозможно что-либо помыслить, невозможно помыслить иначе, как существующее изначально. [2] Однако все, что не существует, хотя может быть мыслимо как существующее, можно помыслить как имеющее начало своего существования. [3] Следовательно, не может быть такого, чтобы то, больше чего невозможно что-либо помыслить, могло быть мыслимо как существующее, но при этом не существовало. [4] Следовательно, оно может быть мыслимо как существующее и с необходимостью существует» (pp. 168-170 in Charlesworth's text).

14. P. 170 in Charlesworth's text.

15. Kripke, "Semantical Analysis of Modal Logic I: Normal Propositional Calculi," *Zeitschrift für mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik*, 9 (1963), pp. 67-96. См. также C.I. Lewis and C.H. Langford, *Symbolic Logic*, 2d ed. (New York, 1959), о связи аксиомы Брауэра с S5.

16. *The Logic of Perfection* (La Salle, Ill., 1962), pp. 50-51.

17. Фактически Хартсхорн использует аксиому, эквивалентную ' $N (\sim N p \supset N \sim N p)$ '; начальный оператор модальности здесь не требуется. Впрочем, это не имеет особого значения.

18. Это утверждение предполагает какие-то другие принципы модальной логики, которые не были бы спорными в данном контексте. По вопросам, обсуждаемым в этом абзаце, см. работы, цит. в прим. 16, а также Saul Kripke, "A Completeness Theorem in Modal Logic," *Journal of Symbolic Logic*, 24 (1959), pp. 1-14; and E.J. Lemmon, "Is There Only One Correct System of Modal Logic?" *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 33 (1959), pp. 23-40.

19. Это легче всего показать с помощью метода семантических таблиц, который Крипке описывает в двух цитированных выше работах.

20. В данной форме нашего доказательства реальное существование выражено двумя разными записями. Интерпретируя доказательство подобным образом, было бы желательно всюду заменять ' $Rx$ ' на ' $(\exists z) (z = x)$ '. Это можно сделать без всякого ущерба для его структуры.

21. J.N. Findlay, "Can God's Existence Be Disproved?" *Mind*, 57 (1948), pp. 176-183. Статья несколько раз переиздавалась.

## Запахи, цвета и Бог

В настоящем очерке я представлю и попытаюсь обосновать доказательство существования Бога. Речь пойдет не о «железном» доказательстве, которое само по себе было бы способно окончательно решить спорный вопрос в пользу теизма, а в лучшем случае лишь о новом аргументе в дополнение к уже существующим. «Железные» доказательства редко встречаются в метафизике, и, хотя вопрос о бытии Бога есть нечто гораздо большее, чем метафизическая проблема, он представляет собой также и метафизическую проблему и в этом своем качестве подобен другим метафизическим проблемам. Но даже там, где не бывает абсолютно неопровержимых аргументов, можно обнаружить аргументы «за» и «против». В той или иной метафизической позиции можно найти те или иные теоретические преимущества и недостатки. Теоретические же преимущества теизма мы вправе усматривать в возможности богословского объяснения таких фактов, объяснить которые иным способом чрезвычайно трудно.

Мой аргумент в общем-то довольно прост и не слишком оригинален. Он представляет собой вариант доказательства от сознания – важнейшего аргумента Локка в пользу теизма<sup>1</sup>, который недавно был столь умело отреставрирован Ричардом

Беседы с Ричардом Хили и Теренсом Хорганом, а также письменные замечания Джорджа Паппаса и Петера ван Инвагена помогли сделать эту статью лучше. С радостью выражаю им свою благодарность, не возлагая на них ни малейшей ответственности за что-либо из сказанного ниже.

Суинберном, что занял целую главу в его ответе на апологию атеизма, предложенную Дж. Л. Макки<sup>2</sup>. Я, однако, думаю, что этим аргументом по-прежнему неоправданно пренебрегают и что ряд его сильных сторон можно осветить по-новому, во-первых, поставив его в надлежащий исторический контекст и, во-вторых, сосредоточив внимание на одном специфическом аспекте сознания.

## **I. Вопрос**

Почему красные вещи выглядят именно так, как они выглядят (а не так, как желтые вещи)? И, что не менее важно, почему сегодня красные вещи выглядят точно так же, как выглядели они вчера? Почему сахар имеет именно тот вкус, который он имеет (а не вкус соли)? И, что не менее важно, почему сегодня он имеет тот самый вкус, который был у него вчера? Все это частные примеры более общего вопроса, но для его обсуждения нам понадобится общий термин для таких вещей, как зрительное восприятие красного цвета и вкус сахара. Обычно здесь используется термин «феноменальные квалиа», или просто «квалиа».

Философы много спорили о природе феноменальных квалиа. Представляют ли они собой свойства сознания или состояний сознания – или же нечто иное, что можно было бы назвать «чувственными данными» или «идеями»? Для наших нынешних целей, как мне кажется, точного ответа на этот вопрос не требуется. Нам достаточно знать, что воспринимаемые в опыте впечатление чего-то красного, впечатление чего-то желтого, вкус сахара, вкус соли, запах розы, запах сероводорода суть особые виды чувственных восприятий, различия между которыми невозможно выразить с помощью определений, хотя они, эти различия, превосходно известны большинству из нас. Отличающиеся друг от друга подобным образом виды опытных восприятий и являются (или имеют связь с) квалиа. (Некоторые философы отрицают существование таких вещей, но они, я убежден, заблуждаются. До этих философов я доберусь в разделе VI, а пока оставлю их в покое в твердой уверенности, что каждый читатель поймет, о чем я веду речь.)

Теперь я могу сформулировать главный вопрос: почему между феноменальными квалиа и физическими качествами существует именно такая, а не какая-либо иная корреляция?

## II. Обычный способ научного объяснения

Нашей первой реакцией на этот вопрос может стать мысль о том, что ответ на него хорошо известен и не предполагает обращения к Богу. Красные вещи выглядят так, как они выглядят, потому, что они отражают красный цвет (или, точнее, световые волны определенной длины) на сетчатую оболочку наших глаз, а такого рода свет воздействует на часть нашей сетчатки, заставляя ее передавать определенные электрические сигналы в мозг и вызывая тем самым электрические процессы в мозге, – это и есть причина того, почему мы видим красный цвет. Аналогично, сахар имеет именно тот вкус, который он имеет, потому, что его химический состав воздействует на определенные вкусовые рецепторы нашего языка таким образом, что последние посылают электрические сигналы в мозг, результатом чего становятся определенные электрические процессы в мозге, которые и создают у нас ощущение сладкого вкуса.

Я допускаю, что эти научные объяснения, по крайней мере приблизительно, верны, – вся беда в том, что они не дают ответа на мой вопрос. Ибо представим, что опыт зрительного восприятия красного цвета вызывается состоянием мозга  $R$ , а причиной зрительного восприятия желтого цвета служит состояние мозга  $Y$  ( $R$  и  $Y$  означают здесь определенного рода электрические процессы). Эта взаимосвязь между зрительным восприятием красного и  $R$ , а также между зрительным восприятием желтого и  $Y$  и *есть* именно то самое, что я пытаюсь объяснить. Иначе говоря, это пример корреляции между феноменальными квалиа и физическими качествами или состояниями. А мы пока лишь истолковали одну ментально-физическую корреляцию в терминах другой.

Почему  $R$  заставляет меня видеть красное? Почему  $R$  не заставляет меня видеть желтое или чувствовать дурной запах? Мы же не думаем, что  $R$  сам по себе является красным, а  $Y$  – желтым. Трудно понять, почему определенного рода электрический процесс должен находиться в естественной связи именно с этим особым

видом опыта, который я называю восприятием красного цвета, а не с тем, который я называю восприятием желтого. Более того, нелегко уразуметь, почему электрический процесс должен быть естественно связан с каким-либо из этих чувственных восприятий вообще, а не оставаться вне всякой связи с феноменальными квалиа. Уточню для ясности: я вовсе не отрицаю, что *R* и *Y* действительно постоянно *коррелируют* с восприятиями красного и желтого цвета соответственно. Я также признаю, что *R* и *Y* *заставляют* меня воспринимать в опыте красное и желтое соответственно. Я хочу знать, почему между состояниями мозга и феноменальными квалиа существуют именно эти, а не другие связи, и, более того, почему между вещами этих двух разных типов вообще имеют место подобного рода постоянные и регулярные связи?

Обычно поиск объяснения не завершается с обнаружением определенной корреляции. Напротив, наука, как правило, стремится объяснить не отдельные события, но отношения и другие факты общего характера. Желая выяснить, почему сегодня утром не завелась моя машина, я пойду к механику, а не к ученому. Но если мне интересно, почему в Денвере вода закипает при температурах более низких, чем в Лос Анджелесе, то я, вероятно, обращусь к ученому.

Трудно, однако, понять, как наука могла бы хотя бы попытаться объяснить корреляцию между феноменальными квалиа и состояниями мозга (или любыми другими физическими состояниями, с которыми квалиа связаны самым непосредственным образом). Ведь задача науки – обнаруживать законы, управляющие физическими состояниями и описываемые в терминах свойств, свойств геометрических, электрических, но в любом случае совершенно отличных от феноменальных квалиа. Какие бы механизмы подобного рода мы ни открыли, наша проблема – почему именно эти восприятия вкуса или цвета оказываются связаны именно с этими физическими состояниями – останется, по сути, прежней.

### III. Аристотелевское объяснение

Здесь, возможно, мы почувствуем искушение сказать: мы не способны вообразить, что *вообще* могло бы представлять собой объяснение корреляции между феноменальными квалиа и физическими

состояниями, а это, пожалуй, заставит нас заподозрить, что само требование подобного объяснения есть недоразумение. Впрочем, на помощь нашему воображению приходит история западной мысли, которая позволяет понять, как могло бы выглядеть решение нашей проблемы. Первое решение, которое мы рассмотрим, несомненно, является неверным – и при этом, однако, достаточно осмысленным, чтобы продемонстрировать здесь наличие чего-то такого, что в принципе допускает объяснение.

Оно представляет собой элемент аристотелизма, господствовавшего в западной мысли в эпоху позднего Средневековья.<sup>3</sup> Одно из различий между аристотелизмом и современным образом мышления состоит в следующем: мы уже не думаем, что в физических объектах есть какое-либо качество, похожее на те специфические качества, или квалиа, которые и создают различие между зрительным восприятием красного и желтого или между вкусом сахара и соли. Мы полагаем, что эти восприятия вызываются физическими свойствами тел, не имеющими никакого сходства с феноменальными квалиа. Типичный же схоластик-аристотелик считал, что феноменальные квалиа порождаются (и обладают сходством с) физическими качествами, которые мы воспринимаем в вещах через квалиа. В сахаре есть качественная, квалитативная «форма», похожая на качество «вкус сахара», которая и делает его отличным от вкуса соли. Качество «зрительное восприятие красного цвета», отличающее его от восприятия желтого цвета, сходно с формой, или качеством, присутствующим на поверхности типичного спелого яблока.

С этой, аристотелевской, точки зрения ответ на вопрос, почему феноменальные квалиа связаны именно с теми физическими качествами, с которыми они фактически связаны, оказывается простым и понятным. Они суть те же самые, одинаковые (или, во всяком случае, сходные) качества, материально присутствующие в воспринимаемых телах, а нематериально – в воспринимающем уме. Данная корреляция не произвольна, но естественна и, пожалуй, чуть ли не самоочевидна.

На самом деле, конечно, все тут не так просто. Мы хотим знать, каким образом краснота попадает из яблока в ум. Красное, полагали схоластики, существует на поверхности яблока как качественная «форма». Формы выполняют функцию свойств вещей, но это

не единственная их роль в аристотелевской теории – они также являются каузальными агентами. Действуют же они подобно инфекции. Формы, или качества, распространяются, переносятся с вещей, которые ими обладают, на другие вещи, прежде их не имевшие. Отличным примером такой трактовки каузального взаимодействия служит теплопередача. Если поместить нагретый камень в холодную воду, то камень сообщит воде форму тепла, а точнее, форма теплоты, присутствующая в камне, станет причиной появления новой, сходной с ней формы в воде.

Нечто подобное происходит и при чувственном восприятии, которое в конце концов также является каузальным процессом. Когда я опускаю руку в горячую воду, чувственная форма тепла переходит из воды в мою руку. Отсюда она передается через мое тело в то место, где мой ум может воспринять ее как ощущение теплоты. В случае зрительного восприятия красного цвета мы сталкиваемся с новым затруднением, ведь красная поверхность яблока не соприкасается с моим телом непосредственно. По этой причине процесс видения нуждается в «посреднике», «медиуме», в чем-то прозрачном, наподобие воздуха, в который форма красного, обычно именуемая «чувственным видом», вначале и переходит и через который затем она попадает в мой глаз. Из этой промежуточной области форма красного проникает в жидкость моего глазного яблока, откуда через мое тело она передается в надлежащее место, где и становится объектом восприятия для моего ума. Именно так я вижу красное. Характерной особенностью этой каузальной трактовки, объясняющей связь между физическими состояниями и феноменальными квалиа, является то, что сходные формы присутствуют на всех стадиях процесса: на поверхности яблока, в промежуточной области, в глазном яблоке, в сознании (или перед нашим сознанием).

Фантастическая теория, – возразите вы, – разве можно принимать всерьез все эти чудачества вроде «чувственных видов» и «промежуточных областей»? Такова и моя первоначальная реакция. Но если мы тщательно обдумаем сказанное, попытавшись отбросить внушенные нашим образованием предрассудки, то, полагаю, сможем понять, что аристотелевские представления, взятые в их собственном историческом контексте, являются ничуть не более смешными, неразумными и нелепыми, чем кванты и кварки

современных физических теорий. В самом деле, в аристотелевской теории есть нечто чрезвычайно близкое здравому смыслу и нашему непосредственному опыту. Разве вы не способны *видеть* «форму» белизны на поверхности этого листа бумаги? Конечно, вы не привыкли называть ее именно так, но неужели вам не кажется, что это конкретное качество белизны, доступное вам лишь через зрение, действительно находится на поверхности страницы?

Тем не менее у нас есть веские причины отвергнуть аристотелевскую трактовку этих вопросов. Отказ от нее, совершившийся в начале XVII века, явился важным этапом в становлении современной науки. Галилео Галилей стремился *создать математическую науку о природе*.

«Философия, – писал он, имея в виду то, что мы называем “наукой”, – написана в этой величественной книге, книге вселенной, которая вечно открыта нашим взорам... Она написана на языке математики, а ее буквы суть треугольники, круги и прочие математические фигуры, без которых человек не способен уразуметь в ней ни единого слова»<sup>4</sup>.

Но аристотелевская физика качеств с трудом поддавалась математизации. Если мы рассмотрим их исключительно «в себе», как таковые, как феноменальные квалиа (или же качественно тождественные феноменальным квалиа), отвлекаясь от всего, что мы теперь знаем или думаем о коррелятивных им физических качествах (вроде длины световых волн), то обнаружится, что качества красного или желтого или (случай еще более тяжелый) качества сладкого и зеленого не стоят в каком-либо очевидном или легко измеряемом геометрически или арифметически отношении друг к другу. В дальнейшем данное обстоятельство сыграет важную роль в нашем доказательстве. Оно также стало одной из причин отказа от «инфекционной» трактовки каузальности и от представления о том, что весь многообразный мир чувственных качеств есть совокупность действующих в природе каузальных агентов.

Между тем математической интерпретации великолепно поддавался другой, также хорошо нам известный тип причинения. *Механические* взаимодействия, при которых тела влияют друг на друга посредством толчка, в силу их движений и взаимного соприкосновения, можно описать и объяснить в терминах размеров, форм и движений, вполне доступных геометрической и арифмети-

ческой трактовке. Галилей, Декарт и другие философы природы XVII века предложили свести всю природную причинность к чисто механическим взаимодействиям. Это сделало бы геометрические свойства плюс движение и покой единственными каузально значимыми свойствами физических объектов.

Механистическая теория применялась для объяснения воздействия физических объектов на наши органы чувств, а органов чувств – на центральную нервную систему, а также других каузальных взаимодействий в природе. Зрение, к примеру, объясняли как механическое действие света на сетчатую оболочку, причем свет мог мыслиться как поток мельчайших частиц либо как давление, имеющее место в тонкой флюидообразной среде. С сетчатки зрительные данные передавались посредством механического действия нервов в мозг. Тут, как известно, возникли новые затруднения, но подробнее о них ниже.

Из этой теории вытекает, что, даже если подобия наших феноменальных квалиа и существуют в физических объектах, они не являются *причиной* наших ощущений. Фактически, однако, представление о такого рода физических подобиях наших квалиа было отброшено целиком, как ненужное для объяснения – и, что еще хуже, как нечто такое, для чего вообще нельзя найти механического объяснения (а также по ряду других причин). В итоге аристотелевская трактовка взаимосвязи квалиа и физических состояний оказалась отвергнута.

Развитие современной науки оправдало отказ от аристотелизма. Наша наука уже не является механистической в духе XVII века. Скажем, в качестве каузально значимых свойств она признает не только размер и форму, но и электрический заряд. Но она не использует аристотелевские «формы», как нет в ней места и для какого-либо представления о физических подобиях феноменальных квалиа. Аристотелевское решение нашей проблемы уже не является для нее актуальным выбором. Даже если мы, как это предлагают некоторые современные философы, займем по отношению к запахам, цветам и другим «вторичным качествам» позицию «реализма здравого смысла», мы не сможем таким путем вдохнуть новую жизнь в аристотелевский метод каузального объяснения и перед нами по-прежнему будет стоять вопрос: как объяснить корреляцию запахов, цветов и т. д. (как в представлении, так и в объектах) с те-

ми электромагнитными процессами, которые, по-видимому, открыла современная наука.

#### IV. Богословская альтернатива

При отказе от аристотелизма весьма любопытная вещь произошла с теми конкретными качествами, которые мы воспринимаем в опыте, когда видим красное и желтое или ощущаем вкус сахара и соли: по словам М.Р. Айерса, их «вытолкали наверх», в сферу ума<sup>5</sup>. Галилей сделал вывод, что «вкусы, запахи, цвета и тому подобное суть не более чем обыкновенные имена, коль скоро речь идет об объекте, в котором мы их помещаем, и что они пребывают лишь в нашем сознании»<sup>6</sup>. Так как наличие в нашем восприятии феноменальных квалиа настолько очевидно, что его невозможно отрицать, то в них стали видеть свойства, принадлежащие исключительно к духовной сфере и отсутствующие в области физического. Одна из причин того, почему проблема связи души и тела является более сложной для современного мышления, чем для аристотелизма, состоит в следующем: для нас уже не существует родства между ментальным и физическим в их отношении к этим качествам, и *причина* видимой корреляции феноменальных квалиа с физическими качествами становится трудноразрешимой проблемой.

Каким же образом мыслители раннего Нового времени предлагали объяснять эту корреляцию? По большей части богословски. Декарт приписывал ее произвольному действию Бога, хотя и полагал, что Бог, устанавливая те отношения между душой и телом, которые фактически имеют место, преследовал определенные цели:

«Правда, Бог мог бы устроить человеческую природу так, чтобы это же движение мозга [которое в реальности вызывает у меня чувство боли в ступне] заставляло дух чувствовать себя самого или поскольку он находится в мозге, или поскольку он находится в ноге, или, наконец, еще что-нибудь другое, поскольку оно может существовать. Но из всего этого ничто не способствовало бы в такой мере сохранению тела»<sup>7</sup>.

Весьма пространно о необходимости богословского решения данной проблемы рассуждал Локк:

«...Возникновение в нас ощущения цвета и звука от толчка и движения... таково, что мы не можем обнаружить никакой естественной связи между ними и своими идеями и можем приписывать указанные явления лишь свободному намерению и доброй воле мудрого создателя»<sup>8</sup>.

«Ясно, что объем, форма и движение различных окружающих нас тел вызывают у нас различные ощущения, как ощущения цвета, звуков, вкуса, запаха, удовольствия, страдания и т. д. Так как эти механические действия тел не находятся ни в каком родстве с теми идеями, которые они в нас вызывают (ибо нет постижимой связи между толчком какого-нибудь тела и восприятием цвета или запаха, которое находится в нашем уме), то за пределами своего ума мы не в состоянии достигнуть точного знания таких воздействий и можем рассуждать о них лишь как о действиях, совершаемых по велению бесконечно мудрого существа; но это, безусловно, превосходит наше понимание»<sup>9</sup>.

Осторожный Локк не утверждает категорически, что небогословское объяснение здесь вообще невозможно, однако он полагает, что именно богословское объяснение является единственно доступным для нас, и сам, по-видимому, готов его принять.

Это вполне соответствует представлениям Локка о связи физических качеств с сознанием в целом: «Материя – *немыслящая материя* вместе с движением – *никогда не могла бы произвести мысли*, какие бы ни производила она изменения в форме и объеме»<sup>10</sup>. Движение, форма и размер не способны объяснить существование мышления. Не может это сделать и геометрическая структура системы отдельных частей материи, «ибо как бы ни соединялись *немыслящие частицы материи*, это могло бы прибавить к ним лишь новое соотношение их расположения, что не в состоянии сообщить им мысли и познания»<sup>11</sup>.

Таким образом, отвергнув аристотелизм, наиболее типичные из мыслителей раннего Нового времени остались с двумя системами – физических состояний и ментальных состояний, внутренне совершенно несходных между собой и связанных единственно лишь волей и могуществом Бога. Супранатурализм такого представления о мире не остался незамеченным в XVII веке и не вызывал неприятия у большинства творцов современного мышления. Между тем менее богословские версии аристотелизма предлагали возможность более цельного натуралистического мировоззрения, которое не нуждалось бы в апелляции к произвольным актам Бога для объяснения взаимодействия между телесной и духовной природами.

Отвергнуть аристотелизм, расколов мир на две области – ментальных состояний и состояний физических, между которыми нельзя усмотреть ни малейшей естественной связи, значило отказаться от самой возможности подобной интеграции. Это был чрезвычайно смелый шаг. Безусловно, шаг этот оказался чрезвычайно полезным для дальнейшего развития науки, и мы едва ли можем сомневаться в том, что он приблизил нас к истине. Мы, однако, вправе задаться вопросом: а был бы он вообще возможен в рамках такой культуры, которая, в отличие от Европы XVII века, не считала бы теизм чем-то само собой разумеющимся? Разве отказ от аристотелевской доктрины сходства феноменальных квалиа и физических состояний мог бы показаться оправданным без богословского объяснения их взаимосвязи? Во всяком случае, богословское объяснение данной корреляции было основным из предложенных, и, на мой взгляд, только оно является перспективным. А тот факт, что именно теизм делает возможным подобное объяснение, следует считать одним из теоретических преимуществ теизма.

Прежде чем завершить этот исторический обзор, нам потребуется сделать краткое отступление. Рассматривая историю мысли XVII века, я сосредоточил внимание на тех мыслителях, которые занимали дуалистическую позицию в вопросе о соотношении физических и духовных состояний. Но в философии раннего Нового времени существовало, разумеется, и влиятельное идеалистическое направление, представленное именами Лейбница и Беркли, – направление, лично мне чрезвычайно близкое. Можно подумать, что идеализм способен разрешить нашу проблему. Физические и духовные состояния соотносятся между собой именно так, а не иначе, по той причине, что сами физические состояния конструируются из состояний духовных. Но такое решение лишь делает еще более очевидной другую проблему. Почему наши состояния восприятия имеют именно такой, а не какой-либо иной порядок? Это нельзя объяснить воздействием тел, ведь тела, согласно идеалистам, конструируются из тех самых перцептуальных фактов, которые и подлежат объяснению. И у нас, конечно же, нет разумных оснований считать чистой случайностью то обстоятельство, что наши восприятия имеют такой характер, что мы способны видеть в них отражение упорядоченного мира. В этом пункте идеалисты раннего Нового времени прибегали к богословскому объяснению, и я не думаю, что нам до-

ступно какое-либо более правдоподобное объяснение<sup>12</sup>. Идеализм нуждается в Боге, по крайней мере не меньше, чем дуализм, и он не в силах предложить нам атеистическое избавление от проблемы феноменальных квалиа

## V. Невозможность каких-либо научных объяснений

Самую трудную философскую работу в настоящей статье я прибег для двух последних ее разделов, где мне придется ответить на два главных возражения против моего доказательства. Первое из них направлено против моего утверждения о бесперспективности поиска убедительных альтернатив богословскому объяснению связи между феноменальными квалиа и физическими состояниями, и в частности, о неспособности естественных наук предложить нам такое объяснение.

Многие люди, включая немалое число богословов, питают глубочайшее предубеждение против любых теистических аргументов, основанных на тезисе о неспособности науки что-то объяснить. Находясь (и с полным правом) под громадным впечатлением от успехов современной науки в истолковании явлений природы, они считают разумным допускать, что любые все еще существующие «пробелы» в научном объяснении мира в принципе могут быть и, весьма вероятно, действительно будут заполнены по мере поступательного развития науки. «Бог пробелов», постулируемый для того, чтобы возложить на него ответственность за вещи, объяснить которые наука пока еще бессильна, мыслится ими как монарх, чьи владения неумолимо сокращаются, а сам он обречен на свержение с трона. Не должна ли вся история развития науки привести нас к мысли о существовании вполне естественного, небогословского объяснения корреляции феноменальных квалиа с физическими состояниями – объяснения, которое ученые способны найти и в конце концов, надо полагать, непременно найдут?

Отвечая на это возражение, я должен со всей ясностью подчеркнуть: дело не только в том, что наука *до сих пор* не нашла объяснения взаимосвязи между квалиа и физическими состояниями. Наука движется не в том направлении, не туда, где можно найти подобное

объяснение, и было бы наивно рассчитывать, что наука когда-либо повернет в другую сторону.

Здесь было бы целесообразно принять разграничение между двумя типами объяснений, предложенное Ричардом Суинберном. «Научное объяснение» есть объяснение через законы природы. «Личностное объяснение» есть объяснение в терминах сил и преднамеренных действий наделенных свободных волей агентов<sup>13</sup>. Если столь важную и глубокую структурную особенность, по крайней мере сознательной части природы, каковой является взаимосвязь феноменальных квалиа и физических состояний, следует объяснять действиями наделенного свободной волей агента, то последний, конечно же, должен обладать такими познаниями и таким могуществом и выполнять такие творческие функции, чтобы его можно было считать божеством. А значит, если допустить, что единственно доступные нам виды объяснений суть научное и личностное, то мы получим две альтернативы богословскому объяснению данной корреляции: либо оставить ее как есть, в качестве сырого, грубого и неистолкованного факта (что кажется совершенно неправдоподобным), либо объяснить ее через закон природы.

Но каким должен быть закон природы, чтобы объяснить эту корреляцию? Многие мыслители XVII века сказали бы так: этот закон должен указывать на «прозрачную», интуитивно очевидную и постижимую связь между феноменальными и физическими состояниями. Им также казалась маловероятной возможность такой связи. Об этом среди прочего и говорит Локк в цитированных мною в разделе IV фрагментах. Такое представление я по-прежнему считаю довольно правдоподобным, и его отзвук мы находим в утверждении Суинберна о том, что «состояния мозга настолько качественно отличны от впечатлений, желаний, мнений и т. д., что *естественная* связь между ними кажется почти невозможной»<sup>14</sup>. Но я не буду настаивать на этом способе аргументации, ведь ясность, прозрачность и интуитивная убедительность в качестве критериев удачно-го научного объяснения вызывают у многих серьезные сомнения.

Гораздо чаще необходимым условием адекватности научного объяснения какой-либо корреляции признается следующее: закон, которым ее объясняют, должен быть более *общим*, чем сама корреляция. Таким образом, закон включает корреляцию в состав более широкой и «сильной» теории. Чтобы быть достаточно общим для

объяснения данной корреляции, закон должен соотносить между собой вещи, которые имеют или могут иметь более широкое распространение, нежели элементы подлежащей объяснению корреляции. В этом и в иных отношениях он должен предлагать нам *более* простое представление о вселенной, нежели то, которое имеем мы при необъясненной корреляции. И конечно же, это объяснение не должно превращаться в логический круг: оно не должно заранее предполагать ни одного из фактов, подлежащих объяснению. Перечисленных необходимых условий будет достаточно для моего доказательства.

Ведь требуемая здесь степень общности оказывается, по-видимому, недостижимой. Предположим еще раз, что  $R$  и  $Y$  суть типы электрических процессов, которые служат причиной феноменальных квалиа красного и желтого соответственно. В более *общем* законе, объясняющем эти корреляции,  $R$  и  $Y$ , как и специфические квалиа красного и желтого, не упоминались бы вовсе. Данный закон был бы сформулирован в терминах других, более общих характеристик физических состояний и состояний сознания. Но он подразумевал бы, что физическое состояние, описанию которого (в более общих терминах) соответствует единственно лишь  $R$ , коррелирует с ментальным состоянием, описанию которого (в более общих терминах) соответствует единственно лишь феноменальное квалиа красного. Здесь мы сталкиваемся с первым затруднением на пути к искомой степени общности: существуют ли такие общие описания, соответствовать которым могут лишь те или иные вполне определенные феноменальные квалиа?

Попытаться получить описания конкретных феноменальных квалиа в более общих терминах, описания, с которыми мог бы иметь дело научный закон достаточно общего характера, мы можем, на мой взгляд, только двумя способами. Но ни один из них не решает задачи. Первый путь – это попытка рассмотреть квалиа как особым образом структурированные комплексы небольшого числа более простых элементов, общих для всех или многих квалиа. Утверждалось, например, что феноменальное квалиа оранжевого состоит из квалиа красного и желтого. В подтверждение этого тезиса можно привести данные опыта<sup>15</sup>. Не исключено, что эти данные допускают и иную интерпретацию, и все же главное, на что нужно здесь указать, заключается в следующем: даже если

феноменальное квале оранжевого можно составить из квалиа красного и желтого, это не позволит нам продвинуться особенно далеко по пути решения нашей проблемы. Ведь квалиа, или оттенки красного и желтого, принято считать скорее простыми, а не сложными, и мы по-прежнему остаемся без объяснения их корреляции с физическими состояниями.

Можно попытаться обойти этот контраргумент с помощью гораздо более амбициозного анализа феноменальных квалиа. По мнению Лейбница, хотя объяснить, что такое красное или что собой представляет любое другое феноменальное квалиа, мы не способны иначе, как просто указав на него, «тем не менее вполне достоверно, что понятия этих качеств являются составными и могут быть разложены на части, что с очевидностью явствует из того, что они имеют собственные причины»<sup>16</sup>. Лейбниц, похоже, думал, что наши восприятия так называемых вторичных качеств, например цветов, запахов и вкусов, суть смутные восприятия их физических причин, которые с его механистической точки зрения следует истолковывать в терминах первичных качеств, таких, как размер, форма, положение и движение мельчайших частиц материи. Тезис о разложимости феноменальных квалиа Лейбниц защищает именно потому, что он дает нам решение нашей проблемы:

«Благодаря этим же незаметным частям наших чувственных восприятий существует связь между восприятием цвета, теплоты и других чувственных качеств и соответствующими им движениями в телах; картезианцы же, равно как и наш автор [Локк], при всей своей проницательности признают наши восприятия этих качеств чем-то произвольным, точно Бог сообщил их душе, как Ему заблагорассудилось, без всякого существенного отношения между восприятиями и их предметами – поразительное учение, кажущееся мне малодостойным мудрости Творца, не делающего ничего лишнего гармонии и разумного основания»<sup>17</sup>.

Согласно Лейбницу, существует природная связь, естественное родство между феноменальными квалиа и их физическими причинами, поскольку первые суть отражения (хотя и смутные) последних. В данном пункте позиция Лейбница обнаруживает очевидную близость с аристотелизмом. Понятие о природной связи, естественном родстве облегчает задачу формулировки общего закона, управляющего корреляцией квалиа и физических состояний (хотя, по мнению

Лейбница, приводит в действие этот закон именно Бог). Общий закон гласит, что каждая воспринимающая субстанция имеет восприятия, которые отражают состояния ее органического тела (и косвенно — других вещей, поскольку ее тело испытывает их воздействие).

Но против теории Лейбница по-прежнему можно возразить, указав на то, что по крайней мере многие из феноменальных квалиа представляются нам совершенно простыми, и, на мой взгляд, данный контраргумент оказывается для нее фатальным. Ведь мы можем просто увидеть или ощутить, что феноменальные квалиа красного и сладкого совершенно отличны от любых восприятий размера, формы и движения как таковых и не обладают структурой подобных восприятий. Будь наши чувства тоньше и острее, мы, вероятно, могли бы воспринимать формы молекулы сахара, а не ощущать их вкус, как это происходит с нами теперь, и такое восприятие было бы в известном смысле менее «смутным», чем то, которым обладаем мы ныне. Но оно оказалось бы качественно отличным от нашего нынешнего ощущения сладкого. Оно уже не было бы тем феноменальным квалем, действительную корреляцию которого с воздействием сахара на наш язык мы и пытаемся объяснить.

Если анализ феноменальных квалиа как комплексов более простых качеств, по-видимому, не способен приблизить нас к решению проблемы, то можно поискать другой способ получения идентифицирующих свойств описаний квалиа в достаточно общих терминах. Коль скоро они не поддаются разложению на первоэлементы, можно попытаться найти такие виды сходства между ними, которые позволили бы нам расположить их на единой шкале, указав для каждого феноменального квалем его собственное численное значение. Воспринимаемые на слух звуки разной высоты, даже простые, можно расположить в правильном порядке на шкале, и опытные люди с «абсолютным слухом» могли бы совершенно точно установить величину «расстояний» между ними. Точно так же для воспринимаемых зрением оттенков цвета можно было бы определить их количественное выражение в действительных числах сообразно их месту в спектре. Это наводит на мысль, что наш общий объяснительный закон мог бы принять форму алгоритма поиска численного значения соответствующего феноменального квалем, коль скоро нам дано численное значение, обусловленное определенными количествами в физическом состоянии.

Подобного рода закон можно изложить в следующей форме:

3: если  $F(p) = S(q)$ , то  $p$  служит причиной  $q$ ,

где  $p$  пробегает область соответствующих физических состояний, а  $q$  – феноменальных квалиа и, вероятно, ментальных состояний вообще.  $F(p)$  обозначает non-ad-hoc связь физических свойств  $p$  с математическими величинами, а  $S(q)$  – независимую non-ad-hoc связь  $q$  с математическими величинами той же области. Эти величины удобно мыслить как действительные числа, но в принципе их можно представить в виде  $n$ -кортежей действительных чисел; упорядоченные кортежи (группы взаимосвязанных элементов) могут понадобиться, например, в качестве величин  $S(q)$ , чтобы обозначить соотношения цветовых квалиа по их оттенкам, яркости и насыщенности. Сами эти функции должны иметь non-ad-hoc характер, иначе наш закон не сможет объяснить явления, а только по-другому их опишет. А  $F(p)$  и  $S(q)$  должны быть взаимонезависимыми в том смысле, что для данного  $p$  и  $q$  величины  $F$  и  $S$  могут быть в принципе установлены и без знания того, коррелируют ли между собой  $p$  и  $q$ ; в противном случае наше объяснение превратится в логический круг.

При таком подходе мы сталкиваемся с двумя трудностями, одна из которых связана с  $F(p)$ , а другая – с  $S(q)$ . Начнем с первой. Чтобы закон имел необходимую степень общности,  $p$  должно пробегать достаточно широкий класс физических состояний. Нам будет легче понять это на примере. Предположим, что мы пытаемся объяснить корреляцию феноменальных квалиа с электрическими разрядами в мозге. Очевидно, в таком случае  $p$  пробегало бы область всех электрических разрядов в мире. Если бы  $p$  пробегало только те электрические разряды, которые имеют место в мозге, то изложенный в терминах  $p$  закон лишь заново описывал бы, но не объяснял значительную часть того, что требуется здесь объяснить, ведь нам по-прежнему оставалось бы неизвестным, почему феноменальные квалиа коррелируют с электрическими разрядами в мозге, а не с другими разрядами.

Допустим, что  $F(p)$  означает разность потенциалов, напряжение  $p$ . Это неправдоподобно, но это даст нам простой и ясный первоначальный пример. В таком случае общий закон гласит, что каждая математическая величина  $F(p)$ , т. е. каждая разность потен-

циалов, равна математической величине, которую  $S$  приписывает феноменальному квалю или, возможно, какому-то другому ментальному состоянию или состоянию сознания, вызванному (и обнаруженному в связи с) электрическими разрядами соответствующего напряжения.

Большинству из нас тотчас же придет в голову следующее возражение: вышесказанное подразумевает, что все электрические разряды в мире связаны с феноменальными квалю или с другими ментальными состояниями, колы скоро с ними связаны состояния нашего мозга. Что же, могли бы мы спросить, *испытывают* свечи зажигания в двигателе, когда мы заводим машину? Способны ли мы, обеспечив их соответствующим напряжением, сделать так, чтобы они видели желтое? Перед нами разновидность панпсихизма. В принципе ее можно помыслить как истинную, но она, конечно же, обладает *ничуть не большим* внутренним правдоподобием, чем теизм, и несравненно меньшей объяснительной силой.

Не исключено, впрочем, что этот панпсихистский результат обусловлен поспешным и непродуманным отождествлением  $F(p)$  с разностью потенциалов. Любая убедительная трактовка  $F(p)$  должна иметь гораздо более сложный характер. Разве не можем мы найти такое приемлемое объяснение, где величина  $F(p)$  оказалась бы равной нулю для всех величин  $p$ , встречающихся за пределами центральной нервной системы? И тогда мы могли бы интерпретировать  $\mathbb{Z}$  как подразумевающий, что если  $F(p) = 0$ , то  $p$  не имеет связанных с ним ментальных состояний. Предположить, что это можно было бы сделать убедительным non-ad-hoc образом, значило бы выписать слишком серьезное долговое обязательство; но ради нашей аргументации мы сделаем такое допущение и перейдем к трудности, связанной с  $S(q)$ , – трудности, которая мне кажется непреодолимой.

Невозможно правдоподобно и non-ad-hoc увязать феноменальные квалю вообще (не говоря уже о ментальных состояниях в целом) с рядом математических величин независимо от их эмпирически устанавливаемых корреляций с физическими состояниями. Необходимое условие этой независимости является здесь решающим. Допустив, что корреляция между феноменальными квалю и физическими состояниями действительно существует и что математическая функция  $F(p)$  выражает изменение физических со-

стояний, с которыми, как обнаружилось, коррелируют изменения в квалиа, мы, конечно, могли бы просто приписать каждому феноменальному квалиа величину  $F(p_i)$ , где  $p_i$  есть физическое состояние, с которым коррелирует  $q_i$ . Это позволило бы нам выразить квалиа в математических величинах. Но это означало бы лишь *заново описать, по-иному сформулировать* корреляцию феноменальных и физических состояний, а вовсе не *объяснить* ее. Ведь утверждая, что  $q_i$  каузально коррелирует с  $p_i$ , *потому что*  $S(q_i) = F(p_i)$ , мы попадаем в логический круг, коль скоро тем единственным, что связывает величину  $F(p_i)$  с  $S(q_i)$ , является тот факт, что  $q_i$  каузально коррелирует с  $p_i$ . Чтобы  $F(p) = S(q)$  оказалось способным *объяснить* корреляцию физических состояний с феноменальными квалиа,  $S(q)$  должно представлять собой математическое выражение такого измерения (или упорядоченной системы величин), которое можно обнаружить в квалиа независимо от физических состояний, подобно тому как, например, разность потенциалов является измерением электрических разрядов, которое можно определить независимо от соответствующих квалиа.

Каким образом могли бы мы обнаружить подобное независимое измерение, или способ увязывания феноменальных квалиа вообще с рядом математических величин? Вначале мы допустили, что чувственно воспринимаемые нами звуки и цветовые оттенки можно обозначить действительными числами, исходя из их положения на соответствующих шкале и спектре. Однако начатое нами таким образом дело невозможно довести до завершения. Ради нашей аргументации отбросим всякие мысли о существовании таких цветов (возможно, оттенков коричневого), которые в качестве непосредственно воспринимаемых феноменов не имеют естественного места в «пространстве цвета», математически упорядоченном в трех измерениях – оттенка, яркости и насыщенности. Допустим также, что для всех феноменальных квалиа звука можно указать их естественное место в «пространстве звука», упорядоченном по высоте, громкости и, вероятно, одному или нескольким другим измерениям. Основная трудность такой стратегии состоит в том, что полученные с ее помощью результаты нельзя распространить на другие чувственно воспринимаемые модальности и совсем не просто свести в единое целое друг с другом.

Во-первых, найти подобного рода правильную, упорядоченную градацию среди квалиа любых других чувств оказывается делом гораздо более сложным. Есть ли особый спектр или диапазон у запахов? Существует ли объективно достоверный, естественный, чувственно воспринимаемый порядок, в котором следует располагать вкусовые ощущения, вызываемые у нас шоколадом, анисом и лесным орехом? Что касается осязания, то степени чувственно воспринимаемых теплоты и холода можно обозначить на шкале; но существует ли какой-либо естественный континуум, опираясь на который мы могли бы привести в упорядоченную систему ощущения умеренной теплоты, умеренной прохлады и ласкового поглаживания кожи – ощущения примерно равные по своей интенсивности и «приятности», таким образом, чтобы отразить качественные различия между ними?

Но и на этом наши затруднения не заканчиваются. Ведь даже если бы мы имели на чисто феноменальном уровне единую шкалу для каждой чувственной модальности, или особый спектр, действительный только для нее, перед нами по-прежнему стояла бы головоломная проблема поиска математического отношения между квалиа разных модальностей. А без такого соотношения наш закон природы не мог бы объяснить, почему определенные состояния мозга вызывают такие феноменальные квалиа, как красное, желтое и голубое, а другие вызывают такие квалиа, как сладкое, кислое и соленое.

И это решающий аргумент. Есть некоторые структурные аналогии между современной «теорией противоположного процесса» в физиологии зрительного восприятия цвета и спектральной градацией цветовых оттенков<sup>19</sup>. Это может до известной степени объяснить нам, почему процесс стрельбы нейронов в центральной нервной системе, фактически коррелирующий с восприятием оранжевого, является по самой своей природе более подходящим именно для такой корреляции, а не для корреляции с восприятием красного. Но это никак не способствует пониманию того, почему наличная корреляция вообще имеет место, если только мы не примем за данное, что соответствующий электрический процесс в центральной нервной системе есть часть процесса видения цвета. Но как нам объяснить само это данное? Мое желание получить объяснение в этом пункте не будет, разумеется, удовлетво-

рено любой интерпретацией, которая касается лишь физической стороны корреляции и показывает, почему эти электрические явления в нервной системе возникают в ответ на различия в области отражаемого света. Ведь я хочу знать другое: почему этот или любой другой тип электрических разрядов коррелирует именно с цветовыми квалиа, а не с квалиа запахов или с отсутствием каких-либо квалиа вообще.

Чтобы закон, имеющий форму  $\mathfrak{Z}$ , мог это объяснить, требуется, как минимум, чтобы функция  $S(q)$  выражала естественную градацию, чувственно воспринимаемый порядок *всех* феноменальных квалиа. Но действительно ли существует единственный в своем роде спектр, или объективно достоверный диапазон, в котором упорядоченно располагаются все феноменальные квалиа, или по крайней мере единственный в своем роде природный порядок, в котором, скажем, вкус аниса находился бы где-нибудь между синим цветом и запахом сероводорода? Разумеется, нет. Не существует такой всеобъемлющей градации, из которой возникала бы функция  $S(q)$  – функция достаточно объективная, чтобы служить подходящим термином в сколько-нибудь правдоподобном законе природы. Различные виды феноменальных квалиа слишком несходны, чтобы такое стало возможным.

Здесь можно вспомнить, что одним из важных оснований для изгнания в XVII веке феноменальных квалиа «наверх», в сферу сознания, явилось то обстоятельство, что квалиа не обладают математическими структурами и соотношениями, в терминах которых современная наука готовилась истолковать физический мир. Принимая в расчет математический характер нашей науки, следует ожидать, что физическая сторона любого общего закона, увязывающего физические состояния с феноменальными, будет иметь математическую структуру. Но если учесть, что система феноменальных квалиа такой математической структуры не имеет, то я не вижу, где могли бы мы отыскать общий знаменатель между феноменальным и физическим, необходимый для такого закона. Именно это я и имел в виду, утверждая, что наука (по своим собственным веским и достаточным причинам) движется не в том направлении, на котором можно было бы найти объяснение корреляции между феноменальными и физическими состояниями.

## VI. Материализм

Кто-нибудь может подумать, что все мною сказанное имеет один реальный изъян, и заключается он в том, что я упорно игнорирую материализм. Аристотелизм объяснял корреляцию между феноменальными квалиа и физическими состояниями через их отождествление. Материализм, надо полагать, может сделать то же самое, но по-другому. Если аристотелики постулировали (каузально возникающую) качественную тождественность феноменальных и физических свойств, то материалисты могли бы решить данную проблему, отождествив феноменальные квалиа с соответствующими им состояниями мозга. Действительно, если сами коррелятивные состояния тождественны, то никаких проблем с объяснением их корреляции у нас уже не будет<sup>20</sup>!

Важно, однако, ясно понимать, что с чем здесь отождествляется. Сознание с мозгом? Я не верю в их тождественность, но могу допустить ее здесь ради целей нашей аргументации. Для моего доказательства будет достаточно (и даже более чем достаточно) утверждения, что феноменальные квалиа существуют и, что даже если они являются свойствами мозга, они отличны от физических свойств мозга. Иначе говоря, они отличны от тех свойств мозга, которые изучает физика, например от свойств геометрических и электрических.

И пока данное различие между свойствами сохраняется, мы по-прежнему будем вправе задать вопрос: почему мозг, имеющий такие-то физические качества, имеет также такие-то феноменальные квалиа? Почему он не имеет других феноменальных квалиа или не оказывается вовсе их лишенным? По существу. это та же самая требующая объяснения проблема, с которой мы начали, и материалист, утверждая, что субъектом феноменальных квалиа является мозг, ничем не содействует ее решению.

Это нельзя назвать самоновейшим открытием. Еще Локк, излагая свое теистическое доказательство от сознания, сделал особый акцент на необходимости объяснить духовные *свойства*, а не субстанции (ведь, как известно, Локк всячески уклонялся от занятия определенной позиции в вопросе о тождестве или различии духовной и материальной субстанций). А Суинберн совершенно недвусмысленно утверждает, что его версия данного доказательства зави-

сит лишь от дуализма свойств, хотя он лично предпочел бы принять дуализм субстанций<sup>21</sup>.

Хотя упомянутые выше классические формулировки аргумента от сознания изложены с точки зрения дуализма свойств, я полагаю, что для данного доказательства не требуется даже этого. Ибо представим материалиста, утверждающего, что  $R$  и чувственное восприятие красного суть одно и то же свойство мозга, которое мы идентифицируем как  $R$ , исходя из его места в физической системе, и как восприятие красного, исходя из того способа, каким оно явление нам в тот момент, когда мозг его имеет. Мы по-прежнему можем спросить: почему  $R$  представляется нам именно так, а не, скажем, как  $Y$  (физическое состояние мозга, которое «есть» восприятие желтого)? Здесь несложно разглядеть наш первоначальный вопрос, который так и остался без ответа. Если бы материалист возразил (на мой взгляд, неправдоподобно), что «способ», каким  $R$  представляется нам, когда наш мозг имеет  $R$ , тождествен с самим физическим свойством  $R$ , однако признал, что при наличии в нашем мозге  $R$  мы обладаем возможностью идентифицировать  $R$  «от первого лица» – возможностью, которой нет у других людей для идентификации  $R$  «от третьего лица», то мы могли бы заново сформулировать нашу проблему в виде вопроса: почему данное физическое свойство постоянно идентифицируется с позиции первого лица именно так, как это фактически происходит, а не так, как это имеет место с чувственным восприятием желтого?

Чтобы надежно заблокировать теистическое доказательство от квалиа материалистическим объяснением корреляции феноменального и физического, нам пришлось бы принять чрезвычайно радикальный вариант материализма, отвергнув не только дуализм субстанций, но и дуализм свойств и даже различие в способах, или аспектах идентификации чувственных качеств с точки зрения первого/третьего лица, а также понятие о специфическом способе, каким состояния нашего сознания, мыслимые как нечто отличное от их места в физическом порядке вещей, воспринимаются нами в тот момент, когда мы в них находимся. Таким образом, мы были бы вынуждены совершенно устранить, *элиминировать* феноменальные квалиа или же полностью редуцировать их к физическим качествам. Для опровержения такого рода элиминативизма, или редуccionизма, достаточно, как мне

кажется, просто взглянуть на что-нибудь красное и желтое или съесть луковицу.

Мне, конечно, известно, что эту позицию разделяют некоторые выдающиеся философы. Но как они могут принимать ее всерьез? Томас Нейджелл пишет, что он «способен усмотреть только одно основание для принятия [столь радикальной] версии редукционизма [духовных свойств к физическим], а именно желание избавиться от самой проблемы связи души и тела. Ни одна из этих версий не обладает внутренним правдоподобием»<sup>22</sup>. Я согласен с мнением Нейджелла, но хотел бы добавить, что желание совершенно избавиться от психофизической проблемы нельзя считать смехотворным. Дэвид Армстронг вслед за Дж. Дж. Смартом доказывал необходимость сведения феноменальных квалиа (и других духовных свойств) к физическим качествам отчасти на том основании, что без подобной редукции мы бы остались перед лицом такой взаимосвязи ментального и физического, которую физическая наука, вероятно, неспособна объяснить<sup>23</sup>. О возможности богословского объяснения данной корреляции Армстронг не упоминает, однако, как мне кажется, мы вправе думать, что основной движущей силой его редукционизма (отмеченной в его аргументации) является стремление выработать целостное и законченное натуралистическое мировоззрение. Ему нужна такая позиция, которая не апеллировала бы к сверхъестественному объяснению и при этом не оставляла бы важнейшую корреляцию необъясненной. И чтобы построить цельное натуралистическое мировоззрение, он готов отрицать то, что я считаю совершенно очевидными фактами, относящимися к феноменальным квалиа.

Теистический путь кажется мне не столь отчаянно-безнадежной попыткой. Со времени крушения аристотелизма проблема феноменальных квалиа остается столь же трудноразрешимой для натурализма, как и проблема зла – для теизма. Любопытно отметить, что «элиминативистские» решения предлагались для обеих проблем: отрицалось, соответственно, либо реальное существование феноменальных квалиа, либо реальное существование зла. Элиминативистский оптимизм и элиминативистский материализм представляются мне одинаково неубедительными.

## Примечания

1. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Niddich (Oxford: Clarendon Press, 1975), IV, X (bk. IV, chapter X).

2. Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1979), chapter 9. J. L. Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1982), chapter 7. Ответ Макки Суинберну я критиковал в рецензии на *The Miracle of God*, опубликованной в *The Philosophical Review*, 95 (1986), pp. 309-316.

3. Следует подчеркнуть, что речь у меня идет здесь не о самом Аристотеле, но об аристотелизме, как его понимали в эпоху позднего Средневековья и раннего Нового времени. Мое изложение оставляет в стороне многочисленные разногласия внутри аристотелизма, касавшиеся конкретных деталей теории ощущения, а потому оно не является одинаково адекватным по отношению ко всем схоластическим. Ясный анализ одного из важных периодов в истории аристотелевской теории см. в Anneliese Maier, "Das Problem der 'species sensibiles in medio' und die neue Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts," в ее *Ausgehendes Mittelalters: Gesammelte Aufsätze zur Geistgeschichte des 14. Jahrhunderts*, vol. 2 (Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 1967), pp. 419-451.

4. Galileo Galilei, *The Assayer* (1623), trans. Stillman Drake, фрагменты из Richard H. Popkin, ed., *The Philosophy of the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (New York: Free Press, 1966), p. 65. Я не хочу сказать, что необходимость математизации всем физикам-антиаристотеликам XVII века казалась столь же важной, как и Галилею.

5. M. R. Ayers, "Mechanism, Superaddition, and the Proof of God's Existence in Locke's Essay," in *The Philosophical Review*, 90 (1981). Конкретно утверждение Айерса относится к Кедворту; с Локком же, как подчеркивает Айерс, дело обстоит сложнее.

6. Galileo, *The Assayer*, p. 65 in Popkin, ed., *The Philosophy of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*.

7. Слова в скобках добавлены мною. Размышление шестое, в Rene Descartes, *Oeuvres Philosophiques*, ed. F. Alquile, vol. 2 (Paris: Garnier, 1967), p. 234. По стандартному английскому изданию – AT VII, 88/HR I, 197.

8. Locke, *Essay*, IV, iii, 29.

9. Locke, *Essay*, IV, iii, 28; IV, 6.

10. Locke, *Essay*, IV, X, 10.

11. Locke, *Essay*, IV, X, 16. Я принимаю здесь традиционное чтение данного места, сознательно не соглашаясь с интерпретацией М.Р. Айерса, op. Cit. (*Philosophical Review*, 90), которая кажется мне (не характерным для этого автора образом) искусственной. По мнению Айерса, Локк считает возможным, что какого-то рода движение и механическое действие системы материи могло бы *быть* ее мышлением и что «как бы ни соединялись» следует здесь толковать как «как бы ни соединялись случайным образом».

12. Дж. Л. Макки в главе 4 *The Miracle of Theism* признает, что прежде всего благодаря теизму Беркли метафизика последнего и становится убедительной в данном пункте; именно это, как ясно видит Макки, и является основой для серьезной берклианской аргументации в пользу теизма. Возражения Макки против этого доказательства представляют собой также атаку на имматериализм Беркли.

13. Swinburne, *The Existence of God*, chapter 2. Суинберн предлагает также альтернативный анализ научного объяснения в терминах сил и способностей тел, однако утверждает, что в большинстве случаев это лишь подкрепит версии тех же объяснений, что и анализ в терминах законов. Если же взять ту часть альтернативного анализа, которая не совпадает с прежним подходом, то я не вижу, каким образом могла бы она вывести нас за пределы того, что мы желаем объяснить, а именно: в определенных физических состояниях тела обладают силой и способностью вызывать определенные феноменальные качества.

14. Swinburne, *The Existence of God*, p. 171 f.

15. См. C. L. Hardin, "The Resemblance of Colors," in *Philosophical Studies* 48 (1985), pp. 35-47.

16. Leibnitz, "Meditations on Knowledge, Truth, and Ideas," G IV, 422 f. [*Die philosophischen Schriften von Gottfried Leibniz*, ed. C. I. Gerhard, vol. IV (Berlin, 1880), p. 422 f. Классический английский перевод см. в Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, trans. and ed. L. E. Loemker, 2<sup>nd</sup> ed. (Dordrecht: D. Reidel, 1969), p. 291.]

17. Leibniz, *New Essays Concerning Human Understanding*, Preface (G V, 49).

18. Похоже, Макки думает, что натурализм требует чего-то подобного. Признавая, что «трудно понять, каким образом мог бы существовать постижимый для разума закон, связывающий материальные структуры, как бы мы их ни описывали, с опытным содержанием», он утверждает, что материалист или натуралист «вынужден допускать фундаментальный закон, гласящий, что подобное содержание возникает всякий раз при наличии материальной структуры определенной сложности и что это содержание должно систематически варьировать в зависимости от изменений материальной основы – закон фундаментальный, ибо исходный, базисный факт актуального сознания, по-видимому, не поддается разложению на какие-то более простые элементы, так что закон его появления невозможно вывести из комбинации еще более базисных законов» (*The Miracle of Theism*, p. 127).

19. См. C. L. Hardin, "A New Look at Color," in *American Philosophical Quarterly*, 21 (1984), pp. 125-133.

20. Альтернативный материалистический подход предполагает сильное понятие необходимости, а не тождества. В таком случае утверждалось бы, что каждое феноменальное состояние следует за своим физическим коррелятом с метафизической необходимостью. Мой краткий ответ на это таков: понять,

каким образом эти корреляции могли бы быть метафизически необходимыми, ничуть не легче, чем уразуметь, каким образом могли бы они быть научно объяснимыми. Будь они метафизически необходимыми, для этого, конечно, имелась бы особая причина. И хотя в принципе могут существовать такие основания метафизической необходимости, которые недоступны нашему уму (что я пытался доказать в главе 14 настоящей книги), постулирование их в данном случае кажется не слишком убедительным ввиду явно произвольного характера корреляций. Разумеется, эти основания можно было бы изобрести в качестве особого предварительного условия, заранее определив содержание феноменальных квалиа как зависящее от содержания тех физических процессов, которые их порождают, но это означало бы совершить логическую ошибку *ignoratio elenchi* (преднамеренное игнорирование основного обсуждаемого вопроса). Ведь термин «феноменальные квалиа» был введен как раз для того, чтобы обозначить качества, содержание которых целиком определяется субъективным опытом. Заранее же оговаривать, что содержание феноменальных квалиа зависит от содержания физических процессов, значит изменять сам предмет обсуждения и фактически отрицать существование феноменальных квалиа в подлинном смысле слова. На открытую форму такого отрицания я дам ответ ниже.

21. Swinburne, *The Existence of God*, pp. 164-166.

22. Thomas Nagel, *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. 194.

23. D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of Mind* (London: Routledge & Kegan Paul, 1968), p. 50. Отметив разительное несоответствие, о котором шла у меня речь, между сложностью физических процессов и очевидной простотой феноменальных квалиа, Армстронг пишет, что существование «законов, связывающих эти невероятно сложные физиологические комплексы с относительно простыми ментальными событиями... совершенно не гармонирует со структурой науки в целом».

# Указатель

- Августин, св. 296  
Авраам, 25  
Автономия, 164-169  
Авторитет, 135, 138, 141, 257  
Ад, 220, 238, 244  
Адам, 85-87, 110-112, 122  
Агапе, 253-259  
Айер, А. Дж. (Ayer, A. J.), 293, 294  
Айерс, М. Р. (Ayers, M. R.), 338, 354  
Аквинский, Фома, св. 130, 230, 231, 291  
Аксиома Броуэра, 315-321  
Аллен, Вуди (Allen, Woody), 289  
Альварес, Диего (Alvarez, Diego (Didakus)), 104, 120  
Альтруизм, 149, 225, 254, 255  
Амбивалентность, 100, 231  
Аналитическое / синтетическое различие, 172-174, 285, 290  
Аналитичность и необходимость, 174, 176-181, 284-291  
Ангелы, 74, 110, 268  
Анжелико, Фра (Angelico, Fra), 230  
Ансельм (Anselm), 301-329  
Анском, Дж. Э. М. (Anscombe, G. E. M.), 145  
Априори, 120, 173, 177, 186, 277, 279,  
Аргайл, Майкл (Argyle, Michael), 219  
Аргументы в пользу атеизма, 217, 326, 327  
Аргументы в пользу веры, 31-53  
Аргументы в пользу теизма  
    от замысла, 39, 217  
    от максимальной преданности, 234  
    от логики и математики, 297, 299  
    от отношения ко времени, 313, 328  
    от природы вины, 214  
    от природы правильного и неправильного, 193-201, 214  
    от сознания, 330, 351

- от желания, 51-53
- от феноменальных квалиа, 331-356
- кантианские, 202-214
- кумулятивные, 3, 4, 330
- модальные, 313-321
- моральные, 215-217
- онтологические, 301-313, 319, 321-325
- пари Паскаля, 37, 51-53
- эпистемологические, 297, 299
- Аргумент, от
  - отсрочки, 38-42, 61
  - приблизительности, 31-38, 54-61
  - страсти, 42-51
- Аристотелевские представления, 292, 333-340
- Армстронг, Дэвид М. (Armstrong, David M.), 353, 356
- Аскетизм, 222
  
- Барт, Карл (Barth, Karl), 149, 150, 163
- Батлер, Джозеф (Butler, Josef), 247
- Бах, Иоганн Себастьян (Bach, Johann Sebastian), 230
- Безгрешность, 102, 103, 117
- Безразличие, святое, 236-242, 259
- Бергер, Питер Л. (Berger, Peter L.), 220
- Беркли, Джордж (Berkeley, George), 30, 340, 355
- Бесстрастность, 151, 163
- Бесы, 268
- Библия, 9, 53, 187, 256
- Благоволение, 224, 254-259
- Благоговение, 143, 149, 150
- Благодарность, 60, 74, 81, 95-100, 143, 147, 151, 241, 250-253
- Благость
  - совершенная, 65-67, 69-72, 85, 93, 94, 223, 224
  - сила, 227
- Блаженство, 237, 238, 241, 245
- Бог
  - верность Ему, 147, 148, 168
  - видение Его, 236, 245
  - Его благоволение, 186, 243, 249, 344
  - Его благость, 21-24, 39, 42, 60, 66-71, 81, 95, 98, 150-154, 215, 227, 236, 252.
  - Его величие, 302, 309, 324
  - Его уникальность, 201
  - Его знания, 49, 101-123, 201, 215-217, 297

- Его любовь, 22, 25, 28, 42, 56, 73, 74, 82, 83, 98, 230, 256-259, 132-134, 152, 153, 171, 172, 185-190, 197-201  
Его могущество, 65, 145, 202, 215  
Его моральные качества, 150-154, 162  
Его мудрость, 113, 114  
Его повеления, 127-201  
Его сущность, 283, 291  
Его разум, 107, 139, 195, 215, 296, 297  
необходимость в Нем, 263, 277, 283-299, 320-322, 324-327  
как ноумен, 4  
ненависть к Нему, 130, 243-246  
Бог и люди, 67-72, 80-82, 84-100, 93-95, 158, 237, 247, 251-257  
Божественная воля метаэтики, 127-201  
Боссюэ, Жак-Бенинь (Bossuet, Jacques-Bénigne), 235-238, 244  
Брандт, Ричард Б. (Brandt, Richard B.), 218  
Броуд, К. Д. (Broad, C. D.), 218  
Бубер, Мартин (Buber, Martin), 28  
Буддизм, 2, 214  
Будущие поколения, 68, 79, 89-91  
Ван Гог, Винсент (Van Gogh, Vincent), 231, 232  
Вебер, Макс (Veber, Max), 218  
Вера, *см. также* Убеждения; Доверие  
заслуживающая похвалу, 9-19  
ее преимущество, 25-29  
и воля, 9-14, 43, 194-203, 209  
и действия, 21, 34  
и желания, 11-14, 20-25, 34, 60, 61, 135, 136  
и риск, 20, 37, 44, 45, 49  
скачок веры, 35, 54-61  
Вероятность, 33-37, 40-46, 49-52, 55-59, 68, 90  
обусловленная, 105, 114-116  
Вина, 135-137  
Витгенштейн, Людвиг (Vittgenstein, Ludwig), 163, 174  
Вода, 160, 179-181  
Возможность и невозможность, 249, 250. *См. также* Необходимость  
каузальная, 162, 174, 298  
логическая. *См.* Логическая возможность  
метафизическая, 87, 88, 174  
эпистемическая, 39, 174  
Возможные сущности, 107, 108, 117  
Возможные творения, 68, 70-73, 102, 107, 109-113, 117-120  
Воображаемое и возможное, 266-269

- Воля Божья. *См. также* Бог, Его повеления; Бог, Его благоволение  
абсолютная, 186, 187, 243  
желаемая, 236-250  
как изволение, 243
- Воплощение, 152
- Воскресение, 3, 28, 55-59, 89
- Восхищение, 249, 252
- Вриенд, Давид (Vriend, David), 120
- Всеведущее нечто, 268-270
- Всемогущество, 65, 83, 87, 89, 118, 145, 150, 201
- Вторичные качества, 330-356
- Вьетнам, 101
- 
- Галилей, Галилео (Galilei, Galileo), 336-338, 354
- Ганди, Махатма (Gandhi, Mohandas K.), 222, 227-230
- Гаунило (Gaunilo), 301, 302, 307-313, 317, 325, 327, 328
- Генная инженерия, 76-83
- Гетерономия, 168
- Гитлер, Адольф (Hitler, Adolf), 13, 157
- Гич, Питер (Geach, Peter), 145
- Горечь, 98, 99
- Грех, 9, 11-1430, 85, 119, 137, 145, 156
- Груа, Гасто (Grua, Gaston), 82
- Гудмен, Нельсон (Goodman, Nelson), 115, 123
- 
- Давид, 103-110, 114
- Декарт, Рене (Descartes, René), 305, 306, 310, 311, 328, 344
- Деморализация, 203-207, 211
- Детоубийство, 13,
- Джеймс, Уильям (James, William), 207, 208, 219
- Добросовестность, 165
- Доверие, 16-22, 24-29, 134, 207, 228. *См.* Вера
- Долг, 143-146, 153, 156, *см.* Обязанности
- Доминиканцы, 104, 120
- Донаган, Алан (Donagan, Alan), 13
- Доннеллан, Кейт (Donnellan, Keith), 177
- Дружеские отношения, 96, 97, 99, 256, 257
- Дуализм, 338-341, 352
- Душа / тело, 330-356
- Дюркгейм, Эмиль (Durkheim, Emil), 218
- 
- Ева, 85-87, 110-112, 122
- Единорог, 266, 277, 310-312

Естественный отбор, 294, 298

Желание, 14, 22, 235-258

Жертва, 45-52, 210-213, 237-239, 242-245, 259

Жестокость, 129-135, 140-143, 147, 148, 161, 171, 175, 176, 188, 197-200

Жизнь, достойная, 67-69, 75-77, 85-89, 96

Забота о себе, 242-250

Закон

Бога, 145, 156, 186

каузальный, 109, 112, 122, 200, 201

моральный, 22, 57, 143, 150, 153, 203, 216, 162, 232, 233

природы, 89, 200-203, 298, 342-350

управления, 144, 145, 158, 184-186, 203, 214, 244

Запахи, 330-356

Зло, 84

как проблема теизма, 82, 84-100, 102, 152, 217, 353

моральное, 110-113, 121, 122

Знание необходимых истин, 291-297

«Золотая гора», 310-312

Идеализм, 340, 341

Идеальный наблюдатель, 199, 216, 218

Идеалы, 72, 73, 149, 224, 226, 232-236, 241, 246, 250, 255, 259,

Идолопоклонство, 48, 223

Иезуиты, 101-105, 118

Иисус, 36, 37, 43, 55-59, 119, 150, 178, 179, 222, 256

Иллюминация, божественная, 296-299

Индукция, 298

Иннагизм, картезианский, 299

Иннокентий XII, папа, 235

Интуитивизм, 195

Искусство и религия, 228-231

Испытание веры, 25, 28, 29, 244, 245

История, 32-38, 54, 58-60

Иудейская этика, 65-67, 72-75, 80, 81, 139, 146, 148, 149, 162

Иудейский этический дискурс, 129, 135-137, 139, 151, 155, 170, 175,

Кант, Иммануил (Kant, Immanuel)

об аргументах в пользу теизма, 202-204, 210-214, 218, 219

об эпистемологии, 4, 5, 293

об этике (морали), 5, 164, 221

о существовании, 272

- Карма, 214  
Катерус (Caterus), 310, 311  
Католическое богословие, 187, 235  
Каузальная теория значений, 184, 186, 191  
Каузальные аргументы, 215, 278  
Кауфман, Гордон (Kaufman, Gordon), 5  
Квакеры, 187  
Квалиа. См. Феноменальные квалиа  
Квиетизм, 236  
Кедворт, Ральф (Cudworth, Ralph), 354  
Кеиль, 103-106, 108-110, 114  
Келлер, Мартин (Kähler, Martin), 53  
Келлер, Хелен (Keller, Hellen), 96, 97  
Кеннеди, Джон Ф. (Kennedy, John F.), 101  
Кенни, Энтони (Kenny, Anthony), 328  
Керкегор, Серен (Kierkegaard, Søren), 31-61, 232  
Кинг, Мартин Лютер (King, Martin Luter, Jr), 229, 230  
Конвенционализм, 276-280  
Консеквенциализм, 83, 95.  
Конт, Огюст (Comte, Auguste), 218  
Контроль, 23-29  
Контрфактуалы свободы, 123, 199, 200  
Концептуальный анализ, 177, 186, 196, 288-291  
Крипке, Сол (Kripke, Saul), 88, 100, 177, 179, 191, 218, 316, 318, 328, 329  
Куайн, Уиллард Орман (Quine, Willard Van Orman), 173, 174, 180, 191, 289, 304, 327, 328  
Куин, Филип Л. (Quinn, Philip L.), 82, 164  
  
Лангфорд, Ч. (Langford, C. H.), 328  
Лев, существующий, 310  
Левий, 178, 179, 187  
Лейбниц, Г. В. (Leibniz, G. W.), 66, 82, 84-86, 299, 300, 340, 344, 345  
Леммон, Э. (Lemmon, E. J.), 329  
Лессинг, Г. Э. (Lessing, G. E.), 53  
Личность, равная другим, 223, 224, 239, 244-246  
Личный интерес, 242-250  
Логика и необходимость, 284-290  
Логическая возможность, 65, 68, 87, 117, 118.  
    в аргументах Ансельма, 301, 302, 312, 314-327  
    жестокости Бога, 129-135, 140-143, 147, 161, 171, 175, 188, 197  
Локк, Джон (Locke, John), 144, 145, 330, 338, 339, 342, 244, 351, 354  
Льюис, Дэвид (Lewis, David), 101, 108, 115, 122  
Льюис, К. И. (Lewis, C. I.), 328

Любовь, 94, 99, 100, 168, 169.

    безусловная, 42

    бескорыстная, 235-260

    вождедеющая, 236, 251

    к Богу, 235-253

    к собратьям, 168, 253-258

    к свободе, 94

    рабская, 236

Макинтайр, Аласдер (MacIntyre, Alasdair), 5

Макки, Дж. Л. (Mackie, J. L.), 5, 331, 354, 355

Майер, А. (Maier, Annelise), 354

Малькольм, Норман (Malcolm, Norman), 279, 282, 328

Мария, 119

Марксизм, 204

Математика и физическая наука, 292, 297, 336, 346-350, 354

Материализм, 351-353, 355

Матфей, 178, 179, 187,

Мать Тереза, 222

Махони, Эдвард (Mahoney, Edward), 299

Мейнонг, Алексиус (Meinong, Alexius), 306

Метафизика, 330

Метаэтическая теория, 127-201

Механистическая теория, 336-339, 344, 354

Милость, 72-75, 81, 137, 150, 169

Милхейвен, Дж. (Milhaven, John Giles), 235

Миль, Джон Сьюарт (Mill, John Stuart), 219

Миры, возможные, 65-75, 82, 84, 85, 274, 275, 318

    и контрфактуалы, 108-115, 122

Модальная логика, 304, 315-321

Мозг, 332, 333, 337, 338, 342, 246, 349-352

Моисей, 154

Молина, Луис де (Molina, Luis de), 102, 105-107, 110, 118-120

Молитва, 29, 48, 137, 138, 242, 252,

Монашество, 47, 48

Монотеизм, 201

Мораль. См. также Этика; Метаэтическая теория

    альтруистическая, 225, 254

    как высшая ценность, 221

    не объект максимальной преданности, 232-234

    согласие и несогласие, 155-160, 162, 182

Моральные принципы, 194, 219, 220

- Мотивация этической жизни, 10, 14, 143, 147-150, 168, 169, 203-214, 217, 219, 235-260
- Мунк, Эдвард (Munch, Edvard), 231
- Мур, Дж. Э. (Moore, G. E.), 139, 162
- Мыслимое, как возможность, 265-270
- Награда в этике, 145, 210-214, 235
- Надежда, 21, 204-206, 211, 241, 242
- Наказание Божье, 145, 211, 235
- Натурализм  
в этике, 197, 218  
в метафизике, 338-340, 353
- Наука, в сравнении с этикой, 171-185, 194, 216, 217
- Неверие, 10, 19-22, 24
- Невероятность. См. Вероятность
- Нейджел, Томас (Nagel, Thomas), 353, 356
- Некогнитивная этика, 146, 164
- Ненатуралистская этика, 138-140, 146, 159, 161, 195, 199-201
- Необходимость  
и укорененность, 175  
каузальная или физическая, 105, 174, 283, 298  
логическая, 87, 88, 105, 171, 174, 176, 263-300, 302, 312, 315  
метафизическая, 95, 174, 177-180, 185-190, 283, 298  
эпистемическая, 174  
*de re*, 285, 290
- Неправильность, 127-163, 181-190
- Несуществующее, 265-270
- Нигрен, Андерс (Nygren, Anders), 256, 259
- Нуайе, Луи Антуан (Noailles, Louis Antoine de), 242, 250, 251, 260
- Обещание, 93, 146
- Обращение, 29, 38, 39, 332
- Обряд, 137
- Общество, 89-94, 186
- Объективность, 31-53, 59-61, 249  
в этике, 138-146, 161, 162, 182-184, 194  
определенная, 31, 32, 138, 194
- Объяснения  
богословские, 338-341, 353  
личностные, 342  
научные, 332-337, 341-350, 355
- Обязанности, 67-69, 81, 128, 232-234
- Обязательность и необязательность к Богу, 129-135, 164-169

- Оккам, Уильям (Ockham, William), 130, 131, 162  
Онтология. См. Существование; Реальность  
Оппенгеймер, Пауль (Oppenheimer, Paul), 30  
Оптимизм, 24  
    элиминативный, 353  
Основания  
    быть нравственным, 212  
    для принятия Божьей воли, 153  
    для принятия метаэтики, 142-150, 182-190  
Отношения, личные, 25-29, 51  
    в любви, 253-258  
    и представления «Бог благ», 153, 154  
    и представления о «неправильном», 135-141, 156-162  
    к Богу, 28, 29, 137, 249  
Остров, совершенный, 308-313  
Осуждение, вечное, 238  
Ответственность, 91, 165-167  
Отказ, 47-49  
Откровение и воля Бога, 187  
Отчаяние, 206, 232  
Оуэн, Х. П. (Owen, H. P.), 220  
  
Павел, 28  
Пайк, Нельсон, (Pike, Nelson), vi, 123  
Панпсихизм, 347  
Пари Паскаля, 37, 51, 52  
Парсонс, Талкот (Parsons, Talcott), 218  
Парфит, Дерек (Parfit, Derek), 84  
Патнэм, Хилари (Putnam, Hilary), 179-181, 191  
Пенелум, Теренс (Penelhum, Terence), 282  
«Первое лицо», 352  
Перфекционизм, 227  
Плантинга, Алвин (Plantinga, Alvin), 84, 101, 102, 105, 108-110, 115-118,  
    121, 122, 300  
Платон, 72-74, 139, 182, 195, 254, 268, 276, 297,  
Покаяние, 14, 57, 241, 250  
Поллок, Джон (Pollock, John), 121  
Политеизм, 202  
Порядок, во вселенной, 202-214, 219, 220  
Права (и несправедливость), 67-72, 76, 82, 83, 85-90, 94, 95, 194  
Правдоподобие, 31, 117-120, 205, 278, 280, 353  
Практические аргументы в пользу веры, 35-38, 51, 52, 202-220  
Преданность

- моральная, 209, 222, 225, 226, 232-234  
религиозная, 39-42, 46, 134, 137, 146-150, 186, 232-258
- Предзнание, 104
- Предопределение, 118, 152,
- Предпосылки, 115, 146, 158, 301, 308
- Преимущества теизма  
практические, 202, 210-214  
теоретические, 194, 195, 214, 283, 297, 330, 340
- Прескриптивизм, 183
- Призвание, 229-231
- Примирение, 99, 243
- Приоритет, 128
- Природа. См. Существование
- Причина, формальная, 292, 296
- Прогресс, 204
- Простое понимание, 106-108
- Противоречие и неосуществимость, 272, 285, 286
- Радость, 222
- Рай, 238. См. также Счастье, вечное.
- Расположение, 47, 48
- Рассел, Бертран (Russell, Bertrand), 206, 219
- Рациональность, 9, 15-19, 21, 23, 30, 98, 208, 209, 227
- Рашдалл, Хастингс (Rashdall, Hastings), 218
- Реализм, 2-5, 337
- Реальность, 276-282, 292-296, 302-313, 323-329  
важная для этики, 68, 89  
ее логическая возможность, 266, 269
- Религиозность, 32, 43-51
- Родители, 76-80, 86, 88, 91, 166
- Самоотдача, 228
- Самоотречение, 253
- Самосознание, 95-99, 148, 149, 210-214, 228, 235-258
- Саул, 103-106, 108-110, 114, 115
- «Сверхдолжное», 232
- Свобода действия, 101-123
- Свойства  
природные, 177-190, 195, 196  
несуществующих объектов, 305, 306  
в терминах отношений, 271-274
- Святой Дух, 19, 138, 169
- Святость морального закона, 184-186

- Святые, 210, 221-234  
    определение, 230
- Сиджуик, Генри (Sidgwick, Henry), 214, 217, 220
- Сизиф, 227
- Симпатия, 222
- Скептицизм, 3-5, 18
- Служение  
    Богу, 149, 227  
    в любви, 254, 255
- Смарт, Дж. (Smart, J. J. C.), 353
- Смарт, Ниниан (Smart, Ninian), 163
- Смерть, 25, 28, 87, 89, 152, 157, 166, 177, 194
- Смирение, 41, 223, 227, 259
- Смысл  
    в этических понятиях, 127-163, 170, 171, 181-185, 187-191, 196-199  
    общая теория, 161, 162, 170-181
- Совершенство, личное, 187, 235, 237, 241, 242, 249, 250  
    относительно морали, 223-225, 234
- «Советы совершенства», 147
- Сознание, 330, 338, 339, 343, 347, 351, 352
- Сомнение, 33-35
- Сорли, У. Р. (Sorley, W. R.), 217
- Соса, Эрнест (Sosa, Ernest), 328
- Социология, 204
- Спасение, 238-242.
- Справедливость и несправедливость, 70, 85, 89-93, 168, 169
- Среднее знание, 101-123
- Сталнейкер, Роберт К. (Stalnaker, Robert C.), 108, 121
- Стаут, Джеффри (Stout, Jeffrey), 170-177
- Страдание, 25, 48, 49, 51
- Страсти, 31, 34-38, 42-53,
- Страх, 20-22
- Счастье, 143-145, 153, 251-254, 256  
    вечное, 32-36, 44, 47, 54, 55, 58, 235-241, 245  
    и добродетель, 203, 204, 210-214, 219, 220, 223, 227  
    и проблема зла, 67-72, 75-78, 92-94, 99
- Суарес, Франциско (Suarez, Francisco), 101-123
- Суинберн, Ричард (Swinburne, Richard), 5, 61, 331, 342, 351, 354-356
- Существование  
    зависимое от зла, 84-89  
    как привилегия или зло, 67-72, 74, 91, 95, 96  
    необходимое и случайное, 263-299, 320, 321, 325-327  
    реальное, 263, 303-307, 324-327, 329

Сущность, 117

*Scientia media*, 120

Талстрап, Нильс (Thulstrup, Nils), 53

Творение, 65-95, 102, 110-113, 186, 289, 292, 296, 299

Тейлор, А. Э. (Taylor, A. E.), 217, 21, 220

Теодицея, 66, 82, 85-89, 92-95, 99, 119, 120

Теономия, 168, 169

Теоретический моральный аргумент, 202, 213, 218

Теория «сверхпостижения», 106

Тиллих, Пауль (Tillich, Paul), 168, 169, 232

Тождество, индивидуальное

    в возможных мирах, 69, 71, 76-78, 84-99, 179

    и генетическая конституция, 76, 79, 80, 83

Тождество свойств, 186, 218, 355

Трагическое видение жизни, 206

Трансмировая порочность, гипотеза, 117-119

Убеждения, 3, 9-15, 18, 29, 49, 60, 61, 155, 156, 162, 175, 177, 186, 188, 194,  
201, 211, 214, 254, 277, 280,

Убежденность, 16, 32, 56-61

Уверенность, 32, 33, 44, 55

Удовольствие, 143-145, 184, 248, 249. *См. также* радость

Ужас, 231

Уильямс, Бернард (Williams, Bernard), 328

Уолтерсторфф, Николас (Wolterstorff, Nicholas), 219

Условное желание, 237-240, 244, 245

Условные суждения

    субъюнктивные или контрфактуальные, 77, 107-111, 115, 118-122, 175,  
199, 303, 314

    делиберативные, 111-112, 122

    полуфактуальные, 115, 116

Утилитаризм, 15, 66, 67, 221-225, 229, 232, 239,

Фенелон, Франсуа (Fénelon, François), 235-260

Феноменализм, 160

Феноменальные квалиа, 330-356

Философское богословие, 2-5

Философия

    призвания к святости, 229

    природы или сущности, 177

Финдли, Дж. Н. (Findlay, J. N.), 277, 279, 280, 282, 326, 329

Флю, Энтони (Flew, Antony), 5

Франкена, Уильям К. (Frankena, William K.), 220  
Франциск, Ассизский, св., 222, 228-230  
Франциск Сальский, св., 237, 242, 245, 248, 249, 255  
Франциско, Суарес (Francisco, Suarez), 102-123  
Фрейд, Зигмунд (Freud, Sigmund), 211, 219  
Фут, Филипп (Foot, Philippa), 220

Характер

действия вопреки 105, 106, 109, 110, 162  
его недостатки, 67, 72, 79, 81

Хардин, К. Л. (Hardin, C. L.), 355

Харизма, 222

Хартсхорн, Чарльз (Hartshorne, Charles), 317, 328

Хик, Джон (Hick, John H.), 282

Холизм Стаута, 172-177

Христианская

вера, 10, 14, 24, 33, 43, 52

добродетель, 9, 10, 24, 250-253

любовь, 235, 244, 245, 248, 253-259

этика, 65, 66, 70-75, 79-81, 146-149, 185-187, 211, 214

Христианский этический курс, 129, 133, 135-140, 144, 151, 155-163, 175

Хэйр, Р. М. (Hare, R. M.), 218

Ценности и порок, 137, 144, 145, 151-154, 164, 223, 250, 251.

в познании, 9-25, 209, 210

как объект желания, 240-242, 249

моральные, 72-75, 210-214, 218

Ценности, независящие от воли Бога, 142-152

Центральная нервная система, 337, 347, 349, 350

Церковь, 187, 256

Цвета, 330-256

пространственные свойства, 290

Честность, интеллектуальная, 208-210

Чувство, 330-356

Чудо, 89

Шаффер, Джером (Shaffer, Jerome), 273-275

Швейцер, Альберт (Schweitzer, Albert), 228,

Штраус, Д. Ф. (Strauss, D. F.), 53

Эвинг, А. К., (Ewing, A. C.), 162

Эвтаназия, 200

Эгоцентризм, 247-250

Эдвардс, Пол (Edwards, Paul), 272-275, 282

Эмотивизм, 183

Эмоции, см. Вера, Этика

Эмпиризм, 39, 41 173, 174, 293, 294

Эпистемология, 1, 21, 39-41, 114, 175-179, 194, 299,

Эрос, 253-259

Эсхатология, 89, 100

Этика. См. также Мораль

и наука, 172-185, 194, 217-220

и эмоции, 136-141, 148, 155, 158, 159, 187, 199, 206, 211, 215

религиозная, 18, 41, 51, 81, 129, 133-140

язык, 128, 133-141, 154-162

Юм, Давид (Hume, David), 117, 219, 265

Язык и необходимость, 277-282, 318

# ДОБРОДЕТЕЛЬ ВЕРЫ

ОЧЕРКИ ПО ФИЛОСОФСКОМУ БОГОСЛОВИЮ

## Роберт М. Адамс

В данную книгу вошли все наиболее значимые работы современного философа Роберта Адамса по философскому богословию. Автор рассматривает метафизические, эпистемологические и этические проблемы в контексте понятия о Боге: существует Бог или нет; каков Бог (или каким Он мог бы быть); каким должно быть наше отношение к подобному существу. Адамс философски переосмысливает идею, согласно которой моральные обязательства основаны на Божьих заповедях. Он исследует различные аспекты отношений между религией и этикой, в том числе и сложный вопрос о нравственных доводах в пользу теистической веры. Он также применяет современные исследования в области метафизики индивидуальности к вопросу существования Бога и проблеме зла. Свой подход Адамс характеризует как «скептический реализм», рассматривая философское богословие с эпистемологической позиции.



**Роберт М. Адамс** – профессор философии Калифорнийского университета (США), автор многочисленных работ по метафизике, этике, истории философии и философии религии.

ISBN 978-5-89647-273-5



9 785896 472735

издательство



[www.standrews.ru](http://www.standrews.ru)