

Институт философии РАН

**В.В. Слепцова**

**ТЕИЗМ И АТЕИЗМ В ДЕБАТАХ  
СОВРЕМЕННЫХ АНАЛИТИЧЕСКИХ  
ФИЛОСОФОВ**

Москва  
2024

УДК 140.8  
ББК 87.3  
С47

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Рецензенты:

д.ф.н., в.н.с. ИФ РАН *Н.А. Касавина*  
д.ф.н., проф. НИУ-ВШЭ (Санкт-Петербург) *Г.Л. Тульчинский*

С47 **Слепцова В.В.** Теизм и атеизм в дебатах современных аналитических философов [Текст] / В.В. Слепцова ; Институт философии РАН. – М.: ИФ РАН, 2024. – 232 с. ; 20 см. Библиогр.: с. 218–225. – Рез.: англ. – 500 экз.

ISBN 978-5-9540-0364-2

Книга посвящена исследованию аргументов, используемых современными философами – теистами и атеистами – в рамках мировоззренческой полемики о существовании Бога. Автор монографии подробно анализирует ряд современных дискуссий, в которых принимали участие философы и теологи, представители аналитической традиции в философии: У.Л. Крэйг, Э. Флю, А. Плантинга, М. Тули, Р. Кэрриер, Т. Вэнчик и др. В монографии впервые в отечественной исследовательской литературе ставится задача выделить основные аргументы, использующиеся при ведении подобной полемики, и подробно проанализировать их и их критику, предлагаемую каждой из сторон спора. Разъяснены ключевые понятия, формирующие дискуссию, такие как «теизм», «атеизм», «агностицизм», «натурализм». Продемонстрированы различные варианты классификаций аргументов. Рассмотрены и проанализированы позитивные и негативные аргументы в пользу и против существования Бога. Монография адресована широкому кругу читателей, интересующихся современной философией и философской теологией.

УДК 140.8  
ББК 87.3

ISBN 978-5-9540-0364-2

© Слепцова В.В., 2024  
© Институт философии РАН, 2024

## Оглавление

ВВЕДЕНИЕ.....	9
ГЛАВА 1. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ.....	17
I. Факты и личности.....	17
I.1. Реальные дискуссии.....	19
I.2. Сконструированные дискуссии.....	26
II. Понятийный аппарат.....	29
II.1. «Аргумент» и «доказательство».....	29
II.2. Теизм и атеизм.....	31
II.2.1. Теисты.....	31
II.2.2. Атеисты.....	36
II.2.3. Агностицизм или атеизм?.....	39
III. Классификации аргументов.....	45
III.1. По типу лежащих в основании аргумента утверждений.....	46
III.1.1. А. Прусс: вариант априорно-апостериорной классификации теистических аргументов.....	46
III.1.2. Априорные и апостериорные атеистические аргументы: классификация М. Тули.....	49
III.2. Иерархическая классификация.....	57
III.3. Классификация по типу обоснований.....	58
III.4. Классификация по общезначимости.....	59
III.5. Классификация по типу аргументации.....	59
Итого.....	60
ГЛАВА 2. ПОЗИТИВНЫЕ АРГУМЕНТЫ В ПОЛЬЗУ ТЕИЗМА И ИХ КРИТИКА.....	63
I. Космологический аргумент.....	63
II. Телеологический аргумент.....	76
II.1. Телеологический аргумент – аргумент от замысла.....	76
II.2. Аргумент от тонкой настройки.....	80
III. Онтологический аргумент.....	86
IV. Аргумент от существования объективных моральных ценностей.....	96
V. Аргумент от религиозного опыта.....	104
VI. Аргумент от чудес.....	109
VII. Аргумент от воскресения Христа.....	114
Итого.....	118
ГЛАВА 3. ПОЗИТИВНЫЕ АРГУМЕНТЫ В ПОЛЬЗУ АТЕИЗМА И ИХ КРИТИКА.....	124
I. Аргумент от зла и его разновидности.....	124
I.1. «Индуктивный» аргумент от зла и его критика.....	125
I.2. Проблема зла в формулировке Синнота-Армстронга.....	132
I.3. Вероятностный аргумент от зла.....	133
I.4. Логическая формулировка аргумента от зла.....	137

II. Аргумент от лучшего объяснения мира.....	149
III. Аргумент от наблюдаемой зависимости разума от мозга.....	154
IV. Аргумент от неведения.....	157
V. Аргумент от сокрытости.....	159
Итого.....	165
<b>ГЛАВА 4. НЕГАТИВНЫЕ АРГУМЕНТЫ.....</b>	<b>171</b>
I. Негативные аргументы против атеизма: три «обвинения» Плантинги.....	172
I.1. Отсутствие понятия надлежащей функции.....	176
I.2. Скептицизм.....	178
I.3. Материализм.....	179
II. Негативные аргументы против теизма.....	185
II.1. Невозможность имматериальности Бога.....	185
II.2. Против совместимости всеведения и человеческой свободы.....	186
II.3. Против совместимости всеведения и человеческого аморального опыта.....	187
II.4. Невозможность совместимости атрибутов всемогущества и благодати.....	188
II.5. Аргумент от невозможности всеведения: прирост божественного знания.....	190
II.6. Аргумент от невозможности действия Бога в мире.....	191
II.7. Аргумент от аморальности загробного воздаяния.....	195
II.8. Аргумент от аморальности Бога, каким Он предстает в Писании.....	196
II.9. Аргумент от частных исторических теизма.....	197
II.10. Аргумент от невозможности жизни после смерти.....	199
II.11. Аргумент от невозможности воплощения и воскресения.....	201
Итого.....	203
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....</b>	<b>209</b>
<b>СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....</b>	<b>218</b>
<b>УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН.....</b>	<b>226</b>
<b>ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ.....</b>	<b>228</b>

## Contents

INTRODUCTION.....	9
CHAPTER 1. PRELIMINARY REMARKS.....	17
I. Facts and persons.....	17
I.1. Discussions of real persons.....	19
I.2. Fictional discussions.....	26
II. Conceptual apparatus.....	29
II.1. “Argument” and “proof”.....	29
II.2. “Theism” and “atheism”.....	31
II.2.1. Teists.....	31
II.2.2. Atheists.....	36
II.2.3. Agnosticism or atheism?.....	39
III. Classifications of arguments.....	45
III.1. Categorizations by type of the grounding statement.....	46
III.1.1. Alexander Pruss’ classification of a priori and a posteriori theistic arguments.....	46
III.1.2. Michael Tooley’s classification of a priori and a posteriori atheistic arguments.....	49
III.2. Hierarchical classification.....	57
III.3. Classification by type of justification.....	58
III.4. Classification by type of validity of arguments: general and personal.....	59
III.5. Classification by type of argumentation.....	59
Comments.....	60
CHAPTER 2. POSITIVE THEISTIC ARGUMENTS AND THEIR CRITICISM.....	63
I. The cosmological argument.....	63
II. Teleological argument.....	76
II.1. The teleological argument – intelligent design argument.....	76
II.2. The fine-tuning argument.....	80
III. The ontological argument.....	86
IV. The argument from existence of objective moral values.....	96
V. The argument from religious experience.....	104
VI. The argument from existence of miracles.....	109
VII. The argument from resurrection of Christ.....	114
Comments.....	118
CHAPTER 3. POSITIVE ATHEISTIC ARGUMENTS AND THEIR CRITICISM.....	124
I. I. The argument from existence of evil and argument’s varieties.....	124
I.1. The “inductive” argument from evil and its critics.....	125
I.2. The argument from evil: Sinnott-Armstrong’s formulation.....	132
I.3. The probabilistic argument from evil.....	133
I.4. The logical formulation of the argument from evil.....	137

II. The argument from the best explanation for the world.....	149
III. The argument from the observed mind-brain dependence.....	154
IV. The argument from ignorance.....	157
V. The argument from the hiddenness of God.....	159
Comments.....	165
CHAPTER 4. NEGATIVE ARGUMENTS.....	171
I. Negative arguments against atheism: Plantinga's three-part indictment.....	172
I.1. The absence of the concept of the proper function.....	176
I.2. Scepticism.....	178
I.3. Materialism.....	179
II. Negative arguments against theism.....	185
II.1. The impossibility of immaterial God.....	185
II.2. Against compatibility of God's omniscience and human freedom.....	186
II.3. Against compatibility of God's omniscience and human experience of wicked states of affairs.....	187
II.4. The impossibility of compatibility of God's omnipotence and goodness.....	188
II.5. The argument from impossibility of omniscience: growing of God's knowledge.....	190
II.6. The argument from impossibility of God's action in the world.....	191
II.7. The argument from amorality of afterlife punishment.....	195
II.8. The argument from amorality of the biblical God.....	196
II.9. The argument from particulars of historical theism.....	197
II.10. The argument from impossibility of life after death.....	199
II.11. The argument from impossibility of the incarnation and the resurrection of Christ.....	201
Comments.....	203
CONCLUSION.....	209
BIBLIOGRAPHY.....	218
NAME INDEX.....	226
SUBJECT INDEX.....	228

*Светлой памяти  
З.А. Тажуризиной,  
учителя и друга*



## ВВЕДЕНИЕ

Формирование мировоззрения человека начинается в раннем детстве. Воспитание, образование, пережитый опыт – все формирует мировоззрение, и заканчивается это формирование порой только со смертью, поскольку в старости или на смертном одре человек может изменить свои мировоззренческие установки. Так, например, Дж.Л. Шелленберг (John Schellenberg, р. 1959), современный канадский философ религии, родившийся в семье меннонитов, потерял свою веру<sup>1</sup>. В дальнейшем он сформулировал аргумент, который стал одним из наиболее значимых вызовов современному теизму<sup>2</sup>. Аналогичный путь прошел Дж. Лофтас (John W. Loftus, р. 1954), христианин и ярый апологет христианской веры, который к середине своей жизни разочаровался в христианстве и сделался пламенным пропагандистом атеизма<sup>3</sup>. Однако нередки случаи обратного. Так, в качестве показательного примера движения от атеизма к теизму можно вспомнить биографию британского философа Энтони Флю (Antony Flew, 1923–2010). Родившийся в семье методистского священника, Флю в юности решил, что традиционный христианский теизм невозможно согласовать с существованием зла в мире, и стал пламенным

---

<sup>1</sup> Храмов 2022: 147.

<sup>2</sup> [Шелленберг 2021: 7]. Аргумент формулируется следующим образом: (1) если Бог есть, то Он является идеально любящим; (2) если существует идеально любящий Бог, то разумного неверия не бывает; (3) иногда встречаются случаи разумного неверия; (4) идеально любящего Бога не существует; (5) Бога нет [Там же: 127].

<sup>3</sup> См.: [Loftus 2012].

атеистом, написав несколько книг против теизма, которые получили широкую известность. Однако к концу жизни Флю признал существование нематериального, неизменного, всемогущего, всеведущего, являющегося причиной своего существования Бога<sup>4</sup>. Основанием для этого послужило, по его словам, рассмотрение картины мира, которую сформировала современная наука. Ни один из трех фактов: наличие во Вселенной законов природы, наличие во Вселенной сложноустроенных организмов, в том числе наделенных разумом, а также существование самой Вселенной – не может быть объяснен без включения в эту картину некоего Божественного Разума<sup>5</sup>. Любопытно отметить при этом, что, по признанию самого Флю, проблема существования зла и страдания остается по-прежнему требующей философского осмысления, однако она отделена от вопроса о существовании Бога и имеет два наиболее сильных варианта ответа для человека, принявшего существование Божественного на основании наблюдения устройства природы. Такими решениями Флю считает аристотелевскую концепцию Бога, не вмешивающегося в мир, и стратегию защиты свободы воли, подразумевающую существование зла как необходимого условия свободы<sup>6</sup>. Итак, что же произошло такого, что заставило Флю признать существование Бога, обратившись от атеизма к некоторой разновидности теизма или деизма?<sup>7</sup> Он утверждал, что шел за доказательствами туда, куда они его вели.

---

<sup>4</sup> [Flew, Varghese 2008: 155–156]. Существует также русскоязычный перевод этой книги: [Флю 2019].

<sup>5</sup> Flew, Varghese 2008: 88–89.

<sup>6</sup> Ibid.: 156.

<sup>7</sup> Вряд ли можно утверждать, что Флю вернулся к христианству, поскольку в основных характеристиках признанного им Бога не фигурирует ничего специфически христианского или ничего от авраамических религий: ни личностность Бога, ни свобода воли в сущностных характеристиках Бога Флю не обозначены. Здесь мы сталкиваемся с тем, что будет позже раскрыто как основная проблема всех теистических доказательств: прийти к признанию существования Бога не означает прийти к существованию Бога какой-то определенной конфессии, не означает даже прийти к существованию Бога классического теизма.

Я предлагаю проделать подобный путь: оценить и взвесить аргументы, выдвигаемые в пользу и против существования Бога, развернуть картину применения философских аргументов в поле современной аналитической философии религии.

Аналитическая философия характеризуется концептуальным анализом, вниманием к языку и логике, а также, что немаловажно, она полемична по самой своей сути: во многом работы аналитических философов представляют собой диалог с приведением аргументов по исследуемым проблемам, критикой аргументов коллег, предложениями по улучшению подходов<sup>8</sup>. В центре моего внимания будет конкретный жанр философствования внутри философии религии: жанр полемики. Этим принципиальным уточнением сужается предмет исследования, и вне границ исследования остается значительный пласт материала. Однако предлагаемый подход к отбору материала имеет несколько значимых положительных моментов. Во-первых, как метко заметил тот же Дж.Л. Шелленберг, «...вопрос о существовании Бога является спорным, то есть таким, по которому разделяются мнения экспертов. Если кто-то захочет заняться изучением данного вопроса, то ему придется погрузиться в бездну существующих аргументов за и против. Разобраться в этих аргументах будет весьма непросто...»<sup>9</sup>. Для того чтобы не быть погребенными под горами аргументов и контраргументов, я предлагаю поставить чуть более скромную цель, чем обозначает Шелленберг, а именно рассмотреть, какие из всего множества аргументов в пользу и против существования Бога наиболее употребимы в настоящее время (иными словами, в XXI веке) в полемике в ее прямом смысле, то есть именно в диалоге, который начинается в ходе встречи лицом к лицу между теистами и их оппонентами-атеистами (в данный

---

<sup>8</sup> Пожалуй, неплохой иллюстрацией к сути аналитического философствования может служить цитата из завершающих пассажей книги Ричарда Суинберна «Есть ли Бог?»: «Я хорошо осознаю, что помимо тех возражений, которые я сам выдвинул и обсудил, возможны и другие возражения против почти всех моих утверждений... Я также знаю те контрвозражения, которые, в свою очередь, могут быть выдвинуты против каждого возражения против моих воззрений» [Суинберн 2006: 119].

<sup>9</sup> Шелленберг 2021: 109.

момент назовем их атеистами, однако далее уточним и проясним смысл этого понятия)<sup>10</sup>. Таким образом, нас будет интересовать куда более ограниченный корпус текстов, чем могло бы показаться с учетом полемичности аналитической философии. Выбор текстов проводился по ряду признаков: (1) это дискуссия между проponentом, с одной стороны, теистической, с другой – атеистической точек зрения по самоидентификации участников дебатов: каждый из них проговаривал, что выступает в дискуссии как теист или атеист; (2) текст выстроен в форме диалога; (3) часто (за исключением двух текстов, которые отвечают остальным признакам) это дискуссия, проводившаяся «лицом к лицу» (онлайн или офлайн) и позже оформленная в текст<sup>11</sup>. Поскольку такие дискуссии ведутся для того, чтобы продемонстрировать большую обоснованность одной мировоззренческой позиции перед другой, то сравнение частотности использования аргумента, очевидно, – показатель того, что тот, кто его использует, считает его достаточно весомым и убедительным, а также не имеющим достаточно убедительной контраргументации с противоположной стороны полемики.

Все тексты, составляющие объект данного исследования, написаны на английском языке. Причин тому несколько. Во-первых, аналитическая традиция главным образом представлена именно англоязычными текстами, а во-вторых, в России подобная полемика хотя и существует и является достаточно популярной, но в настоящее время носит скорее характер устного изложения позиций, не завершаясь публикацией текстов: это в первую очередь видеодискуссии. Кроме того, современная российская полемика теизма с атеизмом ведется скорее между представителями православной мысли и атеистами, не имеющими философского образования<sup>12</sup>, тогда как дискуссии, которые будут проанализированы

---

<sup>10</sup> Встреча эта не обязательно подразумевает физическую встречу именно реальных людей. Так, в диалогах Талиаферро или в диалоге Вайкстры и Рассела представлены позиции реальных людей, однако излагают их, в лучших традициях диалогов Юма, вымышленные личности.

<sup>11</sup> Подробнее об этом см. Гл. 1.

<sup>12</sup> Ярким примером такой полемики может служить передача «Не верю! Разговор с атеистом»: URL: <https://rutube.ru/metainfo/tv/108206/> (дата обращения:

в настоящей работе, велись профессиональными философами, знакомыми как с историей предлагаемой ими аргументации, что позволяет им формулировать аргументы, не изобретая при этом велосипед, так и с современными наработками философской мысли, что позволяет сделать полемику более содержательной. Отмечу, однако, что история мировоззренческой полемики в России и СССР в XX–XXI веках – тема, в настоящий момент не разработанная. Одна опубликованная полемика, подобная по характеру тем, что анализируются в данной работе, – это переписка атеиста-астрофизика К.А. Любарского (1934–1996) и православного священника С.А. Желудкова (1909–1984)<sup>13</sup>.

Помимо этого можно отметить также вышедшую в 2019 году книгу-сборник «Не верю! Дискуссии о Боге», которая представляет собой стенограммы дискуссий, проведенных в одноименной передаче на канале «Спас»<sup>14</sup>. С одной стороны, публикация этого материала несомненно важна и интересна как для верующих и неверующих, так и для исследователей: социологов и религиоведов. С другой стороны, публикация стенограмм с минимальной редакторской правкой кажется излишней, гораздо продуктивнее было бы предоставить участникам дискуссий возможность полнее раскрыть и оформить в книге свою позицию, возможно – выдвинуть какие-то аргументы или изложить соображения, которые не возникли или не прозвучали в процессе дискуссии. Еще один возможный вариант, который способствовал бы большей смысловой насыщенности текста подобного

---

07.12.2022). Эта передача представляет очень интересный исследовательский материал для полевого религиоведа, в рамках же нашего исследования можно отметить, что с обеих сторон выступают очень разные люди, что, несомненно, весьма полезно, однако дискуссия происходит на несколько ином уровне, чем дебаты между двумя академическими философами. Еще одним, свежим примером дискуссии может служить беседа между о. Дмитрием (Лушниковым) и популярным блогером, переводчиком, публицистом Д.Ю. Пучковым, состоявшаяся 08.11.2021. URL: <https://youtube.com/watch?v=> (дата обращения: 29.03.2023). Беседа затрагивала ряд значимых для теистов и атеистов тем: соотношение веры и разума, материальное богатство Церкви (и необходимость его демонстрировать), Бог и зло и т.д.

<sup>13</sup> Христианство и атеизм 2005.

<sup>14</sup> Не верю! Дискуссии о Боге 2019. См. также выше, примеч. 12.

сборника, – это сопровождение текстов стенограмм дополнительными комментариями специалистов: теологов, философов религии, которые выразили бы солидарность или несогласие с позициями участников диспута.

Примыкает к интересующему нас жанру полемики переведенная на русский язык и претерпевшая четыре издания книга «Бог. Да или нет?» – публичные диалоги митр. Антония Сурожского с британскими журналистами, состоявшиеся в последней трети XX века<sup>15</sup>.

Помимо этого существуют книги советского периода, такие как «Ответы верующим» или «Атеизм и религия: вопросы и ответы». Они также могут считаться полемикой мировоззрений, тем более что их активно использовали в своей деятельности лекторы-атеисты<sup>16</sup>.

Хотя во всех перечисленных русскоязычных книгах фокус внимания зачастую смещен с аргументов в пользу или против существования Бога на смежные темы: возможность нравственности без Бога, вред или польза религии и т.п. реконструировать и проанализировать аргументы, опираясь на эти тексты, – интересная задача, которая может быть реализована в дальнейших исследованиях.

Немаловажным моментом в выборе современной полемики мировоззрений можно считать то, что каждая из сторон суммирует мысли, с которыми участник диалога солидаризируется или которые разработал сам. Таким образом, в диалогах и диспутах сначала в сжатой, но постепенно разворачивающейся форме раскрываются те идеи, которые полемист считает наиболее весомыми и значимыми для подтверждения своей позиции.

Существуют разные точки зрения на вопрос о том, когда именно обрели популярность дебаты между теистами и атеистами. Пробуждение интереса к такому изложению мировоззренческой позиции может быть связано с действительно известнейшей полемикой между выдающимися философами, атеистом<sup>17</sup> XX века

---

<sup>15</sup> Бог. Да или нет? 2021.

<sup>16</sup> См., например: [Ответы верующим 1971].

<sup>17</sup> Или агностиком, если следовать самоидентификации самого Б. Рассела в полемике с Ф. Коплстоном. Коплстон определяет атеизм как позицию, признающую

Бертраном Расселом (1872–1970) и теистом Фредериком Коплстоном (1907–1994), транслировавшейся по радио в 1948 году<sup>18</sup>. Косвенным подтверждением того, что дебаты Рассела и Коплстона послужили импульсом к последующим дискуссиям такого типа, является, например, тот факт, что полемика между У.Л. Крэйгом и Э. Флю была приурочена к пятидесятилетию полемики Ф. Коплстона и Б. Рассела.

Кто-то видит в современных дискуссиях отголоски споров британского зоолога Томаса Хаксли (1825–1895) и епископа Сэмюэла Уилберфорса (1805–1873), состоявшихся в 1860-е годы – после выхода в свет книги Дарвина «Происхождение видов»<sup>19</sup>. Как бы то ни было, полемика теистов с атеистами не теряет своей актуальности по сию пору. Косвенным свидетельством этого может служить переиздание книг, написанных в этом жанре. Так, например, полемика Джона Джеймсона Карсвелла Смарта и Джона Джозефа Холдэйна издавалась дважды, как и дебаты Джеймса Портера Морлэнда с Каем Нилсеном.

В первой главе читателю предлагается краткое изложение фактического материала: перечисление представителей теистической и атеистической сторон дискуссий с кратким и емким описанием областей их профессиональных интересов, а также краткое указание того, какими именно аргументами они оперируют в ходе дискуссии. Далее подробно описываются основные термины и понятия, которые используются в данном исследовании (аргумент/доказательство, теизм, атеизм, натурализм, материализм).

Завершается первая глава рядом классификаций аргументов в пользу и против существования Бога.

Вторая глава посвящена анализу позитивных аргументов в пользу теизма, а также их критике атеистической стороной. Это космологический аргумент, аргумент от тонкой настройки, онтологический аргумент, аргумент от существования объективных

---

возможность доказать существование Бога. Рассел отрицает такую возможность и позиционирует себя по отношению к возможности доказательства существования Бога агностиком.

<sup>18</sup> Текст полемики можно найти в сборнике эссе Рассела: [Рассел 1987: 284–307].

<sup>19</sup> Taylor 2017: 2.

моральных ценностей, телеологический аргумент, аргумент от религиозного опыта, от чудес, от воскресения Христа.

Симметричным образом, третья глава посвящена анализу позитивных аргументов в пользу атеизма и их критике теистами. Это аргументы от зла, от лучшего объяснения, от материальной природы разума, от неведения, от сокрытости.

В четвертой главе приводятся негативные аргументы против атеизма и негативные аргументы против теизма. Каждая глава завершается краткими выводами, итоги исследования подводятся в заключении.

Я выражаю глубокую признательность д.ф.н., профессору, гл. науч. сотр., заведующему сектором философии религии Института философии РАН В.К. Шохину, к.ф.н., ст. науч. сотр. К.В. Карпову и мл. науч. сотр. М.В. Шпаковскому, д.ф.н., ведущ. науч. сотр., заведующему сектором современной западной философии Института философии РАН И.Д. Джохадзе и к.ф.н., доц. Воронежского государственного медицинского университета им. Н.Н. Бурденко И.Г. Гаспарову, а также всем коллегам сектора философии религии Института философии РАН за взятый на себя труд по прочтению текста и высказанные замечания.

# ГЛАВА 1

## ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

### 1. Факты и личности

Прежде чем обратиться непосредственно к анализу аргументации, используемой в дискуссиях о существовании Бога, представляется необходимым описать те источники, на анализе которых будет строиться исследование. Как было сказано выше, это работы собственно полемического характера в узком смысле слова, то есть такие, в которых показаны две противоположные точки зрения по проблеме существования Бога и каждая сторона приводит аргументацию в поддержку своей точки зрения. Таких дебатов нами будет проанализировано восемь.

Помимо непосредственно текстов дискуссий, в которых выступают по одному автору с каждой стороны, мной будут привлечены к анализу также сборники полемического характера. Это «Современные дебаты в философии религии»<sup>1</sup> и «Обсуждая христианский теизм»<sup>2</sup>. Оба сборника построены по единому принципу: выражаются две точки зрения на один и тот же вопрос<sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> Peterson, VanArragon 2020.

<sup>2</sup> [Moreland et al. 2013]. Я выражаю признательность профессору Р. Суинберну и профессору В.К. Шохину за рекомендацию этой книги.

<sup>3</sup> При этом надо отметить, что при всей схожести построения и организации этих двух сборников между ними существуют немаловажные различия. Редакторы сборника «Обсуждая христианский теизм» сделали так, чтобы каждый автор внутри главы, посвященной одной дискуссионной теме, излагал

например на проблему тонкой настройки Вселенной или необходимость существования Бога как основания морали. Отмечу, что меня будет интересовать обсуждение таких проблем теистами и атеистами, хотя в указанных сборниках аргументы обсуждаются не только представителями противоположных друг другу мировоззренческих позиций, но и представителями одного мировоззрения. Например, дебаты о каламическом аргументе в сборнике «Обсуждая христианский теизм» ведутся двумя теистами, Вэсом Морристоном и Уильямом Лэйном Крэйгом<sup>4</sup>.

Наряду с указанными полемическими текстами существуют также дебаты теистов и атеистов по более частным мировоззренческим проблемам. Примером спора такого рода могут служить

---

свою позицию независимо от того, что пишет по этому вопросу его оппонент (то есть фактически не оппонент, поскольку это не прямая дискуссия, а, скорее, демонстрация двух точек зрения на один и тот же спорный вопрос). Преимущество данного подхода редакторы сборника видят в том, что, с одной стороны, оба текста внутри спорного вопроса объединены одной темой, а с другой – не зависят друг от друга. Таким образом, каждый автор смог сказать все, что считал нужным по обсуждаемой теме. В отличие от сборника «Обсуждая христианский теизм», сборник «Современные дебаты в философии религии» построен несколько иначе. Главы сборника представляют собой две точки зрения на обсуждаемый вопрос и включают, далее, по два ответа оппонентов друг другу. То есть авторы излагают свои мысли по обсуждаемой теме, затем знакомятся с текстами оппонента и пишут замечания к ним. Этот подход кажется более продуктивным, поскольку в нем объединены как взгляды на обсуждаемую проблему, так и критика подхода оппонента. Содержательность подобной организации сборника очевидна, например, при обсуждении Дж. Шелленбергом и П. Мозером проблемы сокрытости Бога: каждый из них дает свое представление о сокрытости (так, Шелленберг понимает сокрытость как отсутствие убедительных свидетельств в пользу существования Бога традиционного теизма [Peterson, VanArragon 2020: 165–166], тогда как Мозер понимает ее как пропозицию «Бог существует, но прячется от нас» [Ibid.: 178–179]). Примыкает к этим работам еще один сборник – [Koterski, Oppu 2019]. Я выражаю глубокую признательность И.Г. Гаспарову за его рекомендацию. Эта книга построена в определенном смысле по принципу сборника «Обсуждая христианский теизм»: перед читателем разворачиваются два не связанных друг с другом возможных ответа – теистический и атеистический – на один и тот же вопрос: определения теизма и атеизма, чудеса, религиозное разнообразие, этика, проблема зла и т.д.

<sup>4</sup> Moreland et al. 2013: 7–32.

дискуссия А. Плантинги и Д. Деннета о совместимости науки и религии<sup>5</sup>, интереснейший спор между У.Л. Крэйгом и Э. Виленбергом<sup>6</sup> о возможности морального реализма при отрицании Бога, диалог Дж. Расмусена и Ф. Леона о предельном основании бытия и его качествах<sup>7</sup>, обмен мнениями между Э. Флю и Г. Хабермасом о воскресении Христа<sup>8</sup>. Эти тексты будут отчасти затронуты мною далее, но они не столько аргументируют в пользу или против существования Бога (хотя это, естественно, подразумевается), сколько показывают следствия принятия той или иной позиции.

Ниже, прежде чем переходить к рассмотрению понятийного аппарата, я коротко представлю стороны споров восьми основных дискуссий. Для удобства дискуссии будут разделены на два типа: реальные (дебаты между реальными людьми) и сконструированные (дебаты между виртуальными личностями, выстроенные в излюбленной философами со времен Платона форме диалога)<sup>9</sup>.

## 1.1. Реальные дискуссии

а) Полемика Дж.П. Морлэнда и К. Нилсена<sup>10</sup>

Кай Нилсен (1926–2021) – американский философ-атеист, известный своими работами по утилитаристской этике, философскому натурализму и религиозному скептицизму, разновидностями которого он полагал атеизм и агностицизм<sup>11</sup>.

Джеймс Портер Морлэнд (р. 1948) – американский философ, теолог, проповедник, активный полемист, чьи основные работы посвящены критике философского натурализма<sup>12</sup>.

Диалог К. Нилсена и Дж.П. Морлэнда представляет собой запись полемики, которая состоялась между ними 24 марта

---

<sup>5</sup> Dennett, Plantinga 2011.

<sup>6</sup> Craig, Wielenberg 2021.

<sup>7</sup> Rasmussen, Leon 2019.

<sup>8</sup> Habermas, Flew 2003.

<sup>9</sup> Применительно к данной теме диалоги отсылают нас скорее к «Диалогам о естественной религии» Юма.

<sup>10</sup> Moreland, Nielsen 1993.

<sup>11</sup> См.: [Nielsen 1973].

<sup>12</sup> См., например: [Moreland 2009].

1988 года в Университете Миссури. Самому обмену мнениями и аргументами посвящена первая часть книги. Вторая часть – это лекции, прочитанные Морлэндом и Нилсеном в тот же день по теме «Бог и этика». Третья часть – еще четыре комментария теистов (У.Л. Крэйг и Д. Уиллард) и атеистов (Э. Флю и К. Парсонс) на аргументы Нилсена и Морлэнда. Четвертая часть – окончательные ответы основных авторов друг другу и комментаторам. Основные аргументы, которые обсуждают Нилсен и Морлэнд, – это аргументы в пользу теизма: аргумент от религиозного опыта, аргумент от чудес (в частности – воскресение Христа), аргумент от невозможности морали в атеистическом дискурсе, кьеркегоровский аргумент от необходимости предельного смысла жизни, аргумент от замысла и космологический каламический аргумент.

b) Полемика Дж. Смарта и Дж. Холдейна<sup>13</sup>

Джон Сمارт (1920–2012) – англо-австралийский философ-атеист. Сمارт был теистом, но со временем изменил свои взгляды, поскольку они не согласовывались с его научной и философской позицией<sup>14</sup>. Выступал в защиту утилитаризма в этике<sup>15</sup>. Значительное влияние на обсуждение свободы воли и моральной ответственности оказали построения Смарта против либертарианской теории свободы воли<sup>16</sup>, а также его исследования по философии времени.

---

<sup>13</sup> Smart, Haldane 2003.

<sup>14</sup> Ibid.: 6.

<sup>15</sup> См.: [Smart, Williams 1973].

<sup>16</sup> В статье «Свободная воля, похвала и порицание» [Smart 1961] Смарт выступает против той идеи Ч.А. Кэмпбелла, что основанием моральной ответственности является «контракаузальная» свобода. Кэмпбелл полагает, что в мире, где существует непрерывная причинно-следственная связь, моральной ответственности индивид за свои поступки не несет, поскольку у него не было выбора поступить иначе. Равным образом не могут поощряться акты «чистой случайности» (то есть случайности, подобной тому, как в современной квантовой физике считаются случайными изменения состояния атома радия в некоторый конкретный момент времени), поскольку от выбора человека ничего не зависело. Смарт формулирует оба указанных условия следующим образом. (O1) Точка зрения, согласно которой во Вселенной существует «непрерывная причинная связь»: принципиально возможно достаточно точно определить состояние достаточно обширной области Вселенной в момент времени  $t_0$  и принципиально возможно установить достаточные законы

Джон Холдейн (р. 1954) – шотландский философ, аналитический томист.

Полемика между Смартом и Холдейном происходила только на бумаге, лицом к лицу они дебатов не вели. Основные теистические аргументы, обсуждавшиеся в полемике: онтологический, космологический, аргумент от тонкой настройки, от замысла, от морали, от случайности, от чудес, от религиозного опыта, пари Паскаля; из атеистических аргументов обсуждался аргумент от существования зла.

с) Полемика У.Л. Крэйга и Э. Флю<sup>17</sup>

Уильям Лэйн Крэйг (р. 1949) – христианский теолог, аналитический философ, наиболее известный своей версией космологического аргумента<sup>18</sup>.

Энтони Флю (1923–2010) – британский философ, атеист, к концу жизни переменивший свои воззрения на деистические. В книге он представлен еще в качестве сторонника атеизма. В этом качестве он известен в первую очередь своей критикой аргументов в пользу существования Бога и отстаиванием принципа

---

природы, чтобы вычислитель со способностями, превышающими человеческие, мог предсказать любое происходящее событие внутри этого региона в уже заданный момент времени  $t1$  [Smart 1961: 293–294]. (O2) Точка зрения, согласно которой «чистая случайность» в некоторой степени царит во Вселенной: существуют некоторые события, которые не смог бы предсказать даже вычислитель со сверхчеловеческими способностями, сколь бы точным ни было его знание сколь угодно обширной области Вселенной в некий предыдущий момент времени [Ibid.: 294]. Итак, в концепции, предложенной Кэмпбеллом, Сمارт видит следующую сложность. Если принять (O1) и (O2), то окажутся противоречивыми следующие две пропозиции  $p$  и  $q$ : ( $p$ ) событие произошло в результате непрерывной причинно-следственной связи; ( $q$ ) событие произошло по «чистой случайности». То есть истинным будет либо  $p$ , либо  $q$ . Но в каждом из этих случаев размывается и теряется понятие «контркаузальной» свободы. Если речь идет о мире, функционирующем по определению (O1), то «контркаузальная» свобода – это та самая «чистая случайность», которая существует в мире, функционирующем по (O2). Таким образом, либертарианское понимание свободы воли оказывается самопротиворечивым.

<sup>17</sup> Wallace 2003.

<sup>18</sup> О космологическом аргументе Крэйга см.: [Крэйг 2010: 110–135], а также в статье Стэнфордской энциклопедии: [Reichenbach 2021].

«презумпции атеизма», согласно которому бремя доказательств возлагается на теиста<sup>19</sup>.

В полемике Крэйг выдвигает те же аргументы, что и в полемике с У. Синнотом-Армстронгом. Вместе с тем Э. Флю выступал с позиций достаточно жесткого натурализма, тогда как Синнот-Армстронг придерживается более умеренной позиции по вопросу существования нематериальной реальности. Обсуждаются выдвигаемые теистами каламический космологический аргумент, аргументы от объективности моральных ценностей, от замысла, от Писания. Дискутируется атеистический аргумент от зла.

Основная установка этой полемики – показать, имеются ли в философском арсенале достаточные основания для принятия идеи о существовании Бога.

d) Полемика У.Л. Крэйга и У. Синнота-Армстронга<sup>20</sup>

Уолтер (Волтер) Синнот-Армстронг (р. 1955) – философ-атеист, эпистемолог, автор теории умеренного морального скептицизма<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> См.: [Flew 1976].

<sup>20</sup> Craig, Sinnott-Armstrong 2004.

<sup>21</sup> [Sinnott-Armstrong 2006]. Помимо проблем морали Синнот-Армстронг занимается проблемами свободы воли, когнитивистикой, практической этикой. Теория «умеренного пирронистского морального скептицизма» развивается Синнотом-Армстронгом в его книге «Моральные скептицизмы» [Ibid.]. Разнообразие моральных убеждений, отсутствие полного согласия в них даже в том случае, когда согласны *почти* все, приводит к сомнению в их истинности, к моральному скептицизму, который, в свою очередь, может привести к моральному нигилизму, к убеждению в том, что моральных убеждений вообще нет, нет ничего морально правильного или неправильного. Синнот-Армстронг задается вопросом: есть ли возможность каким-то образом обосновать моральные убеждения? Определить, какие из них верны? В результате анализа ряда моральных теорий, в основе которых лежит натурализм, нормативизм, интуитивизм, философ приходит к теории умеренного морального скептицизма, утверждая, что некоторые моральные убеждения могут быть оправданы на основе контрастных классов (понятие, изначально использовавшееся главным образом в социальной эпистемологии, но Синнот-Армстронг предлагает использовать его в процессе размышления над любыми философскими вопросами). Контрастный класс, по определению

Полемика У.Л. Крэйга и У. Синнота-Армстронга представляет собой оформленные в виде книги и развернутые в письменной форме аргументы, которые каждый из них выдвигал во время дебатов при личных встречах в 1999 и 2000 годах. Эти дебаты обусловили структуру книги. В первую встречу, которая состоялась 4 ноября 1999 года в Дартмутском колледже (Нью-Гэмпшир), Крэйг выдвигал аргументы в пользу существования Бога, а Синнот-Армстронг опровергал их. Эта полемика представлена в первой части книги, разделенной соответственно на три главы: аргументы Крэйга, критика Синнота-Армстронга, ответ Крэйга на критику. Во вторую встречу, произошедшую 1 апреля 2000 года в Вуддейлской церкви в Иден-Прери (Миннесота), Синнот-Армстронг аргументировал свою атеистическую позицию, а Крэйг критиковал ее, что послужило основой второй части книги, разделенной на три главы: аргументы Синнота-Армстронга, критика Крэйга, ответ Синнота-Армстронга на критику. Основные теистические аргументы, дискутировавшиеся в полемике: каламический космологический аргумент, аргумент от тонкой настройки, аргумент от существования объективных моральных ценностей, аргумент

---

Синнота-Армстронга, – это множество пропозиций, которые являются потенциальным содержанием убеждений и соответствуют трем ограничивающим условиям. (1) Контрастный класс должен включать рассматриваемое убеждение. (2) Контрастный класс должен включать как минимум одно иное убеждение для возможности сравнения. (3) Члены контрастных классов должны каким-то образом конфликтовать между собой, например оба не могут быть одновременно истинными [Sinnott-Armstrong 2006: 85]. Далее Синнот-Армстронг разделяет два типа контрастных классов, крайне контрастный класс (*extreme contrast class*) и умеренно контрастный класс (*modest contrast class*). Формально Синнот-Армстронг определяет их следующим образом. «Крайне контрастный класс для  $P$  – это все утверждения, противоречащие  $P$ , включая скептические сценарии, которые систематически неустранимы. Умеренно контрастный класс для  $P$  – это все предложения, противоречащие  $P$ , которые необходимо исключить, чтобы соответствовать обычным эпистемологическим стандартам» [Ibid.: 89]. Теория умеренного скептицизма Синнота-Армстронга показывает, что некоторые моральные убеждения могут быть оправданы на основании умеренно контрастного класса, но никакие убеждения не могут быть оправданы на основании крайне контрастного класса.

от Писания, аргумент от религиозного опыта. В качестве аргументов против существования Бога использовались аргумент от существования зла, аргумент от возможности действия вневременного Бога, аргумент от неведения<sup>22</sup>.

е) Полемика Р. Кэрриера и Т. Вэнчика<sup>23</sup>

Ричард Кэрриер (р. 1969) – историк, философ-атеист, сторонник метафизического натурализма<sup>24</sup>.

Том Вэнчик (р. ?) – христианский теолог-апологет, активно выступающий против натурализма в своих статьях и блоге.

Полемика между Вэнчиком и Кэрриером состоялась онлайн, текст был опубликован на сайте Secular Web, редактором которого является Р. Кэрриер. Среди теистических аргументов, обсуждавшихся полемистами, были две разновидности космологического аргумента (лейбницианский и каламический), аргумент от замысла, аргумент от объективности морали, онтологический аргумент, аргумент от воскресения Христа. В качестве атеистических аргументов фигурировали аргумент от невозможности действия Бога во времени, аргумент от физической природы разума.

ф) Полемика А. Плантинги и М. Тули<sup>25</sup>

Алвин Карл Плантинга (р. 1932) – один из наиболее известных в настоящее время аналитических философов религии. Широкую известность принесла ему работа «Подтвержденная христианская вера»<sup>26</sup>, в которой он подводит итоги своей разработки идей реформатской эпистемологии. Согласно Плантинге, убеждение является обоснованным, когда оно возникает на основании правильно функционирующих познавательных способностей, то есть когда убеждение строится на основании когнитивных способностей, функционирующих в той среде, для которой они сформированы, и тем способом, которым должны. Значимую

---

<sup>22</sup> Craig, Sinnott-Armstrong 2004.

<sup>23</sup> Carrier, Wanchick 2006.

<sup>24</sup> См.: [Carrier 2005].

<sup>25</sup> Plantinga, Tooley 2008.

<sup>26</sup> См.: [Plantinga 2000].

роль в эпистемологии Плантинги играет понятие *sensus divinitatis*<sup>27</sup>, или чувство божественного, обозначающее вложенный Богом в человека механизм, формирующий в индивиде убеждения о существовании Бога<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Исторический аспект этого понятия рассмотрен в [Фокин 2019].

<sup>28</sup> Вопрос о том, насколько идеи Плантинги о *sensus divinitatis* являются заимствованными у Фомы Аквинского и Жана Кальвина, является спорным среди исследователей. Сам Плантинга в книге «Подтвержденная христианская вера» пишет следующее: «Фома Аквинский и Жан Кальвин сходятся во мнении, что существует своего рода естественное знание о Боге... Здесь я хочу предложить модель, основанную на Кальвиновской версии этого предположения... потому что он предлагает интересное развитие рассматриваемой мысли... Кальвин расширяет эту тему в предположение относительно того, каким образом верования о Боге могут иметь подтверждение; у него есть предложение относительно природы способности или механизма, с помощью которого мы приобретаем истинные убеждения о Боге» [Plantinga 2000: 142–143]. В отрывке из «Наставления в христианской вере» Жана Кальвина (Книга I. Глава III, 1), на который далее ссылается Плантинга, Кальвин пишет: «Мы считаем несомненным, что люди обладают врожденным чувством божественного. Ибо Бог вложил в каждого человека знание о Себе, дабы никто не мог сослаться на свое невежество. Постепенно, по капле Он обновляет в нас память об этом, чтобы впоследствии, когда все мы, от первого до последнего, познаем, что Бог есть и что Он сотворил нас, мы сами свидетельствовали бы против себя в том, что не почитали Его и не посвятили свою жизнь служению Ему. Если же кто-нибудь предпочитает незнание, чтобы ничего не ведать о Боге, то, вероятно, самый подходящий пример для себя он найдет среди совершенно тупоумных людей, едва ли знающих и то, что такое человек. Даже язычник Цицерон утверждает, что нет такого столь варварского племени и столь грубого и дикого народа, который не обладал бы глубоко укорененным убеждением в существовании некоего Бога... Из этого видно, что знание Бога прочно овладело сердцами людей и укоренилось в глубинах их существа. Поскольку от начала мира не было ни одной страны, ни одного селения, ни одного дома, которые сумели бы обойтись без религии, то представляется очевидным, что весь человеческий род обладает неким запечатленным в сердце чувством божества. О том же по-своему свидетельствует идолопоклонство. Ведь нам хорошо известно, сколь неохотно люди соглашались унижить себя и признать превосходство других творений.

Майкл Тули (р. 1941) – философ-атеист натуралистического толка. Наиболее известны его работы по философии времени<sup>29</sup>.

Полемика Плантинги и Тули сосредоточена именно на вопросе оправданности или обоснованности убеждений. Плантинга выступает против обоснованности натурализма, отталкиваясь от понятия правильного функционирования когнитивных способностей. Тули полагает, что вера в Бога не является эпистемически оправданной, и для демонстрации этого формулирует свой вариант аргумента от зла.

## I.2. Сконструированные дискуссии

а) Дискуссия, сконструированная С. Вайкстрой и Б. Расселом<sup>30</sup>

Эта полемика посвящена одному-единственному аргументу – аргументу от существования зла/страдания.

Брюс Рассел (р. 1945) – философ-атеист, автор работ по философии религии и моральной философии. В области этики придерживается морального интуитивизма<sup>31</sup>. Стивен Вайкстра – философ, один из представителей «скептического теизма», предлагающего решением проблемы зла ссылку на ограниченность

---

Представляется замечательным по силе проявление чувства божества, неистребимого в сознании человека, когда люди предпочитают поклоняться куску дерева или камню, нежели прослыть абсолютными безбожниками. Оказывается, людям легче преодолеть свои природные побуждения, чем обойтись без религии. В самом деле, насколько должна быть подавлена в них природная гордыня, если они в стремлении почтить Бога доходят до такого унижения, отбросив свою привычную спесь!» [Кальвин 1997: 39–40]. Однако ряд авторов подчеркивают, что, по их мнению, идеи Плантинги несколько отличаются от идей Кальвина и Фомы [Гаспаров 2015: 539]. Так, И.Г. Гаспаров пишет: «Возможно даже, что концепция Плантинги существенно отличается от идей Кальвина, которого он называет главным источником его вдохновения...» [Там же: 539, примеч. 24]. По мнению И.Г. Гаспарова, «...он (Плантинга. – В.С.) отводит *sensus divinitatis* более важную и более позитивную роль в богопознании, чем Кальвин» [Там же]

<sup>29</sup> Подробнее взгляды Тули будут рассмотрены ниже в разделе III.1.2 настоящей главы («Априорные и апостериорные аргументы»).

<sup>30</sup> Russell, Wykstra 1988.

<sup>31</sup> См.: [Russell 2017].

человеческих познавательных способностей<sup>32</sup>. Именно эту стратегию Вайкстра проводит в полемике с Расселом. Полемика сконструирована авторами как диалог трех тридцатилетних женщин, которых зовут Агнес, Атэа и Бэа. Они приехали поддержать подругу, которая только что потеряла шестилетнюю дочь Керри, ставшую жертвой жестокого убийства. Каждая из женщин занимает свою позицию в полемике: Агнес – сомневающаяся, столкнувшаяся со злом, ее вера в Бога пошатнулась. Атэа – неверующая, выражает идеи Брюса Рассела и защищает аргумент от зла. Бэа – верующая-теистка, представляет идеи Вайкстры, выдвигает контраргументы с позиции скептического теизма. Диалог состоит из трех частей («Вечер», «Ночь» и «Следующее утро»), в каждой из которых Атэа формулирует свою аргументацию, а Бэа приводит контраргументы.

б) Дискуссия, сконструированная Ч. Талиаферро<sup>33</sup>

Чарльз Талиаферро (р. 1952) – американский философ и теолог. Сконструированная им полемика имеет своей целью продемонстрировать основные узлы споров, ведущихся между тремя мировоззренческими позициями, взятыми в максимально общем виде. В диалоге принимают участие четверо: Пэт, Крис<sup>34</sup>, Тони и Лиз<sup>35</sup>.

Пэт придерживается натуралистического мировоззрения в его наиболее жесткой сциентистской разновидности, предполагающей примат естественных наук в познании окружающей действительности, как природной, так и социальной. Пэт отвергает

---

<sup>32</sup> Глава о скептическом теизме в «Оксфордском руководстве по философской теологии» достаточно подробно знакомит русскоязычного читателя с ходом рассуждений скептических теистов в целом и Вайкстры в частности [Оксфордское руководство 2013: 557–593].

<sup>33</sup> Taliaferro 2009.

<sup>34</sup> Талиаферро подчеркивает, что имена «Пэт» и «Крис» могут принадлежать как мужчине, так и женщине. Поэтому в дальнейшем я буду пользоваться двойным обозначением как при склонении этих имен, так и при спряжении глаголов там, где в русскоязычном варианте это необходимо. С одной стороны, понятно, что это несколько затрудняет восприятие, а с другой, было бы неправильно, как мне кажется, однозначно определить, являются ли участники диалога мужчинами или женщинами, если сам автор специально акцентирует внимание на универсальности выбранных им имен.

<sup>35</sup> Ibid.: XIV–XVI.

существование любой реальности, кроме материальной, и любого порядка, кроме естественного<sup>36</sup>.

Крис выражает теистические воззрения, полагая, что необходимо существует всемогущий, благой и всеведущий вечный Творец, являющийся источником религиозного опыта. Крис полагает, что существование Бога фундаментально для космоса, поскольку само возникновение и продолжение существования Вселенной требует поддерживающей творческой силы Бога. Наблюдение мира, как полагает Крис, дает основания считать, что Бог существует. Талиаферро подчеркивает, что Крис может придерживаться как авраамических религий или теистической формы индуизма, так и быть внеконфессиональным теистом (теисткой), занимающим(щей) нейтральную позицию по отношению к любым религиям. Нейтралитет, однако, не означает пренебрежительного отношения: Крис полагает, что теизм может иметь религиозную или внерелигиозную форму<sup>37</sup>.

Агностики Тони считают, что мы не можем знать, истинен теизм или атеизм, а значит, следует воздерживаться от принятия того или другого варианта мировоззрения<sup>38</sup>.

Лиз занимает любопытную позицию абсолютизации трансцендентности Бога. Согласно ее точке зрения, логические рассуждения и человеческие представления не могут вместить Бога. Это бесконечная трансцендентная реальность, создание концепций и теорий о которой является ее принудительным ограничением: «Подчинить Бога нашим концепциям и теориям –

---

<sup>36</sup> [Taliaferro 2009: XIV]. Пэт – собирательный образ атеиста, придерживающегося натуралистических воззрений. Для реконструкции мировоззренческой позиции и аргументов Пэт(а) Талиаферро использует идеи Энтони Кенни, Пола Эдвардса, Ричарда Докинза, Дэниела Деннета, Энтони Флю, Майкла Мартина, Джона Шелленберга, Пола Дрепера, Уильяма Роу, Бертрана Рассела, Грэма Оппи и др. [Ibid.: 123].

<sup>37</sup> [Ibid.: XIV–XV]. Воззрения Крис(а) составлены из идей Ричарда Суинберна, Алвина Плантинги, Николаса Уолтерсторфа, Роберта Адамса, Мэрилин Адамс, Линды Загзебски, Уильяма Хаскера и др. [Ibid.: 123].

<sup>38</sup> [Ibid.: XV–XVI]. Некоторые агностики из равной вероятности теизма и атеизма выводят допустимость произвольного занятия любой из этих позиций. Мировоззренческая позиция Тони – это скептицизм Секста Эмпирика и агностицизм Энтони Кенни [Ibid.: 123].

значит поместить Бога... в ящик или, с религиозной точки зрения, в гроб»<sup>39</sup>.

Сам диалог состоит из пяти глав-бесед, каждая из которых закладывает основу для следующей. Первая глава – выражение основных мировоззренческих позиций персонажей диалога. Вторая беседа состоит из защиты и критической оценки традиционной концепции Бога. Третий касается четырех основных аргументов в пользу существования Бога, а также многочисленных контраргументов. Четвертая беседа посвящена природе зла и вопросу о том, исключает ли существование зла возможность существования благого Бога. В заключительной беседе рассматривается ряд тем, важных для современной философии религии: разумно ли верить в чудеса или в воплощение Бога в виде человека? что стоит за верой в рай и ад? Затем слово берет Тони, чтобы представить скептическую альтернативу позициям Крис(а), Пэт(а) и Лиз<sup>40</sup>.

Полемика сосредоточивается на множестве разнообразных аргументов. Так, атеистическая сторона полемики использует аргумент от некогерентности теистических представлений о Боге, аргумент от зла, аргумент от сокрытости Бога. Теистическая аргументация включает онтологический аргумент, космологический аргумент, телеологический аргумент, аргумент от религиозного опыта, аргумент от чудес. Надо отметить, что атеистическая аргументация в этой полемике представлена главным образом негативными аргументами<sup>41</sup>.

## II. Понятийный аппарат

### II.1. «Аргумент» и «доказательство»

Термины «аргумент» и «доказательство» будут употребляться мной в данной работе как синонимичные, хотя зачастую предпо-

---

<sup>39</sup> [Taliaferro 2009: XVI]. Прообразом Лиз послужили, по словам Талиаферро, Брайан Дэвис и студенты, у которых преподавал Талиаферро [Ibid.: 123].

<sup>40</sup> Ibid.: XVII.

<sup>41</sup> О классификации негативных и позитивных аргументов см. ниже.

читителен будет термин «аргумент». Основанием этого служат два момента:

1. В текстах анализируемых авторов «аргумент» (argument) зачастую используется чаще, чем «доказательство» (proof).

2. В современной аналитической теологии, которая главным образом и занимается указанной тематикой, термины эти зачастую синонимичны, хотя фактически это, конечно, не одно и то же. Так, в комментариях научного редактора русского издания к переводу С.Т. Дэвиса «Бог, разум и теистические доказательства» В.К. Шохин справедливо подчеркивает, что ни теистические обоснования существования Бога, ни атеистические обоснования противоположного не могут иметь статуса доказательства<sup>42</sup>.

Под аргументом я, вслед за Г. Оппи, буду понимать совокупность утверждений (пропозиций, суждений, убеждений), одно из которых определяется как вывод аргумента, а остальные являются посылками этого аргумента. Сложный аргумент может сопровождаться рядом шагов, ведущих от посылок к выводу, с обоснованием или объяснением каждого шага<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> В.К. Шохин пишет: «Эти обоснования не подходят под рубрику ни дедуктивных доказательств, ни индуктивных, но только гипотетических, которые не являются собственно доказательствами. Выводы из теистических обоснований не могут быть доказательствами, сопоставимыми с теми, с которыми работают математика или естественные науки, так как выводы противоположные не могут считаться ни логически невозможными, ни эмпирически фальсифицируемыми» [Дэвис 2016: 267]. Не только теисты, но и атеисты принимают процитированные идеи. Так, У. Синнот-Армстронг отмечает, что его аргументы – это не доказательства в математическом смысле. Ни в пользу, ни против существования Бога, как полагает Синнот-Армстронг, решающего доказательства представить нельзя, и предлагает ограничиться достаточными свидетельствами (adequate evidence) против существования Бога [Graig, Sinnott-Armstrong 2004: 83]. Дж. Сمارт придерживается схожей точки зрения, хотя говорит более обобщенно, о философской аргументации в целом: сбивающих с ног аргументов (knock-down arguments) в философии практически не бывает [Smart, Haldane 2003: 6].

<sup>43</sup> Оппу 2014: 26.

## II.2. Теизм и атеизм

### *Теизм и христианство*

Для уточнения терминов, вынесенных в заглавие раздела, я буду опираться в первую очередь на самоидентификацию сторон полемики, то есть на то, как сами авторы себя определяют.

### II.2.1. Теисты

Приведу несколько формулировок той позиции, которую защищают сторонники теизма.

У.Л. Крэйг в полемике с У. Синнотом-Армстронгом защищает позицию теизма, то есть утверждение, что Бог существует<sup>44</sup>. Аргументация нацелена на подтверждение мысли, что взятые в совокупности аргументы, которые он выдвигает, демонстрируют большую правдоподобность теизма, чем атеизма<sup>45</sup>.

В полемике, смоделированной Талиаферро, Крис защищает точку зрения, согласно которой существует Бог, обладающий необходимым существованием, всеведущий, всемогущий, всеблагой, вездесущий, вневременной и бесконечный во времени<sup>46</sup>. Это Творец, который своей творческой силой поддерживает существование Вселенной (без этого космос перестал бы существовать) и который может явить себя человеку в религиозном опыте. Крис не принадлежит ни одной конфессии, но считает возможным для себя выбрать любую из авраамических религий или теистическую форму индуизма или же сохранять нейтралитет в отношении конкретных религий<sup>47</sup>.

Беа из диалога, написанного Брюсом Расселом и Стивеном Вайкстрой, признаёт существование всемогущего абсолютно благого христианского Бога, ограниченного законами логики. Этой же точки зрения придерживается Дж. Холдейн в полемике

---

<sup>44</sup> Craig, Sinnott-Armstrong 2004: 3.

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> Taliaferro 2009: 22.

<sup>47</sup> Ibid.: XIV-XVI.

с Дж. Смарт<sup>48</sup>. А. Плантинга, однако, в своей полемике с М. Тули описывает эту позицию более подробно. Плантинга определяет нормативную теистическую веру (*classical theistic belief*), которую и будет отстаивать, в первую очередь как свойственную трем авраамическим религиям веру «в существование Бога, главное существо во Вселенной, не имеющее ни начала, ни конца...»<sup>49</sup>. Бог является личностью, которая, как и любая личность, обладает сознанием, аффектами и интенциями, а также может действовать. В отличие от человеческой личности Бог – личность без тела. Здесь Плантинга пытается избежать специфически христианского видения Бога и обозначает термином «Бог» первое лицо Троицы (поскольку, согласно христианскому учению, у второго лица Троицы есть тело)<sup>50</sup>. Бог действует исключительно своим волеием, Он всемогущ, однако не может сделать нечто логически невозможное. Он всеведущ и совершенно благ, в Нем нет никакого зла. Бог создал весь мир и поддерживает его существование, Он управляет миром так, что в мире обнаруживаются определенные закономерности и регулярности, которые делают возможными науку и технологии. Законы или регулярности, наблюдаемые в мире, сами контингентны, равным образом контингентны свойства и структуры организмов, которые находятся в этом мире<sup>51</sup>.

В полемике между Р. Кэрриером и Т. Вэнчиком последний определяет защищаемую им позицию как «базовый теизм», согласно которому Бог – это нефизический разум, обладающий могуществом, интеллектом и морально благой природой. Этот Бог отличен от универсума, является его Творцом и может действовать в универсуме одной своей волей<sup>52</sup>. Случайное ли это

---

<sup>48</sup> «Существует нематериальная, разумная беспричинная причина реальности... и это то, что мы называем Богом» [Smart, Haldane 2003: 79].

<sup>49</sup> Plantinga, Tooley 2008: 1.

<sup>50</sup> [Ibid.: 2]. В примечании Плантинга указывает, что «христианское учение о Троице создает здесь трудности: второе лицо Троицы имело, и, безусловно, имеет тело» [Ibid.]. И предлагает во избежание этих трудностей использовать слово «Бог» как наименование первого лица Троицы [Ibid.].

<sup>51</sup> Ibid.: 1–2.

<sup>52</sup> Carrier, Wanchick 2006: 3.

совпадение или нет, но в своем определении Бога «базового теизма» Вэнчик воспроизводит характеристику, данную Фредериком Коплстоном в его полемике с Бертраном Расселом, о которой я упоминала ранее во Введении<sup>53</sup>.

Вместе с тем теисты не готовы остановиться на отстаивании только лишь существования Бога и идут дальше, аргументируя, что Бог этот – христианский Бог. Тот же Вэнчик в свое определение Бога вводит дополнение, согласно которому «морально благая природа» Бога означает, что «Бог действует только в соответствии с нравственными нормами, которые принимает большинство христиан»<sup>54</sup>. У.Л. Крэйг в дебатах с У. Синнотом-Армстронгом и в дискуссии с Э. Флю хотя изначально вводит очень общее утверждение о существовании Бога, далее в процессе аргументации включает также аргумент, долженствующий подтвердить действие Бога в мировой истории в лице Христа<sup>55</sup>. Дж.П. Морлэнд в полемике с К. Нилсеном сразу оговаривается, что будет вести свою полемику с позиции защиты именно христианства<sup>56</sup>.

Таким образом, можно заключить, что полемисты, выступающие в защиту существования Бога, стремятся к решению двух задач: предоставлению общезначимых аргументов и отстаиванию своих конфессиональных убеждений. То есть, с одной стороны, стремятся максимально обобщить свою позицию, а с другой, будучи приверженцами конкретной конфессии и разделяя принятые в ней убеждения, они отстаивают эти убеждения, оправдывая тем самым свою приверженность этой конфессии. Указание в части определений на личностность, отделенность от Вселенной и подержание существования мироздания позволяет разграничить

---

<sup>53</sup> Ср.: Коплстон. «Поскольку мы собираемся обсуждать вопрос о существовании бога, можно было бы, видимо, прийти к какому-то предварительному соглашению относительно того, что понимается под термином “бог”. Я полагаю, что имеется в виду верховное личное существо – отличное от мира и являющееся его творцом (*distinct from the world and creator of the world*)» [Рассел 1987: 284]. [Russell 1964: 144] и определение Вэнчика: «Этот Бог отличен от Вселенной и является ее творцом» (“*This God is distinct from, and the creator of the universe*”) [Carrier, Wanchick 2006: 3] (курсив мой. – В.С.).

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> [Wallace 2003: 29–30; Craig, Sinnot-Armstrong 2004: 18].

<sup>56</sup> [Moreland, Neilsen 1993: 33] и далее.

позицию теистов с пантеистическим и деистическим пониманием Бога.

### *Скрытые метафизические основания*

Из защищаемой теистами позиции, проясненной выше, следует эксплицировать ряд важных метафизических оснований, которые зачастую не проговариваются сторонами полемики, однако представляются крайне значимыми:

(1) Существует как минимум один полностью нематериальный объект.

(2) Возможно существование бестелесной личности (Бог).

(3) Возможно взаимодействие между материальными и нематериальными объектами.

Явно обозначить эти положения представляется значимым, поскольку помимо отношения к вопросу о существовании Бога теисты и атеисты часто расходятся по некоторым из этих метафизических оснований. Так, например, когда речь идет об атеистических аргументах, апеллирующих к исключительно физической природе разума, очевидно, что атеисты, выдвигающие эти аргументы, расходятся с теистами по отношению к метафизическому основанию (2). Атеисты, придерживающиеся натуралистического мировоззрения, отрицают метафизические основания (1) и (3).

Отдельно стоит упомянуть еще одно метафизическое основание, метафизический реализм, согласно которому мир существует независимо от человеческого сознания. Единственная полемика, в которой проговаривается эта предпосылка спора, – дискуссия Смарта и Холдейна. Так, во введении к своим дебатам авторы определяют метафизический реализм следующим образом: «Вопреки современным веяниям [мы считаем], что существует мир, независимый от человеческого мышления и языка, [мир], который может быть познан через наблюдение, гипотезу и размышление»<sup>57</sup>. Далее они еще раз определяют метафизический реализм как идею, что мир существует независимо от конечного разума и что мир независим от описания его с помощью здравого смысла, научных или философских теорий<sup>58</sup>. Однако воззрения атеиста

---

<sup>57</sup> Smart, Haldane 2003: x.

<sup>58</sup> Ibid.: 77.

и теиста на метафизический реализм не настолько одинаковы, как может показаться на первый взгляд. И Смарт, и Холдейн в рамках рассуждений о метафизическом реализме критически упоминают идеи Х. Патнэма. Примечательно, что и теист, и атеист считают Патнэма сторонником антиреализма и противопоставляют его взгляды своему реализму. Оба философа подчеркивают отличие реализма, как он понимается ими, от неопрагматического реализма, который считают по сути своей антиреализмом, хотя и менее радикальным, чем антиреализм Криспина Райта или Майкла Даммита. Антиреализм Патнэма, по мнению Смарта и Холдейна, заключается в том, что Патнэм, при всем его стремлении создать «реализм с человеческим лицом» путем объединения концептуальной относительности и фактичности, основанной на здравом смысле, полагает, что объективного существования мира нет, есть только то, как он соотносится с теми или иными системами описания, объяснения, оценки<sup>59</sup>. Таким образом, как Смарт, так и Холдейн соглашаются в том, что Патнэм, с одной стороны, предлагает теорию антиреализма, которую оба считают ошибочной, а с другой – является одним из наиболее сильных и интересных сторонников антиреализма<sup>60</sup>. Однако в определенных аспектах оба философа солидаризируются с Патнэмом друг против друга. Холдейн, как и Патнэм, оспаривает то, что Холдейн считает сциентистской ориентацией метафизического натурализма Смарта, а Смарт, в свою очередь, и Патнэм мог бы в этом с ним согласиться, ставит под сомнение то сочетание реализма и онтологического плюрализма, которого придерживается Холдейн<sup>61</sup>. Иными словами, если Смарт настаивает на существовании лишь одной разновидности реальности, то Холдейн полагает, что их гораздо больше: наряду с физической существуют также биологическая и психологическая реальности, причем они столь же независимы от наших концептуальных описаний, как и физическая реальность. В других упомянутых мною дискуссиях участники не манифестируют своей приверженности к метафизическому реализму, однако, скорее всего, атеисты, придерживающиеся

---

<sup>59</sup> Smart, Haldane 2003: 194–195.

<sup>60</sup> Ibid.: 196.

<sup>61</sup> Ibid.: 197.

натуралистического мировоззрения, чтобы быть последовательными, должны, как и Сمارт, разделять это метафизическое основание.

Еще одна значимая ремарка относительно метафизики состоит в том, что некоторые из представителей теизма прямо именуют себя томистами или приверженцами аристотелизма. Таковы, например, Дж. Холдейн и У.Л. Крэйг. Далее мы увидим, как аристотелизм У.Л. Крэйга делает его рассуждения о каламическом аргументе менее подверженными платонической критике У. Синнота-Армстронга, а аристотелевско-томистское понимание зла дает возможность Дж. Холдейну предоставить весомый ответ на аргумент от зла в полемике с Дж. Смартом.

## II.2.2. Атеисты

Приверженцы противоположной теистам стороны дискуссии называют себя атеистами и/или натуралистами. Первое из их самоопределений основывается на том, что они опровергают существование того Бога, которого защищают теисты<sup>62</sup>. Так, Дж. Смарт

---

<sup>62</sup> Даже в самом узком понимании атеизма возникают разночтения. Например, можно определить атеизм как отсутствие веры в Бога: «...теист верит, что Бог существует, атеист не верит, что Бог существует, а агностик ни верит, что Бог существует, ни не верит, но воздерживается от суждения. Это отражает логическое различие между верой в то, что *p* истинно; неверие в истинность *p* (то есть вера в то, что *p* ложно); и незнание, чему верить о *p*» [Stenmark 2022: 3]. Можно определять атеизм и как веру в несуществование Бога. В первом случае речь идет об отсутствии некоторого (эпистемического или когнитивного) свойства/способности. Во втором же случае речь идет об одной и той же способности/свойстве, которая порождает разные убеждения. Так, представители «нового атеизма» вряд ли согласились бы со вторым определением, поскольку полагают, что их сциентизм радикально противоположен религиозной вере. Именно поэтому у них возникают сложности с различением атеизма и агностицизма. Дело в том, что различие между неверием и отсутствием веры при последнем определении, как справедливо указывает Стэнмарк, размывается [Ibid.: 2]. Действительно, вспомним, как Ричард Докинз, наиболее известный «новый атеист», характеризует свое мировоззрение: с одной стороны, он указывает на неприемлемость агностицизма как мировоззренческой позиции, а с другой – отмечает: «я агностик в той же мере, в какой я агностик в вопросе существования фей» [Докинз

в споре с Дж. Холдейном отмечает: «Атеизм я рассматриваю как отрицание теизма и деизма. Он также включает отрицание существования древнеримских и древнегреческих богов и т.п., но в любом случае, я не рассматриваю такой политеизм как подпадающий под концепцию теизма в моем понимании. В большей степени я буду рассматривать христианство, хотя кое-что из того, что я скажу, будет применимо к теологиям других великих монотеистических религий»<sup>63</sup>.

Итак, атеизм не представляет собой некоего цельного или завершенного, самостоятельного мировоззрения, а является некой антитезой теизму. Фактически на атеистической установке в узком смысле слова, когда атеизм понимается как отрицание утверждения о существовании Бога, мировоззрение остановиться не может. Само по себе утверждение о неверии в Бога не является мировоззрением, однако оно является одним из оснований формирования мировоззрения. Поэтому в «лагере» атеистов мы встретим как натуралиста, так и, например, платоника, каковым выступает У. Синнот-Армстронг в дебатах с У.Л. Крэйгом<sup>64</sup>. Синнот-

---

2008: 75]. Очевидно, разделить понятия атеизма и агностицизма ему не удастся. Отечественные исследователи также расходятся в определении понятия атеизма. Например, З.А. Тажуризина определяет его как одну из «наиболее последовательных в критике религиозных представлений форм свободомыслия в отношении религии», сущностной чертой атеизма называя «признание самодостаточности естественного мира (природы) и естественного (человеческого) происхождения религии» и, следовательно, «отрицание сверхъестественного бытия» [Тажуризина 2006: 79]. Как видим, это определение достаточно широко, но требует некоторого разъяснения. В частности, по отношению к интересующему нас предмету исследования вопрос будет звучать следующим образом: означает ли выражение «признание самодостаточности природы» метафизический натурализм? Если да, то, с одной стороны, понятие суживается и атеизм обретает метафизическое основание, а с другой стороны, платоники, даже если не так уж много платоников признают себя атеистами, все-таки не попадают в рамки этого понятия, хотя и отрицают Бога и могут признавать естественное происхождение религии.

<sup>63</sup> Smart, Haldane 2003: 8.

<sup>64</sup> По одной из классификаций натурализма воззрения Синнота-Армстронга можно отнести к т.н. «умеренной» разновидности натурализма, которая, в отличие от «консервативного» натурализма, помимо физического мира включает в фундаментальное понятие «мира природы» признание существования

Армстронг пишет: «...атеистов иногда обвиняют в отрицании существования чего-то помимо чисто физического мира. Некоторые атеисты заходят так далеко, но другие признают существование нематериальных ментальных сфер и даже абстрактных объектов, включая числа. Всё, что атеисты должны отрицать – это существование одного нематериального объекта – Бога»<sup>65</sup>.

Часть полемистов все же постулируют метафизический натурализм. Он определяется несколькими способами.

Р. Кэрриер в полемике с Т. Вэнчиком формулирует следующее определение натурализма: «Всё, что кто-либо наблюдал или утверждал, что наблюдает, является продуктом фундаментально лишенных разумности (mindless) структур и взаимодействий материи-энергии в пространстве-времени, не оставляя достаточных оснований верить, что существует что-то еще»<sup>66</sup>. Любые ментальные свойства, силы, сущности онтологически зависят от систем нематериальных свойств, сил, сущностей и причинно обусловлены ими.

Талиаферро, давая описание каждой из сторон конструируемой им дискуссии, противопоставляет теисту светского натуралиста, который верит, что религиозные верования опровергаются с точки зрения науки, и полагает, что вера в Бога – это морально опасное суеверие. Фундаментальной реальностью, по мнению светского натуралиста, является мир, как он предстает в свете естественных наук: физики, химии, биологии. Гуманитарные науки тоже дают важные знания о мире, но истина, которую они открывают, «в конечном итоге должна вписываться в систему естественных, а не сверхъестественных, или теистических, причин»<sup>67</sup>. Таким образом, натурализм – это в первую очередь отказ от апелляции к сверхъестественному порядку.

Дж. Сمارт, описывая свои метафизические воззрения, предпочитает называть себя «физикалистом», поскольку для него область

---

которого – основная характеристика натурализма – еще и абстрактные объекты [Rasmussen, Felipe 2019: 90].

<sup>65</sup> Craig, Sinnott-Armstrong 2004: 98.

<sup>66</sup> [Carrier, Wanchick 2006: 4]. Подробно свои взгляды – метафизический натурализм – Кэрриер развивает в работе [Carrier 2005].

<sup>67</sup> Taliaferro 2009: XIV.

физического шире, чем понятие материи, которое включается в понятие физического наряду с абсолютным пространством-временем, математическими объектами и т.п.<sup>68</sup> Вместе с тем Смарт подчеркивает, что в контексте философии сознания его подход может быть назван и материализмом, поскольку там различия между физическим и материальным не важны: нейроны или белковые молекулы работают по законам макромира, а не квантовой механики<sup>69</sup>. И хотя Смарт допускает, что квантовые эффекты могут возникать в области нейрофизического, это не должно иметь существенного значения для понимания общей работы головного мозга<sup>70</sup>.

Часто атеист в начале спора не артикулирует ясно свои взгляды, однако в процессе критики аргументов теиста или приведения атеистических контраргументов хотя бы отчасти становится понятно, каких метафизических положений он придерживается. Так, анализ аргументов М. Тули в полемике с А. Плантингой показывает, что первый придерживается тех же воззрений на работу мозга, что и Дж. Смарт. М. Тули отстаивает точку зрения, согласно которой разум и психическая деятельность – порождения работы материального мозга, а нематериального разума не бывает<sup>71</sup>.

### II.2.3. Агностицизм или атеизм?

В полемике сторона, противостоящая теистам, зачастую защищает именно атеистическую позицию, а не более умеренную агностическую. Так, У. Синнот-Армстронг подчеркивает, что критика теистических аргументов совместима как с атеизмом, так и с агностицизмом. Однако аргументы, которые он будет приводить в своей полемике с У.Л. Крэйгом, это именно аргументы в пользу атеизма<sup>72</sup>.

---

<sup>68</sup> Smart, Haldane 2003: 10.

<sup>69</sup> Ibid.

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Подробнее об этом см. ниже в классификации аргументов, предложенной Тули (раздел «Классификации аргументов»).

<sup>72</sup> Когда У.Л. Крэйг говорит о том, что выдвинутый У. Синнотом-Армстронгом аргумент от невведения – это в лучшем случае аргумент в пользу агностицизма,

М. Тули в полемике с А. Плантингой проводит идею «атеизма по умолчанию», то есть позиции, согласно которой при отсутствии какого-либо положительного основания или доказательства в поддержку веры в существование Бога разумно считать, что Бога нет, и неразумно ни верить в Бога, ни быть агностиком. Аргументирует он это утверждение, рассмотрев, что человек делает в отношении убеждений о существовании других типов вещей в случаях, когда нет положительных свидетельств в пользу их существования, например в отношении убеждения о существовании фей. Поскольку у нас нет положительных свидетельств их существования, то, ведя себя так, будто фей не существует, мы опираемся лишь на отсутствие этих свидетельств. А раз подобное возможно в случае с убеждением в существовании фей, с убеждением в существовании Бога дело обстоит подобным же образом. Поэтому, как полагает Тули, атеизм является в данном случае позицией более разумной, чем агностицизм<sup>73</sup>.

Кроме того, Тули полагает, что обоснованное убеждение – подходящий термин для того, чтобы говорить о выборе между теизмом, агностицизмом и атеизмом. Степень обоснованности убеждения он определяет как функцию эпистемической вероятности релевантной пропозиции. Пока эпистемическая вероятность пропозиции остается постоянной, не важно, знаем ли мы о том, является ли пропозиция истинной или ложной. Так, если бы можно было показать, что эпистемическая вероятность теизма высока, оставаться атеистом или агностиком было бы не оправданно даже в том случае, когда не известно, истинна ли пропозиция, что Бог существует<sup>74</sup>.

Талиаферро разводит агностическую и атеистическую позиции, и именно атеист в его диалогах спорит с теистом, противопоставляя свою позицию теистической, тогда как агностик в большей степени воздерживается от споров.

---

Синнот-Армстронг прямо возражает, что аргумент подразумевает именно атеистическую позицию [Craig, Sinnott-Armstrong 2004: 134].

<sup>73</sup> Plantinga, Tooley 2008: 88.

<sup>74</sup> Ibid.: 77–78.

Таким образом, в отличие от уже упоминавшейся знаковой полемики Б. Рассела с Ф. Коплстоном, где Рассел говорит, что он агностик, современные полемисты – атеисты. Полагаю, дело здесь в том, что определение атеизма, которое Коплстон предложил Расселу, когда они договаривались о первичных понятиях, оказалось неподходящим. Действительно, если определить атеизм как мнение, что «не-существование Бога может быть доказано»<sup>75</sup>, думаю, немногие современные философы-атеисты согласились бы назвать себя атеистами в таком смысле. Кроме того, возможно, дело в том, что современная дискуссия находится, как было упомянуто выше, не в области «доказательств», а в области «большей или меньшей вероятности», «большей или меньшей убедительности» и т.п. И если У.Л. Крэйг настаивает, что вероятность существования Бога повышается при рассмотрении совокупности выдвигаемых им аргументов, то Э. Флю в полемике с ним акцентирует: он собирается пытаться показать не то, что Бога нет, но что нет достаточных оснований полагать, будто Бог существует<sup>76</sup>.

При рассмотрении атеизма как установки, формирующей мировоззрение, весьма продуктивно, на мой взгляд, применить рассуждения М. Стэнмарка. Во-первых, Стэнмарк выделяет несколько типов мировоззрений<sup>77</sup>, включающих атеизм как одно из фундаментальных положений:

1. Натурализм (N) как таковой включает ряд положений.

(N1) Не существует ничего вне/сверх природы (естественного порядка), и, следовательно, все, что существует, является частью природы.

---

<sup>75</sup> Рассел 1987: 284.

<sup>76</sup> Wallace 2003: 24.

<sup>77</sup> Под мировоззрением Стэнмарк понимает «совокупность взглядов, убеждений и ценностей, которых люди придерживаются, сознательно или бессознательно, и которые составляют их понимание того, (а) кем они являются, на что похож мир и каково их место в нем, (б) что они должны делать, чтобы жить хорошей и осмысленной жизнью, и (в) что они могут говорить, знать и во что рационально верить относительно этих вещей» [Stenmark 2022: 240]. Иными словами, мировоззрение состоит из онтологических, эпистемологических и этических убеждений, принципиально значимых для нашего понимания жизни и проживания ее.

(N2) Не существует Бога, богов, а также трансцендентного, божественного, сакрального измерения реальности.

(N3) Материя (физические частицы) лежит в основании всего, и, следовательно, мир в основе своей безличностен.

(N4) Природа самоорганизована, и существование природы, ее свойства и их внутренние тенденции производить возрастающую со временем сложность – результат абсолютно случайных каузальных процессов и законов природы, которым просто случилось существовать<sup>78</sup>.

Натурализм бывает нескольких разновидностей.

1.1. Естественно-научный натурализм (SN) дополняет вышеуказанные положения утверждением о том, что только наука предоставляет человеку процедуры, которые, с одной стороны, помогают получить истинное знание, а с другой – уточняют понимание природы как концепта, созданного самой наукой.

(SN1) Единственный вид подлинного знания, который нам доступен, предоставляется наукой, и наука устанавливает стандарт обоснованной или рациональной веры.

(SN2) Не существует ничего вне/за пределами природы, как она понимается современной наукой, или природного порядка, открытого естественными науками, и, следовательно, все, что существует, является частью естественно-научно понимаемой природы<sup>79</sup>.

1.2. Либеральный натурализм (LN)<sup>80</sup> понимает науку как преимушественный, но не единственный способ получения достоверного знания.

(LN1) Наука дает нам лучшую или наиболее надежную из возможных для нас форм знания, а также устанавливает наилучший стандарт для обоснованного убеждения.

(LN2) Природу следует понимать шире, чем предлагают нам естественные науки. Понятие природы должно включать также социальную реальность, ментальные события (mental events) и нормативные измерения человеческой жизни, однако исключать при

---

<sup>78</sup> Stenmark 2022: 243–245.

<sup>79</sup> Ibid.: 246–247.

<sup>80</sup> Стэнмарк предлагает также другой термин для этой разновидности натурализма – философский натурализм [Stenmark 2016: 127].

этом сверхъестественные элементы, процессы или агентов из естественного порядка<sup>81</sup>.

Другой разновидностью мировоззрения, включающего атеизм в качестве одного из оснований, Стэнмарк считает светский гуманизм (Н). Это мировоззрение принимает общие положения натурализма (N1)–(N4), однако добавляет ряд своих собственных, постулирующих выделенность и приоритетность человека в мире, эпистемический плюрализм, особость гуманитарных дисциплин как изучающих особого рода феномен (культуру), не имеющих аналогов в природе и не могущий быть исследованным в рамках естественных наук<sup>82</sup>.

(Н1) Жизненный опыт человека, намерения и действия приоритетны по отношению к поведению физических объектов.

(Н2) Учение о человеческом достоинстве и свободе: люди характеризуются свободой, автономностью, обладают одинаковой внутренней ценностью и одинаковыми свободами.

(Н3) Культура – феномен иного рода по сравнению с феноменами природы, и поэтому основные свойства культуры естественными науками обнаружены быть не могут.

(Н4) Гуманитарные науки предлагают нам межличностное знание, это знание или понимание иного рода, чем дают естественные науки. Оно проистекает из нашей уникальной способности видеть друг друга как личностей, а не как объекты. Значимость такого рода знания выше, чем то знание «от третьего лица», которое дают нам естественные науки<sup>83</sup>.

(SH1) Человечество, а не Бог (или невидимый порядок) – источник всех ценностей, и, следовательно, человеческое достоинство не дано Богом (мы не созданы по образу Бога), но проистекает из нашей человечности – того уникального типа бытия, который мы воплощаем.

---

<sup>81</sup> Stenmark 2022: 250.

<sup>82</sup> Положения (Н1–Н4) – общие положения гуманизма, следующие два – неотъемлемые дополнения именно светского гуманизма.

<sup>83</sup> Ibid.: 254.

(SH2) Хотя в существовании природы и жизни нет смысла, наша человеческая жизнь все же может иметь смысл, и для него не требуется научного обоснования<sup>84</sup>.

Значимым представляется вывод, который делает из всей этой классификации Стэнмарк, а именно: обоснованность перечисленных мировоззрений вытекает из того, на основании каких именно аргументов они принимаются и какими аргументами оперируют, отстаивая их истинность, натуралисты и гуманисты. Так, естественно-научный натурализм не имеет права апеллировать к аргументам экзистенциального или философского характера, выступая в поддержку своего мировоззрения и против теизма. Кроме того, если окажется, что какая-нибудь форма теизма совместима с наукой, натурализм такого типа будет подорван<sup>85</sup>. Секулярный же, светский, гуманизм может апеллировать к аргументам, входящим в сферу компетенции не только естественных наук, однако при этом в процессе полемики и теизм тоже может обращаться к ним, и, если окажется, что научно теизм обосновать нельзя, это не будет для теизма проблемой.

Как кажется, высказанные Стэнмарком идеи дают хорошее основание для разбора атеистических аргументов в рассматриваемых дебатах на предмет возможности применения того или иного аргумента в рамках мировоззрения, которого придерживается атеист. Замечу, однако, что к классификации Стэнмарка можно задать ряд вопросов, относящихся к разряду метафизических, и главным образом это будут вопросы к секулярному гуманизму. В чем состоит особенность человеческого типа бытия, если речь идет не об онтологической инаковости? Сам Стэнмарк полагает, что

---

<sup>84</sup> Stenmark 2022: 256–257.

<sup>85</sup> Здесь, конечно, встает вопрос о том, что такое совместимость и как ее определить. Считать ли совместимостью непротиворечивость и возможность вписать теизм в современную научную картину мира? Ряд аргументов, рассмотренных ниже, основываются на убеждении, что это невозможно: картина мира, которую предлагает теизм, конкретнее – теизм в его религиозной форме, не поддается изменению в соответствии с современными научными открытиями. Таков, например, ход рассуждений Дж. Смарта, когда он аргументирует против того, что называет «историческим теизмом» (см. «Аргумент от частных исторических теизмов»).

секулярный гуманизм является разновидностью натурализма, однако кажется, что последовательное проведение всех перечисленных Стэнмарком постулатов секулярного гуманизма в совокупности не даст цельного и когерентного мировоззрения: необходимо будет либо признать существование какой-то иной реальности помимо физической (и в таком случае отказаться от натурализма), либо отрицать особость человечности.

Возвращаясь к теме различения разновидностей мировоззренческих установок атеистов в дискуссиях, можно заметить, что полемисты атеистической стороны главным образом относятся к тому направлению натурализма, которое Стэнмарк выделил как либеральный натурализм. Чистый сциентизм, как мне кажется, и здесь я солидарна со Стэнмарком, возможен главным образом среди представителей естественных наук, занявшихся по тем или иным причинам осмыслением философских вопросов. Наиболее удачными примерами такого мировоззрения будут мировоззрение Ричарда Докинза (это отмечает и Стэнмарк)<sup>86</sup> и Виктора Стенгера (Stenger), примкнувшего к движению «новых атеистов» и выпустившего под этим брендом ряд работ о том, как наука опровергает существование Бога<sup>87</sup>.

### III. Классификации аргументов

Классификация аргументов зачастую относится к теистическим обоснованиям: классифицируют аргументы в пользу существования Бога. Однако подобным образом можно классифицировать, как мы увидим ниже, и атеистические аргументы. Рассмотрим несколько классификаций: во-первых, дихотомию «априорные/апостериорные» аргументы, она будет включать в себя две классификации: классификацию теистических аргументов, предложенную А. Пруссом, и классификацию атеистических аргументов, предложенную М. Тули. Далее рассмотрим иерархическую классификацию, классификацию по типу обоснования, по общезначи-

---

<sup>86</sup> См.: [Stenmark 2016: 126].

<sup>87</sup> См.: [Stenger 2007; 2009; 2011; 2013].

мости и в конце – дихотомическую классификацию по характеру аргументации.

### **III.1. По типу лежащих в основании аргумента утверждений**

- A. Априорные аргументы основываются не на эмпирических утверждениях о мире, фальсифицируемых и верифицируемых данными опыта, а на каких-либо понятиях (так, например, онтологическое доказательство «предполагает некоторое понятие Бога, а затем предлагает метафизическое доказательство, подтверждающее данное понятие»)<sup>88</sup>.
- B. Апостериорные аргументы, соответственно, основываются на эмпирических утверждениях о мире, на данных опыта, которые могут быть фальсифицированы или верифицированы (например, телеологическое доказательство или доказательство от замысла, состоящее в том, что из наблюдаемой упорядоченности мира выводится существование некоего божественного Создателя этого мира)<sup>89</sup>.

#### **III.1.1. А. Прусс: вариант априорно-апостериорной классификации теистических аргументов**

Одну из разновидностей деления аргументов на априорные и апостериорные предложил известный философ Александр Прусс. Как и предполагается в классической схеме априорно-апостериорной дихотомии, Прусс делит все аргументы в пользу существования Бога на умозрительные, то есть «основанные на чистом рассуждении», как, например, онтологический аргумент Ансельма, и эмпирические, основанные на эмпирических утверждениях<sup>90</sup>. Последние, в свою очередь, подразделяются на те, которые

---

<sup>88</sup> Дэвис 2016: 16.

<sup>89</sup> Историю существования теистических аргументов см. в: [Fokin 2021].

<sup>90</sup> Pruss 2005: 1.

основаны на частных эмпирических утверждениях (таковы, например, аргумент от чудес или аргумент от религиозного опыта), и те, что основаны на общих эмпирических утверждениях<sup>91</sup>. При этом утверждения могут быть ценностно-нейтральными (например, космологический аргумент строится на безоценочном утверждении о существовании контингентных вещей), а могут включать в себя некое суждение, связанное с ценностями.

Все аргументы, основанные на общих эмпирических утверждениях, имеют одинаковую структуру. (1) Делается некое утверждение, обобщающее ряд наблюдаемых нами фактов<sup>92</sup>, например «мир существует». (2) Утверждается, что либо лучшее, либо единственное объяснение такого положения дел – наличие некоего богоподобного существа. (3) Делается вывод, что такое богоподобное существо есть<sup>93</sup>.

Стратегия опровержения таких аргументов, как полагает Прусс, обычно включает критику (2)<sup>94</sup>. Действительно, оспаривать посылку (1) практически невозможно, а к посылке (2) можно выдвинуть сразу несколько возражений. Во-первых, не будет ли лучше объяснить наблюдаемые факты без существования богоподобной сущности, во-вторых, существует ли вообще какое-то объяснение.

Согласно классификации Прусса, телеологический аргумент представляет собой эмпирический аргумент, включающий ценностные суждения (поскольку строится на утверждении о красоте Вселенной). Прусс выделяет несколько разновидностей телеологического аргумента.

А. Телеологические аргументы, включающие в себя «Бога белых пятен». Это аргументы, которые объясняют то, что потенциально может быть объяснено наукой. Такие аргументы опровергаются, если наука находит более детальные или обладающие большей предсказательной силой объяснения фактам, лежащим

---

<sup>91</sup> Pruss 2005: 1.

<sup>92</sup> Прусс говорит не об утверждении, а об «общем факте о реальности» (general fact about reality) [Ibid.], однако, на мой взгляд, подразумевает он именно утверждение о наблюдении некоторых фактов.

<sup>93</sup> Ibid.

<sup>94</sup> Ibid.: 2.

в основании аргумента. К аргументам такого типа, согласно Прусу, принадлежит, например, аргумент от существования сложных живых объектов, который был практически разгромлен после создания теории эволюции, хотя и был подхвачен сторонниками Разумного замысла. К этому же типу телеологических аргументов относится также аргумент от тонкой настройки<sup>95</sup>.

В. Бескомпромиссные (principled) телеологические аргументы. Если факт, приведенный в аргументе, в принципе не может быть объяснен наукой, такой аргумент Прусс называет «бескомпромиссным». Большинство телеологических аргументов не таково, исключением, однако, является, по его мнению, аргумент Суинберна, задавшего вопросом о том, почему Вселенная функционирует упорядоченно. На такой аргумент может быть предложено конкурирующее с теистическим философское, но не научное объяснение<sup>96</sup>.

---

<sup>95</sup> Pruss 2005: 3–4.

<sup>96</sup> Имеется в виду аргумент от замысла, разработанный Р. Суинберном в [Swinburne 1968]. Суинберн исходит из факта существования порядка в мире, различая два типа порядка, пространственный (закономерности соприсутствия) и временной (закономерности последовательности). Примером первого может служить устройство органа человеческого тела, примером второго – поведение объектов согласно законам ньютоновской механики. Версия аргумента Суинберна связана с порядком временного типа. Эксицирую структуру аргумента. (1) Объяснить нечто – значит обнаружить его причину. (2) Наблюдаемые в мире закономерности соприсутствия и последовательности не могут быть объяснены нормальным функционированием физических законов, поскольку такое объяснение не показывает фундаментальную причину, а лишь отсылает к более общим закономерностям. (3) Некоторые закономерности последовательности (regularities of succession) производятся путем свободного человеческого выбора. (4) Некоторые закономерности могут быть объяснены только действием свободного человеческого выбора. (5) Все закономерности последовательности имеют в качестве причины личное объяснение. (6) Закономерности, которые мы называем законами природы, должны иметь своей причиной гораздо более могущественное существо с гораздо более могучим интеллектом, чем человеческий. (7) Любое тело является частью Вселенной. (8) Существо, отвечающее за деятельность законов природы, должно быть бестелесным. (Вывод) Закономерности, которые мы называем законами природы, должны иметь своей причиной существо, которое обладает разумом и свободой выбора, но не обладает телом [Ibid.: 204]. В целом стоит согласиться с А. Пруссом в том, что этот аргумент находится

### **III.1.2. Априорные и апостериорные атеистические аргументы: классификация М. Тули**

Как уже было отмечено выше, говоря о дихотомии априорных и апостериорных аргументов, зачастую имеют в виду классификацию теистической аргументации. Однако очевидно, что к аргументам в пользу атеизма подобное деление тоже применимо. Вот, например, какую типологию априорных и апостериорных аргументов предлагает Майкл Тули. Согласно Тули, все аргументы против существования Бога делятся на две группы: (1) априорные, (2) апостериорные. При этом апостериорные, в свою очередь, делятся на (2a) не связанные с моралью и (2b) связанные с моральными требованиями.

#### **Априорные аргументы в пользу атеизма:**

##### **1. Аргумент Айера**

Теизм следует отвергнуть, поскольку предложения о существовании Бога не являются ни истинными, ни ложными. Такое утверждение обычно поддерживается обращением к той или иной версии принципа верифицируемости когнитивного содержания, как в случае с самым известным изложением этой точки зрения в книге А.Дж. Айера «Язык, истина и логика» (1936). Очевидным недостатком этого в настоящий момент довольно устаревшего аргумента является то, что помимо высказываний о существовании Бога из когнитивно значимых исключаются также высказывания других людей об их опыте (в противовес собственному опыту)<sup>97</sup>.

---

в области скорее философских теорий, чем научных. Одно из основных возражений к аргументу Суинберна состоит в том, действительно ли вывод о существовании Бога, создавшего законы природы (сведение, таким образом, всех объяснений наблюдаемой упорядоченности к личным объяснениям), упрощает объяснение Вселенной (под упрощением Суинберн понимает постулирование как можно меньшего количества видов объяснения). Отмечу, что оценка простоты объяснения в данном случае остается дискуссионной. Так, согласно возражениям Алана Олдинга, сравнить простоту конкурирующих схем (научного объяснения и личного объяснения) в данном случае просто невозможно [Olding 1971: 365].

<sup>97</sup> Plantinga, Tooley 2008: 79.

2. Аргументы в пользу логической невозможности теизма, то есть аргументы, демонстрирующие, что концепция Бога (всемогущей, всеведущей, всеблагой, неизменяемой Личности) противоречива.

а) Всеведение и неизменяемость

Предположим, что сейчас ровно 12:20. Если Бог всеведущ, тогда Бог должен знать, что сейчас ровно 12:20, и поэтому он должен верить, что сейчас именно это время. Предположим, далее, что уже прошло пять минут. Тогда Бог теперь знает, что сейчас точно 12:25, и поэтому не может быть, чтобы Бог теперь верил, что сейчас ровно 12:20. Таким образом, знание Бога должно изменяться, а сам Он, как предполагается, неизменен, что очевидно ведет к противоречию.

б) Проблема вневременного агента

Вечность Бога утверждается в том смысле, что Он существует вне времени. Но Он является также творцом мира и действующей в человеческой истории личностью. Однако эти два свойства, очевидно, плохо совместимы. Может ли существо, находящееся вне времени, создавать следствия во времени? Тули полагает, что неплох был бы созданный на основании этой проблемы аргумент, включающий каузальную теорию временного приоритета, то есть теорию, согласно которой существует временная связь между причиной и следствием. Очевидно, если показать истинность этой теории, следствием ее будет необходимость существования каузальных цепочек исключительно во времени<sup>98</sup>.

---

<sup>98</sup> Самого Тули попытка создать подобную теорию привела к отрицанию специальной теории относительности. Согласно Тули, время не гомогенно: настоящее и прошлое реальны, тогда как будущее реальностью не обладает. Для того чтобы показать, что каузальность и темпоральность имеют одинаковое (и выделенное) направление, Тули прибегает к анализу концептов темпорального и каузального. Так, Тули полагает, что временной и каузальный приоритеты имеют несомненные сходства, и объясняет их аналитической связью темпоральных и каузальных понятий: «...наиболее вероятным способом аналитической связи темпоральных и каузальных понятий является то, что релевантные темпоральные понятия предполагают причинные» [Tooley 1997: 256]. То есть концепция Тули предполагает два момента: онтологическую разницу между прошлым/настоящим и будущим и существование темпоральных порядков. И любая теория, которая постулирует

в) Всеведение, моральное совершенство и индетерминизм нашего мира

Может ли всеведущее существо знать, например, что атом урана-238 распадется в следующие пять секунд? Но что, если законы, управляющие радиоактивным распадом в нашей Вселенной, индетерминистские? Могло ли всеведущее существо знать, будет ли атом распадаться?

Если обратная причинность логически возможна, то проблемы нет, поскольку в этом случае распад атома за три секунды может вызвать во всеведущем существе соответствующее убеждение посредством обратного во времени каузального процесса (*temporally backwards, causal process*)<sup>99</sup>. Из того, что было сказано о попытке создания Тули каузальной теории временного приоритета (см. примечание к предыдущему аргументу), становится ясно, что он отвергает обратную причинность. И в метафизических системах, включающих отрицание обратной причинности, всеведение (если к этому атрибуту добавить также абсолютную благодать и всемогущество) и индетерминистичность мира, как кажется, действительно будут находиться в противоречии.

г) Парадоксы всемогущества

В современной формулировке с использованием семантики возможных миров, парадоксы эти, известные как минимум со Средних веков, принимают следующий вид. Всемогущее существо может привести к любому логически возможному состоянию дел. Одно логически возможное положение дел, однако, таково, что в мире должна быть скала, слишком большая, чтобы

---

наличие темпоральных порядков и отсутствие онтологической разницы между прошлым/настоящим и будущим (что имеет место в специальной теории относительности), оказывается ошибочной.

<sup>99</sup> [Plantinga, Tooley 2008: 81]. Стэнфордская энциклопедия определяет обратную причинность (*backwards causation*) следующим образом: «Понятие обратной причинности... исходит из того, что временной порядок причин и следствий (то есть предшествование причины следствию. – В.С.) является всего лишь случайной характеристикой и что могут быть случаи, когда причина каузально предшествует своему следствию, но временной порядок причин и следствий является обратным по отношению к обычной причинности, то есть могут быть случаи, когда следствие во времени, но не каузально, предшествует своей причине» [Faye 2021].

кто-нибудь мог ее поднять. Всемогущее существо должно быть в состоянии осуществить это, следовательно, такая скала есть. Предположим, что всемогущее существо сделало это. Следовательно, есть скала, которую никто, в том числе и всемогущее существо, не может поднять<sup>100</sup>.

д) Невозможность логически необходимой личности

Идея этого рассуждения состоит в том, чтобы опровергнуть аргумент о логической необходимости существования Бога, являющийся, по сути, некой разновидностью онтологического аргумента. Остановимся на аргументе о логической необходимости существования Бога подробнее. Аргументу предшествует ряд определений: (a\*) Для любого  $x$  понятие  $C$  применимо к  $x$  только в том случае, если  $x$  всемогущ, всеведущ и морально совершенен. (b\*) Логически необходимо, что если существует  $x$  такой, что понятие  $C$  применимо к  $x$ , то логически необходимо, чтобы существовал  $x$  такой, что понятие  $C$  применимо к  $x$ . «Понятие  $C$ » здесь – это замена для словосочетания «понятие Бог». Принимая эти определения, понятие «Бог» можно определить как конъюнкцию (a\*) и (b\*). Предположим, далее, что понятие «Бог», определенное таким образом, не является имплицитно противоречивым, так что логически возможно, что существует  $x$ , к которому применимо понятие «Бог». Тогда можно показать, что существует некий  $x$ , к которому понятие Бога применимо. Пусть  $p$  обозначает утверждение о том, что существует  $x$ , к которому применимо понятие Бога. Примем, кроме того, три аналитические истины: (LN) Пропозиция логически необходима в любом данном мире, если и только если она истинна в каждом возможном мире. (LP) Пропозиция логически возможна в любом данном мире, если и только если она истинна хотя бы в одном возможном мире. (T) Пропозиция истинна, если и только если она истинна в актуальном мире<sup>101</sup>.

Аргумент формулируется следующим образом:

(1) Пропозиция  $p$  логически возможна. (Посылка)

(2) Существует возможный мир ( $W$ ), в котором пропозиция  $p$  истинна. (Из (1) и (LP).)

---

<sup>100</sup> Plantinga, Tooley 2008: 82.

<sup>101</sup> Ibid.: 83.

(3) Пропозиция «если  $p$ , то логически необходимо, что  $p$ » сама по себе является логически необходимой. (Из определения понятия Бога.)

(4) Пропозиция «если  $p$ , то логически необходимо, что  $p$ » истинна в каждом возможном мире. (Из (3) и (LN).)

(5) Пропозиция «если  $p$ , то логически необходимо, что  $p$ » истинна в мире  $W$ . (Из (4).)

(6) Пропозиция «логически необходимо, что  $p$ » истинна в мире  $W$ . (Из (2) и (5).)

(7) Пропозиция  $p$  истинна в каждом мире. (Из (6) и (LN).)

(8) Пропозиция «логически необходимо, что  $p$ » истинна в каждом мире. (Из (7) и (LN).)

(9) Пропозиция «логически необходимо, что  $p$ » истинна в актуальном мире. (Из (8).)

(10) Пропозиция «логически необходимо, что  $p$ » истинна. (Из (9) и (Т).)

Итак, мы видим, что из определения понятия Бога выводится Его существование, обозначим его как (А): если логически возможно, что Бог существует, то логически необходимо, что Бог существует.

Для опровержения аргумента следует, таким образом, доказать следующее утверждение: (В) Не является логически необходимым, что Бог существует. Тогда из (А) и (В) получаем: (С) Существование Бога логически невозможно<sup>102</sup>.

В целом Тули полагает, что для большинства априорных аргументов, демонстрирующих логические противоречия внутри теистических представлений о Боге, имеется сильная контраргументация, которая строится на общем основании – иррелевантности этих аргументов в существующем в настоящее время теистическом контексте. Речь идет о разнообразии теистических концепций и о том, что современные теистические концепции Бога довольно значительно изменились по сравнению со схоластическими.

Так, аргумент от несовместимости всеведения и неизменяемости может быть верен для схоластических представлений о Боге, но не для современных: неизменяемость не является непреходящим

---

<sup>102</sup> Plantinga, Tooley 2008: 84.

атрибутом современных концепций Божественного<sup>103</sup>. Действительно, например, концепции Божественного, разрабатываемые в процесс-теизме, предполагают изменяемость Бога и вовлеченность Его во временные изменения, что сводит на нет утверждение о том, что всемогущему, всеведущему и морально совершенному существу обязательно быть вне времени, а значит, и проблему действия вне времени агента, на которой основывается часть атеистических аргументов.

Сильной стратегией защиты теизма от аргументов, исходящих из парадоксов всемогущества и несовместимости всеведения с незнанием того, как поступит агент с либертарианской свободой воли, Тули, и я с ним солидарна, видит уточнение формулировки того, что ни то, ни другое не означает ограничения, поскольку всеведение так же, как всемогущество, не означает того, что Личность может сделать логически невозможное или знать то, что невозможно знать: «...всеведение следует характеризовать не как знание каждой истинной пропозиции, а как знание каждой пропозиции, которую логически возможно знать в соответствующее время»<sup>104</sup>.

---

<sup>103</sup> Попытку Элеонор Стэмп и Нормана Кретцмана аргументировать совместимость неизменяемости и всеведения Тули считает неудачной, поскольку выражение, содержащее индексикалы (то есть контекстно-зависимые выражения, такие как, например, «сейчас»), не может быть выражено не-индексикальным образом, то есть абсолютно неизменяемое существо не может иметь знание о том, который час в два разных момента времени [Plantinga, Tooley 2008: 85]. Проще говоря, Тули имеет в виду, что абсолютно неизменяемый Бог не понимает разницы между выражениями «сейчас 15:30» и «сейчас 15:45», поскольку не понимает, что «сейчас» имеют в данном случае разную референцию. Здесь, однако, можно заметить, что тот тип знания, которым обладает Бог, с очевидностью принципиально иной, чем наше знание, хотя бы потому, что люди – существа телесные и знания получающие из своего телесного опыта, а Бог является бестелесной личностью. А в таком случае возможность рассуждения в категориях человеческих языковых выражений и применение семантических теорий при описании знания Богом вещей и событий, вообще говоря, требует некоторого обоснования.

<sup>104</sup> [Ibid.: 87]. Там же Тули предлагает стратегию защиты от парадокса всемогущества: «Предположим, что существо *A* является всемогущим в момент времени *t1*. Тогда *A* может действовать в это время, чтобы создать камень, который никто не может поднять. Но в какое время впервые возникает последнее положение дел? Это не может быть время *t1*, так как причина не может быть

Однако здесь стоит, как мне кажется, отметить, что «логическая возможность знания» должна быть каким-то образом обоснована. Иначе говоря, для последовательного хода мысли представляется необходимым введение некоторых дополнительных метафизических разъяснений. Например, можно использовать стратегию, которую в свое время предложил еврейский средневековый мыслитель Авраам ибн Дауд (XII век). Он предложил разделять два типа возможного: эпистемическое и онтологическое. Первое имеет своим источником несовершенство человеческого знания, тогда как второе Бог создал именно как возможное, и максимум знания о таком возможном составляет знание того, что оно именно таково, то есть в этом втором типе возможного нет ничего, что можно было бы знать. Таким образом, это не наносит ущерба атрибуту всеведения, поскольку никакого определенного знания в таком возможном не содержится<sup>105</sup>.

Подводя итог анализу априорных аргументов по Тули, подчеркнем, что хотя часть из априорных аргументов в пользу небытия Бога демонстрируют возражения против некоторых метафизических представлений о Боге, они не противоречат общей, уместной в полемике, концепции, согласно которой Бог понимается как «Личность, как минимум, очень могущественная, очень много знающая и нравственно совершенная, а в предельно желательном варианте – всемогущая, всеведущая и нравственно совершенная (чтобы не оставалось сомнений в том, что все без

---

одновременна со своим следствием. Итак, предположим, что действие *A* в момент времени *t1* приводит к тому, что некоторое время спустя, во время *t2*, существует камень, который никто не может поднять. Отсюда следует, что *A* либо больше не существует в момент времени *t2*, либо существует в момент времени *t2*, но уже не всемогущ. Таким образом, чтобы добиться того, что есть камень, который никто не может поднять, включая его самого, всемогущее существо должно либо покончить жизнь самоубийством, либо, по крайней мере, добиться того, чтобы оно больше не было всемогущим в соответствующее время. Но нет противоречия в утверждении, что *A*, всемогущий в момент времени *t1*, либо не существует в какой-то более поздний момент времени *t2*, либо в это время существует, но не всемогущ. Таким образом, всемогущество не порождает парадокса» [Plantinga, Tooley 2008: 87].

<sup>105</sup> Rudavsky 2000: 125–126.

исключения цели Бога являются нравственно достойными и будут в конечном счете достигнуты»<sup>106</sup>.

### **Эмпирический (апостериорный) аргумент**

Второй тип атеистических аргументов, согласно классификации Тули, – это апостериорные или эмпирические аргументы, не включающие никаких моральных суждений. Такой аргумент строится на следующем рассуждении. Наше нынешнее знание устройства мира делает маловероятным существование Бога и других нематериальных разумов. Наблюдения дают основания считать, что разум, психологические способности человека зависят от структур мозга<sup>107</sup>.

### **Априорно-апостериорные аргументы**

Последний тип аргумента в пользу атеизма – аргумент, включающий как эмпирические факты, так и моральные принципы. К этому типу аргументов Тули относит аргумент от существования зла и аргумент от сокрытости Бога, разработанный Шелленбергом<sup>108</sup>. Каждый из этих аргументов имеет одинаковую структуру: наблюдаемые факты об устройстве мира и человека интерпретируются как несовершенства, несовместимые с концепцией Божественного<sup>109</sup>.

Подводя итог разделу, посвященному априорно-апостериорной аргументации, следует отметить, что априорно-апостериорная классификация по типу лежащих в основании аргумента

---

<sup>106</sup> Plantinga, Tooley 2008: 72.

<sup>107</sup> Ibid.: 93–97. Подробно этот аргумент разбирается в Гл. III, раздел 3 «Аргумент от наблюдаемой зависимости разума от мозга».

<sup>108</sup> Я добавлю к этой разновидности аргументов группу аргументов, которые интерпретируют факт существования когнитивных искажений как аргумент в пользу отсутствия Бога. «Проблема ошибки» имеет давнюю историю, как и большинство аргументов в пользу/против существования Бога. На ее основании с привлечением фактов из психологии построен т.н. «морально-психологический аргумент»: (1) Бог в традиционном понимании всеблаг, всеведущ и всемогущ, (2) Бог несет ответственность за то, что создал нас, и (3) Люди, как правило, подвержены когнитивным искажениям. Если бы существовал Бог, он не сделал бы нас такими [Park 2018: 506].

<sup>109</sup> Подробно предложенная Тули формулировка аргумента от зла разбирается в Гл. III, раздел 1 «Аргумент от зла и его разновидности».

утверждений не является бесспорной. Так, Стивен Т. Дэвис, как и большинство аналитических философов, относит к априорным доказательствам онтологическое, а к апостериорным – космологическое доказательство, доказательство от замысла, моральное доказательство, доказательство от религиозного опыта. В.К. Шохин считает, что относить космологическое доказательство к апостериорным неверно, поскольку космологический аргумент базируется на априорном утверждении о запрете регресса в бесконечность: «С онтологическим аргументом космологический объединяет то, что оба они не столько “доказывают” существование Бога исходя из общепринятых данных (к которым начальная точка в истории мира никак относиться не может, ибо является предполагаемой, а не наблюдаемой – в отличие от целе-сообразности, гармонии, эстетических свойств макро- и микрокосма), сколько вносят уточнения в понятие Бога (одно – как Всесовершенного Существа, другое – как Творца Вселенной), существование которого может быть обосновано другими, “апостериорными” доводами из лучшего объяснения»<sup>110</sup>.

### **III.2. Иерархическая классификация**

1. Аргументы первого ряда (онтологический, космологический, телеологический)

2. Аргументы второго ряда (моральный (нравственный) аргумент, обоснования от религиозного опыта, от чудес и др.)

Внутри аргументов первого и второго ряда тоже существует своя иерархия: в аргументах первого ряда по степени значимости (авторитетности) аргументы располагаются следующим образом: онтологический, космологический и телеологический; в аргументах второго ряда аргументы располагаются так: доказательства от нравственности, от религиозного опыта, от чудес, затем идут аргументы от существования человеческого сознания, от возможности познания и «практические», такие как пари Паскаля<sup>111</sup>.

---

<sup>110</sup> [Дэвис 2016: 267], см. также: [Шохин 2018: 386–387].

<sup>111</sup> Иерархическая классификация обнаруживается, например, в «Критике чистого разума» И. Канта, который располагает три «доказательства» в порядке значимости: онтологическое, космологическое и «физикотеологическое»:

### III.3. Классификация по типу обоснований<sup>112</sup>

1. Аргументация от здравого смысла. Речь идет о принятии аргумента на основании лучшего объяснения при взвешивании доводов pro и contra. К этой группе относятся аргумент от разумного замысла, аргумент от существования сознания, аргумент «исторический» («от универсальности религиозного опыта и практики») и этический аргумент (от существования нравственности, которая не может объясняться в терминах do ut des).

2. Аргументы от метафизических презумпций. В их основе лежит анализ философских дефиниций и принципов по механизму перехода «от должного к сущему». Это в первую очередь онтологическое, космологическое доказательства и кантовский постулат чистого практического разума.

3. Аргументы «от духовного узнавания». Это аргументы от узнавания «сверхприродного происхождения как Божественного самооткровения», а также «саморазвертывания особых энергий зла» и, кроме того, аргумент от чудес<sup>113</sup>.

---

«Что же касается порядка, в котором следует рассматривать эти способы доказательства, то он прямо противоположен тому, какого придерживается постепенно обогащающийся разум и в каком мы их поставили выше. Мы увидим, действительно, что хотя опыт дает первый толчок для такого рассмотрения, все же только трансцендентальное понятие направляет разум в этом его стремлении и во всех таких попытках определяет цель, которую он себе поставил» [Кант 1964: 516–517]. В критическом ключе эта иерархия «доказательств» разбирается в: [Шохин 2018: 382–397]. См. также: [Шохин 2016: 49].

<sup>112</sup> В.К. Шохин, предложивший данную классификацию, полагает, что аргументы в пользу существования Бога относятся к абдуктивным умозаключениям: «...в настоящее время абдукция понимается больше как процесс не столько генерации идей, сколько их селекции, оценки, обоснования» [Шохин 2018: 384], – и представляют собой аргументацию от лучшего объяснения [Там же: 385].

<sup>113</sup> Там же: 397–399.

### III.4. Классификация по общезначимости

1. Общедоступные аргументы
2. Личные аргументы

В данном случае изначально речь идет не столько об аргументах, сколько о тех наборах пропозиций (т.н. подтверждениях или свидетельствах)<sup>114</sup>, которые дают нам необходимую для веры в тезис степень обоснования. Однако в соответствии с теми подтверждениями, которые лежат в основании этих аргументов, аргументы делятся на две группы. Первые – общедоступные, их основу составляют, соответственно, общедоступные подтверждения. Общедоступное подтверждение, согласно Дж.Л. Шелленбергу, «то, которое в принципе в равной степени доступно каждому человеку и которое (обычно) используется в посылках различных теистических и атеистических аргументов»<sup>115</sup>. Личное же подтверждение – это личный опыт индивидов, который «хотя бы отчасти доступен лишь им одним»<sup>116</sup>. Шелленберг относит к опыту такого рода в первую очередь религиозный опыт. Личные подтверждения такого рода, согласно Шелленбергу, помогают достигнуть личностной формы отношений с любящим Богом. Замечу, однако, что Суинберн полагает возможным рассматривать религиозный опыт как общедоступное подтверждение<sup>117</sup>.

### III.5. Классификация по типу аргументации

1. Позитивные аргументы
2. Негативные аргументы

Это, очевидно, неспецифическая для аргументов в пользу или против существования Бога дихотомия. Позитивные, или положи-

---

<sup>114</sup> Имеется в виду эпистемологический термин *evidence*. Поскольку классификация взята из русскоязычного перевода книги Шелленберга, оставлен термин «подтверждение». О причинах выбора этого термина переводчиком русского издания, А.П. Бутаковым, см.: [Шелленберг 2021: 28].

<sup>115</sup> Там же: 112.

<sup>116</sup> Там же.

<sup>117</sup> Там же: 114.

тельные, аргументы – это аргументы, выдвигаемые в поддержку своей позиции, негативные – аргументы против позиции оппонента. С такой классификацией мы сталкиваемся, например, в полемике Уильяма Лейна Крэйга и Уолтера Синнота-Армстронга. Синнот-Армстронг считает позитивными аргументами в пользу атеизма аргумент от существования зла, аргумент от проблемы действия, а также аргумент от неведения.

Эта классификация, будучи применена к аргументации за/против существования Бога, дает пищу для серьезных размышлений. С одной стороны, у дихотомии, предложенной Синнотом-Армстронгом, есть очевидный недостаток: кажется, что в данном случае любой аргумент в пользу своей позиции можно рассматривать как аргумент против позиции оппонента. Однако это не так. Даже если атеист выдвинет негативный аргумент против теизма, это не значит, что такой аргумент будет показывать истинность атеизма. Все, что он покажет, – сложности, возникающие внутри теистического мировоззрения. И наоборот. Любой выдвигаемый атеистами априорный<sup>118</sup> аргумент именно таков. Например, из указания на невозможность совмещения всеведения и неизменности Бога не следует отрицание Его существования, но следует необходимость пересмотра/переопределения этих атрибутов. Таким образом, необходимым условием хорошей, добротной и весомой аргументации должно быть то, что в полемику включены не только негативные аргументы, но и позитивные. На мой взгляд, это один из основных критериев, по которым можно судить об обоснованности мировоззренческой позиции.

## Итог

Подведем некоторый итог главы. Во-первых, каждая из сторон споров стремится определить свою позицию максимально широко. И здесь возникают первые затруднения. Теисты зачастую не готовы останавливаться лишь на попытке успешной аргументации

---

<sup>118</sup> Априорный по классификации атеистических аргументов, предложенных М. Тули (см. выше).

в пользу существования Бога, они либо в ходе полемики пытаются показать, что Бог – это Бог христианский, либо изначально защищают именно эту точку зрения. В свою очередь, атеизм, в отличие от сравнительно метафизически однородного теизма, в дебатах представлен набором гораздо более разнообразных метафизических воззрений. Метафизический натурализм, физикализм или материализм принимается атеистами вместе с расширенным пониманием материи, включающим не только понятие материи, как оно было дано в картине мира ньютоновской физики, но и ту реальность, с которой в настоящее время работает квантовая физика. Помимо этого атеист может принимать и другие метафизические принципы, например постулировать существование абстрактных сущностей, придерживаться либертарианской трактовки свободы воли, а также – морального реализма<sup>119</sup>. А это означает, что часть аргументов, выдвигаемых в ходе полемики со стороны атеистов, не будет общезначимой для всех остальных атеистов, поскольку атеист натуралистического толка никоим образом не сможет принять некоторые аргументы, выдвигаемые атеистом-платоником, а атеист-сциентист не сможет принять часть аргументов, выдвигаемых атеистом, придерживающимся философского или либерального натурализма.

Во-вторых, существует ряд классификаций теистических и атеистических аргументов. Для наших целей, для определения аргументированности теизма и атеизма, представляется наиболее удобным далее применять разделение на два типа аргументов:

---

<sup>119</sup> Моральный реализм представляет собой направление мысли, согласно которому факты морали подобны фактам нашего мира: утверждение о наличии у индивида морального обязательства сродни утверждению о том, что стол, за которым я сижу, – деревянный. Оба утверждения сообщают нечто, и оба истинны, если дело обстоит именно так, как говорится в этих утверждениях, и ложны – если дело обстоит иначе: «Моральные реалисты – это те, кто полагает, что... моральные утверждения имеют целью сообщить факты, и они верны, если они правильно излагают факты. Более того, они полагают, что по крайней мере некоторые моральные утверждения действительно истинны» [Sayre-McCord 2021]. Разногласия между теми, кто придерживается морального реализма, в значительной мере относятся к решению вопроса о том, что именно делает моральные утверждения истинными. О ненатуралистической разновидности морального реализма см.: [Прокофьев 2021].

позитивные и негативные. Очевидно, что позиция атеизма была бы проигрышной, если бы оказалось, что все аргументы, которые он может предоставить, – аргументы негативные.

В-третьих, среди всего множества аргументов «за» и «против» теизма и атеизма существуют те, которые применяются сторонами чаще и охотнее, и те, которые стараются не применять. Так, атеисты уже не стараются использовать аргументы, апеллирующие к логическим противоречиям в концепции Бога, поскольку, хотя существуют божественные атрибуты, которые разделяются большинством теистов (всемогущество, всеведение, благодать), в трактовке остальных атрибутов теисты могут расходиться (неизменяемость, вечность или бесконечность, вневременность, простота Бога). Наиболее часто используемыми аргументами в пользу теизма являются космологический аргумент в нескольких его формулировках, аргумент от тонкой настройки, аргумент от объективности морали, аргумент от замысла, аргумент от чудес, аргумент от религиозного опыта. Используется онтологический аргумент в различных его формулировках.

Атеисты же чаще всего используют различные варианты аргумента от существования зла, аргумент от материальной природы разума, аргумент от невозможности вневременного деятеля/агента и аргумент от сокрытости Бога.

## ГЛАВА 2 ПОЗИТИВНЫЕ АРГУМЕНТЫ В ПОЛЬЗУ ТЕИЗМА И ИХ КРИТИКА

### I. Космологический аргумент

Космологический аргумент можно назвать наиболее часто используемым теистами при ведении полемики. Его обсуждают в нескольких вариантах, обозначим их как «общий», «лейбницанский» и «каламитический».

Первые формулировки космологического аргумента восходят к «Законам» Платона<sup>1</sup> и «Метафизике» Аристотеля<sup>2</sup>.

В эпоху Просвещения космологический аргумент получил свое развитие в трудах Г.В. Лейбница и С. Кларка, которые опирались на принцип достаточного основания в его сильной формулировке<sup>3</sup>.

В XVIII веке Д. Юм и И. Кант подвергли критике как объективность причинности самой по себе, так и принцип причинности, которые лежат в основании космологического аргумента<sup>4</sup>.

В первой половине XX века с укреплением позиций позитивизма космологический аргумент полностью потерял свое значение, однако ближе к концу XX – началу XXI века появился ряд

---

<sup>1</sup> Платон 1994: 341–373.

<sup>2</sup> Аристотель 1976: 306–311.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

вариантов космологического аргумента, связанных в первую очередь с именами У.Л. Крэйга, Р. Гейла и А. Прусса, М. Алмейды<sup>5</sup>.

### 1. Общая формулировка космологического аргумента

В общей формулировке космологический аргумент обсуждают Дж. Сمارт и Дж. Холдейн. Они задаются вопросом: почему вообще что-то есть? Формулируя вопрос в предельно общем виде, далее Смарт сужает его до аргумента от случайности (третий путь Фомы Аквинского)<sup>6</sup>. Смарт сразу признаётся, что не может дать ответа на вопрос о том, почему есть нечто, а не ничто, более того, по его мнению, этот вопрос вообще не имеет ответа. Таким образом, Смарт не выдвигает никакого альтернативного варианта ответа на космологический аргумент. С одной стороны, он признаёт, что атеистическая картина мира не может дать ответа на вопрос о причине существования мира, с другой стороны, Смарт подчеркивает, что в теистической картине мира ответ на этот

---

<sup>5</sup> Аргумент, предложенный У.Л. Крэйгом, фигурирует в дальнейшей полемике и будет подробно рассмотрен ниже. М. Алмейда предлагает вариант космологического аргумента, который основывается на теистическом модальном реализме [Almeida 2018], Р. Гейл и А. Прусс формируют свой «новый космологический аргумент» на слабом принципе достаточного основания и приходят к выводу о существовании Бога, не обладающего во всей совокупности совершенствами, приписываемыми Ему классическим теизмом (конечное и не абсолютно благое сущее) [Gale, Pruss 1999; Слепцова 2019]. Еще более ослабляет принцип Лейбница Дж. Расмуссен, предложивший космологический аргумент, который исходит из того, что каждый контингентный конкретный объект, возможно, имеет причину [Rasmussen 2010]. Р.Ч. Кунс разрабатывает аргумент из ряда посылок [Koons 1997]: (1) существуют контингентные факты; (2) каждый контингентный факт имеет полностью случайную часть; (3) космос – это совокупность полностью случайных фактов; (4) совокупность полностью случайных фактов является полностью случайным фактом; (5) каждый полностью случайный факт имеет причину; из 3, 4 и 5 получаем, что (6) у космоса есть причина; (7) причины и следствия не совпадают; из 2, 3, 6, 7 получаем, что (8) у космоса есть необходимая причина [Rutten 2012: 32].

<sup>6</sup> Космологический аргумент для Смарта является частью аргумента от контингентности.

вопрос также не может быть получен. Каковы основные возражения Смарта против космологического аргумента?<sup>7</sup>

Во-первых, по его мнению, теистический постулат о существовании сотворившего и поддерживающего мир Бога не отвечает на вопрос о первоначале, поскольку и о Боге можно спросить: как Он появился?<sup>8</sup>

Во-вторых, Сمارт задается вопросом: может ли существование Вселенной как пространственно-временного целого быть объяснено вневременным и внепространственным необходимым бытием?

По мнению Смарта, теистическая точка зрения в данном случае сталкивается со значительными трудностями в определениях. Считать ли Бога вневременным или бесконечным во времени? Ведь, с одной стороны, речь идет о Боге как живом и действующем существе. Это предполагает бесконечность во времени. А с другой, подчеркивает Смарт, современная физика утверждает, что не существует единого, одного-единственного времени. Специальная теория относительности говорит нам, что в пространстве Минковского нет предпочтительного набора осей. Кроме того, есть вероятность, что мировые линии в черных дырах искривляются так, что порождают дочерние пространства-времени. Все эти соображения должны подкреплять интерпретацию Бога как вневременного

---

<sup>7</sup> В данном случае мы говорим именно о тех возражениях, которые Дж. Смарт формулирует в дискуссии с Дж. Холдейном, поскольку претензии к космологическому аргументу он выдвигал и раньше в других работах. Так, в главе «Существование Бога» коллективной монографии «Новые эссе в философской теологии» Дж. Смарт в критике космологического аргумента исходит из того, что пропозиция «Бог является необходимым сущим» интерпретируется как «“Бог существует” логически необходимо». Но согласно критике онтологического аргумента, предложенной Кантом, с которой солидарен Смарт, ни одна экзистенциальная пропозиция не может быть логически необходимой. «Логически необходимое сущее» – это самопротиворечивое выражение, как «круглый квадрат». Таким образом, заключает Смарт, космологический аргумент следует отвергнуть, поскольку он основывается на полном абсурде [Smart 1955: 38–39]. Подобные замечания изложены и в полемике с Дж. Холдейном, однако там они развернуты менее подробно. См.: [Smart, Haldane 2003: 37].

<sup>8</sup> Ibid.: 35–37.

существа, а не бесконечного во времени. Но каким образом взаимодействуют между собой вневременной Бог и мир, находящийся в пространстве и времени?<sup>9</sup>

В своей главе Холдейн отвечает на некоторые замечания Смарта и выдвигает собственные в адрес атеистической картины мира.

Холдейн предлагает две интересные и легко запоминающиеся иллюстрации космологического аргумента. Первая такова: в Сент-Эндрюском университете, где работал Холдейн, предложили ввести систему «прогрессивного рецензирования», когда каждый член университета должен проходить оценку своей деятельности всеми остальными членами института. При этом основным условием являлось то, что ни один рецензент не может рецензировать других, если сам не прошел эту процедуру. С очевидностью, возникает проблема: система не может быть запущена. Руководство университета вышло из положения, введя в систему *нерецензированного рецензента*. Так Холдейн иллюстрирует второй путь Фомы Аквинского (где говорится о том, что в наблюдаемом мире обнаруживаются действующие причины, но действующая причина не может быть причиной самой себя, и поскольку не может быть бесконечного ряда действующих причин, постольку должна существовать одна действующая первопричина, а это принято называть Богом)<sup>10</sup>.

Во второй иллюстрации космологического аргумента Холдейн осмысливает утверждение о Боге как причине сущего в рамках витгенштейновско-томистского исследования образования понятий. Он задается вопросом о том, откуда берется у человека способность понимать смысл слов языка. Получается, что выстраивается цепочка, в которой каждый последующий человек научается пониманию смысла слов от того, кто уже овладел этим умением. Подобный регресс будет остановлен, если есть источник

---

<sup>9</sup> [Smart, Haldane 2003: 42–43]. О проблеме вневременного/бесконечного во времени Бога будет подробнее сказано в Гл. IV «Негативные аргументы против теизма».

<sup>10</sup> Ibid.: 116–126.

актуализации потенциальной врожденной способности к использованию языка, некий «Первый Говорящий» – Бог<sup>11</sup>.

Холдейн подчеркивает, что, строго говоря, космологический аргумент указывает на необходимость некоей первопричины, чего-то, что создало космос. Однако для выяснения того, что это начало просто, совершенно и т.д., необходимы дополнительные размышления<sup>12</sup>. Например, если мы говорим о необходимости причины всяческих изменений, то очевидно, что сама эта причина не должна быть подвержена изменениям. Так Холдейн отвечает на первый вызов Смарта: откуда взялся Бог.

Вторая поставленная Смартом проблема – вневременной Бог и тварный мир – получает у Холдейна следующий ответ (по сути, Холдейн не решает проблему, пытаясь скорее переформулировать и переосмыслить ее, чем решить). С одной стороны, Холдейн подчеркивает, что, хотя естественный порядок имел временное начало, аргументы Фомы Аквинского направлены на установление онтологического, а не временного приоритета первопричины. В версии Фомы рассмотрение основного порядка причин или оснований происходит безотносительно ко времени. Связь между причиной и следствием рассматривается как реальная, но не временная, поэтому первая причина не является первой причиной во времени, а является поддерживающей причиной. С другой стороны, Холдейн признаёт, что Бог вне времени, «внешен» по отношению ко времени. Он считает вопрос о действии Бога во времени не совсем правомерным, поскольку его теистическая позиция изначально строится на принятии мнения, что единственный способ рассуждать о существовании Бога – это его действия в мире. Утверждение, что Бог производит действия «во времени», неоднозначно, поскольку временная характеристика может относиться только к результатам воздействия Бога на мир.

В качестве возможного решения проблемы Холдейн предполагает идею о том, что мы рассуждаем о воздействии Бога на мир

---

<sup>11</sup> Smart, Haldane 2003: 103–104.

<sup>12</sup> Арабские средневековые мыслители очень четко это понимали. Так, мутазилиты, после того как привели доказательства в пользу существования Бога, далее демонстрировали, что Он един, с помощью так называемого «аргумента от взаимопрепятствования» [Насыров 2019: 28, 31].

тем способом, который у нас есть, то есть темпорально обусловленным<sup>13</sup>.

2. Лейбницианская формулировка космологического аргумента

В такой формулировке космологический аргумент обсуждается, например, в полемике Вэнчика и Кэрриера<sup>14</sup>.

1. Каждая субстанция имеет объяснение своего существования либо во внешней причине, либо в необходимости своей собственной природы.

2. Вселенная является субстанцией.

3. Следовательно, Вселенная имеет объяснение своего существования либо во внешней причине, либо в необходимости своей собственной природы.

4. Вселенная не существует с необходимостью.

5. Следовательно, объяснением Вселенной является внешняя причина<sup>15</sup>.

Источник озвученных Т. Вэнчиком рассуждений можно обнаружить в работе Г.В. Лейбница «О глубинном происхождении вещей»: «...нельзя найти достаточного основания существования ни в какой-либо отдельной вещи, ни в собрании их, или совокупности... [Н]есмотря на известные законы превращений, каждое следующее состояние есть в некотором роде только копия с предыдущего, и, к какому бы предшествующему состоянию мы ни восходили, мы никогда не найдем в нем совершенного объяснения... В самом деле, действительный мир необходим лишь физически, или гипотетически, а не абсолютно, или метафизически... Но как последняя причина должна заключаться в чем-нибудь обладающем метафизической необходимостью и как основание существования может проистекать только из чего-то существующего, то должно существовать Единое Существо, обладающее метафизической необходимостью, или такое, сущность которого есть существование; и, следовательно, существует нечто отличное

---

<sup>13</sup> Smart, Haldane 2003: 136.

<sup>14</sup> Каламический аргумент Т. Вэнчик тоже приводит [Carrier, Wanchick 2006: 9–10], подробнее он будет рассмотрен ниже.

<sup>15</sup> Ibid.: 8–9.

от множественности существ, или мира, который... не заключает в себе метафизической необходимости»<sup>16</sup>.

Следствиями из приведенной Вэнчиком формулировки являются основные характеристики необходимой причины мира: существование вне времени и пространства, поскольку необходимая причина порождает их, нематериальность и обладание разумом (*mind*), поскольку только умы (*minds*) и абстрактные объекты могут так существовать. Кроме того, этот разум должен быть необходимо существующим и не имеющим причины своего существования, чтобы цепь причин не уходила в бесконечность.

В конструируемой Талиаферро полемике космологическому аргументу в его лейбницианском изводе, смысловым ядром которого, как было показано выше, является принцип достаточного основания, отводится значительное место. Крис, выступая с позиций теизма, связывает концепцию Бога как необходимо сущего с существованием физического мира, бытие которого случайно<sup>17</sup>. Теистические стратегии связывают космологический аргумент с теорией Большого взрыва, утверждая, что это дает основания считать Вселенную появившейся благодаря божественной причине примерно 14 млрд лет назад. Однако Крис не идет этим путем, поскольку считает, что Бог не является создателем времени, но при этом считает космологический аргумент успешным не только с точки зрения постулирования первопричины во времени, но и с точки зрения постулирования изначальной необходимой причины в любое время. То есть Крис считает правомерным задаваться вопросом, почему мы существуем сейчас, причем ответы, апеллирующие к материальным причинам, оказываются уводящими цепь причин в бесконечность: то, что мы существовали секунду назад, не является объяснением, равно как и ответ «благодаря стабильности атомной структуры наших тел», поскольку и про это можно задать тот же вопрос: почему структура стабильна? Таким образом, космологический аргумент наглядно демонстрирует проблематичность натуралистического мировоззрения,

---

<sup>16</sup> Лейбниц 1982: 282–283.

<sup>17</sup> Taliaferro 2009: 56.

его неспособность дать объяснение без регресса в бесконечность, однако, будучи приведен сам по себе, без обращения к другим аргументам<sup>18</sup>, может дать основание только для постулирования по крайней мере одного необходимого существующего объекта. Поэтому разумнее всего приводить космологический аргумент вместе с рядом других, таких как аргументы от замысла, от тонкой настройки, от существования объективной морали и т.д. Большинство теистов выстраивают всеобъемлющую концепцию Бога и утверждают, что Бог (необходимое сущее) порождает и сохраняет космос благодаря своей доброте<sup>19</sup>. Кроме того, Талиаферро в сконструированной им полемике связывает необходимое существование Бога с объяснением причины существования космоса: натуралист в диалоге полагает, что космос не нуждается в объяснении себя, а если и нуждается, концепция Бога не подходит в качестве причины мира. Ведь то, что Бог является причиной себя, невозможно, а если у Бога есть причина – другой Бог, – это уводит цепь Богов в бесконечность. Теист возражает, что само понятие Бога есть понятие такого существа, которое существует с необходимостью. При этом необходимое существование не является каким-то странным непрозрачным свойством: есть такие необходимые истины, как закон тождества, закон непротиворечия, математические истины. Бог не является абстрактным объектом вроде чисел, но, как и числа и необходимо истинные утверждения, Бог, или его природа, необходимы.

### *Критика аргумента*

Р. Кэрриер полагает, что истинность 1 и 2 шагов из лейбницанской формулировки Т. Вэнчика необходимо доказывать, поскольку они не самоочевидны, равно как и шаг 4. Более того, требуется объяснить, почему у того, что существует с необходи-

---

<sup>18</sup> У.Л. Крэйг, в частности, избегает подобного. Во всех дискуссиях он настаивает на том, что космологический аргумент, аргументы от тонкой настройки, от объективности морали, от историчности событий, описанных в Евангелиях, и от религиозного опыта должны рассматриваться в совокупности как демонстрирующие большую правдоподобность теизма, чем атеизма.

<sup>19</sup> Taliaferro 2009: 59.

мостью, не может быть начала<sup>20</sup>. Не очевидно также, почему, когда мы пытаемся рассуждать о Вселенной «извне», мы полагаем, что «вне» Вселенной должны действовать те же законы (или закономерности) и принципы, которые наблюдаются внутри нее<sup>21</sup>. Иначе говоря, мы полагаем, что космос должен иметь объяснение своего существования только потому, что будучи внутри него, мы наблюдаем принцип достаточного основания, однако это слишком поспешное умозаключение, которое, во всяком случае, должно быть обосновано. И, безусловно, Кэрриер не соглашается с тем следствием аргумента, что причиной Вселенной должен быть разум – во-первых, потому что у нас нет оснований верить в нечто, существующее непространственно (nonspatial), во-вторых, в натуралистическом мировоззрении в том виде, как его понимает Кэрриер, разум имеет чисто физическую природу.

Пэт, представляя в диалогах Талиаферро натуралистическую мировоззренческую позицию, полагает, что нет никаких оснований отрицать возможность существования бесконечного числа причин. Теист хочет объяснить, почему существует именно этот контингентный космос, а не какой-то другой, апеллируя к каузальному вкладу по крайней мере одного неслучайного, то есть необходимого, сущего. Возникает вопрос: деятельность этого необходимого сущего также необходима или случайна? Если необходима, то космос существует с необходимостью, а значит, не контингентен. Но если деятельность необходимого существа является случайной, она нуждается в объяснении. Объяснить контингентность можно, только апеллируя к необходимости, то есть нужна необходимая причина. Если этой причиной считать Бога, то Бог должен творить необходимо, а значит, не свободно. Если же полагать, что Бог свободен, создание должно быть контингентным, и проблема с контингентностью не устранена<sup>22</sup>. Следовательно, либо Бог (или другой необходимо сущий творец) создал космос не свободно, либо творение Бога случайно и, следовательно, не объяснено. Впрочем, на это возражение существует традиционный теистический ответ, согласно которому

---

<sup>20</sup> Carrier, Wanchick 2006: 29.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Taliaferro 2009: 60–61.

Бог не был вынужден создавать и сохранять космос с течением времени, но творил его из блага и ради блага, сам при этом являясь необходимо существующей реальностью. Таким образом, регресс объяснения существования космоса завершается целевым действием Необходимо Существующей Личности.

### 3. Каламический аргумент<sup>23</sup>

Возрождение интереса к этому аргументу связано в первую очередь с именем У.Л. Крэйга. В дискуссии с У. Синнотом-Армстронгом он формулирует аргумент следующим образом.

1. Все, что начало существовать, имеет причину.
2. Вселенная начала существовать.
3. Следовательно, Вселенная имеет причину<sup>24</sup>.

Далее Крэйг иллюстрирует посылку (1) аргумента данными теории Большого взрыва, затем подробно останавливается на априорно включенном в посылку (2) отрицании существования актуальной бесконечности: «...бесконечность – это всего лишь идея в вашем уме, а не то, что существует в реальности... Следовательно, поскольку прошлые события – это не просто идеи, но они реальны, количество прошлых событий должно быть конечным. Следовательно, череда прошлых событий не может продолжаться вечно; скорее вселенная должна была начать существовать»<sup>25</sup>. Наконец, Крэйг подчеркивает, что причина, о которой идет речь в выводе (3), должна быть свободным агентом, личностью, которая решает произвести некое действие (следствие) во времени: «Более того, я бы сказал, что она также должна быть личностью. Ибо как иначе вневременная причина могла бы породить следствие во времени, подобное Вселенной? Если бы причина была механически действующим набором необходимых и достаточных условий, то причина никогда не могла бы существовать

---

<sup>23</sup> Напомню, что в формулировке представителей калама, арабской рациональной теологии, фигурирует космологический аргумент, основанный на невозможности бесконечного регресса событий во времени. У.Л. Крэйг полагает, что эта версия – «...самая разумная и убедительная версия космологического доказательства бытия Бога» [Крэйг 2010: 110].

<sup>24</sup> Craig, Sinnott-Armstrong 2004: 5.

<sup>25</sup> Ibid.: 4.

без следствия. Например, причина замерзания воды – температура ниже 0° Цельсия. Если температура была ниже 0° от вечности (from eternity past), то любая вода вокруг была бы заморожена от вечности. Было бы невозможно, чтобы вода начала замерзать конечное время назад. Итак, если причина присутствует вечно, то и следствие присутствует вечно. Единственная возможность, чтобы причина была вечной, а следствие имело начало во времени – это чтобы причина была личностным агентом, который свободно решает произвести следствие во времени без каких-либо предварительных определяющих условий. Например, человек, сидящий от вечности, мог бы свободно пожелать встать»<sup>26</sup>.

Т. Вэнчик в полемике с Р. Кэрриером, используя каламистический аргумент, наоборот, прежде чем сформулировать его, обращается к философской аргументации того, что Вселенная не вечна, что она начала существовать: вечность Вселенной подразумевала бы, что существует бесконечное количество прошлых событий. Достичь последнего события в этой серии, то есть настоящего момента, было бы в таком случае невозможно, поскольку независимо от того, сколько событий пройдено, впереди всегда будет бесконечность. Но так как, очевидно, конец достигнут, множество прошлых событий должно быть конечным<sup>27</sup>.

Дж.П. Морлэнд в полемике с К. Нилсеном приводит яркое сравнение: «Добраться до настоящего момента, пересекая актуальную бесконечность, было бы все равно, что пытаться выпрыгнуть из бездонной ямы... Иными словами, предположим, что вы прокручиваете в уме события прошлого. Вы либо придете к началу, либо нет. Если вы придете к началу, тогда прошлое конечно... Это будет первое событие. Если вы никогда не придете к началу, тогда прошлое на самом деле бесконечно; а возвращаясь мысленно назад, вы никогда в принципе не сможете исчерпать события прошлого. Было бы невозможно пройти через прошлое, возвращаясь назад в своем уме»<sup>28</sup>. Он, как и Крэйг, обращается к теории Большого взрыва, подчеркивая, что господствующая

---

<sup>26</sup> Craig, Sinnot-Armstrong 2004: 5–6.

<sup>27</sup> Carrier, Wanchick 2006: 9.

<sup>28</sup> Moreland, Neilsen 1993: 33–42.

в настоящее время физическая теория доказывает существование начала Вселенной<sup>29</sup>.

### *Критика аргумента*

В целом критика каламического космологического аргумента, как и всех прочих аргументов, исходит из того, что для опровержения этого аргумента необходимо и достаточно показать, что одна (или несколько) его посылок не имеют достаточных оснований считаться истинной(ыми)<sup>30</sup>. Критики сначала говорят о возможности существования бесконечности. Синнот-Армстронг апеллирует в первую очередь к утверждению Крэйга о бесконечности. В отличие от Крэйга, Синнот-Армстронг полагает, что бесконечность реально существует и может мыслиться без противоречия. В то время как Крэйг получает противоречие, вычитая бесконечность из бесконечности, замечает Синнот-Армстронг, математики избегают этого противоречия, ограничивая операцию вычитания определенной областью, так что становится невозможным вычитать бесконечность. Подобным же образом математики ограничивают операцию деления: нельзя делить любое число на ноль. Почему? Потому что это тоже привело бы к противоречиям. Но это не доказывает, что ноль не является числом или что он не реален. Так, мы можем сказать, что реальное количество зеленых ежиков в этой комнате действительно равно нулю. Таким образом, заключает Синнот-Армстронг, ограничение на вычитание также не показывает, что бесконечность не является числом, или не реальна, или существует только в человеческом уме<sup>31</sup>. Здесь мы сталкиваемся с интересной особенностью, выделяющей данную полемику среди множества прочих. С очевидностью, Синнот-Армстронг выступает с позиций платонизма, говоря о «реальном»

---

<sup>29</sup> Замечу, что на самом деле теизм, конечно, не настолько однороден, как может показаться на первый взгляд в результате рассмотрения этого аргумента. Так, среди теистов есть несколько точек зрения на соотношение «Бог-время». Например, теист(ка) Крис в полемике, сконструированной Талиаферро, подчеркивает, что придерживается идей презентизма и той точки зрения, что Бог вечен во времени (то есть не имеет временного начала или конца, everlasting), а не вневременен (eternal). Подробнее об этом будет сказано далее.

<sup>30</sup> Craig, Sinnot-Armstrong 2004: 41.

<sup>31</sup> Ibid.: 41-42.

существовании бесконечности. Ведь однозначно встает вопрос, в каком качестве существует бесконечность, если она реальна и существует не только в человеческом уме. Однако, когда Крэйг рассуждает о «реальном существовании бесконечности», он выступает с позиций аристотелианца. Поэтому для него контраргумент Синнота-Армстронга оказывается невалидным.

Критика каламического аргумента Р. Кэрриером в целом ведется примерно с той же позиции, что у Синнота-Армстронга: он отмечает, что существуют области математики, которые работают с бесконечностями, а «примеры Вэнчика лишь показывают, что конечная арифметика недействительна для трансфинитных чисел, а не то, что бесконечности не существует»<sup>32</sup>. Таким образом, подводит итог Кэрриер, Вэнчик не продемонстрировал, было ли у пространства-времени начало. Далее Кэрриер сводит критику к той же идее, которую использовал в рассуждении о лейбницианском космологическом аргументе: утверждение о том, что для всего, что возникает, нужна причина, мы берем из наших наблюдений за положением дел внутри Вселенной, однако распространять это наблюдение на то, что происходит вне Вселенной, может быть, слишком поспешно. Более того, поскольку мы наблюдаем существование причин только во времени, мы не можем утверждать возможность существования вневременных причин<sup>33</sup>.

Любопытное замечание в рамках полемики по каламическому аргументу делает К. Нилсен. Он не предлагает своей критики идеи существования актуальной бесконечности или некорректности использования Дж.П. Морлэндом трансфинитной математики, не апеллирует к теории Большого взрыва. Он отмечает опасность построения полемистами аргументов на основании обращения к современной им науке. Действительно, эта стратегия представляет собой обоюдоострый меч, причем для любой стороны спора, как для теолога, христианского философа, так и для философа-атеиста. Сейчас господствующей в космологии является теория Большого взрыва, раньше господствовали другие теории, а как будет выглядеть физика через двести или тем более через пятьсот

---

<sup>32</sup> Carrier, Wanchick 2006: 31.

<sup>33</sup> Ibid.

лет – угадать вообще невозможно, и эту невозможность следует принять во внимание. Основывать свои рассуждения на подобном фундаменте – означает делать их заложниками моды. Нилсен подчеркивает, что в определенные моменты он мог бы обратиться к молекулярно-кинетической теории, ведь она была тогда доминирующей теорией и у нее были другие следствия для религии, чем у теории Большого взрыва. Теперь философы могут апеллировать к теории Большого взрыва, поскольку господствующей является она. Может быть, и можно начинать создавать из нее какую-то форму космологического аргумента, но это рискованное дело. Научные теории появляются и исчезают, спекулятивные грани науки очень сильно подвержены этим веяниям и, таким образом подвержены изменениям. И эта изменчивость делает их крайне сомнительным фундаментом для создания аргумента<sup>34</sup>.

## **II. Телеологический аргумент**

### **II.1. Телеологический аргумент – аргумент от замысла**

Исторически телеологический аргумент восходит к размышлениям древних греков. Пятый путь Фомы Аквинского также представляет собой разновидность телеологического аргумента<sup>35</sup>. Наибольшее значение телеологические аргументы имели в XVIII–XIX веках<sup>36</sup>.

Наиболее частотной в текстах интересующих нас дискуссий является одна из разновидностей аргумента от замысла – аргумент от тонкой настройки. По частотности употребления он сопоставим с космологическим аргументом. Однако аргумент от тонкой настройки будет рассмотрен ниже. В настоящем разделе мы рассмотрим формулировки, которые включают наблюдение и размышление над законами (или регулярностями), описывающими

---

<sup>34</sup> Moreland, Neilsen 1993: 69–70.

<sup>35</sup> Все пять путей могут быть рассмотрены как телеологические аргументы.

<sup>36</sup> Ratzsch, Koperski 2023.

устройство нашего мира и живых существ и приводящими к выводу о существовании Творца, который замыслил и сотворил этот мир. Очевидно, что хоть такой аргумент и связан с аргументом от тонкой настройки, однако аргумент от тонкой настройки уже говорит не о мире как таковом, а только об одном из проявлений замысла – существовании мыслящих человеческих существ в мире с такими параметрами, которые не могли появиться иначе, чем в результате специального акта творения.

Телеологический аргумент представлен в диалоге Талиаферро, когда Крис рассуждает о существовании Вселенной и таких ее чертах, как сложность, стабильность, возможность появления и поддержания жизни, сознания. Он(а) полагает, что все эти характеристики – благо. Благо космоса является причиной его существования. Таким образом, теизм предлагает причину, по которой наша Вселенная существует как благой космос<sup>37</sup>.

Дж. Холдейн в формулировке телеологического аргумента разделяет два типа телеологии – «старая телеология» (“Old teleology”) и «новая телеология» (“new teleology”). Эту дихотомию задает Дж. Сمارт, который под «старой телеологией» подразумевает аргументацию, примером которой служит аргумент У. Пейли. Такая телеология, по мнению Смарта, уже не будет актуальна в свете открытий дарвинизма: поскольку неodarвинизм, молекулярная биология и генетика объяснили, как именно появился совершенный глаз сокола или иммунная система человека, без постулирования идеи Создателя: эту разновидность телеологии можно не учитывать<sup>38</sup>. С другой стороны, «новая телеология» – это наблюдаемая красота устройства Вселенной, выраженная в законах, открытых современной физикой и космологией<sup>39</sup>. Таким

---

<sup>37</sup> Taliaferro 2009: 63–64, 67.

<sup>38</sup> Smart, Haldane 2003: 12.

<sup>39</sup> [Ibid.: 13–14]. Можно предположить, что сравнительная редкость использования телеологического аргумента в полемике по сравнению с его разновидностью – аргументом от тонкой настройки, связана именно с таким ходом мысли, который демонстрирует Дж. Смарт. Возможно, не только атеисты, но и теисты считают аргумент от тонкой настройки более современным, сильным и успешным по сравнению с телеологическим аргументом в общей его формулировке. Схожую мысль озвучивает упоминавшийся мною ранее

образом, можно подытожить, что, согласно делению Смарта, «старая телеология» относится к аргументу от замысла, тогда как «новая телеология» отсылает нас к аргументу от тонкой настройки, о котором будет сказано далее.

Дж. Холдейн принимает деление на две телеологии, однако подчеркивает, что, с его точки зрения, не только «новая», но и «старая» телеология остается по-прежнему актуальной, поскольку традиционный телеологический аргумент связан с обнаружением целенаправленности, наблюдаемой в организмах: все органы, части, функции живых организмов работают так, что возникает мысль о добросовестном их Творце<sup>40</sup>.

«Старая телеология» остается актуальной, как считает Холдейн, поскольку теист может принимать эволюционную теорию как историю развития видов, но при этом не принимать ее в качестве полного объяснения появления и развития жизни. По мнению Холдейна, остается три ключевых момента, которые объяснимы с помощью телеологии, но не с помощью иных конкурирующих объяснений<sup>41</sup>: (1) переход от неживого к живому, (2) переход

---

пропонент теистического мировоззрения А. Прусс. В предложенной им классификации теистических аргументов Прусс выделяет разновидность телеологических аргументов, включающих идею «Бога белых пятен», и отмечает, что подобные аргументы опровергаются, если наука находит более детальные или обладающие большей предсказательной силой объяснения факту, лежащему в основании аргумента. К аргументам такого типа, согласно Прусу, принадлежит и телеологический аргумент от существования сложных живых объектов, который стал крайне непопулярен после разработки теории эволюции [Pruss 2005: 3–4].

<sup>40</sup> Smart, Haldane 2003: 88–89.

<sup>41</sup> Этими объяснениями Дж. Холдейн называет витализм и редукционистский материализм. Как аристотелианец и теист Холдейн не принимает ни тот, ни другой варианты. Он предлагает описывать отличие живых организмов от неживых объектов именно в терминах целеполагания и целедостижения. Для материализма проблема состоит в том, полагает Холдейн, что фактически разницы между живым и неживым не существует, а значит, и процесс зарождения жизни должен быть таким же, как, например, формирование звезд или планет. Однако общепринятой предпосылкой (в том числе для практикующих ученых) является то, что живые существа все-таки существуют и отличаются от неживых объектов [Ibid.: 90–91]. Витализм столь же мало может сказать о различии между живым и неживым, как и материализм.

от базовых форм жизни к воспроизводящимся видам<sup>42</sup> и (3) переход от немыслящих форм жизни к мыслящим<sup>43</sup>.

Здесь, однако, встает вопрос о том, насколько отсутствие удовлетворительного натуралистического объяснения указанных трех переходов (фактически это пробелы в эволюционной теории) говорит в пользу теистического креационизма. Холдейн полагает, что, если в природе обнаруживается телеология и она является результатом действий некоего творца, творец этот, источник замысла, не может быть иным, не чем иным, как трансцендентным Творцом, поскольку в любом другом случае объяснение телеологии было бы неполным<sup>44</sup>.

### *Критика аргумента*

Дж. Смарт выделяет несколько проблем аргумента от замысла, причем главным образом он рассуждает об идее создателя законов, по которым функционирует Вселенная, поскольку считает, что телеология сложных живых организмов объясняется современной биологией в достаточной степени без необходимости постулирования идеи творца<sup>45</sup>.

Рассматривая вопрос возможности создания мира неким творцом, Дж. Смарт указывает на две сложности, возникающие при принятии такой гипотезы. Во-первых, даже если предположить,

---

Сам Холдейн выступает за неовиталистский подход, дополненный аристотелизмом. С этой точки зрения разница между живым и неживым не в том, что живое, как утверждает витализм, это кусок материи с нематериальной сущностью внутри, а в том, что живое существо имеет такую функциональную организацию, в силу которой его движения объяснимы в понятиях цели и целеполагания. Если развить далее аристотелевскую терминологию, то одушевленное и неодушевленное имеют один и тот же тип материальной причины (то есть физический субстрат), формальную причину, и одушевленное существо имеет также конечную причину, к которой оно движется, эта конечная причина представляет собой органическое благополучие или эффективное функционирование [Smart, Haldane 2003: 90].

<sup>42</sup> Дж. Холдейн имеет в виду, что механизм накапливающего отбора, то есть отбора, происходящего в процессе смены ряда поколений, не способен объяснить, как появились сами эти поколения.

<sup>43</sup> Ibid.: 89.

<sup>44</sup> Ibid.: 109.

<sup>45</sup> Ibid.: 12–13, 22.

что создатель мира существует, ему не обязательно быть Богом одной из монотеистических религий, таких как иудаизм, ислам и христианство<sup>46</sup>. Во-вторых, творец не может быть простым, поскольку в его уме должен содержаться план создания мира такой же сложности, как сам наш мир<sup>47</sup>.

## II.2. Аргумент от тонкой настройки

Этот аргумент используется реже, чем космологический, однако он достаточно популярен. Он представляет собой разновидность аргумента от замысла, соотносясь с ним как часть и целое, и объясняет антропный принцип, указывая на то, что, если бы некоторые из физических параметров были несколько иными, условия для возникновения и развития нашей формы жизни были бы гораздо менее оптимальными. Робин Коллинз приводит шесть «надежных примеров тонкой настройки»: космологическая константа, сильные и электромагнитные взаимодействия, синтез углерода в звездах, разница в весе между протоном и нейтроном, слабое взаимодействие, гравитация<sup>48</sup>.

Приведем формулировку аргумента, которую использует в полемике теистическая сторона. Т. Вэнчик, дискутируя с Р. Кэрриером, утверждает, что «...невообразимо точная тонкая настройка выглядит более эпистемически вероятной при теизме, чем при натурализме»<sup>49</sup>, поскольку теистическая картина мира включает идею о том, что сознательная жизнь хороша, таким образом, не удивительно, что Бог решил создать мир, в котором она есть. С позиций же натурализма совершенно нельзя объяснить факт тонкой настройки Вселенной: учитывая, что возможных вселенных, в которых жизнь вообще и разумная жизнь в частности не смогла бы зародиться, гораздо больше, чем таких, в которых условия для зарождения жизни есть; кажется совершенно невероятным, что разумная жизнь вообще появилась. Таким образом,

---

<sup>46</sup> Smart, Haldane 2003: 23.

<sup>47</sup> Ibid.: 24–25.

<sup>48</sup> Коллинз 2010: 136–160.

<sup>49</sup> Carrier, Wanchick 2006: 11.

тонкая настройка Вселенной свидетельствует о большей вероятности теизма, чем натурализма<sup>50</sup>.

В том же духе У.Л. Крэйг в спорах с Э. Флю и У. Синнотом-Армстронгом, привлекая данные космологии, показывает, насколько узки границы физических параметров, необходимых для возникновения жизни в целом и существования человека в частности.

Крэйг видит три возможности для объяснения факта тонкой настройки: законы природы, случайность и замысел. Первая возможность кажется неправдоподобной, поскольку требует от нас убеждения в том, что Вселенная, в которой жизнь не могла зародиться, является менее вероятной, чем та, в которой могла. Однако факты физических параметров опровергают это убеждение. Крэйг приводит ряд свидетельств тонкой настройки космоса: «Если бы материя и антиматерия были в разных пропорциях, если бы Вселенная расширялась чуть медленнее, если бы энтропия Вселенной была немного больше, любая из этих настроек предотвратила бы появление Вселенной, в которой возможна жизнь»<sup>51</sup>. Проблематичность второго варианта заключается в том, что вероятность случайности оказывается крайне мала, единственным вариантом увеличения этой вероятности оказывается теория множественности миров. Согласно Крэйгу, эта гипотеза является менее правдоподобной, чем гипотеза замысла. Она не имеет никакого принципиального преимущества перед теорией замысла в трактовке опытных данных естественных наук, гипотеза множества миров не более научна и не менее метафизична, чем гипотеза Творца Вселенной. Но как метафизическая идея гипотеза множественности миров, возможно, даже уступает теории замысла, поскольку теория замысла проще<sup>52</sup>. А согласно принципу, известному как бритва Оккама, следует предпочесть более простую гипотезу. Таким образом, в качестве наиболее правдоподобного и простого предположения объяснения тонкой настройки у нас остается лишь гипотеза замысла.

Аргументу от тонкой настройки уделяется значительное внимание и в полемике Дж. Смарта и Дж. Холдейна.

---

<sup>50</sup> Carrier, Wanchick 2006: 11.

<sup>51</sup> Craig, Sinnott-Armstrong 2004: 10.

<sup>52</sup> Ibid.: 12-13.

Холдейн экспонирует третий путь между теми трактовками антропного принципа, которые сводят обсуждение к тривиальной тавтологии, и теми, которые возводят его в метафизическую тайну, непостижимую человеческим разумом<sup>53</sup>. Антропный принцип – установленный факт: «Если бы необходимые условия нашего существования не осуществились, нас бы не было; и если бы не были достигнуты необходимые условия нашего существования, то не существовало бы ни нас, ни многих других аспектов и элементов Вселенной»<sup>54</sup>. Соответственно, любая научная теория, несовместимая с антропным принципом, опровергается. Центральным же является не вопрос космологических закономерностей и упорядоченностей, благодаря которым мы существуем, а само обеспечение возможности этих упорядоченностей. То есть суть вопроса не в том, чтобы перечислить как можно большее количество констант, демонстрирующих тонкую настройку Вселенной, а в том, чтобы понять, почему вообще эти константы таковы. Холдейн утверждает, что любое объяснение того факта, что наша Вселенная упорядочена таким образом, что в ней возник человек, должно выходить за рамки естественной причинности и приводить к выводу о некоем целенаправленном действии<sup>55</sup>. В рамках мировоззрения, исходящего исключительно из существования материальной Вселенной, объяснение тонкой настройки зайдет в тупик. Однако можно предположить трактовку факта тонкой настройки, идущую от рационального свободного деятеля. Холдейн сравнивает целеполагающую деятельность человека с действиями Творца Вселенной: «Эти слова на странице перед вами, потому что я выбрал их, чтобы выразить свои мысли; я обнаружил, что думаю об этих проблемах, потому что принял приглашение обменяться мнениями с Джеком Смарттом об атеизме и теизме; и я сделал это, потому что это казалось уместным. Такие факты поясняются ссылкой на причины, по которым что-то было создано и сделано таким,

---

<sup>53</sup> Smart, Haldane 2003: 109.

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Напомню, что Холдейн, как и Сمارт, принимает метафизический реализм, поэтому идея о том, что источником окружающего нас порядка является наш разум, для них ошибочна. Иными словами, те регулярности (или законы), которые мы наблюдаем, существуют независимо от нас.

как оно есть»<sup>56</sup>. При этом создать Вселенную мог бы только тот, кто соединяет сверхъестественный и естественный порядок, то есть Бог.

### *Критика аргумента*

Атеистическая критика аргумента от тонкой настройки движется в двух направлениях.

1. Предложение иного объяснения наблюдаемых в мире регулярностей, чем создание Богом, а альтернативой этой является гипотеза множественности миров.

2. Отрицание факта тонкой настройки.

Первая стратегия представляется более фундаментальной и интересной. Во главу угла эта альтернативная трактовка ставит случайность: Сمارт полагает, что, хотя наш мир и является тонко настроенным, это лишь случайный мир среди множества других вселенных с иными настройками, где наблюдатель, следовательно, отсутствует<sup>57</sup>.

Синнот-Армстронг считает тонкую настройку случайным выгрышем в лотерее жизни. Гипотеза множественности миров как альтернатива креационизму представляется Синноту-Армстронгу более простой, нежели постулирование идеи Бога, поскольку не требует введения принципиально нового типа объектов. В целом же, надо отметить, в дискуссии Крэйга и Синнота-Армстронга аргумент от тонкой настройки получает наименее конструктивную критику именно с атеистической стороны. Хотя Синнот-Армстронг признаёт, что атеизм не дает ответа на аргумент от тонкой настройки, однако видит в этом, скорее, плюс своей мировоззренческой позиции, поскольку она демонстрирует самокритичность, интеллектуальное мужество и открытость новому. Человек, полагает Синнот-Армстронг, с трудом признает собственное невежество, поскольку индивиду свойственно сильное стремление искать объяснения тому, что иначе кажется случайным. Тем не менее следует избегать тех моделей, которые подразумевают «Бога белых пятен», то есть сверхъестественных объяснений в качестве быстрого решения проблемы невежества. Такие обращения к Богу в долгосрочной перспективе вызывают

---

<sup>56</sup> Smart, Haldane 2003: 110.

<sup>57</sup> Ibid.: 22–26.

больше проблем, чем дают решений, потому что они ограничивают исследование устройства мира, поскольку предположение о том, что Бог точно настроил начальные условия, делает бессмысленным поиск каких-то более глубоких объяснений. Напротив, когда атеисты приписывают тонкую настройку случайности, они допускают возможность более глубоких объяснений. Это стимулирует наше исследование устройства Вселенной, которое расширяет наши знания, а также поднимает новые вопросы, которые сами по себе требуют дальнейших ответов. Этот полезный процесс подрывается, когда наблюдения объясняются постулированием Бога. Таким образом, заключает Синнот-Армстронг, религиозные верования встают на пути науки и прогресса знаний<sup>58</sup>.

Завершая рассмотрение гипотезы множественности миров как стратегии ответа на аргумент от тонкой настройки, надо заметить, что для того, чтобы быть осмысленной, эта гипотеза должна постулировать бесконечное, а не конечное множество вселенных с разными физическими константами в Мультиленной, поскольку если считать, что их число конечно, то по-прежнему остается непонятным,

---

<sup>58</sup> [Craig, Sinnot-Armstrong 2004: 50]. Представляется, что в данном случае Синнот-Армстронг либо намеренно, либо случайно вносит путаницу в свои рассуждения. Чтобы увидеть это, взглянем на ход его рассуждений. Из двух альтернатив возникновения Вселенной следует предпочесть гипотезу множества миров, поскольку она позволяет человеческой мысли искать объяснения наблюдаемым фактам, стимулирует развитие человеческой мысли, тогда как гипотеза Творца Вселенной тормозит прогресс знаний. Очевидно, однако, что и та, и другая гипотезы не тормозят прогресс естественных наук, поскольку обе относятся к области метафизики, а не физики. По сути, приведенные Синнотом-Армстронгом обвинения против гипотезы сотворенной Вселенной можно с тем же успехом отнести и к гипотезе множества миров, и ничего не изменится: если мы постулируем, что наша Вселенная – одна из множества Вселенных, составляющих Мультиленную, то ответ найден, и на этом можно завершить исследование. Фактически ошибка Синнота-Армстронга (намеренная или неосознанная) состоит в том, что гипотезу творения Вселенной он в своем рассуждении из гипотезы превращает в постулат (хотя замечу, что Крэйг говорит о ней именно как о гипотезе), тогда как гипотезу случайности или гипотезу множества миров оставляет гипотезами. Иными словами, в этом рассуждении Синнота-Армстронга происходит типичная подмена тезиса оппонента.

почему среди множества разнообразным образом упорядоченных миров существует наша Вселенная с именно такими условиями.

Вторая стратегия критики аргумента от тонкой настройки подразумевает ее отрицание. Такую стратегию применяет Р. Кэрриер в полемике с Т. Вэнчиком, при этом Кэрриер ссылается на авторитет физика Стивена Хокинга, который «говорит прямо противоположное, что настоящее состояние Вселенной могло возникнуть из довольно большого числа различных начальных конфигураций... поэтому начальное состояние части Вселенной, в которой мы обитаем, не нужно было выбирать с особой тщательностью»<sup>59</sup>.

Еще один проponent этой стратегии критики аргумента от тонкой настройки – физик-теоретик Виктор Стэнгер (1935–2014), чьи идеи на этот счет выражены, в частности, в упоминавшейся ранее работе «Обсуждая христианский теизм»<sup>60</sup>, где его противником по отношению к вопросу тонкой настройки является Робин Коллинз. Стэнгер подчеркивает, что гипотеза множественности миров как вариант ответа на аргумент от тонкой настройки обладает, по его мнению, значимым недостатком – непроверяемостью. По мнению Стэнгера, аргумент опровергается с помощью данных современной физики, описывающей устройство нашей Вселенной, без постулирования гипотезы множественности миров, чтобы показать, что тонкой настройки не существует<sup>61</sup>.

Стэнгер исходит из того, что все параметры, о которых говорится в аргументе от тонкой настройки, суть конструкции человеческого разума, наш способ описания мира, они не имеют никакого специфически онтологического значения. Он рассматривает ряд параметров, которые проponentы аргумента считают демонстрирующими тонкую настройку Вселенной (скорость света в вакууме<sup>62</sup>, постоянная Планка<sup>63</sup>, отношение электронов к протонам и электромагнитной силы к гравитационной<sup>64</sup>, скорость расширения

---

<sup>59</sup> Carrier, Wanchick 2006: 32.

<sup>60</sup> Moreland et al. 2013.

<sup>61</sup> Ibid.: 48.

<sup>62</sup> Ibid.: 49.

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Ibid: 50.

Вселенной, плотность Вселенной<sup>65</sup>, космологическая постоянная<sup>66</sup>, предсказание Хойла<sup>67</sup>, относительные массы элементарных частиц<sup>68</sup>, относительные силы взаимодействий<sup>69</sup>. Анализируя каждый из этих параметров, Стэнгер приходит к одному и тому же заключению: тонкой настройки нет, а параметр находится в пределах диапазона, разрешенного разработанными физическими и космологическими теориями. И в одном случае он указывает, что параметр высчитан ошибочно, когда речь идет о космологической постоянной: «Стандартный расчет этого параметра совершенно неверен, и его следует игнорировать»<sup>70</sup>.

### III. Онтологический аргумент

Онтологический аргумент, точнее, онтологические аргументы<sup>71</sup> зачастую, как мы видели выше, определяются как априорные,

---

<sup>65</sup> Moreland et al. 2013: 51.

<sup>66</sup> Ibid.: 52.

<sup>67</sup> Ibid.: 53.

<sup>68</sup> Ibid.

<sup>69</sup> [Ibid.: 54]. Параметры взяты Стэнгером с сайта микробиолога Р. Дима (Deem). Дим же, в свою очередь, опирается главным образом на работу физика, христианского апологета Х. Росса (Ross) [Ibid.: 49].

<sup>70</sup> Moreland et al. 2013: 53.

<sup>71</sup> Г. Оппи выделяет восемь основных разновидностей онтологических аргументов: (1) онтологические аргументы, относящиеся к определению (например, тот, что исходит из наличия у Бога всех совершенств по определению); (2) концептуальные или гиперинтенциональные онтологические аргументы (например, аргумент, основанный на утверждении «я мыслю существо, больше которого невозможно помыслить»); (3) модальные онтологические аргументы (от возможного существования Бога совершается переход к необходимому Его существованию); (4) мейнонгианские онтологические аргументы; (5) эмпирические онтологические аргументы (связывают значение слова «Бог» с религиозным опытом); (6) мереологические онтологические аргументы (Бог понимается как мереологическая сумма существующих вещей); (7) онтологические аргументы более высокого порядка; (8) «гегелевские» онтологические аргументы. Примером онтологических аргументов более высокого порядка является следующее рассуждение. Скажем, что свойство Бога – это свойство, которым обладает Бог во всех мирах, в которых Он

то есть строящиеся исключительно из разума, а не из эмпирических наблюдений. Приведем ряд основных формулировок онтологического аргумента: формулировки Ансельма, Декарта, Плантинги<sup>72</sup>. Общеизвестно, что первая формулировка онтологического аргумента принадлежит Ансельму Кентерберийскому (1033–1109), который опирается на понятие сущего, больше которого ничего нельзя помыслить: «...то, больше чего нельзя себе помыслить, не может быть только в уме. Ибо если оно уже есть по крайней мере только в уме, можно помыслить себе, что оно есть и в действительности, что больше. Значит, если то, больше чего нельзя ничего себе помыслить, существует только в уме, тогда то, больше чего нельзя себе помыслить, есть то, больше чего можно помыслить. Но этого, конечно, не может быть. Итак, без сомнения, нечто, больше чего нельзя себе представить, существует... и в уме, и в действительности»<sup>73</sup>.

---

существует. Не все свойства – свойства Бога. Любое свойство, вытекающее из свойств Бога, также является свойством Бога. Свойства Бога включают следующие необходимые свойства: существование, всемогущество, всеведение и абсолютную благодать. Следовательно, есть необходимо существующее, всемогущее, всеведущее и абсолютно благое существо (а именно Бог). Что касается «гегелевских» аргументов, то здесь речь идет об онтологическом аргументе, выдвинутом Гегелем, однако Оппи подчеркивает, что найти посылки этого аргумента не представляется возможным, хотя в своих лекциях Гегель не раз говорил о существовании успешного онтологического доказательства [Орру 2019].

<sup>72</sup> Количество формулировок, которое сложилось на протяжении столетий (онтологический аргумент формулировали и Г.В. Лейбниц, дополнявший формулировку Декарта, и К. Гёдель, и Ч. Хартсхорн, и Н. Малкольм [Ibid.]), впечатляет. По меткому замечанию А. Плантинги, «почти у каждого крупного философа со времен Ансельма до наших дней есть что сказать по поводу этого доказательства» [Плантинга 2014: 113]. Выбор именно этих трех формулировок объясняется тем, что их критику мы встречаем в текстах интересующих нас дебатов.

<sup>73</sup> Цит. с изм. по: [Ансельм 1995: 128]. Аргумент Ансельма подвергся критике практически сразу. Однако интерес к нему, как со стороны пропонентов, так и со стороны оппонентов, не ослабевает. Среди последних работ сторонников аргумента Ансельма можно указать «Аргумент Ансельма: Божественная необходимость» Б. Лефтоу [Leftow 2022].

Декарт формулирует свою версию онтологического аргумента в нескольких местах, однако считается, что основной вариант был предложен им в Пятом Размышлении<sup>74</sup>, где он пишет следующее: «...мыслить Бога (то есть наисовершеннейшее бытие) лишенным существования (то есть некоего совершенства) так же нелепо, как мыслить гору без долины... Собственно говоря, после того как я допустил наличие у Бога всех совершенств, здесь нет даже надобности дополнительно указывать, что я необходимо должен считать его существующим: ведь существование – одно из этих совершенств, и потому здесь не требуется предварительной посылки»<sup>75</sup>.

Плантинга также формулирует свою версию аргумента в ряде мест. Приведу один из вариантов.

«Скажем, что непревзойденное величие эквивалентно максимальному совершенству в каждом возможном мире. Тогда (42) существует возможный мир, в котором непревзойденное величие экземплифицировано. (43) Пропозиция “нечто обладает непревзойденным величием, если и только если оно обладает максимальным совершенством в каждом возможном мире” – необходимо истинна. (44) Пропозиция “любой объект, обладающий максимальным совершенством, является всемогущим, всеведущим и морально совершенным” – необходимо истинна. (D2) P – универсальное свойство, если и только если оно инстанцировано в каждом мире или ни в одном мире. Но очевидно, что свойство “обладание непревзойденным величием” универсально в этом смысле, поскольку данное свойство эквивалентно свойству обладания максимальным совершенством в каждом возможном мире; поскольку последнее универсально, то и первое – тоже. Из (42) и (43) следует, что (45) обладание непревзойденным величием инстанцировано в каждом мире. Но если так, оно инстанцировано в этом мире, следовательно, актуально существует всемогущее, всеведущее и морально совершенное существо, существующее и обладающее этими свойствами в каждом мире»<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> Barnes 1972: 15.

<sup>75</sup> Декарт 1994: 54.

<sup>76</sup> Plantinga 1974: 216.

Если посмотреть на аргументацию, которая используется в интересующих нас дискуссиях между теистами и атеистами, то станет очевидно, что к онтологическому аргументу отношение полемистов неоднозначное. Так, У.Л. Крэйг избегает его в своих дебатах. Например, в дискуссии с У. Синнотом-Армстронгом они оговариваются, что сосредоточатся на аргументах, которые преобладают в умах неспециалистов. Например, вместо того, чтобы исследовать модальные варианты онтологического аргумента, которые даже профессиональные философы находят не слишком ясными, Крэйг и Синнот-Армстронг обсуждают аргументы от религиозного опыта, от существования зла, космологический аргумент, связь (или отсутствие связи) между моралью и существованием Бога. По мнению обоих полемистов, эти соображения и есть то, что большинство людей хотят понять, когда принимают решение верить или не верить в Бога<sup>77</sup>. Дж.П. Морлэнд и К. Нилсен тоже не обсуждают этот аргумент в своих дебатах. Полемика Дж. Смарт и Дж. Холдейна, пожалуй, наиболее удачно иллюстрирует всю противоречивость отношения к онтологическому аргументу: Дж. Смарт критикует сразу три версии онтологического аргумента (формулировки Декарта, Ансельма и Плантинги), тогда как Дж. Холдейн отказывается обсуждать онтологические аргументы, потому что в той мере, в какой он имеет устоявшуюся интерпретацию относительно онтологического аргумента, Холдейн по существу согласен с возражениями, которые представляет Смарт. Тем не менее онтологическое рассуждение, по его мнению, могло бы в философской теологии связывать вывод, достигнутый неонтологическими аргументами, а именно: существует причина вещей и утверждения о природе этой причины, например о том, что причина совершенна<sup>78</sup>.

Талиаферро затрагивает онтологический аргумент, вкладывая в уста сторонника(-цы) натуралистического мировоззрения замечание о том, что теисты относятся к существованию как к свойству, подобно тому, как быть знающим также является свойством, хотя существование не похоже на то, что можно использовать для

---

<sup>77</sup> Craig, Sinnot-Armstrong 2004: X.

<sup>78</sup> Smart, Haldane 2003: 86.

определения объекта. Теист(ка) возражает, что говорит не о существовании Бога как качестве, а о качестве «быть необходимым» в противовес человеческому качеству быть случайными<sup>79</sup>. Далее приводится сам аргумент. Исходит теист(ка) из того, что существуют 4 модальности: необходимое ( $1+1=2$ ), невозможное (круглый квадрат), возможное (люди) и случайное (птица в данный момент сидит на дереве).

1. Если Бог существует, то Он существует необходимо.
2. Существование Бога либо возможно, либо невозможно.
3. Существование Бога возможно.
4. Существование Бога не невозможно. Если это истинно, то, следовательно, Бог существует.

Заключение: Бог существует<sup>80</sup>.

При этом теист(ка) подчеркивает, что если попытаться выстроить подобный аргумент относительно какого-либо мифологического существа, допустим, василиска, ничего не выйдет, поскольку в таком аргументе речь будет идти о контингентных существах, тогда как в онтологическом аргументе речь идет о необходимом существе. Для того чтобы принять этот аргумент, необходимо, в частности, полагать, что понятие необходимости не является лишь отражением наших понятий в языке в противовес объективным характеристикам реальности. Так, для атеиста натуралистического толка, например, слова – это инструменты, которые люди используют для исследования реальности путем тщательного наблюдения и проверки. Для теиста же понятие Бога со свойством необходимого существования предполагает совершенство, которого не было бы у «случайного бога»<sup>81</sup>.

Т. Вэнчик и Р. Кэрриер достаточно активно дискутируют по поводу онтологического аргумента, в частности, в его модальной формулировке. Вэнчик формулирует аргумент следующим образом: «С философской точки зрения сказать, что что-то может существовать, значит сказать, что оно могло бы существовать по крайней мере в одном возможном мире... По определению, необходимое существо то, которое существует во всех возможных

<sup>79</sup> Taliaferro 2009: 18.

<sup>80</sup> Ibid.: 52.

<sup>81</sup> Ibid.: 54.

мирах... Очевидно, если бы такое существо было найдено в нашем (реальном) мире, мы бы знали, что оно существует во всех возможных мирах (PW, possible worlds). Обратное также имеет место. Обозначим наш мир  $X$ , а другой возможный мир –  $Y$ . Предположим, что  $Y$  содержит необходимое существо. Жители  $Y$  знали бы, что это существо будет существовать и в  $X$ , так как оно существовало бы во всех возможных мирах. Таким образом, если любой возможный мир содержит необходимое существо (то есть если это необходимое существо возможно), то это существо должно существовать в реальном мире тоже»<sup>82</sup>. Эта формулировка в значительной мере повторяет формулировку Плантинга. Плантинг, как мы видели, вводит понятие максимально великого существа и утверждает, что максимальное величие подразумевает максимальное совершенство. Кроме того, максимальное величие означает существование во всех возможных мирах. Затем Плантинг утверждает, что максимально великое существо возможно, а поскольку оно возможно, постольку оно существует по меньшей мере в одном возможном мире. И, будучи максимально великим в этом мире, оно существует также во всех возможных мирах<sup>83</sup>.

Одну из формулировок модального онтологического аргумента предлагает Э.Дж. Лоу (1950–2014): аргумент в пользу существования необходимого конкретного сущего (necessary concrete being)<sup>84</sup>. Лоу начинает с нескольких определений.

(D1) « $x$  является необходимым сущим» значит « $x$  существует в каждом возможном мире».

(D2) « $x$  является контингентным сущим» означает « $x$  существует в некоторых возможных мирах, но не в каждом».

(D3) « $x$  является конкретным сущим» означает « $x$  существует в пространстве и во времени или по меньшей мере во времени».

(D4) « $x$  является абстрактным сущим» означает « $x$  не существует в пространстве или времени».

(P1) Бог по определению – это необходимое конкретное сущее.

---

<sup>82</sup> Carrier, Wanchick 2006: 13.

<sup>83</sup> Плантинга 2014: 140–141.

<sup>84</sup> Moreland et al. 2013: 61–71.

(P2) Некоторые необходимые абстрактные сущие существуют.

(P3) Все абстрактные сущие – зависимые сущие.

(D5) «*x* зависит в своем существовании от *y*» означает «необходимо, что *x* существует, только если существует *y*».

(D6) «*Fs* зависит в своем существовании от *Gs*»<sup>85</sup> означает «необходимо, что *Fs* существует, только если существует *Gs*».

(C1) Все абстрактные сущие зависят в своем существовании от конкретных сущих.

(P5) Все зависимые сущие зависят в своем существовании от независимых сущих.

Из (P3), (D3) и (D4) получаем:

(C2) Только независимые сущие являются конкретными сущими.

Из (C1) получаем:

(C3) Не существует возможного мира, в котором существуют только абстрактные сущие.

Из (P2) получаем:

(C4) Не существует возможного мира, в котором не существует абстрактных сущих.

Из (C3) и (C4) вместе получаем:

(C5) В каждом возможном мире существуют конкретные сущие<sup>86</sup>.

(C6) Необходимое конкретное сущее возможно.

(P5) Контингентное сущее не может объяснить существование необходимого сущего.

(P6) Существование зависимого сущего нуждается в объяснении.

(C7) Существование необходимых абстрактных сущих нуждается в объяснении.

(P7) Зависимые сущие любого типа не могут быть объяснены своим собственным существованием.

---

<sup>85</sup> *Fs* и *Gs* – это сущие, относящиеся к разным видам.

<sup>86</sup> Заключение (C5) означает, что не существует пустых миров, то есть миров, где не было бы сущих в пространстве и времени или по меньшей мере во времени.

(P8) Существование зависимых сущих может быть объяснено только с помощью сущих, от которых они зависят в своем существовании.

Из (P7), (P8), (P3) и (C1) заключаем:

(C8) Существование необходимых абстрактных сущих может быть объяснено только с помощью конкретных сущих.

Из (C7), (C8) и (P5) заключаем:

(C9) Существование необходимых абстрактных сущих объясняется с помощью одного или нескольких конкретных сущих.

Из C9 заключаем:

(C10) Необходимое конкретное сущее существует<sup>87</sup>.

В качестве теологических следствий аргумента Лоу указывает следующие. Во-первых, поскольку абстрактные сущие являются объектами разума, согласно самой своей природе, отразившейся в названии: они «удалены» или «отделены» от разума, то есть являются объектами разума, а значит, зависимы от него<sup>88</sup>. Примерами таких сущих являются числа и множества. И от этого недалеко до утверждения о существовании некоего разума, который мог бы созерцать их. А такой разум должен, согласно изложенному выше аргументу, быть необходимым конкретным сущим. Значит, мы приходим к тому, что необходимое конкретное сущее должно обладать разумом, причем достаточно могучим для того, чтобы созерцать абстрактные объекты. Лоу понимает, что это не Бог теизма, обладающий всеатрибутами, а, скорее, «Бог философов»<sup>89</sup>.

### *Критика аргумента*

Р. Кэрриер предлагает в ответ на аргумент Т. Вэнчика следующее рассуждение. Предположим, что «ничто» – это возможное общее положение дел того, каким образом существует возможный

---

<sup>87</sup> [Moreland et al. 2013: 61–67]. Отмечу, что в данном случае возникает сложность с аргументацией о *единственном* необходимом конкретном сущем: из (C9) следует вывод о том, что одно необходимое сущее существует, однако вывод должен быть несколько иным: как минимум одно необходимое конкретное сущее существует. Иными словами, можно представить несколько необходимых сущих, от которых зависит существование абстрактных объектов. А это уводит нас от теизма.

<sup>88</sup> Ibid.: 69.

<sup>89</sup> Ibid.: 70.

мир, называемый PWN<sup>90</sup>. PWN – пустой мир, в нем нет ни бога, ни чего-либо еще. Следовательно, если необходимое сущее должно существовать во всех возможных мирах, то нет ничего, что могло бы быть необходимым сущим, поскольку в PWN нет бытия, а следовательно, необходимое сущее там существовать не может. Если же «ничто» – это невозможное положение дел, то единственное, что в таком случае существует в каждом возможном мире, – это Вселенная, так как в таком случае каждый возможный мир должен содержать некую Вселенную, поскольку множество возможных миров без Бога вполне представимо, например даосский Мир. Следовательно, необходимым сущим может быть только Вселенная, а не Бог<sup>91</sup>.

Дж. Смарт показывает, что онтологический аргумент Ансельма и Декарта не работает ни в формальной логике, ни в неклассической<sup>92</sup>, поскольку оказывается круговым и предполагает то, что должен доказать<sup>93</sup>. Обсуждая аргумент А. Плантинги, он отмечает, что наиболее сомнительным представляется переход от возможного существования к действительному. Фактически, говорит Смарт, Плантинга выступил за правильность перехода от пропозиции «возможно, существует максимально превосходное сущее» к пропозиции «существует максимально превосходное сущее», то есть, согласно определению пропозициональной логики, от «Mr» к «r», где «M» означает «возможно», а «r» означает «существует максимально превосходное сущее». Однако такой вывод ошибочен, утверждает Смарт и для доказательства этой мысли использует систему модальной логики S5, предложенную К.И. Льюисом, в которой нельзя совершать переход «если возможно, что *p*, то *p*». Однако Плантинга обсуждает не общий случай, а специальный: в случае «максимально великое сущее существует»

---

<sup>90</sup> Аббревиатура “Possible World Nothing” – «Возможный мир [содержащий] ничто».

<sup>91</sup> Carrier, Wanchick 2006: 34.

<sup>92</sup> Дж. Смарт использует термин non-standard logic [Smart, Haldane 2003: 34], подразумеваемая в данном случае в первую очередь именно модальную логику как разновидность неклассической логики.

<sup>93</sup> Ibid.: 33–35.

возможен переход «если возможно, что  $p$ , то  $p$ »<sup>94</sup>. Здесь можно задаться вопросом о том, насколько правомерны утверждения о максимальности и совершенстве. Их можно было бы подвергнуть сомнению, и в равной степени можно было бы обсуждать аргумент, идущий от атеистического «не  $p$ » к «невозможно  $p$ »<sup>95</sup>.

Оппонентом аргумента Э.Дж. Лоу выступает Г. Оппи. Оппи кратко формулирует аргумент следующим образом.

1. Возможно, что существует абсолютно независимое сущее (посылка).

2. Необходимо: если существует абсолютно независимое сущее, то необходимо, что существует абсолютно независимое сущее (посылка).

3. (Следовательно,) Существует абсолютно независимое сущее (из 1 и 2, согласно модальной логике).

4. (Следовательно,) Бог существует (из 3 по определению термина «Бог»)<sup>96</sup>.

Согласно Оппи, ряд сходств и различий, которые существуют между теизмом и натурализмом, делают онтологический аргумент Лоу неудавшимся. Основным сходством между натурализмом и теизмом Оппи считает то, что оба мировоззрения могут принять (по крайней мере, в некоторых своих разновидностях) два общих положения: (1) невозможность регресса в бесконечность; (2) существование различий между разными возможными (и актуальным) мирами объясняется либо действием случайности, либо изначально разными исходными свойствами того абсолютно независимого источника в разных мирах<sup>97</sup>.

Расхождение же между мировоззрениями состоит в том, что для натурализма сознание и целеполагающая деятельность являются вторичными по отношению к реальности, а для теизма они изначально (initial). И в таком случае, аргументируя в пользу некоего абсолютного независимого источника актуального мира и возможных миров, проponent теистического мировоззрения должен

---

<sup>94</sup> Smart, Haldane 2003: 203.

<sup>95</sup> Ibid.

<sup>96</sup> Moreland et al. 2013: 74.

<sup>97</sup> Ibid.: 75.

аргументировать в пользу того, что этот источник – личность<sup>98</sup>, в противном случае имя «Бог» будет применено к тому, что этого совсем не заслуживает<sup>99</sup>. Иными словами, посылки аргумента в той формулировке, в которой дает их Оппи, могут быть приняты представителями как теизма, так и натурализма, хотя натурализм в этом случае будет подразумевать онтологически иное абсолютно независимое сущее, чем теизм.

#### **IV. Аргумент от существования объективных моральных ценностей**

«Объективные моральные ценности» – это моральные правила, нормы и пропозиции, которые являются действительными и обязательными независимо от того, признает ли их кто-либо или нет. Таким образом, признание объективного существования моральных ценностей означает, что рабство неправильно даже тогда, когда все вокруг считают, что оно допустимо, а истребление людей по национальному признаку было бы неправильным даже в том случае, если бы нацисты победили во Второй мировой войне и уничтожили всех несогласных.

Аргумент от существования объективной морали распространен среди полемистов. Основной интерес представляют решения, предлагаемые атеистической стороной спора, поскольку если атеист признает существование объективной морали, то ему необходимо также осмыслить, каков может быть в рамках атеистического мировоззрения источник объективных моральных ценностей.

У.Л. Крэйг в полемике с У. Синнотом-Армстронгом формулирует проблему для атеизма так: «Существование Бога делает возможным существование объективных моральных ценностей»<sup>100</sup>.

В полемике У.Л. Крэйга с Э. Флю первый утверждает, что в глубине души каждый человек знает о существовании объективных моральных ценностей. Оснований для отрицания объективной

---

<sup>98</sup> Необходимым и достаточным условием личности является наличие сознания.

<sup>99</sup> Moreland et al. 2013: 75.

<sup>100</sup> Craig, Sinnott-Armstrong 2004: 17.

реальности моральных ценностей не больше, полагает Крэйг, чем оснований для отрицания объективной реальности физического мира. Никто не будет отрицать, подчеркивает Крэйг, что жестокое обращение со слабым, например, – это не просто социально неприемлемое поведение, это моральная мерзость, она действительно неправильна. Некоторые поступки могут быть отнесены к категории действительно неправильных точно так же, как любовь, равенство и самоотверженная жертва – действительно правильны. Резюмируя, Крэйг формулирует свой аргумент.

1. Если Бога нет, то и объективных нравственных ценностей не существует.

2. Объективные ценности существуют.

3. Следовательно, Бог существует<sup>101</sup>.

Интересное пояснение по поводу этого аргумента добавляет Дж.П. Морлэнд в полемике с К. Нилсеном: без постулирования Бога сложно объяснить не само существование объективных моральных ценностей: оно может быть объяснено признанием платоновского морального универсума, супервентного на людях. Атеисту сложно ответить на другой вопрос: почему мы должны быть моральными<sup>102</sup>?

У.Л. Крэйг, будучи аристотелианцем, критикует моральный реализм, который атеисты могут использовать для конструирования теорий объективной морали. Напомню, что, согласно моральному реализму, факты морали подобны фактам нашего мира: пропозиция «человек должен совершать благие поступки» сродни утверждению «стакан, из которого я сейчас пью, стеклянный». Оба утверждения сообщают нечто, и оба истинны, если дело обстоит именно так, как говорится в этих утверждениях, и ложны – если дело обстоит иначе. Согласно аристотелианцу Крэйгу, понятно, что значит быть справедливым, когда речь идет о качествах человека, но совершенно непонятно, что означает, когда говорят, что существует сама Справедливость, без индивидов, являющихся носителями этого качества. Моральные ценности, согласно представлениям Крэйга, существуют не как абстракции, но как

---

<sup>101</sup> Wallace 2003: 22.

<sup>102</sup> Moreland, Neilsen 1993: 111–126.

свойства людей. Моральные реалисты, придерживающиеся атеистических взглядов, находятся в еще более шатком положении, чем любые другие моральные реалисты, полагает Крэйг, поскольку не могут дать адекватного реального основания для моральных ценностей, просто оставляя их парить в пустоте каким-то непостижимым образом<sup>103</sup>. Кроме того, как и Морлэнд, Крэйг подчеркивает необъяснимость как морального долга и обязательств, так и возникновения морали у людей с точки зрения атеистического морального реализма. Если даже предположить, что такие моральные ценности, как Милосердие, Справедливость, Любовь, Терпение и тому подобные, объективно существуют, то как это признание может повлечь за собой какие-либо моральные обязательства для индивида? Как из существования Милосердия следует, что у человека есть моральный долг быть милосердным? Кто или что налагает такое обязательство? В теизме моральные обязанности на человека накладывает Бог, Он и придает смысл моральному обязательству, тогда как в атеизме этот вопрос оказывается неразрешенным<sup>104</sup>. Ну и наконец, в рамках атеистического морального реализма невозможно объяснить, как именно и почему у людей возникли моральные ценности. Маловероятным кажется Крэйгу, что развитие человека в результате слепых эволюционных процессов смогло породить существо, для которого оказалось возможным соотнесение с абстрактной областью моральных ценностей<sup>105</sup>.

### *Критика аргумента*

Критика движется в нескольких достаточно очевидных направлениях: (1) отрицание существования объективной морали (по сути, это ответ, предполагающий, что быть моральными незачем); (2) признание морали как эволюционной выгоды («быть моральным – выгодно с точки зрения выживания вида»); (3) признание существования объективной морали и попытка создания безрелигиозной этики. Ниже мы увидим, каким образом все три варианта представлены в дискуссиях.

---

<sup>103</sup> Craig, Sinnott-Armstrong 2004: 19.

<sup>104</sup> Ibid.

<sup>105</sup> Ibid.: 20.

Во-первых, атеист натуралистического толка может просто отрицать существование объективных моральных ценностей, как это делает Р. Кэрриер в полемике с Т. Вэнчиком, когда утверждает, что добро и зло являются человеческими ценностями, а не свойствами Вселенной, независимыми от человеческих потребностей и желаний<sup>106</sup>.

Во-вторых, атеист натуралистического толка может полагать и противоположное, что моральные ценности – это характеристики природного мира, и расширять принципы естественных наук, в частности биологии, на мораль, как, например, делает Дж. Сمارт в полемике с Дж. Холдейном. Сمارт отмечает сложности принятия концепции Бога как этического принципа и в противовес этой концепции (правда, не без оговорок) отмечает потенциал антропологических и социобиологических теорий для объяснения морали. Сمارт считает, что социобиология и антропология предполагают правдоподобие какой-то субъективистской или некогнитивистской теории природы этики. Это позволяет сделать осторожный вывод о существовании генетической основы для ограниченного альтруизма. Должны быть и культурные влияния, поскольку и культуры также подвергаются своего рода естественному отбору, который благоприятствовал бы ограниченному альтруизму. Например, племена людей, заботящихся друг о друге, преуспеют по сравнению с менее альтруистичными<sup>107</sup>.

Примером третьего типа критики аргумента от существования морали (признание существования объективных моральных ценностей и попытка решения) может служить позиция К. Нилсена<sup>108</sup>. В полемике с Дж.П. Морлэндом он подвергает критике

---

<sup>106</sup> Carrier, Wanchick 2006: 33.

<sup>107</sup> Smart, Haldane 2003: 31.

<sup>108</sup> К. Нилсен признает существование общих для всех людей моральных интуиций, хотя и опосредованных культурно-историческим контекстом и потому различающихся: «Общее убеждение в том, что убивать нехорошо, маскирует широкое расхождение в том, какое именно убийство является неправильным. Некоторые считают, что убийство любого существа, наделенного чувствами, всегда неправильно. Другие стремятся запретить лишь убийство существ с относительно сложной нервной системой. Некоторые считают, что нет ничего плохого в том, чтобы убивать вражеских солдат на войне, в то время как другие считают, что всегда неправильно лишать человека жизни...»

сразу две разновидности аргумента от существования морали: (1) для того, чтобы вообще иметь какие-либо последовательные моральные убеждения, нужно предполагать существование Бога, (2) не отрицая возможности светской этики как таковой, утверждается, что полное, всестороннее и адекватное объяснение морали дает только теистическая этика<sup>109</sup>. На (1) Нилсен возражает, что сама возможность понимания концепции Бога и религиозного ответа на нее предполагает некоторое минимальное моральное понимание. Действительно, чтобы понять, что что-то является совершенно благим, необходимо иметь понимание того, что хорошо, а для того, чтобы понять, что нечто достойно поклонения, нужно иметь хотя бы какие-то элементарные критерии или понимание того, что такое достоинство. Таким образом, заключает Нилсен, наше понимание блага логически предшествует любому религиозному отклику<sup>110</sup>. На (2) Нилсен замечает, что религиозная этика представляет собой светскую этику, к которой добавлена религиозность. В качестве альтернативы религиозной этике Нилсен представляет секулярную, основанную на «обдуманном суждении» или интуициях подобно тому, как в науке мы начинаем исследование с эмпирических свидетельств и далее приводим их

---

[Nielsen 1991: 4]. Однако все равно невозможно избежать признания существования некоторых фундаментальных моральных интуитивных представлений, разделяемых всеми людьми. Из этого, впрочем, не следует, что, выраженные через моральные убеждения, эти моральные интуиции являются законами или постановлениями разума, провозглашенными Богом, или постановлениями разума, исходящими от Бога [Ibid.: 4–5].

<sup>109</sup> Формулировку первого типа Нилсен находит у Э. Бруннера и К. Барта, второго – у Дж. Хика и Т. Пэнэлхама.

<sup>110</sup> [Moreland, Neilsen 1993: 99]. Эту идею Нилсен формулирует в эссе 1964 года. «Бог и Благо: нужна ли морали религия?» [Nielsen 1964], которое с доработкой входит позднее в книгу «Бог и основание морали» [Nielsen 1991]: признание благодати Бога (необходимое для принятия Его в качестве источника моральных обязательств), выраженное пропозицией «Бог абсолютно благ» или «Бог есть Благо», не может существовать иначе, как если у человека уже имеются представления о том, что такое благо, то есть если понятие блага логически предшествует пониманию или признанию существования Бога и, следовательно, не зависит от этого понимания или признания.

в соответствие с уже имеющимися у нас теориями и представлениями, получая таким образом связную систему воззрений.

Идеи Синнота-Армстронга по отношению к объективности морали во многом перекликаются с идеями К. Нилсена<sup>111</sup>.

Синнот-Армстронг согласен с Крэйгом в том, что объективные моральные ценности существуют<sup>112</sup>, хотя и не всегда согласен в том, какие именно действия являются объективно морально неправильными<sup>113</sup>. По Синноту-Армстронгу, атеизм не противоречит признанию объективности моральных ценностей, равно как не противоречит и признанию того факта, что мнение людей об этих ценностях может быть субъективным внутри одной культуры. Он проводит аналогию со знаниями об устройстве Вселенной: объективно истинно, что Земля вращается вокруг Солнца, хотя повседневный опыт и культура могут убеждать нас в обратном. Культурная или биологическая обусловленность наших мнений о морали не означает ее относительности. Насколько, однако, состоятельна данная точка зрения? В каком случае атеизм соотносим с признанием объективности морали? Очевидно, что натурализм, с которым часто ассоциируется атеизм, не оставляет места для этого<sup>114</sup>. Однако Синнот-Армстронг, в отличие от многих

---

<sup>111</sup> Помимо К. Нилсена и У. Синнота-Армстронга объективность моральных ценностей признает, например, атеист Э. Виленберг. В дебатах о морали между У.Л. Крэйгом и Э. Виленбергом второй пишет: «Я считаю, что эти моральные свойства вещей являются фундаментальными чертами реальности, не сводимыми ни к чему другому» [Craig, Wielenberg 2021: 40].

<sup>112</sup> Craig, Sinnot-Armstrong 2004: 33.

<sup>113</sup> Ibid.

<sup>114</sup> Каким образом мог бы рассуждать проponent натуралистического мировоззрения, если он не хочет, с одной стороны, быть нигилистом в области морали, а с другой – отказывается признавать существование абстрактных объектов? Очевидно, что ему следовало бы искать некие общие характеристики (возможно, генетические или подобные тому), присущие всем людям. Однако, как справедливо замечает К. Нилсен, даже если бы мы обнаружили эти характеристики, настолько специфические, что ими обладают и стремятся ими обладать только люди, это не устанавливало бы само по себе нормативной природы таких характеристик. Иными словами, мы все равно остались бы перед той проблемой, почему у нас есть моральный долг выполнять моральные обязательства [Nielsen 1991: 97].

атеистов, не разделяет натуралистического мировоззрения: хотя атеистам порой приписывают отрицание существования чего-то помимо чисто физического мира, это не всегда справедливо. Действительно, некоторые атеисты «заходят так далеко», но другие признают существование нематериальных ментальных сфер и даже абстрактных объектов, включая числа. Единственное, что следует отрицать, чтобы считаться атеистом, – это существование одного-единственного нематериального объекта – Бога<sup>115</sup>. Кроме того, Синнот-Армстронг критикует утверждение Крэйга о том, что без Бога человек теряет свою ценность и исключительность и низводится до положения побочного продукта природы. Синнот-Армстронг не согласен с тем, что атеизм подразумевает пренебрежительное отношение к человеку: между человеком и остальным животным миром имеется существенная разница. Другие животные отличаются от человека тем, что не могут выступать моральными агентами: их действия не определяются представлением о том, что нравственно, а что нет. Добавлять дополнительные утверждения вроде того, что люди были созданы по образу и подобию Бога или что человечество является Его любимым видом – излишне<sup>116</sup>. Необходимо, однако, заметить, что это рассуждение Синнота-Армстронга имплицитно включает в себя как минимум одно утверждение, с которым согласится не каждый атеист, а именно, что люди являются свободными моральными агентами. Синнот-Армстронг придерживается либертарианской позиции, не проблематизируя ее. Между тем вопрос о свободе воли разные атеисты решают по-разному, и контраргумент Синнота-Армстронга не будет общезначимым. Так, например, один из «новых атеистов», Сэм Харрис, полностью отрицает возможность свободы воли, считая ее иллюзией, возникающей из-за особенностей функционирования нашего сознания<sup>117</sup>.

Признание существования Бога, считает Синнот-Армстронг, не помогает решению вопроса о том, почему необходимо придерживаться морали, почему моральные агенты должны воздер-

---

<sup>115</sup> Craig, Sinnott-Armstrong 2004: 98.

<sup>116</sup> Ibid.: 34.

<sup>117</sup> Подробнее о воззрениях на свободу воли С. Харриса и его несогласии с компатибилизмом см.: [Harris 2012: 13–14, 20–26].

живаться от причинения неоправданного вреда или ущерба (unjustified harm). Ответы, предлагаемые теизмом, Синнот-Армстронг считает неприемлемыми. Так, нельзя просто ответить: потому что Бог накажет, поскольку в этом случае речь идет о принуждении, но сила не определяет правильность действий. Невозможно также ответить: потому что Он дал нам жизнь, ведь родители тоже дали нам жизнь, и все же в современном обществе мы не женимся на том, кого выбирают наши родители. В конечном итоге, полагает Синнот-Армстронг, напрашивается ответ: это морально, просто потому что так велел поступать Бог. Но в таком случае позиция теиста ничем не отличается от позиции атеиста, который говорит, что поступок морален просто потому, что он морален. Если же говорить, что у Бога есть веские основания для установления именно таких моральных норм, то единственным основанием будет то, что действия причиняют вред жертве, а это можно постулировать и без Бога. На самом деле, подчеркивает Синнот-Армстронг, затронутая им проблема поднимается еще у Платона в форме известной дилеммы Евтифрона. Божественные заповеди произвольны, если у Бога нет причин заповедать одно действие, а не другое. Но если у Него есть причины, то именно они, а не Божественность заповеди, делают поступок моральным. И ни одна из теорий божественных повелений<sup>118</sup>, по мнению Синнота-Армстронга, не решает эту проблему<sup>119</sup>. Таким образом, согласно контраргументации Синнота-Армстронга на аргумент Крэйга о морали, даже если в атеизме возникает проблема с обоснованием объективности моральных ценностей, что происходит не всегда, то теизм, со своей стороны, не может объяснить их обязательность к исполнению.

---

<sup>118</sup> Теория божественных повелений (Divine Command Theory (DCT)) или теологический волюнтаризм (Theological Voluntarism) – совокупность метаэтических теорий, согласно которым морально то, что заповедано Богом (в форме приказа/заповеди или в какой-то другой – это вопрос, по которому частные теории расходятся) [Murphy 2019].

<sup>119</sup> Craig, Sinnot-Armstrong 2004: 35–36.

## V. Аргумент от религиозного опыта

У.Л. Крэйг в спорах с Э. Флю и У. Синнотом-Армстронгом говорит о том, что непосредственный опыт позволяет познать Бога<sup>120</sup>. Крэйг называет этот аргумент не аргументом в пользу существования Бога, а заявлением о том, что мы можем знать, что Бог существует, независимо от любых аргументов, просто непосредственным переживанием, формирующим в человеке подлинно базовое убеждение (*properly basic belief*)<sup>121</sup>.

Аргумент от религиозного опыта выдвигает теистическая сторона полемики в диалоге Талиаферро. Согласно Крис(у), существуют широко распространенные свидетельства переживания трансцендентной священной реальности. Иногда эти переживания являются явными и выделяются на фоне обычного, повседневного опыта. Имеются свидетельства устойчивого переживания божественного. Согласно свидетельствам, эту реальность можно описать в личных терминах как благую, мудрую, знающую и тому подобное<sup>122</sup>.

Дж.П. Морлэнд в полемике с К. Нилсеном говорит, возражая на утверждение Нилсена о невозможности найти Бога с помощью опыта, о достижимости обнаружения Бога в опыте, называемом нуминозным восприятием. Он полагает нуминозное восприятие похожим на чувственное восприятие и подчеркивает, что можно даже указать ряд законов, которые управляют этим опытом, –

---

<sup>120</sup> Craig, Sinnot-Armstrong 2004: 26; Wallace 2003: 23.

<sup>121</sup> [Craig, Sinnot-Armstrong 2004: 26]. Такие убеждения не основаны на каких-то других убеждениях, они лежат в основании системы убеждений человека. Примерами подлинно базовых убеждений могут служить убеждение в реальности прошлого, в существовании внешнего мира, в существовании других разумов, подобных нашему собственному. Ни одно из этих убеждений не может быть доказано. При этом базовость не означает произвольность: подлинно базовые убеждения обоснованы, в том смысле, что они формируются в контексте определенного опыта и адекватны ему. Так, например, зрение, осязание и слух помогают сформировать убеждение, что существуют физические объекты. Даже если нельзя доказать правильность таких убеждений, придерживаясь их – рационально. То есть они не просто базовые, но подлинно базовые.

<sup>122</sup> Taliaferro 2009: 67.

развитие восприятия Божественного и законоподобные стадии духовного роста (stages of spiritual growth)<sup>123</sup>.

Дж. Холдейн в полемике с Дж. Смартом не выдвигает аргумент от религиозного опыта, хотя отмечает ряд особенностей личных отношений с Богом и, по сути, говорит о том же, о чем говорит У.Л. Крэйг: личный опыт богообщения порождает убеждение, которое не зависит ни от аргументов разума, ни от исторических свидетельств, ни от авторитета учения (doctrinal authority)<sup>124</sup>. В целом к личному религиозному опыту Холдейн относится с некоторой долей скептицизма, подчеркивая, что хотя это еще один источник знания о Боге, порой он проявляется в довольно эксцентричных формах и может порождать в человеке эпистемологическую неуверенность<sup>125</sup>.

### *Критика аргумента*

Общим местом критики, демонстрирующим одновременно силу и слабость этого аргумента – он обладает максимальной силой личного подтверждения, но и максимально слаб для тех, кто не переживал опыта трансцендентного, – является утверждение, выраженное Дж. Смартом в полемике с Дж. Холдейном. Сمارт утверждает, что религиозный опыт не дает объективных оснований для религиозной веры, если только возможность натуралистического объяснения опыта может быть исключена как

---

<sup>123</sup> Moreland, Nielsen 1993: 55–64.

<sup>124</sup> Smart, Haldane 2003: 184.

<sup>125</sup> [Ibid.: 147]. Следующим шагом в рассуждении Дж. Холдейна должна быть идея о том, что каждый случай личного религиозного опыта должен обсуждаться Церковью, однако эту идею Холдейн не развивает. В упоминавшейся ранее книге «Современные дебаты в философии религии» [Peterson, VanArgagon 2020] представлены две точки зрения на религиозный опыт. Первая выражена в эссе Уильяма Олстона (1921–2009), вторая – в эссе Эвана Фэйлса. Олстон полагает [Ibid.: 85–94], что религиозный опыт может дать рациональную поддержку основанным на нем убеждениям о Боге, причем эта поддержка может быть отвергнута, если появляются основания не доверять пережитому опыту. Согласно Фэйлсу [Ibid.: 94–106], основная проблема с любым типом опыта состоит в том, что он может быть получен разными путями и единственным способом устранения сомнений в источнике опыта является перекрестная проверка, которая невозможна в случае религиозного опыта.

неправдоподобная, а исключение натуралистического объяснения вряд ли может быть выполнено<sup>126</sup>.

Кроме того, у атеистов вызывает настороженность слово «опыт» в применении к переживаниям данного типа. Так, У. Синнот-Армстронг отказывается считать убеждения, основанные на религиозном опыте, настолько же глубинными, что и убеждения в существовании нашего мира. А Смарт подчеркивает, что «опыт» несколько меняет свое значение, когда применяется к религиозному опыту, поскольку это не некие особые «религиозные ощущения», а слуховые, визуальные и осязательные восприятия. Ничего подобного нейрофизиологическим описаниям обыденного восприятия в религиозном опыте нет, то есть отсутствует материальное воздействие на органы чувств. Таким образом, несколько затруднительно рассматривать чувственное восприятие как подходящую модель для религиозного опыта<sup>127</sup>.

Согласно мнению Синнота-Армстронга, поскольку аргумент от религиозного опыта является крайне субъективным аргументом, основанным на личных убеждениях, эти религиозные убеждения нуждаются в независимом подтверждении. Однако независимые подтверждения для религиозного опыта, с очевидностью, невозможны. Бог не оставляет следов или других вещественных доказательств. Мы не можем апеллировать к внутреннему характеру религиозного опыта, потому что такой же опыт может быть произведен без Бога. Таким образом, потребность в независимом религиозном подтверждении не может быть удовлетворена. Но необходимость сохраняется. Поэтому люди не вправе основывать свои религиозные убеждения на своем религиозном опыте<sup>128</sup>. Иными словами, наш обыденный опыт имеет такое свойство, как возможность перепроверки полученных данных, что невозможно в случае с Богом. Как результат – нет надежной основы для отделения истинных данных от игры воображения.

---

<sup>126</sup> [Smart, Haldane 2003: 44]. Фактически Дж. Смарт использует тот же ход, что и Э. Фэйлс: опыт может иметь множество источников, и проверка того, каков именно истинный источник этого опыта, в данном случае невозможна.

<sup>127</sup> Ibid.

<sup>128</sup> Craig, Sinnott-Armstrong 2004: 40.

К. Нилсен в полемике с Дж.П. Морлэндом подчеркивает принципиальное различие между религиозным опытом представителей разных религий. Да, соглашается Нилсен, люди имеют религиозный опыт, испытывают мистические переживания. Однако то, что переживается в этом опыте, описывается по-разному в зависимости от религиозной принадлежности субъекта опыта. Так, буддисты не заявляют, что видят Бога, как это делают христиане или, например, суфии. Религиозный опыт – это в первую очередь эмоции, а эмоции не являются способом познания. Но даже если бы религиозный опыт был формой познания, он настолько по-разному интерпретируется от одной религиозной традиции к другой, что нет веской причины полагать, будто он дает прямое знание Бога<sup>129</sup>.

Пэт, проponent натуралистического мировоззрения из диалога Талиаферро, выдвигает четыре замечания к аргументу от религиозного опыта. Во-первых, существует значительное религиозное разнообразие, которое теисты, как кажется, склонны, скорее, игнорировать, вернее – подчеркивать сходства активнее, чем различия. Но религиозный опыт, полученный в рамках иудаизма, будет свидетельством против христианства и наоборот. Во-вторых, существует множество способов объяснить феномен переживания религиозного опыта с натуралистических позиций, это может быть и страх перед неизвестным, и желание милосердия, прощения, контроля над своей жизнью и т.п. В-третьих, существует радикальный разрыв между тем, что пережито (могло быть пережито), и тем, что сообщается. Например, откуда известно, что опыт переживания Бога – это опыт переживания именно, допустим, всеведущего, а не просто обладающего знанием, во много раз превышающим человеческое, существа? В-четвертых, есть основания полагать, что лекарства или другие способы воздействия на человеческий мозг могут вызывать религиозные переживания, и в таком случае использование принципа бритвы Оккама требует склоняться к натуралистическому объяснению<sup>130</sup>.

---

<sup>129</sup> Moreland, Neilsen 1993: 64–65.

<sup>130</sup> Taliaferro 2009: 68.

Отмечу, что на каждое из возражений теист(ка) в диалогах Талиаферро предоставляет ответ. Так, согласно ответу Крис(а), религиозное разнообразие вызывает меньше разногласий, чем принято думать, поскольку иудаизм, христианство и ислам, три великие монотеистические религии, довольно тесно переплетены и имеют много общих элементов в описанном ими опыте божественного<sup>131</sup>. Далее, теистический ответ на замечание о возможности натуралистического объяснения религиозного опыта состоит в следующем. Возможное натуралистическое объяснение переживания божественного, говорит Крис, не делает данное переживание менее ценным или менее истинным: множественный, конвергентный и связный опыт можно интерпретировать. При этом апелляции к страху или желанию утешения для объяснения религиозного опыта контрпродуктивны, поскольку легко можно выстроить аргумент подобного типа в отношении атеиста: причины некоторых отрицаний Бога включают страх, чрезмерное стремление к автономии и т.д.<sup>132</sup> Крис отмечает: наше знание того, как именно производится опыт, то есть, например, обнаружение способа воздействия на человеческий мозг с результатом в виде осознания опыта встречи с неким высшим существом, не умаляет значения опыта. И одной из причин этого является принимаемое теизмом божественное всеприсутствие, поскольку в таком случае у сторонника натурализма не будет возможности заставить испытуемого пережить опыт присутствия Бога в Его отсутствие<sup>133</sup>.

Наконец, важное замечание, сделанное Крис(ом), состоит в следующем. Чтобы не впасть в тотальный скептицизм по отношению к данным чувственного опыта, в отсутствие данных об искажении опыта следует принимать убеждение о нем как заслуживающем доверия: «Если у нас нет веских оснований полагать, что наблюдаемые эмпирические данные X (цветные объекты, Бог или что-то еще) искажены (например, у вас нет веских оснований полагать, что объекты подвержены раздражающим световым условиям, или у вас нет независимых, веских причин для принятия натурализма), то обоснованно считать эти наблюдаемые эмпирические

<sup>131</sup> Taliaferro 2009: 68.

<sup>132</sup> Ibid.: 69.

<sup>133</sup> Ibid.: 72.

данные подлинным опытом Х. Другими словами, наши очевидные переживания Х следует рассматривать как заслуживающие доверия или чистые, пока не доказано обратное»<sup>134</sup>.

Синнот-Армстронг предлагает сравнить религиозный опыт богообщения со свидетельствами наблюдения призраков и духов. Второе не является свидетельством существования призраков, поскольку у нас нет причины думать, что их опыт не является иллюзией. По тем же стандартам у нас нет свидетельств в пользу существования Бога. По сути, Синнот-Армстронг проводит идею о том, что религиозный опыт – иллюзия и искажение. Это еще один достаточно стандартный ход в критике истинности религиозного опыта<sup>135</sup>.

## VI. Аргумент от чудес

Аргумент от чудес фактически связан с аргументом от религиозного опыта, поскольку в обеих речь идет об одном и том же: можем ли мы доверять отчетам о переживании этого феномена или нет и могут ли эти феномены, таким образом, служить аргументом в пользу теизма. Отмечу, что в полемических текстах, которые составляют предмет нашего интереса, этот аргумент частотен, хотя теистическая сторона стремится рассматривать скорее конкретные чудеса, главным образом чудо воскресения Христа<sup>136</sup>, а атеистическая сторона полемики стремится осмыслить чудо как таковое или, менее общо, сообщения о чудесах, описанные в Новом Завете.

Фактически полемика о чудесах сводится к дискуссии по двум вопросам: (1) что такое чудо и (2) могут ли чудеса служить подтверждением истинности теистического мировоззрения. Наиболее подробно обе стороны полемики в данном случае обсуждают именно первый вопрос<sup>137</sup>.

---

<sup>134</sup> Taliaferro 2009: 71.

<sup>135</sup> Craig, Sinnott-Armstrong 2004: 103.

<sup>136</sup> Об аргументе от воскресения Христа будет сказано ниже.

<sup>137</sup> Как мы увидим далее, когда речь пойдет о чудесах, связанных с Воскресением, теистическая сторона дискуссии будет подробно обсуждать, можно ли

В диалогах Талиаферро Крис(у), последователю(-льнице) теистического мировоззрения, определение чуда как нарушения законов природы, которым зачастую оперируют атеисты<sup>138</sup>, кажется неподходящим по нескольким параметрам: (1) понятие чуда связано в авраамических религиях главным образом с раскрытием воли Бога, то есть, грубо говоря, перемещение Богом стакана за одну наносекунду из пустой комнаты на необитаемую планету хоть и было бы нарушением законов природы, вряд ли могло бы считаться чудом; (2) не стоит определять чудо как «нарушение» (transgression) или «посягательство» (trespass), поскольку Творец Вселенной может совершать действия внутри естественного порядка вещей<sup>139</sup>.

---

доверять свидетельствам. Замечу, что в книге «Современные дебаты в философии религии» дискутируется именно вопрос о возможности доверия свидетельствам о чудесах и возможности использования этих свидетельств для обоснования истинности религиозной веры [Peterson, VanArragon 2020]. В защиту этой позиции выступают К. Андерсон и А. Прусс, против – А. Ахмед. Андерсон и Прусс подробно рассматривают три типа мотивации, которые необходимо принять во внимание, чтобы оценить истинность сообщения о чуде: (1) намеренная ложь (стремление к личной выгоде); (2) ненамеренная ложь (самообман или доверчивость и т.д.); (3) остальные релевантные факторы (например, как долго свидетель настаивает на истинности своего свидетельства) [Ibid.: 119]. Другой важной идеей, которую отстаивают Андерсон и Прусс, является то, что чудеса не свидетельствуют в пользу той или иной конкретной религии: маловероятно, что совершенное существо всегда будет настаивать на соблюдении правильности учения среди тех, кому оно являет свои чудеса, например, в ответ на просьбу о помощи [Ibid.: 121]. Андерсон и Прусс заключают, что ошибочно всегда отвергать свидетельства о чудесах на основании таких характеристик, как редкость и невероятность события или заинтересованность/недобросовестность свидетеля, передающего отчет о чуде. Каждое такое свидетельство требует подробного рассмотрения и оценки [Ibid.: 122–123]. А. Ахмед, выступающий с позиции скептика по отношению к отчетам о чудесах, рассуждает целиком в рамках подхода, определенного Д. Юмом [Ibid.: 123–132], и изначально исходит из посылки, что априорная вероятность чуда крайне низка, тогда как теисты, скорее всего, оценили бы ее более высоко.

<sup>138</sup> Определение это закрепилось благодаря Д. Юму и его «Исследованию о человеческом разумении» (1748) [Юм 2020].

<sup>139</sup> Taliaferro 2009: 106.

Более подходящим определением чуда Крис(у) представляется следующее: чудо – это пример особого действия Бога, которое определяет божественное действие в истории. При этом принципиальной характеристикой чуда является то, что оно не могло бы произойти без особого действия Бога<sup>140</sup>. То есть сюда, по идее современного теизма, входят такие события, как творение и поддержание существования нашего мира или переживание религиозного опыта<sup>141</sup>.

Дж. Холдейн, основываясь на определении Фомы Аквинского в его «Сумме против язычников», определяет чудеса как особые действия Бога, то есть добавления или изъятия внутри порядка, в котором Он уже действует<sup>142</sup>.

### *Критика аргумента*

Как было упомянуто, атеисты предпочитают определять чудо как нарушение законов природы сверхъестественным деятелем. Это определение использует Пэт, который(ая) в диалоге Талиаферро выступает с позиции натурализма<sup>143</sup>, его же придерживается и Дж. Сمارт в дискуссии с Дж. Холдейном<sup>144</sup>.

Основные характеристики чуда, согласно атеизму, это уникальность (или как минимум редкость), а также невероятность: девственное рождение должно было бы включать партеногенез; превращение воды в вино подразумевает радикальное химическое преобразование воды с брожением; при ходьбе Иисуса по воде его тело должно было приобрести необычайную плавучесть;

---

<sup>140</sup> Taliaferro 2009: 107.

<sup>141</sup> Ibid.

<sup>142</sup> [Smart, Haldane 2003: 147]. В связи с рассуждением о чудесах Дж. Холдейн предлагает четко разграничить деистическую и теистическую концепции Бога. Действительно, согласно деистической концепции, чудеса смысла не имеют: деистический Бог внезапно решил внести вклад в свое создание, к которому, согласно определению, должен быть равнодушен. С другой стороны, Бог теизма, совершая чудо, расширяет свой вклад в процесс, в который Он уже вовлечен [Ibid.].

<sup>143</sup> Ibid.: 106.

<sup>144</sup> [Ibid.: 51]. При этом Дж. Смарт отмечает, что не так уж важно, нарушались ли законы природы или нет.

Воскресение также должно было быть связано с радикальной трансформацией физической конституции Иисуса Христа.

Именно по причине наличия у чуда этих характеристик наиболее вероятным объяснением, как полагает атеистическая сторона дискуссии, будет некое эмоционально окрашенное когнитивное искажение: самообман, активное воображение, галлюцинации – иными словами, первой и естественной реакцией на сообщение о чуде будет сомнение в истинности этого сообщения<sup>145</sup>. С другой стороны, развитие науки, понимание того, как устроены природные процессы, того, что укладывается в «естественный» порядок вещей, в свою очередь будет способствовать тому, чтобы найти научное объяснение событиям, которые интерпретируются свидетелями как чудеса<sup>146</sup>. Так, Дж. Смарт приводит в пример внезапные ремиссии в течение тяжелой болезни, воспринимаемые окружающими как чудо, а экспертами-медиками – нет<sup>147</sup>.

В полемике У.Л. Крэйга и У. Синнота-Армстронга критику аргумента от чудес Синнот-Армстронг начинает с того, что соглашается с Крэйгом в том, что чудеса логически возможны, и принципиально отказывается от точки зрения, согласно которой закон природы определяется как правило без исключений, а нарушение закона природы (например, хождение по водам) означает лишь, что это не закон природы. Хотя сам Синнот-Армстронг называет подобный подход «трюкачеством»<sup>148</sup>, на самом деле здесь скрываются более глубокие методологические проблемы. Действительно, определение чуда как сверхъестественного события требует дополнительных пояснений о том, что именно считается естественным, а что – нет. А если определять чудо как нарушение законов природы, следует определить понятие «закона»<sup>149</sup>. Синнот-Армстронг, однако, не углубляется в обозначенные проблемы, принимая, как и остальные проponentы атеизма в интересующих нас дискуссиях, позицию Дэвида Юма о чудесах как нарушении

---

<sup>145</sup> Smart, Haldane 2003: 52.

<sup>146</sup> Taliaferro 2009: 107–108.

<sup>147</sup> Smart, Haldane 2003: 53.

<sup>148</sup> Craig, Sinnot-Armstrong 2004: 36.

<sup>149</sup> Подробнее о проблемах, возникающих при осмыслении чудес, см.: [Сысоев 2020].

законов природы<sup>150</sup>: «Если кто-то ходит по воде без какого-либо естественного (natural) объяснения – это чудо...»<sup>151</sup>.

Следует задуматься о том, какое именно свидетельство представлялось бы Синноту-Армстронгу действительно достойным доверия. Можно предположить, что такое свидетельство должно удовлетворять по меньшей мере двум критериям. Во-первых, с момента «фиксации» чуда до отчета о нем должно пройти как можно меньше времени; во-вторых, «отчет» о чуде должен поступить от людей, не имеющих какой бы то ни было заинтересованности в событии, обладающих критическим мышлением и не испытывающих социального давления. Таким образом, наблюдение и последующая передача свидетельства о чуде становится при подходе Синнота-Армстронга чем-то подобным эксперименту в его сциентистском понимании: «естественное» жестко противопоставляется «сверхъестественному» и последнее должно быть изучено посредством процедур, применяемых при исследовании в науках о природе для исключения возможности заблуждения.

Смарт в полемике с Холдейном предлагает делить чудеса на два типа: субъективные (опыт религиозного обращения, как тот, что был пережит апостолом Павлом) и интерсубъективные (такие как чудо пяти хлебов и двух рыб). Определение чуда как нарушения закона природы кажется Смарту не обязательным. Согласно его определению, чудо – это некое удивительное, выдающееся событие, служащее какой-то божественной цели, или религиозно значимое необычное событие<sup>152</sup>.

Наиболее сомнительной частью аргумента от чудес Смарту, как и Синноту-Армстронгу, представляется передача сообщения о чуде, поскольку в первую очередь сообщение о нарушении законов природы (или регулярностей, наблюдаемых нами в природе) приводит к мысли о сознательном или бессознательном обмане. Хорошей иллюстрацией того факта, что вещи могут происходить естественным образом, даже если мы понятия не имеем, как они произошли, является, по мнению Смарта, существование фокусников. Наука, подчеркивает Смарт, умеет работать с аномалиями,

<sup>150</sup> Юм 2020: 223.

<sup>151</sup> Craig, Sinnot-Armstrong 2004: 36.

<sup>152</sup> Smart, Haldane 2003: 52, 54.

находя им объяснение, вписывающееся в рамки научной картины мира. Подобный подход следует экстраполировать и на объяснение чудес: скептик будет в первую очередь искать натуралистическое объяснение событию, трактуемому как чудо, тогда как картина мира того, кто уже верит во всемогущее существо, гораздо лучше согласуется с идеей присутствия чудес в истории.

## VII. Аргумент от воскресения Христа

Это аргумент, согласно которому воскресение Христа – исторический факт и его можно интерпретировать как разновидность аргумента от чудес. Он играет двоякую роль: во-первых, в общей структуре споров усиливает вес аргументов в пользу существования Бога, во-вторых, призван показать истинность не теизма вообще, а именно христианского теизма. Строится аргумент во всех случаях по одинаковой схеме: приводятся факты и ссылки на историков, которые подтверждают историчность события воскресения.

Т. Вэнчик в полемике с Р. Кэрриером развивает аргумент следующим образом. Он приводит ряд фактов о Христе, относительно которых, как он полагает, согласна основная масса как консервативных, так и либеральных историков, и их интерпретации<sup>153</sup>: (а) Иисус умер через распятие около 30 года н.э.; (б) гробница, в которой был похоронен Иисус, была пуста через несколько дней после Его смерти. Истинность рассказа о пустой гробнице, как полагает Т. Вэнчик, подтверждается следующими рассуждениями: (i) если бы гробница не была пуста, еврейские власти разоблачили бы это и христианство было бы побеждено в Иерусалиме; (ii) первыми свидетелями пустой гробницы являются женщины, они свидетельствуют о произошедшем<sup>154</sup>; (iii) пустая гробница

---

<sup>153</sup> Carrier, Wanchick 2006: 14–15.

<sup>154</sup> Свидетельство женщин в те времена в том обществе считалось в целом ненадежным и намного менее достоверным, чем мужское. Таким образом, возникает закономерный вопрос: если история с пустой гробницей была сфабрикована, зачем в качестве основных свидетелей выставлять женщин, чье свидетельство могло практически не приниматься во внимание?

упоминается в тех стихах из 1 послания Павла<sup>155</sup>, которые считаются некоторыми исследователями одним из первых символов веры, стихи эти восходят, предположительно, к первым годам после смерти Христа, то есть временной промежуток между созданием стихов и смертью Христа был слишком мал, чтобы успеть обратиться легендами; (iv) отрицание евреями пустой гробницы подразумевает реальность этой истории<sup>156</sup>; (v) история с пустой гробницей радикально отличается по своему стилю от легендарных историй I–II веков н.э.<sup>157</sup>; (в) Иисус являлся разным людям через несколько дней после своей смерти, как независимо засвидетельствовано в ранних символах веры, у Павла, в Евангелиях и небиблейских источниках; (г) такие свидетели, как Павел, являются абсолютно непредвзятыми<sup>158</sup>. Лучшим объяснением всех этих фактов является воскресение Иисуса.

У.Л. Крэйг, выдвигавший тот же аргумент в дискуссиях с Э. Флю<sup>159</sup> и У. Синнотом-Армстронгом, перечисляя факты, говорящие, по его мнению, в пользу историчности факта воскресения, полагает, что в итоге получается хороший индуктивный аргумент в пользу существования Бога, основанный на свидетельстве воскресения Иисуса. Аргумент подытоживается следующим образом.

---

<sup>155</sup> 1-е Кор. 15:3–5.

<sup>156</sup> Имеется в виду: зачем придумывать историю о могиле, которая ничем не отличается от других? Значит, она отличается.

<sup>157</sup> Т. Вэнчик характеризует историю воскресения Христа как «кратко прямолинейную» (benignly straightforward) [Carrier, Wanchick 2006: 15].

<sup>158</sup> Имеется в виду, что изначально Павел был одним из ярых преследователей христианства, однако обратился после того, как Христос заговорил с ним на дороге в Дамаск (Деян. 9:1–6). То есть Павел видел Христа после распятия, поверил в его Воскресение и стал одним из столпов христианства. Непредвзятость свидетельства Павла, согласно Т. Вэнчику, очевидна, поскольку те самые базовые (фундаментальные) убеждения, которые формируют готовность поверить в чудо, должны были полностью противоречить мессианским ожиданиям евреев того времени. Единственный казненный Мессия среди множества постоянно появляющихся мессий и пророков не мог оставить такого яркого движения последователей, если только Воскресение не было истинным [Ibid.].

<sup>159</sup> Wallace 2003: 22–23.

1. Существует четыре установленных факта о судьбе Иисуса из Назарета: его почетное погребение у Иосифа Аримафейского, обнаружение его пустой гробницы, его посмертное появление и происхождение веры его учеников в его воскресение.

2. Гипотеза «Бог воскресил Иисуса из мертвых» – лучшее объяснение этих фактов.

3. Гипотеза «Бог воскресил Иисуса из мертвых» подразумевает, что Бог существует.

4. Следовательно, Бог существует<sup>160</sup>.

Дж. П. Морлэнд в полемике с К. Нилсеном также использует аргумент от историчности воскресения Христа и приводит несколько доводов в пользу этого. Во-первых, временной фактор. Многие исследователи Нового Завета сходятся в датировках текстов между 40 и 70 годами, а ряд исследователей приходят к выводу о том, что основная часть посланий Нового Завета написаны между 48 и 64 годами. Таким образом, тексты Нового Завета представляют собой свидетельства, записанные не позднее, чем через 15–20 лет после произошедшего воскресения. Во-вторых, пустая гробница. Большое количество исследователей Нового Завета считают, что новозаветные утверждения о том, что гробница Иисуса была найдена пустой через три дня после Его смерти, являются исторически достоверными. Это подтверждается данными археологии, а также тем, что, хотя последователи знали место нахождения гробницы Христа, у нас нет информации о ее почитании, что объясняется тем фактом, что она была пуста. В-третьих, евангельское повествование несет черты историчности. Историчность воскресения хорошо объясняет успех ранней Церкви. Все это свидетельствует об историчности воскресения Христа, а значит, и о существовании Бога<sup>161</sup>.

### *Критика аргумента*

Критика аргумента от воскресения Христа проводится в нескольких направлениях. Дж. Сمارт в полемике с Дж. Холдейном ставит под сомнение принципиальную возможность аргумента от историчности воскресения. Он утверждает, что к исследованиям

---

<sup>160</sup> Craig, Sinnot-Armstrong 2004: 25.

<sup>161</sup> Moreland, Nielsen 1993: 33–47.

этих тем Нового Завета люди подходят с уже сложившимися убеждениями, позитивными или негативными. Таким образом, если у человека уже есть положительные убеждения о сверхъестественном, многие из сверхъестественных элементов в Евангелиях вполне могут быть легко ассимилированы его совокупностью убеждений. Однако если человек уже скептически относится к фактам историчности Иисуса, то и к библейским документам будет совсем другое отношение<sup>162</sup>.

У. Синнот-Армстронг в полемике с У.Л. Крэйгом предлагает еще одну стратегию: проанализировать, какие именно свидетельства чуда воскресения предоставляет Крэйг. Синнот-Армстронг характеризует эти свидетельства как опосредованные и давние: это сообщения последователей и последовательниц Иисуса, причем между свидетельствами и апелляцией к ним Крэйга прошло много столетий. Но даже если рассмотреть эти свидетельства, лиц, сообщающих о них, нельзя назвать достойными доверия. Те, кто считаются свидетелями воскресения, несомненно, подвергались сильному социальному давлению, переживали невероятные по своей силе эмоции, а значит, не имели ни подготовки, ни возможности, ни желания провести тщательное и беспристрастное исследование того, что они наблюдали. Большинство людей в то время были доверчивы, о чем свидетельствует широкое распространение множества культов. А ведь согласно современной психологии, заключает Синнот-Армстронг, именно такие факторы во многих случаях искажают память и показания очевидцев<sup>163</sup>. И даже тот факт, что, согласно Крэйгу, свидетельствующие о чуде воскресения не ожидали его, не делает их более заслуживающим доверия источником.

Р. Кэрриер в полемике с Т. Вэнчиком ставит акцент на том, что среди исследователей-библеистов и историков нет консенсуса о том, пуста ли была гробница Христа. То есть однозначного решения из обращения к авторитетам найти нельзя: одни говорят в пользу историчности воскресения, другие – против. История религий фиксирует множество «опытов» встречи с богами или

---

<sup>162</sup> Smart, Haldane 2003: 56.

<sup>163</sup> Craig, Sinnot-Armstrong 2004: 37.

умершими героями, поэтому нельзя говорить об исключительности события появления воскресшего Иисуса перед учениками. Кроме того, ученые исследуют и выявляют психологические, культурные и нейрофизиологические причины таких переживаний, не обнаруживая в них сверхъестественного источника. Таким образом, заключает Кэрриер, существует вариант натуралистического ответа на вопрос о воскресении, такой как галлюцинация или какие-то еще естественные причины, укорененные в психофизиологии<sup>164</sup>.

## Итог

Космологический аргумент крайне популярен в полемическом арсенале теизма. В своей каламической версии он демонстрирует, что теизм не только не противоречит естественным наукам, как порой пытаются представить некоторые атеисты, но и что в этой версии более последовательно, чем в других, осуществляется попытка связать то, что аргументируется в космологическом аргументе – существование начала и причины возникновения Вселенной, – с Богом христианского или классического теизма. Однако космологический аргумент уязвим для атеистической критики с нескольких сторон. Во-первых, доказательство существования актуальной бесконечности, используемое атеистами-платониками, апеллирует к истинности посылки (2) аргумента в формулировке Крэйга<sup>165</sup>. Во-вторых, даже если принять принцип причинности / достаточного основания (о чем ведутся дискуссии среди философов со времени Юма), остается под вопросом его применимость к тем частям реальности, которые находятся за границами нашей Вселенной.

Подобно космологическому аргументу, аргумент от тонкой настройки часто используется современными теистами и кажется весомым вызовом атеизму и натуралистическому мировоззрению. Наиболее подходящей альтернативой творению Вселенной в данном случае представляется признание множественности, а точнее –

---

<sup>164</sup> Carrier, Wanchick 2006: 34–36.

<sup>165</sup> Напомню: это посылка о том, что у Вселенной было начало: «Вселенная начала существовать».

бесконечного множества миров. Оценить простоту или сложность теории множества миров в сравнении с теорией Божественного замысла, как кажется, невозможно, поскольку критерии простоты у теиста и атеиста, как мы видели, разные: если теист опирается на простоту в количественном смысле, предпочитая постулирование одного объекта перед многими, то атеист делает акцент на качественной простоте: проще та теория, которая не требует постулировать онтологически разные объекты. Посмотрим теперь, что именно обосновывает аргумент от тонкой настройки. Он показывает, что вероятным объяснением возникновения нашего мира явилось его создание неким достаточно могущественным для этого творцом, задавшим начальные условия Вселенной так, чтобы возникла разумная жизнь. Однако из этого аргумента нельзя вывести ничего, что говорило бы о качествах творца, помимо признания у него достаточной для создания Вселенной степени могущества.

Несмотря на сокрушительную критику Канта, онтологический аргумент по-прежнему активно используется теистами, а его опровержения – атеистами. Наиболее активно в исследуемых нами текстах дискутируется модальная формулировка, предложенная А. Плантингой. Критические замечания Г. Оппи в отношении онтологического аргумента Э.Дж. Лоу интересны тем, что Г. Оппи демонстрирует разнообразие в кажущемся однообразии натуралистических мировоззренческих идей. Те положения, которые он приписывает воображаемому пропоненту натурализма в его сходствах с теизмом, могут показаться всего лишь мыслительным конструктом, однако это не так. Действительно существует так называемый «религиозный натурализм», являющий собой пример такого рода мировоззрения<sup>166</sup>, которое признаёт некий абсолютно

---

<sup>166</sup> Исследователи расходятся в вопросе о том, как именно определить религиозный натурализм, религиозен ли он, натуралистичен ли и т.д. Дж.А. Стоун определяет религиозный натурализм как «движение, утверждающее возможность и желательность полноценной религиозной/духовной жизни без обращения к сверхъестественному, будь то божество, душа или небеса» [Crosby, Stone 2018: 7]. Сам термин часто встречается в работах американских теологов 1940–1950-х годов, и фактически его применение сродни применению термина «импрессионизм», которым журналист наградил картины на первой выставке, организованной художниками этого направления.

независимый источник актуального мира и возможных миров, однако не является личностью. Э. Стайнхарт (Steinhart) раскрывает основные метафизические положения религиозного натурализма следующим образом. Религиозные натуралисты признают существование некоей первопричины и первоосновы – простого объекта, не имеющего причины своего существования. Этот объект не считается сверхъестественным: природа каузально замкнута, причина любой естественной вещи (natural thing) является также естественной вещью. Природа характеризуется, таким образом, самовозникновением, самопреобразованием и самообновлением. Простая первопричина может творить более сложные версии себя, и каждая последующая, усложненная, версия делает то же самое. Так возникают все более сложные структуры и в конечном итоге – вселенные. Менее сложные вселенные порождают более сложные<sup>167</sup>. Таким образом, Г. Оппи справедливо критикует онтологический аргумент Э.Дж. Лоу, демонстрируя, что тот может быть аргументом как в пользу теизма, так и в пользу натурализма.

Одним из широко дискутируемых аргументов в пользу теистического мировоззрения является аргумент от объективного существования моральных ценностей. Мы увидели несколько вариантов ответа на него со стороны атеистов. Как кажется, ни теизм, ни атеизм не дают удовлетворительного ответа на вопрос о том, почему следует быть моральным. Критика теизма Синнотом-Армстронгом кажется достаточно весомой. Теория божественных повелений, в общем-то, корректная внутри теизма, оказывается абсолютно неприемлемой извне, поскольку для атеиста она покажется чем-то сродни кьеркегоровскому прыжку веры: принять установку «морально правильно то, что заповедал Бог» означает не сомневаться в Его способности и праве на это.

Аргумент от религиозного опыта обладает крайней степенью личной убедительности и крайне малой степенью убедительности для тех, кто находится вне этого переживания. Во многом критика его не изменилась с начала XX века: контраргументация осталась на уровне так называемого «медицинского материализма», который

---

<sup>167</sup> [Steinhart 2016: 277–278]. Изложенные идеи, как полагает Стайнхарт, характерны, например, для философии Дональда Кросби (Crosby, p. 1932).

критиковал еще У. Джеймс. В целом же, как кажется, основное затруднение вызывает переход от объекта восприятия, порождающего опыт, к теистическому Богу: аргумент от религиозного опыта (если его принять) показывает лишь восприимчивость людей к некоторой трансцендентной реальности. Далее встает вопрос о том, как ее описывать и почему следует описывать ее именно так. Зависит ли словесное оформление опыта от того, какой концепции божественного придерживается или к какой религии относится человек, переживающий религиозный опыт? Что первично – восприятие трансцендентного объекта как Бога или вера в Бога?

Внимание теистов и атеистов в контексте полемики мировоззрения привлекает аргумент от чудес. Отмечу, что фактически все атеисты отталкиваются от юмовских рассуждений о чудесах и предлагают искать для каждого опыта чудесного натуралистическое объяснение<sup>168</sup>. Таким образом, аргумент от чудес будет

---

<sup>168</sup> В свете этого небезынтересно, что рамки рассуждений о возможности чудес, их определении и рациональности веры в чудеса могут расширяться в полемической аргументации до интерпретации свидетельств о чудесах. Так, Э. Фэйлс [Moreland et al.: 298–310], следуя определению Юмом чуда как нарушения закона природы, в своей критике чудес заключает, что (1) чудеса метафизически невозможны, поскольку Бог не может воздействовать на причинность, будучи нематериальным и не имеющим энергии; (2) из двух традиционных конкурирующих между собой вариантов объяснения чудес юмовский вариант кажется убедительнее. Но при этом встает вопрос, справедливо отмечает Фэйлс, о том, каким образом истории о чудесах, на первый взгляд абсолютно не вызывающие доверия, смогли не только сохраниться с течением времени, но и, если говорить о христианстве, побудили множество людей присоединиться к горстке тех, кто передавал эти истории, причем присоединиться часто с риском для собственной жизни. Идея Фэйлса заключается в том, что для объяснения этого затруднения требуется толковать чудеса аллегорически. И в таком случае в них можно будет обоснованно верить [Ibid.: 304–307]. В качестве примера такой интерпретации Фэйлс предлагает рассмотреть чудо на Красном море, когда перед Моисеем расступились воды (Исх. 14:21–31). Невозможно верить этой истории как отчету о реально произошедших событиях, однако если поместить ее в контекст, то есть рассмотреть в более широком повествовании (обращая внимание на ряды образов, которые должны быть понятны тем, к кому обращается повествование) и выделить ряд наиболее значимых тем, мы получим описание создания нового социального порядка для народа Израиля из народа, выведенного их Богом из состояния хаоса [Ibid.: 307].

крайне малозначимым для атеиста не только в том случае, когда о чуде рассказывает кто-то другой, но и в той гипотетической ситуации, когда чудо происходит с ним самим. Атеист предпочитает говорить не о чудесах, а об аномалиях. С другой стороны, следует задаться вопросом: что именно демонстрирует нам аргумент от чудес? Он показывает, что есть некая сила, способная сотворить чудо, однако атрибутировать этой силе что-то помимо могущества достаточно проблематично.

Одну из разновидностей аргумента от чудес, направленную на подтверждение истинности одной конкретной исторической формы теизма – христианства, представляет собой аргумент от историчности воскресения. Он невалиден для тех теистов, кто не относит себя к христианству. Кроме того, как кажется, переход от посылки «Христос воскрес из мертвых» к посылке «Бог [теистический] существует» слишком поспешен. Как и в случае аргумента от чудес или аргумента от религиозного опыта, мы не можем судить о сущности того, кто является источником этого опыта. Посылка 2 в формулировке Крэйга<sup>169</sup> представляется наиболее уязвимой для критики, поскольку можно найти натуралистическое объяснение причины воскресения, если принять его за исторический факт. Необходимым и достаточным условием воскресения будет существование гораздо более могущественного существа, чем человек. Оно не должно обладать всесовершенствами теистического Бога.

Рассмотрение группы аргументов в пользу теистического мировоззрения, а также предъявляемой им критики приводит нас к двум критическим замечаниям к этим аргументам. Оказывается нерешенной проблема перехода от каждого из аргументов к выводу о существовании Личности, обладающей одновременно всеми теми атрибутами, которые приписываются Богу в теизме, христианском или внеконфессиональном. Космологический аргумент и аргумент от тонкой настройки демонстрируют правдоподобность

---

<sup>169</sup> Напомню эту посылку. Согласно Крэйгу, гипотеза «Бог воскресил Иисуса из мертвых» – лучшее объяснение совокупности четырех якобы установленных фактов об Иисусе Христе: его почетного погребения у Иосифа Аримафейского, обнаружения его пустой гробницы, его посмертного появления и происхождения веры его учеников в его воскресение.

того, что наш мир сотворен могущественным существом, возможно, обладающим личностью. Аргумент от религиозного опыта показывает, что существует некий источник этого опыта. Пожалуй, единственный аргумент, сводящий воедино все атрибуты Бога и Его существование, – онтологический аргумент, однако он настолько сомнителен, что полемисты либо избегают использовать его в дебатах, либо, упрощая аргумент, получают весомую атеистическую критику.

## ГЛАВА 3

### ПОЗИТИВНЫЕ АРГУМЕНТЫ В ПОЛЬЗУ АТЕИЗМА И ИХ КРИТИКА

Необходимо отметить, что большинство аргументов, выдвигаемых атеистами, носят негативный характер, что особенно бросается в глаза при сопоставлении с количеством позитивных аргументов, используемых теистами. Однако существует несколько позитивных аргументов, используемых атеистами. Рассмотрим их подробнее.

#### I. Аргумент от зла и его разновидности

Без аргумента от зла редко обходится полемика атеистов с теистами. Это наиболее частый и наиболее широко известный аргумент в пользу атеизма. Среди рассматриваемых нами дебатов аргумент от зла не используется лишь в одном случае: К. Нилсен не применяет этот аргумент, поскольку полагает, что само понятие Бога логически противоречиво и бессмысленно<sup>1</sup>.

Существуют две основные формулировки аргумента от зла: логическая и эвиденциальная. Согласно первой, утверждение, что Бог существует, логически несовместимо с существованием зла, или с определенными типами, или с определенными примерами зла. Согласно второй, некоторые факты о зле в мире хотя

---

<sup>1</sup> Moreland, Neilsen 1993: 49–50.

логически совместимы с существованием Бога, делают более или менее маловероятным, что Бог существует.

М. Тули в полемике с А. Платингой указывает на такие виды формулировок, как абстрактные и конкретные. Абстрактные формулировки включают в себя минимум информации о разновидностях зла, которое встречается в мире, конкретные относятся либо к весьма подробно охарактеризованным типам зол, либо к действительным, конкретным примерам зла. Есть также аксиологические и деонтологические формулировки. Первые концентрируются на нежелательных положениях дел. Вторые – на правильных и неправильных поступках. Ну и наконец, существует разница между формулировками, предполагающими существование объективных ценностей, и формулировками, предполагающими, что ценности субъективны, и фокусирующимися на вопросе о том, является ли вера в существование Бога эпистемически оправданной, если некоторые другие убеждения эпистемически оправданы и если принять определенные ценности<sup>2</sup>.

### **I.1. «Индуктивный» аргумент от зла и его критика**

Этот аргумент сконструирован в полемике Брюса Рассела и С. Вайкстры<sup>3</sup>. Первыми представлены аргументы атеиста, который формулирует аргумент против существования Бога следующим образом:

(P1) Убийство Керри<sup>4</sup> было очень плохим событием.

(P2) Если бы допущение этого события не послужило благой цели, Бог, существуй Он, предотвратил бы его.

(P3) Допущение этого очень плохого события не служило благой цели.

(C1) Следовательно, если бы Бог существовал, он предотвратил бы это событие.

---

<sup>2</sup> Plantinga, Tooley 2008: 98.

<sup>3</sup> Подробнее о полемике см. Гл. 1, раздел «Факты и личности».

<sup>4</sup> Маленькой девочки.

(P4) Но Бог не предотвратил это событие.

(C2) Следовательно, Бога не существует<sup>5</sup>.

По мнению атеистки Атэа<sup>6</sup>, формулирующей этот аргумент, единственной спорной посылкой является (P3), которую можно защищать индуктивно следующим образом.

(p1) После внимательного исследования мы не видим благой цели, достигнутой благодаря тому, что это событие случилось.

(p2) Если после внимательного исследования мы не видим достаточно благой цели, достигнутой благодаря тому, что это событие произошло, то у нас есть некоторые основания верить, что нет достаточно благой цели, достигнутой в результате того, что этому событию было позволено случиться.

(c1) Следовательно, у нас есть некоторые основания верить, что нет достаточно благой цели, достигнутой в результате того, что это событие случилось.

(p3) У нас нет веских оснований полагать обратное (что существует достаточно благая причина, послужившая допущению этого зла).

(p4) Если у нас есть какая-то причина верить какому-то утверждению и нет веских причин верить в обратное, то в конечном счете разум требует, чтобы мы верили этому утверждению.

(c2) Следовательно, разум требует, чтобы мы верили, что не существует достаточно благой причины, послужившей допущению этого плохого события<sup>7</sup>.

### *Критика «индуктивного» аргумента и его развитие*

Беа, представляя теистическую позицию, основным слабым местом аргумента считает «подаргумент» к посылке (P3) – утверждение о том, что мы не видим блага, оправдывающего допущение

---

<sup>5</sup> Russell, Wykstra 1988: 137.

<sup>6</sup> Напомню, что все герои этой дискуссии – вымышленные персонажи, Атэа – атеистка, выражающая в тексте позицию Брюса Рассела, Бэа – теистка и выразительница идей Вайкстры. Третий персонаж – женщина по имени Агнес – введен в качестве выразителя сомнений, не занимающего четкой позиции по отношению к существованию Бога после столкновения с фактом зла. Сам факт убийства ребенка, обсуждаемый в тексте статьи, имел место на самом деле и освещался в прессе.

<sup>7</sup> Ibid.

Богом плохих событий. Начинает она с (p1). В случае морального зла, такого как жестокое убийство, задействован свободный человеческий выбор: Бог предоставляет нам варианты блага и зла и в определенной степени оставляет право выбора за нами. Иногда Бог вмешивается, чтобы предотвратить моральное зло, но постоянное вмешательство вело бы к ограничению свободы<sup>8</sup>. Эта тема приводит стороны спора к вопросу о том, как и когда Бог может вмешиваться в течение дел, чтобы предотвращать зло. Существует ли и каков он, некий «порог вмешательства», после перехода которого Богом человек чувствовал бы, что он не свободен. Рассуждение о том, что такого порога быть не может, вложено в уста сомневающейся Агнес, которая выдвигает аргумент-анalogию Дэвида Конвея<sup>9</sup>: если полицейский видит насилие над ребенком, невмешательство, обоснованное рассуждением о чем-то вроде «порога невмешательства», выглядело бы для нас совершенно нелепо. Почему же мы должны относиться к такому оправданию невмешательства Бога более серьезно?<sup>10</sup> Бэа отвечает, что в данном случае подобная аналогия некорректна, поскольку между человеческим и Божественным знанием слишком большое различие, а это приводит к различиям в обязанностях<sup>11</sup>.

Далее Атэа критикует идею о «пороге свободы», указывая, что Бог может вмешиваться тайно, не вызывая в человеке ощущения перехода «порога свободы». Бэа признает, что не может ответить на это замечание<sup>12</sup>.

Обе стороны сходятся на том, что вмешательство или невмешательство Бога, признаваемое теизмом, порождает проблему, которой не существует в деистическом дискурсе. Придя к этому при разборе (p1), они переходят к анализу (p2): Бэа утверждает, что то, что мы не наблюдаем в мире блага, оправдывающего Бога, не доказывает, что такого блага нет.

Вторая часть диалога разделена на 2 «раунда» и посвящена обсуждению (p2). Бэа приводит два возражения против (p2).

---

<sup>8</sup> Russell, Wykstra 1988: 139.

<sup>9</sup> По-видимому, имеется в виду статья Дэвида Конвея [Conwey 1988].

<sup>10</sup> Russell, Wykstra 1988: 141.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Ibid.: 142.

Во-первых, посылка (p2) не работает как общее правило, так как, например, мы не видим в комнате ни слонов, ни микробов, однако микробы в комнате есть, а слонов нет. Бэа вводит и разъясняет два принципа: *posseum*-правило и принцип ожидаемости. Согласно первому, то, что мы не видим *X* после внимательного рассмотрения, дает нам основания полагать, что *X* не существует<sup>13</sup>. Очевидно, что это правило выполняется не всегда и зависит от типа объекта, который предполагается к наблюдению: если нечто очень маленькое, например песчаная блоха или вирус, находится в комнате, его не видно даже при внимательном рассмотрении. В связи с этим Бэа вводит принцип ожидаемости: если объект имеет низкую «видимость»<sup>14</sup>, то *posseum*-правило не работает<sup>15</sup>. Возможное замысленное Богом благо, происходящее в результате очень плохого события, может быть именно «микробом», а не «слоном», и у нас просто нет к нему эпистемического доступа. Причиной такого положения дел является несоизмеримость божественной мудрости и полноты знаний с нашими знаниями. Очевидно, что здесь Беа предлагает стратегию защиты, выдвинутую скептическим теизмом<sup>16</sup>.

В ответ Атэа воспроизводит контраргумент, разработанный Уильямом Роу: если Бог существует, наши знания несопоставимы с Его, однако простое предположение, что Бог существует, не дает нам оснований предполагать, что большие блага, из-за которых Он допускает страдания, таковы, что возникают в далеком будущем, или таковы, что мы продолжаем не знать о них, даже когда они достигнуты<sup>17</sup>.

Бэа указывает, что в своей критике У. Роу упускает весьма существенный момент, отмеченный С. Вайкстрой: Бог не просто творец всего сущего, Он не просто обладает большими знаниями, Он заложил основы нашего мира своей мудростью и благостью,

---

<sup>13</sup> Russell, Wykstra 1988: 143.

<sup>14</sup> То есть если это такой тип существ или объектов, который не ожидаешь увидеть, даже если он находится здесь.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Ibid.: 143–144.

<sup>17</sup> Ibid.: 145.

то есть с точки зрения теизма мир обладает некой особой «моральной глубиной» или «загадочностью»<sup>18</sup>.

Атэа возражает на это следующим образом: для защиты теистического контраргумента о смыслообразующем благе, возникающем из трагедии, теист должен показать, что Бог существует. В противном случае контраргумент продемонстрирует лишь то, что, если Бог существует, страдания, возможно, не лишены смысла, который нам недоступен. Второе возражение состоит в том, что сам принцип ожидаемости (то, что существует благо, оправдывающее допущенное зло, но мы этого блага просто не видим) ложен. Он основывается на «принципе передачи» (“transmission principle”): если при наличии некоего свидетельства *E* (evidence) я обоснованно верю в некую пропозицию *P* и я знаю, что *P* влечет за собой *Q*, то при наличии *E* я обоснованно верю в *Q*. Но в общем случае принятие принципа ожидаемости влечет отрицание здравого смысла<sup>19</sup>. Полностью отвергать принцип ожидаемости, по мнению Атэа, не следует, однако он должен быть сформулирован несколько иначе: если (1) *X* не имеет свойства *P*, которое я могу распознать, и (2) у меня есть основания верить, если *C* существует, что *X* не будет обладать свойством *P*, которое я могу различить, даже если бы у *X* было *P*, и (3) у меня есть

---

<sup>18</sup> Russell, Wykstra 1988: 146.

<sup>19</sup> Атэа разъясняет это утверждение на следующем примере. Рассмотрим тот факт, что я вижу перед собой стол. На основании своих визуальных данных я обоснованно верю, что передо мной находится стол. Выдвинем, однако, гипотезу, согласно которой некий злой демон создает у меня ощущение стола, которого на самом деле не существует (гипотеза демонического стола). Тогда мы знаем, что мое убеждение в том, что я вижу перед собой стол, влечет следствие, что эта гипотеза неверна. Если я вижу перед собой стол, то нет демона, который вызывал бы у меня убеждение в существовании несуществующего стола. Согласно принципу передачи, мы в таком случае должны сказать, что я обоснованно верю, благодаря моим визуальным данным, что гипотеза демонического стола ложна. И это – факт здравого смысла. Но если принять принцип ожидаемости, предложенный Бэа, то мы должны отрицать этот факт здравого смысла. Гипотеза демонического стола влечет, что я бы имела как раз те визуальные данные, которые у меня есть, таким образом, принцип ожидаемости противоречит здравому смыслу [Ibid.: 148].

основания полагать, что *S* существует, то то, что я не определяю *X* как обладающего свойством *P*, не дает мне оснований думать, что *X* не обладает *P*. В формулировке относительно существования зла этот принцип будет выглядеть следующим образом: если (1) трагедия не имеет смысла, который я могу различить, и (2) у меня есть основания полагать, что, если Бог существует, мы бы не видели смысла в этой трагедии, даже если бы он был, и (3) у меня есть основания верить, что Бог существует, то (4) мое неведение по отношению к смыслу трагедии не является основанием думать, что его нет. Для того чтобы принцип работал, необходимо, чтобы были установлены все три положения, однако, подчеркивает Атэа, С. Вайкстра устанавливает лишь первые два<sup>20</sup>.

Бэа возражает на это, что в данном случае доказывать существование Бога не необходимо. Достаточно показать, что если Бог существует и страдание служит какой-либо оправданной цели (например, достижению блага), то мы скорее всего эту цель не увидим, что Бэа и сделала раньше<sup>21</sup>.

В принципе, сформулированном Атэа, Бэа видит один ключевой момент, который может быть подвергнут критике: признак *P*, приписываемый *X*. В случае некоего обыденного опыта свойство *P* не несет в себе ничего, что позволяло бы нам ожидать неких необнаруживаемых данных. Однако, когда речь идет о Боге, сама природа рассматриваемого свойства – благость задуманного – заставляет ожидать, что такие необнаруживаемые данные есть. Отвечая на второй аргумент Атэа, согласно которому принцип ожидаемости нивелирует здравый смысл, Бэа использует разработанное Карнапом различие между двумя значениями «подтверждения»: статистическим и динамическим. Свидетельство *E* (evidence) подтверждает гипотезу *H* (hypothesis) в статистическом смысле, когда, при данном *E*, *H* с большей вероятностью истинна, чем ложна. *E* подтверждает *H* в динамическом смысле, когда *E* повышает вероятность *H*. Применительно к критике Атэа принципа ожидаемости, Бэа полагает, что принцип передачи верен лишь в том случае, если мы подразумеваем «оправдание» в его

<sup>20</sup> Russell, Wykstra 1988: 147-149.

<sup>21</sup> См. рассуждения Бэа об отсутствии эпистемического доступа к замысленному Богом благу [Ibid.: 143-144].

статистическом смысле. Но принцип ожидаемости этого и не исключает. Он говорит лишь о том, что визуальные данные не повышают вероятность *H*. Атэа, однако возражает, что гипотеза, которую мы выдвигаем, основываясь на здравом смысле, даже если здравый смысл не увеличивает вероятность этой гипотезы, наилучшим образом объясняет те чувственные данные, которые мы имеем<sup>22</sup>. Атэа приводит аналогию: вы находитесь с ребенком в зоопарке и смотрите на зебру. Ребенок отмечает, что ослика можно раскрасить под зебру, и задается вопросом, не поступили ли так же какие-то веселые шутники с той зеброй, на которую вы сейчас смотрите. Здравый смысл требует, чтобы в отсутствие свидетельств наличия таких шутников<sup>23</sup> мы считали, что перед нами зебра, а не раскрашенный осел<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Дело не только в повышении вероятности, но и в том, что чувственные данные (например, визуальные) устраняют множество альтернатив. Например, если мы смотрим на предмет и видим стол, то это сразу устраняет варианты того, что этот предмет является не столом, а автомобилем или фонарем и т.д.).

<sup>23</sup> Если продолжать эту аналогию, то нужно все же отметить, что свидетельства в пользу существования таких «шутников» могут быть найдены. Иными словами, ряд аргументов в пользу теизма, рассмотренных нами выше, как раз и может быть принят за свидетельства. Но в таком случае каким образом продолжить аналогию, предложенную Атэа? Представляется наиболее логичным далее либо (1) оставить все как есть и продолжать считать, что перед вами именно зебра, а не раскрашенный ослик, либо (2) опровергнуть то, что свидетельства в пользу существования тех самых «шутников» являются таковыми. Таким образом, либо Атэа включает в свой аргумент установку «атеизма по умолчанию» (что ведет к логической ошибке в аргументе: аргументируется то, что уже предполагается), либо должна показать несостоятельность иных аргументов в пользу существования Бога.

<sup>24</sup> [Russell, Wykstra 1988: 157]. И теперь фактически это сформированное нами убеждение отсекает ряд других убеждений: что перед нами носорог, какаду или морской слон. С вопросом существования Бога все так же: если наши чувственные данные говорят, что нет никакого блага, которому бы служило страдание, то это сразу отсекает ряд возможностей, например что в мире нет зла. Кратко суммируя рассуждения Атеи, можно сказать, что она видит слабость аргумента Беи о ненаблюдаемости блага и цели страданий в том, что этот аргумент приводит нас к глобальному скептицизму.

## 1.2. Проблема зла в формулировке Синнота-Армстронга

У. Синнот-Армстронг в полемике с У.Л. Крэйгом также использует эвиденциальную формулировку аргумента от зла. Прежде, чем сформулировать аргумент, Синнот-Армстронг делает акцент на том, что он направлен против Бога, обладающего максимальной степенью благодати: «...согласно этому аргументу, каждая крупинка неоправданного зла является свидетельством против Бога. Если бы я утверждал, что я всеблаг, один плохой поступок опроверг бы мое утверждение... Точно так же даже одна крупинка неоправданного зла опровергает существование Бога. Тем не менее, стоит добавить, что в мире много зла»<sup>25</sup>. При этом термин «зло» Синнот-Армстронг определяет предельно широко, как всё, чего «разумные люди избегают для себя, если у них нет веских причин хотеть этого», как всё, что является вредным или плохим, «даже если никакой моральный агент не вызывает его и не может его предотвратить»<sup>26</sup>. То есть Синнот-Армстронг предлагает не использовать классическое деление видов зла на моральное и природное.

Формально Синнот-Армстронг представляет аргумент следующим образом:

1. Если бы существовал всемогущий и всеблагий Бог, то в мире не было бы никакого зла, если только это зло не является логически необходимым для адекватно компенсирующего добра.

2. В мире много зла.

3. Многое из этого зла логически не является необходимым для какого-либо адекватно компенсирующего добра.

4. Следовательно, всемогущего и всеблагого Бога не существует<sup>27</sup>.

Оправданность зла Синнот-Армстронг определяет с позиций здравого смысла как некую «адекватную компенсацию». Очевидно, однако, что такое определение работает плохо, поскольку

---

<sup>25</sup> Craig, Sinnott-Armstrong 2004: 85.

<sup>26</sup> Ibid.: 86.

<sup>27</sup> Ibid.: 85.

остаётся масса вопросов, основные из которых: как можно измерить адекватность компенсации, по отношению к кому именно она должна быть адекватной и т.д. Синнот-Армстронг и сам понимает это, поскольку уточняет далее, что если бы Бог, гораздо более мудрый, чем любой человек, абсолютно могущественный (то есть могущий делать все, кроме нарушения законов логики), существовал, Он мог бы вмешиваться в законы природы, совершать чудеса и т.д. Единственное зло, которого такой Бог не мог бы избежать без потерь, – это то, которого логически невозможно избежать без потерь. Следовательно, единственное зло, которое не свидетельствует против Бога, – то, которое логически необходимо для продвижения некоторого адекватно компенсирующего блага.

### 1.3. Вероятностный аргумент от зла

М. Тули в полемике с А. Плантингой полагает, что наиболее успешным является аргумент в эвиденциалистской, конкретной и деонтологической формулировке. Он перечисляет несколько конкретных видов зла:

- страдание невинных детей (в том числе от голода, болезней, поведения взрослых);
- страдание невинных взрослых (в том числе от таких болезней, как рак);
- страдание животных.

Все эти разновидности страдания можно было бы предотвратить, но этого не происходит. Помимо этих разновидностей зла существуют т.н. «недостатки конструкции» человеческих существ, которые способствуют страданиям и в которых при этом либо совсем нет пользы, либо она неочевидна и не компенсирует порождаемый ими негативный эффект, например устройство позвоночника, рассчитанного на четвероногое животное и плохо приспособленного для двуногости, в результате чего многие люди имеют проблемы со спиной, которые доставляют им страдания<sup>28</sup>. Или краткость человеческой жизни, которая накладывает серьезные

---

<sup>28</sup> Plantinga, Tooley 2008: 110.

ограничения на возможности личного роста и интеллектуального развития<sup>29</sup>. И если у эволюциониста есть ответ на такие «недостатки конструкции», то у креациониста их нет.

Затем Тули останавливается на одном конкретном случае природного зла: землетрясении в Лиссабоне в 1755 году, в результате которого погибло 60 000 человек, и формулирует аргумент из 21 шага<sup>30</sup>.

(1) Логически необходимо для любого возможного положения дел  $S$ , что всемогущая, всеведущая и нравственно совершенная личность предотвратит  $S$ , если не предотвращать  $S$  является морально неправильным, учитывая все обстоятельства.

(2)\* Землетрясение в Лиссабоне произошло, и решение не предотвращать его аморально, учитывая все обстоятельства.

Далее, модальное утверждение (1) влечет за собой следующее немодальное утверждение:

(3) Для любого возможного положения дел  $S$ , если выбор не предотвращать  $S$  морально неправилен, учитывая все обстоятельства, то всемогущая, всеведущая и нравственно совершенная личность никогда бы не совершила такого поступка.

Тогда из посылки (2)\* вместе с (3) имеем:

(4)\* Всемогущая, всеведущая и нравственно совершенная личность никогда не выбрала бы не предотвращать землетрясение в Лиссабоне.

---

<sup>29</sup> Plantinga, Tooley 2008: 113.

<sup>30</sup> [Ibid.: 117–121]. Напомню, что Тули предлагает деонтологическую формулировку аргумента, то есть такую, где вместо того, чтобы фокусироваться на ценности положения дел, используются понятия правильности и неправильности действий, а также понятия *качества правильного поступка* и *качества неправильного поступка* (rightmaking property и wrongmaking property). Эти качества определяют, должно ли или не должно действие быть произведено при прочих равных условиях. Преимущество такой формулировки в том, что она позволяет избежать необходимости связывать хорошее или плохое положение дел с правильными и неправильными поступками. Действительно, связь эта представляется достаточно проблематичной. Можно придумать множество примеров совершения правильного действия, ведущего к плохому положению дел, предположим, спасение ребенка, который, повзрослев, станет преступником.

(5) Логически необходимо, что если лиссабонское землетрясение случилось и если всемогущая и всеведущая личность существовала в самом начале лиссабонского землетрясения, то эта всемогущая и всеведущая личность выбрала не предотвращать это землетрясение.

Но тогда (4)\* вместе с (5) влечет:

(6)\* Если всемогущая и всеведущая личность существовала в самом начале лиссабонского землетрясения, то эта всемогущая и всеведущая личность не была нравственно совершенна.

Из определения понятия «Бог», которое использует Тули, следует:

(7) Логически необходимо, чтобы для любой личности  $P$ , если  $P$  является Богом в момент времени  $t$ , то  $P$  всемогущ, всеведущ и нравственно совершенен в момент времени  $t$ .

Тогда из (6)\* и (7) имеем:

(8)\* В самом начале лиссабонского землетрясения Бога не существовало.

(9) Если землетрясение в Лиссабоне произошло и решение не предотвращать его аморально, учитывая все обстоятельства, то в самом начале лиссабонского землетрясения Бога не существовало.

(10) Логически необходимо, чтобы если лиссабонское землетрясение произошло, а решение не предотвращать его является морально неправильным, учитывая все обстоятельства, то в самом начале лиссабонского землетрясения Бога не существовало.

(11) Лиссабонское землетрясение произошло, и любое решение не предотвращать его является морально неправильным, и все это логически влечет за собой, что Бога не существовало в самом начале лиссабонского землетрясения.

Во втором этапе рассуждения вводится вероятностное утверждение. Эта часть выглядит следующим образом:

(12) Выбор не предотвращать событие, которое вызовет смерть более 50 000 людей, обладает качеством неправильности поступка (wrongmaking property).

(13) Землетрясение в Лиссабоне унесло жизни примерно 60 000 простых людей.

Из (12) и (13):

(14) Любое действие, направленное на то, чтобы не предотвращать лиссабонское землетрясение, обладает качеством неправильности поступка (*wrongmaking property*).

(15) Нет известных нам качеств правильности поступка, которые бы позволяли обоснованно полагать, что решение не предотвращать лиссабонское землетрясение обладало бы этими качествами правильности поступка и что эти качества достаточно серьезны, чтобы уравновесить соответствующее качество неправильности поступка.

(16) Для любого действия логическая вероятность того, что совокупность качеств неправильности поступка перевешивает совокупность качеств правильности поступка (включая те, о которых мы ничего не знаем), учитывая, что действие имеет качество неправильности, которое мы знаем, и что нет качеств правильности, которые являются уравновешивающими, – больше чем  $1/2$ <sup>31</sup>.

(17) Логически необходимая истина такова, что для любого действия *C*, если совокупность качеств неправильности поступка перевешивает совокупность качеств правильности поступка, в том числе тех, о которых мы ничего не знаем, то действие *C* морально неправильно, учитывая все обстоятельства.

(18) Если логическая вероятность *q* при данном *p* больше половины и если *q* логически влечет за собой *r*, то логическая вероятность *r* при данном *p* также больше чем  $1/2$ .

Тогда из (16), (17) и (18) следует, что

(19) для любого действия логическая вероятность того, что действие является морально неправильным, при условии, что действие имеет известное нам качество неправильности поступка и что нет качеств правильности поступка, которые известны как уравновешивающие, больше чем  $1/2$ <sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Здесь Тули выступает против скептического теизма, утверждая, что для действия, обладающего качеством неправильного поступка и не имеющего известных нам уравновешивающих качеств правильного поступка, вероятность того, что последних не существует, довольно велика.

<sup>32</sup> Итак, (19) представляет собой обобщающее следствие шагов (16), (17) и (18) и говорит о том, что *любое* действие может с вероятностью больше чем  $1/2$  рассматриваться как обладающее качеством неправильного поступка, если

Этот вывод вместе с (15) влечет за собой:

(20) Логическая вероятность того, что выбор не предотвращать землетрясение в Лиссабоне является морально неправильным, при условии, что этот выбор обладает качеством неправильности поступка, которое нам известно, и что нет известных нам качеств правильности поступка, которые были бы уравнивающими, больше чем  $1/2$ .

Отсюда следует вывод из первой части рассуждения, а именно, из (11) вместе с (18) и (20) получаем, что

(21) логическая вероятность того, что Бога не существовало во время лиссабонского землетрясения, учитывая, что решение не предотвращать лиссабонское землетрясение обладает качеством неправильности поступка, о котором мы знаем, и что нет качеств правильности поступка, известных как уравнивающие, больше чем  $1/2$ .

#### **1.4. Логическая формулировка аргумента от зла**

Смарт в полемике с Холдейном придерживается, скорее, логической формулировки проблемы зла. Смарт отмечает, что концепция Бога, как он понимается в основных монотеистических религиях, с приписыванием ему всеатрибутов (всемогущества, всеведения и благодати) входит в противоречие с существованием в мире зла<sup>33</sup>. И проблема эта возникает именно в теистическом мировоззрении, для атеиста ее нет. Согласно атеистическим воззрениям, подчеркивает Смарт, есть зло, и есть добро, и оба объяснимы. Очевидно, что, согласно Смарту, добро и зло – это понятия, которые описывают человеческое поведение и черты характера, так, примером добра для него является альтруизм. Таким образом, для Смарта проблема зла во многом переходит в плоскость

---

оно обладает известным нам качеством неправильного поступка и не имеет известных нам уравнивающих качеств правильного поступка. Иначе говоря, для *любого* действия высока вероятность того, что оно является морально неправильным, если мы видим его таковым и не знаем причин, по которым его можно было бы считать морально правильным.

<sup>33</sup> Smart, Haldane 2003: 59.

рассуждений о морали и объяснения существования объективных моральных ценностей. Поэтому он подчеркивает, что существует ряд социобиологических и эволюционных объяснений добра и зла<sup>34</sup>. Например, черты человеческого характера формируются благодаря естественному отбору, а также зависят от воспитания и образования, их оценка меняется со временем. Так, агрессивность, видимо, была необходима для выживания, а сейчас она стала считаться очень плохим и опасным качеством<sup>35</sup>. Черты характера, которые считаются плохими, могут возникать и без естественного отбора. Если смотреть на человека «псевдотеологически», можно думать о нем как о машине, работающей исправно, или как о машине, вышедшей из строя<sup>36</sup>. Таким образом, в рамках натуралистического мировоззрения существует ряд объяснений морального зла, любое из которых натуралист может принять и включить в свою картину мира, оставаясь при этом последовательным. Что же касается природного зла, то оно воспринимается натуралистом как данность, констатирует Смарт. Существуют землетрясения, ураганы, вредоносные бактерии и вирусы, в этом нет ничего удивительного<sup>37</sup>. Таким образом, ни моральное, ни природное зло проблемой для натуралистического мировоззрения не являются. С другой стороны, для теизма существование зла является большой проблемой. Смарт приводит аргумент от зла в его логической формулировке: (1) Если Бог существует, то зла не существует, (2) зло существует, следовательно, (3) Бога не существует. Согласно Смарту, посылка (2) – эмпирическая, и опровергнуть ее, скорее всего, нельзя<sup>38</sup>. Таким образом, наиболее

---

<sup>34</sup> Smart, Haldane 2003: 59–60.

<sup>35</sup> Ibid.: 60.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Действительно, наиболее часто стратегия опровержения аргумента от зла сосредотачивается на посылке (1). Однако существует ряд стратегий, предлагающих фактическое опровержение посылки (2). Примером этого, на мой взгляд, может служить привационная трактовка зла (см. ниже, в критике аргумента от зла Холдейном). Еще одним небезынтересным вариантом стратегии, опровергающей посылку (2), является так называемый «аргумент от сна» [Citron 2015], основой которого является предположение о том, что «на самом деле» страданий не существует. Речь идет об аналогии жизни со сном:

подходящей для обсуждения является посылка (1). Сمارт критикует очень известную стратегию опровержения аргумента от зла, основанную на идее свободы воли. Согласно этой стратегии, говорит Смарт, зло возникает как результат неправильного применения свободы воли, которой наделил человека Бог. При этом ценность свободы воли самой по себе настолько велика, что перевешивает проистекающее из ее неправильного применения

---

когда мы просыпаемся после кошмара, вне зависимости от того, насколько сильным было наше страдание во сне, мы часто испытываем облегчение и не считаем это страдание чем-то реальным. А поскольку эпистемически возможно, что вся наша жизнь – просто сон, то эпистемически возможно, что в действительности очень мало страдания, хотя это и не кажется очевидным. Когда мы умираем, мы в действительности «просыпаемся», и все страдания этой жизни будут казаться столь же незначительным, как страдания в ночных кошмарах после пробуждения. Аргумент от сна – строже – формулируется так [Citron 2015]: (1) Для любого переживания, которое человек испытывает, возможно, что это переживание – сон, включая переживание самых худших страданий. (2) Если сон может быть феноменально неотличим от бодрствования, то невозможно знать, спит человек или бодрствует. (3) Из 1 и 2 следует, что человек не может знать, спит он или бодрствует. То есть всегда остается возможность, что он спит. (4) Сон о страданиях – даже самых ужасных страданиях – не может повлечь за собой никаких действительно ужасных страданий. Вывод. Из 3 и 4 следует, что эпистемически возможно, что никаких ужасных страданий не происходит. При этом под сном понимается не нейрофизиологический процесс, а нечто, что: (а) феноменологически неотличимо от проживания жизни, но (б) истинно оказывается в последствии нереальным и, следовательно, таким, что (с) пережитые в нем страдания имеют крайне малое значение. Однако, на мой взгляд, предложенная стратегия порождает ряд сложностей и вопросов. Во-первых, посылка (2) «аргумента от сна» автоматически делает невозможным свойство сна (б), поскольку, если мы принимаем эту посылку, у нас нет инструмента для различения реальности и сна, а значит, мы не можем понять, что именно является «реальным» и проснулись ли мы, если, предположим, после смерти ощутили себя «проснувшимися». Мы никогда не сможем с уверенностью сказать, видим ли мы новый сон или же это реальность. Во-вторых, можно обнаружить, что у нас нет также инструмента для различения того, какие именно страдания имеют значение, а какие – нет. Неопределенность онтологического статуса сущностей, чьи страдания мы видим во сне, а также неопределенность статуса наших собственных страданий во сне могут с тем же успехом от идеи «пережитые во сне страдания имеют крайне малое значение» привести

зло<sup>39</sup>. Зачастую эта идея комбинируется с либертарианской трактовкой свободой воли, согласно которой свобода воли не совместима с детерминизмом, и даже Бог не мог бы создать свободных существ, которые всегда руководствовались бы только убеждением и желанием поступать правильно. Стратегия контраргументации с использованием свободы воли представляется Смарту несостоятельной по нескольким причинам. Во-первых, она опирается на либертарианскую теорию свободы воли, которая не является единственной возможной. Так, Смарт отмечает, что существуют такие концепции, при которых детерминизм не только совместим со свободой воли, но и необходим для нее<sup>40</sup>. Смарт также

---

к идее, что любые страдания – «на самом деле», любые имеют значение, а это – далее – приводит к идее возможного удвоения страданий (страдания в кошмарах, к которым добавляются страдания в этой жизни). В-третьих, человек живет с глубокой внутренней убежденностью в том, что жизнь – это реальность и что сон от яви он зачастую отличает. Если нашу жизнь-сон нам показывает все совершенное, всеблагое, всемогущее и всезнающее существо, то оно не должно быть обманщиком, как справедливо отметил Декарт, а между тем оказывается, что оно вводит человека в заблуждение. Здесь, конечно, можно возразить, следующим образом. Возможно, это существо, обладающее абсолютной благодатью, всемогуществом, всеведением, имеет своей целью научить нас сострадать, а в совершенном мире, где нет страданий, это невозможно. Это существо не может допустить реальных страданий, поэтому дает людям сны о гораздо менее совершенном мире, чем тот, в котором они на самом деле обитают. Таким образом, «обман» представляется вполне обоснованным и даже более того, наиболее гуманным способом действий. Однако следующее возражение демонстрирует, что, принимая «аргумент от сна», мы не можем делать никаких заключений о благодати существа (если таковое есть), являющегося создателем нашего сна, поскольку, если предположить, что человеческая жизнь – сон, то помимо эпистемической возможности того, что никаких ужасных страданий не существует, возникает также, очевидно, абсолютно равная ей эпистемическая возможность, что не существует и блага, которое мы переживаем в нашей жизни-сне. А это, помимо прочего, означает непропорциональность (на основании того, что мы наблюдаем) заключений о благодати существа, которое создало наш мир. Таким образом, как кажется, проанализированная стратегия значительно уступает стратегии, основанной на привационной трактовке зла.

<sup>39</sup> Smart, Haldane 2003: 61.

<sup>40</sup> Ibid.: 62. Смарт ссылается при этом на эссе Дикинсона С. Миллера (Dickinson S. Miller), американского философа, ученика и друга Уильяма Джеймса.

придерживается той точки зрения, что свобода воли совместима с детерминизмом. Он последовательно отмечает ряд возражений либертарианцев. Так, если сторонники либертарианского подхода говорят, что свободным является действие, продиктованное чувством долга, вопреки сильнейшим собственным желаниям, они забывают, что чувство долга – это точно такое же желание, как и прочие, желание исполнить свой долг. И в этом смысле такое действие детерминировано желанием<sup>41</sup>. Таким образом, заключает Смарт, если свобода воли совместима с детерминизмом, то и Бог мог устроить мир таким образом, чтобы люди всегда действовали правильно<sup>42</sup>.

Во-вторых, стратегия, опирающаяся на либертарианское понимание свободы воли, представляет собой попытку объяснить сосуществование Бога и морального зла, игнорируя при этом природное зло.

Еще два варианта контраргументации на аргумент от существования зла представляются Смарту крайне слабыми. Первый из них – это утверждение о том, что у Бога есть основания допустить зло, хотя мы их не знаем. Однако, возражает Смарт, чтобы эта стратегия работала, она должна опираться на какие-то другие стратегии, подобно тому, как мы знаем, что у Бога есть основания не допускать существования круглого квадрата, поскольку понятие круглого квадрата является противоречивым<sup>43</sup>.

Второй вариант контраргументации, раскритикованный Смартом, представляет собой утверждение о том, что зло повышает

---

В 1934 году в журнале «Майнд» Миллер (под псевдонимом R.E. Hobart) опубликовал ставшее известным эссе “Free Will as involving Determination and Inconceivable without it” («Свободная воля как включающая детерминацию и невозможная без нее») [Hobart 1934], в котором утверждал, что единственной причиной, по которой считается, что детерминизм и свобода воли – несовместимые концепции, является недостаток у нас аналитического воображения (то есть способности осознать, что части или процессы, составляющие вещь, взятые в совокупности, каждая на своем месте и со своими связями, тождественны самой вещи), а детерминизм, по сути, представляет собой характерную черту анализа свободы воли [Ibid.: 1].

<sup>41</sup> Smart, Haldane 2003: 64.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Ibid.: 65.

качество добра, оттеняет добро. Применяя теорию множеств Кантора, Сمارт демонстрирует, что универсум с бесконечным количеством добра и конечным количеством зла является эквивалентным по количеству добра универсуму с одним лишь бесконечным количеством добра<sup>44</sup>. Иначе говоря, от существования конечного количества зла добро не выигрывает в количестве, и Бог мог создать мир, в котором существовало бы лишь бесконечное количество добра.

Таким образом, заключает Смарт, проблема зла не находит адекватного объяснения в рамках теистического мировоззрения.

Логическую формулировку проблемы зла приводит и Пэт из полемики, сконструированной Талиаферро, причем делает это в стиле сократических диалогов с теистом:

– Является ли убийство (насилие, пытки, геноцид) злом?

– Да.

– Почему?

– Потому что оно влечет надругательство над человеческой жизнью.

– Если бы ты знал(а), что можешь предотвратить убийство, должен(должна) ли был(а) бы сделать это?

– Безусловно.

– Отлично, если существует всеблагий Бог, этот Бог либо не всемогущ, либо не всеведущ. Если, с другой стороны, Бог знает о зле, может предотвратить его и не делает этого, Бог не всеблаг<sup>45</sup>.

Кроме того, Пэт делит зло на два стандартных типа, моральное и природное. Природное зло, по мнению Пэт(а), показывает, что мир не был создан всеблагим Творцом.

### *Критика аргумента*

Варианты ответа на аргумент от зла в рассматриваемых нами дискуссиях сводятся к нескольким стратегиям. Во-первых, к демонстрации того, что натуралистическое мировоззрение не так уж нечувствительно к проблеме существования зла, как это может показаться на первый взгляд и как стараются представить его пропоненты.

---

<sup>44</sup> Smart, Haldane 2003: 65.

<sup>45</sup> Taliaferro 2009: 77.

Так, например, Крэйг в полемике с Синнотом-Армстронгом переворачивает аргумент и предлагает рассмотреть его как аргумент в пользу теизма: существует объективное зло, страдание в мире морально по своей природе. Но в таком случае мы можем рассуждать следующим образом: (1) Если Бога нет, то и объективных нравственных ценностей не существует. (2) Зло существует. (3) Следовательно, объективные моральные ценности существуют, а именно нечто бывает злом. (4) Следовательно, Бог существует<sup>46</sup>.

Вторая стратегия, фактически тесно связанная с первой, представлена в рассуждениях Вэнчика. Для него, как и для Крэйга, существование зла как объективной моральной ценности представляется аргументом в пользу теизма и возражением против натуралистического мировоззрения. Однако Вэнчик разворачивает аргумент в несколько иной плоскости, привлекая рассуждения

---

<sup>46</sup> [Craig et al. 2004: 125–126]. Подобной точки зрения придерживается Чэд Майстер (Chad Meister) в своем рассуждении о Боге и зле в соответствующем разделе книги [Moreland et al. 2013: 208–220]. Он полагает, что существование зла является большей проблемой для атеизма, чем для теизма, и видит тому две причины, которые называет проблемой основания и проблемой смысла. Проблема основания – это как раз тот контраргумент, который приводит и Крэйг в своем рассуждении о проблеме зла. Поскольку некоторые случаи человеческого поведения можно описать термином «зло», который не просто отсылает к каким-то личным предпочтениям, субъективным мнениям. Это объективное зло, зло для любых людей вне зависимости от времени и места, вне зависимости от того, осознают ли они его как зло или нет. И объяснить существование такого зла в рамках натуралистического мировоззрения не представляется возможным [Ibid.: 217]. Второй проблемой, возникающей перед натурализмом при признании зла, по мнению Майстера, является проблема смысла (meaning problem). Если для теиста, особенно для теиста, придерживающегося авраамической религии, зло – это отклонение, нечто ненавистное миропорядку, противоположное его целям, то для того, кто придерживается натуралистического мировоззрения, даже случаи ужасающего морального зла – это лишь естественная часть реальности, один из необходимых аспектов мира. Таким образом, внутри натуралистического мировоззрения остается философское согласие со злом, отсутствуют объективные моральные основания для того, чтобы бороться с ним (что вовсе не означает принятия зла, ведь можно не соглашаться с чем-то по разным основаниям: удобства, эстетики, гигиеничности и т.д.) [Ibid.: 217–218].

из области телеологии. Если объект не создан по замыслу и служит цели лишь случайно, рассуждает Вэнчик, то мы не говорим о правильном и неправильном его использовании. Так, камень, лежащий на дороге, нельзя использовать правильно или неправильно, а вот компьютер – можно. Именно замысел или намерение являются необходимым условием определения нормального функционирования. Если применить такой подход к людям, становится очевидно, что они могут быть использованы «неправильно», например в качестве рабов. Таким образом, неправильное использование живых существ представляется необходимым и достаточным условием зла. Однако такая точка зрения противоречит натурализму, поскольку, согласно натуралистическому мировоззрению, люди – случайные побочные продукты природы, не имеющие ни плана проектирования, ни надлежащего состояния. Зло, очевидно, существует, а из этого следует, что Вселенная и ее обитатели имеют функции или цели, то есть что и первая, и вторые были разработаны разумным существом<sup>47</sup>.

С одной стороны, как мы видели ранее, в аргументе от объективности морали, признание объективности моральных ценностей возможно без признания существования Бога. Более того, как полагает, например, К. Нилсен, принятие положения о благодати Бога, необходимое для признания Его источником моральных обязательств и выраженное пропозицией «Бог абсолютно благ» или «Бог есть Благо», не может существовать иначе, как если у человека уже имеются представления о том, что такое благо, то есть понятие блага логически предшествует пониманию или признанию существования Бога и, таким образом, не зависит от этого понимания или признания<sup>48</sup>.

Замечу, кроме того, что аргумент от зла не будет работать, если признать существование Бога, который не всемогущ или не всеблаг, то есть если ограничить один из атрибутов Бога «классического теизма». Таким образом, на первый взгляд, рассуждение, представленное Крэйгом и Вэнчиком, кажется скорее фигурой речи, чем весомой критикой аргумента от зла. Невозможно,

---

<sup>47</sup> Carrier, Wanchick 2006: 12.

<sup>48</sup> Nielsen 1991: 16–18.

однако, не отметить того, что натурализм действительно сталкивается с проблемой признания объективного существования моральных ценностей в целом и зла в частности. Упомянутый К. Нилсен подчеркивает, что невозможно избежать признания существования некоторых фундаментальных моральных интуиций, разделяемых всеми людьми. Так, например, хотя существует широкое расхождение в вопросе о том, какой именно тип убийства недопустим: убийство ли любого существа, наделенного чувствами, убийство существа с относительно сложной нервной системой, убийство врага, убийство любого живого существа – тем не менее все они основаны на моральной интуиции, что убивать – это плохо<sup>49</sup>. Хотя, как мы видели выше, Смарт отмечает, что натуралистическое мировоззрение предоставляет варианты возможных ответов на вопрос существования таких феноменов, как, например, альтруизм, фактически ответ все еще не выработан. Таким образом, для натурализма, как верно отмечает Чэд Мастер, существование зла оказывается значимым вызовом<sup>50</sup>, не менее значимым, чем для теизма. Странники морального реализма, которые не придерживаются натуралистического мировоззрения (примером данной мировоззренческой позиции являются, как было упомянуто, воззрения У. Синнот-Армстронга), находятся в данном случае в гораздо более выгодной позиции, чем приверженцы натурализма.

Вариант ответа на аргумент от зла предлагает Дж. Холдейн. Он рассматривает проблему зла с точки зрения неотомизма и использует привационную трактовку зла, подчеркивая, что адекватный ответ на аргумент от зла должен, с одной стороны, показывать совместимость зла и существования Бога, а с другой – примирять их религиозно значимым образом. Соответственно, такой ответ будет привлекать логические и философские ресурсы, а также конкретные утверждения о Боге. Неотомизм соединяет аристотелевскую метафизику с христианским теизмом. Он рассматривает зло не как существующее, а как некую «лишенность», недостаток, ограниченность. Невозможно сказать просто «зло»,

---

<sup>49</sup> Nielsen 1991: 4.

<sup>50</sup> Moreland et al. 2013: 217.

необходимо добавить, о каком предмете идет речь. Плохо – это то, что не выполняет своих функций (ножницы плохи, поскольку у них затупились лезвия, глаза плохи, если пропала острота зрения и т.д.). Если речь идет о природном зле, уместно описание ситуации, которая показывает, как одна вещь обеспечивает себе благополучие за счет другой (хищники истребляют травоядных) или как внешние факторы влияют на вещь (растение портится как при засухе, так и при затоплении почвы). Такие состояния дел, безусловно, плохи, но для того, чтобы показать, почему именно это так, необходимо обратиться к определенным благам или их отсутствию. Таким образом, частью ответа на вопрос, как существование Бога совместимо с природным злом, будет следующее. Бог не является творцом зла и не поддерживает его; Он создает и поддерживает систему природных субстанций и сил, действие которой приводит к тому, что благополучие одних обеспечивается за счет благополучия других<sup>51</sup>. При этом иерархия взаимодействующих между собой существ не означает предпочтения одних перед другими, она формируется в зависимости от тех сил, которыми обладают живые организмы. Человеческие существа, например, умеют избегать пагубных воздействий природы и восстанавливаться от их последствий, а также глубже понимать действие природы.

Что же касается морального зла, продолжает Холдейн, то морально неправильные действия суть недостаток разума, эмоций, воли. Добродетельный агент/деятель различает свои физические и душевные блага, а также физические и душевные блага других, он стремится к достижению и сохранению как тех, так и других. Вместе с тем порочный агент/деятель, напротив, либо не в состоянии различить добро, либо действует так, чтобы подавить или разрушить его<sup>52</sup>.

Крис в сконструированной Талиаферро полемике с натурализмом использует сразу несколько стратегий защиты от аргумента от зла. С одной стороны, идеи о зле как лишенности, с другой – стратегии от свободы воли. Согласно мысли Крис(а), зло – это

---

<sup>51</sup> Smart, Haldane 2003: 139.

<sup>52</sup> Ibid.: 141.

лишенность блага, тогда как мир в основе своей благ, а благодать Творца раскрывается со временем как в этой жизни, так и в загробной. Причем благими могут считаться, согласно мысли Крис(а), самые базовые вещи, такие как чувствительность, дыхание, движение, ловкость и так далее. Люди суть агенты/деятели со свободной волей, которые могут использовать и используют свою свободу в том числе и для того, чтобы творить зло. Создание мира, в котором свободные творения не употребляли бы свою свободу во зло, а были бы лишь сердечны, сострадательны, уважительны и довольны, представимо, но люди, как кажется, сотворены, потому что благодать не является и не должна быть ограничена высшим совершенством. Создание и поддержание существования космоса, в котором есть моральный выбор у существ, не являющихся хорошими по своей сути, – тоже благо<sup>53</sup>. Далее Крис отмечает, в стиле скептического теизма, что непонимание того, почему Бог допускает зло, само по себе не устанавливает и не узаконивает идею о том, что у Бога нет причин для этого.

Крис предлагает довольно оригинальный ответ на замечание атеиста о природном зле, отмечая, что мы не можем измерить уровень страдания животных, поскольку они, по-видимому, не осознают его. В целом же, подчеркивает Крис, процесс поедания одним животным другого представляет собой естественный, пригодный и успешный процесс передачи энергии и поддержания жизни<sup>54</sup>. Далее Крис показывает, что мысль атеиста о природном зле может быть сведена к абсурду, будучи проведена последовательно. Рассуждение выстраивается следующим образом. Допустим, что Бога нет. Если человек убежден, что (а) хищничество в природе связано с большими страданиями; и (б) эти страдания должны быть предотвращены существами, обладающими знаниями и властью для этого, то (с) при отсутствии других более важных обязанностей человек должен охранять природу, используя любые доступные технологии (например, путем стерилизации некоторых оленей, чтобы предотвратить перенаселение, а не полагаться на хищничество или охоту). Но это абсурд<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Taliaferro 2009: 79–83.

<sup>54</sup> Ibid.: 87.

<sup>55</sup> Ibid.: 88.

При всей своей оригинальности предложенное решение по отношению к природному злу кажется достаточно легковесным и подменяет тезис оппонента, поскольку атеистическая сторона полемики утверждала не то, что следует исправлять уже имеющийся мир, а то, что его не следовало создавать именно таким, если бы его создавало всеблагое существо.

Плантинга в полемике с Тули приводит следующие замечания к его формулировке аргумента, направленного против скептического теизма: Плантинга рассматривает посылку (15). Он указывает на то, что христиане и другие теисты верят в абсолютную благость Бога, а это значит, что любое действие, совершенное Богом, совершается абсолютно благим существом. «Быть совершенно благим существом» является тем правильным качеством, которое уравнивает любые неправильные качества действий, то есть посылка (15) оказывается ложной<sup>56</sup>. Очевидно, однако, что такая пропозиция пользуется некоторыми дополнительными вводными условиями, если же их нет, то пропозиция по-прежнему остается истинной. Отбрасывая все вводные условия, становясь на «точку зрения чистого априори» и рассматривая посылку (16), Плантинга приходит к выводу, что она включает дополнительное суждение о том, что «для любого морального веса  $M$  внутренняя логическая вероятность существования неправильного качества с моральным весом  $-M$  так же велика, как внутренняя вероятность существования правильного качества с моральным весом  $M$ »<sup>57</sup>. Однако, подчеркивает Плантинга, это ни из чего не следует. И в таком случае, рассуждая без введения дополнительных данных с любой стороны, мы должны, скорее, воздержаться от суждения, то есть предположить агностицизм, а не атеизм<sup>58</sup>. Иначе говоря, аргумент, предложенный Тули, фактически является аргументом в пользу агностицизма, а никак не атеизма.

---

<sup>56</sup> Plantinga, Tooley 2008: 171.

<sup>57</sup> Ibid.: 172.

<sup>58</sup> Ibid.

## II. Аргумент от лучшего объяснения мира

Этот аргумент сформулирован Р. Кэрриером в его полемике с Т. Вэнчиком. Он сводится к тому, что из двух альтернатив – тезиса и натурализма – натурализм лучше объясняет и предсказывает картину мира, которую мы наблюдаем. Аргумент состоит из посылок (P) и следствий (C), рассмотрим его подробнее<sup>59</sup>. **(P1)** Мы должны больше доверять любой пропозиции, которая является результатом применения более надежных методов, чем пропозиции, которая является результатом применения менее надежных методов. **(P2)** Натурализм Кэрриера (НК)<sup>60</sup> – единственное

---

<sup>59</sup> Carrier, Wanchick 2006: 21–27.

<sup>60</sup> Напомню, что под термином «натурализм Кэрриера» (Carrier Naturalism или CN) тот подразумевает некую разновидность натурализма, согласно которой любые феномены, которые наблюдал (или утверждал, что наблюдает) человек, являются результатом принципиально лишенных разумности структур и взаимодействий материи-энергии в пространстве-времени [Ibid.: 4]. Принципиальная безмысленность, согласно Кэрриеру, означает, что все существующие ментальные свойства, силы и сущности каузально и онтологически зависят от систем нементальных свойств, сил и сущностей [Ibid.]. Натурализм Кэрриера (НК) окажется ложным, если существует некое ментальное свойство, сущность или сила, не являющиеся онтологически зависимыми от нементальных свойств, или не являющиеся каузально обусловленными нементальными свойствами, или могущие порождать причинно-следственные эффекты без участия нементальных систем [Ibid.]. Кэрриер заключает, что если НК верен, то любой разум, а также его содержание вызваны полностью природными (natural) феноменами, самодостаточны и являются причиной себя самих. При этом очевидно, что в рамках НК любой феномен, который будет определяться как «нематериальный» или «нефизический», все равно будет зависить от материи-энергии и пространства-времени, то есть НК не зависит от разработки понятий «материи» и «физичности», что, как кажется, делает его нечувствительным к уточнениям физической картины мира современными естественными науками. Далее, Кэрриер разделяет два типа существования вещей, актуальный и потенциальный. Все вещи существуют потенциально, когда существуют все элементы, необходимые для их образования, однако никакая вещь не существует актуально до тех пор, пока элементы, необходимые для ее формирования, не сформируют ее [Ibid.]. Таким образом, ментальные и моральные свойства и качества, равно как геометрические объекты, социальные и экономические законы и т.п., потенциально существуют везде, где они в принципе могли бы

мировоззрение, являющееся результатом применения наиболее надежных методов<sup>61</sup>. **(C1)** Следовательно, мы должны доверять НК. **(P3)** Если какое-либо мировоззрение  $W$  объясняет  $E$ <sup>62</sup> лучше<sup>63</sup>, чем любое другое известное мировоззрение, и мы не знаем ни одного другого мировоззрения, объясняющего  $B$ <sup>64</sup> лучше, чем  $W$ , то у нас больше оснований верить  $W$ , чем любому другому известному мировоззрению. **(P4)** НК объясняет  $E$  лучше, чем любое другое известное мировоззрение, и мы не знаем другого мировоззрения, объясняющего  $B$  лучше, чем НК. **(C2)** Следовательно, у нас больше оснований верить НК, чем любому другому известному нам мировоззрению. **(P5)** БТ (базовый теизм)<sup>65</sup> – еще одно известное мировоззрение. **(C3)** Следовательно, у нас больше оснований верить НК, чем БТ.

Аргументируя, что натурализм предпочтительнее теизма, Р. Кэрриер далее формулирует несколько примеров, показывающих, что положение вещей таково, каким мы его ожидаем увидеть,

---

быть реализованы, и актуально существуют везде, где они фактически реализованы [Carrier, Wanchick 2006: 5].

- <sup>61</sup> Иными словами, натурализм истинен, поскольку он согласуется с научной картиной мира и не противоречит ей, кроме того, пользуется методами естественных наук. Тогда как никаких подтверждений сверхъестественного наука в мире не выявила.
- <sup>62</sup> Под  $E$  понимается множество положений или вещей (things), о которых мы знаем, что они истинны.
- <sup>63</sup> Речь идет о понимании «лучше» в байесовском смысле, то есть имеется в виду большая степень уверенности в истинности суждения.
- <sup>64</sup> Еще одно множество истинных положений, которое, будучи объединено с  $E$ , исчерпывает все, что мы знаем как истинное.
- <sup>65</sup> Напомню, что «базовый теизм» – это термин, которым пользуется оппонент Р. Кэрриера, Т. Вэнчик, чтобы обозначить свою мировоззренческую позицию. Базовый теизм подразумевает, что данные философии, истории, науки, а также личный опыт индивидов указывают на большую вероятность существования Бога, чем его несуществование. При этом под Богом Т. Вэнчик понимает нефизическое сознание (nonphysical, conscious mind), обладающее могуществом, интеллектом, нравственно благой природой, и все эти качества, когда мы приписываем их Богу, значительно превосходят эти качества, когда мы говорим о них по отношению к человеку. Описывая Бога как «нефизический» разум, Т. Вэнчик имеет в виду то, что Бог не состоит из материи и не занимает положения в пространстве [Ibid.: 3].

если принимаем натурализм (в данном случае, скорее, атеизм). **(P6)** Моральный код, принятый большинством христиан, содержит множество моральных обязательств  $D^{66}$ .

**(P7)** Бог классического теизма действует только таким образом, который наиболее соответствует моральному коду, принимаемому большинством христиан. **(C3)** Бог классического теизма действует только таким образом, который наиболее соответствует  $D$ . **(P8)** Не существует свидетельств (evidence), что какой-либо Бог действует таким образом, который соответствует  $D$ . **(C4)** Следовательно, не существует свидетельств, что Бог классического теизма существует. **(P9)** Если НК истинен, актуальное положение дел, включающее несчастье, невежество и несправедливость, которые мы наблюдаем, – это именно то, чего мы могли бы ожидать. **(P10)** Если БТ истинен, актуальное положение дел, включающее несчастье, невежество и несправедливость, которые мы наблюдаем, – это не то, чего мы могли бы ожидать. **(C5)** Следовательно, НК объясняет наблюдаемое нами лучше, чем БТ.

Другими примерами наблюдаемых фактов, лучше соотносимых с натурализмом, чем с классическим теизмом, являются, согласно Кэрриеру:

(а) зависимость разума от тела (тогда как Бог мог бы сотворить людей с нематериальными умами, что гораздо удобнее, поскольку такому разуму не требуются пища и кислород, не наносятся ранения и такой разум не подвержен ошибкам, обусловленным телесными искажениями);

(б) наблюдаемое устройство универсума таково, как мы могли бы ожидать, если бы, как утверждает натурализм, жизнь была чем-то случайным и необычным, что могло бы возникнуть только в огромной и очень древней Вселенной. Теизм же не дает ответа на вопрос о том, почему Бог сотворил Вселенную именно такой, какая она есть, хотя мог бы сотворить любую другую;

---

<sup>66</sup> Под этим множеством моральных обязательств Кэрриер понимает «долг каждого нравственного человека – защищать невинных от зла, исцелять больных, обеспечивать средстами бедняков, кормить голодных, создавать безопасные дома и рабочие места и рассказывать всем, кто спрашивает, что им нужно знать, чтобы достичь счастливой жизни в этом и в будущем мире» [Carrier, Wanchick 2006: 23].

(с) отсутствие свидетельств существования чего-либо или кого-либо вне пространства (тогда как Бог не существует ни в одном месте пространства), отсутствие свидетельств существования не связанного с телом разума.

### *Критика аргумента*

Т. Вэнчик представляет критику аргумента Р. Кэрриера, основанную на плантинговской. Он справедливо замечает, что посылка **Р1** предполагает эвиденциализм: необходимо принимать только те убеждения, для которых у нас есть надежные доказательства. Однако само это убеждение не основано ни на каких надежных доказательствах и по сути повисает в воздухе<sup>67</sup>. Посылку **Р2** Кэрриер подтверждает тремя интерпретациями наблюдаемых положений дел в мире, однако ему можно противопоставить не менее обоснованные теистические интерпретации других фактов, таких как тонкая настройка Вселенной, невыводимость ментальных и нравственных свойств из материалистического объяснения, отсутствие окаменелостей переходных форм разных видов животных<sup>68</sup>.

Равным образом посылка **Р3** оказывается основанной на эвиденциализме, в пользу истинности которого Кэрриер не предоставляет никаких доказательств. Ну и максимально спорной оказывается посылка **Р4**, поскольку натурализм в настоящий момент не в силах исчерпывающим образом объяснить наблюдаемые феномены, упомянутые выше<sup>69</sup>.

Весьма справедливой представляется также критика посылки **Р6**. Кажется, однако, что Вэнчик, пытаясь применить сведение к абсурду, несколько передергивает позицию оппонента. Вэнчик говорит: «...христианство никогда не требует, чтобы каждый человек делал эти вещи (выполнял полностью и неотступно набор действий морального кода. – В.С.), но только те, что правильны в данном контексте и при данных обстоятельствах. Не следует, например, кормить голодного, если должно убить своих детей,

---

<sup>67</sup> Carrier, Wanchick 2006: 41.

<sup>68</sup> Ibid.: 41–42.

<sup>69</sup> Ibid.: 42.

чтобы сделать это»<sup>70</sup>. По большому счету, в посылках **Р6–Р8** Кэрриер достаточно неудачно закладывает основу для аргумента от зла в его эвиденциалистской трактовке. Вэнчик же сводит к абсурду утверждение о моральном долге действовать именно так, как предписывает моральный код, принятый христианами, пытаясь продемонстрировать, что Кэрриер не понимает сути христианской этики. С одной стороны, этим шагом он пытается развить изначально заданную в определении «базового теизма» формулировку морально благой природы Бога, которая понимается им как действие в соответствии с моральным кодом, принимаемым большинством христиан. С другой стороны, он демонстрирует, что как у человека есть основания отступать от морального кода, чтобы не допустить еще большего зла, так и у Бога могут быть основания не действовать в соответствии с этим моральным кодом по подобным же причинам. Как мы видели ранее, в защитах, предлагаемых от эвиденциалистской проблемы зла, речь шла об уравнивающем благе, тогда как в трактовке Вэнчика речь идет о недопущении большего зла.

Далее Вэнчик совершенно справедливо отмечает, что вывод **С4** не следует из предшествующих посылок<sup>71</sup>. Действительно, из того, что мы не обнаруживаем свидетельств действия Бога в соответствии с множеством моральных обязательств **D**, следовало бы, что Бога не существует, только если бы эти свидетельства были необходимым условием существования Бога. Но для этого надо было бы пояснить, почему связь между ненаблюдаемым действием Бога и Его несуществованием является необходимой, чего Кэрриер не делает.

Кэрриер указал физичность разума как один из фактов, свидетельствующих в пользу истинности натурализма. Между тем аргумент от материальной природы разума как отдельная разновидность эмпирического позитивного аргумента фигурирует в одной из дискуссий – в полемике Тули и Плантинги. Перейдем к рассмотрению этого аргумента.

---

<sup>70</sup> Carrier, Wanchick 2006: 42.

<sup>71</sup> Ibid.: 43.

### III. Аргумент от наблюдаемой зависимости разума от мозга<sup>72</sup>

Аргумент от наблюдаемой зависимости разума от мозга приводит М. Тули в полемике с А. Плантингой и относит его к эмпирическим аргументам. Согласно нашему дихотомическому делению, аргумент от наблюдаемой зависимости разума от мозга будет считаться позитивным аргументом в пользу атеизма. Рассмотрим этот аргумент в формулировке М. Тули, который приводит ряд фактов и убеждений, свидетельствующих, по его мнению, в пользу того, что мы воспринимаем разум как феномен, тесно связанный с мозгом.

Тули указывает, что, говоря о человеке, лежащем без сознания вследствие удара по голове, мы руководствуемся убеждением, что этот человек в данный момент не испытывает никаких чувств и эмоций<sup>73</sup>. Таким образом, во-первых, даже на уровне использования языка оказывается, что наблюдение отсутствия проявлений деятельности сознания приводит нас к выводу об их отсутствии. Во-вторых, убеждение, которым мы руководствуемся в данном случае, а именно, что человек, лежащий без сознания, в настоящий момент не думает, не испытывает каких-либо переживаний или психических состояний, – имеет веские основания, поскольку человек не может рассказать ничего о том состоянии, в котором он пребывал, будучи без сознания. Еще одним примером зависимости разума от мозга может быть названо нарушение работы мозга в результате старения или болезни Альцгеймера. В таких

---

<sup>72</sup> Тули своим приведенным в этом разделе рассуждением стремится продемонстрировать, что современные знания о природе делают крайне маловероятным существование каких-либо «нематериальных разумов» (immaterial minds). Описывая точку зрения, с которой он полемизирует, Тули формулирует ее следующим образом: «Многие люди были убеждены и многие убеждены до сих пор, что человеческий разум – это нематериальная субстанция (immaterial substance), и что все его психологические способности (psychological abilities), включая способность сознания (the capacity for consciousness), способности мышления и чувствования (the capacities for thought and feeling), способность помнить (the ability to remember) и т.д. пребывают в нематериальном разуме» [Plantinga, Tooley 2008: 94].

<sup>73</sup> Ibid.: 93.

случаях психическое расстройство зависит от того, какие области мозга оказываются пораженными<sup>74</sup>. В результате осмысления этих фактов, убеждений и ситуаций можно задаться вопросом о том, как может быть, что удар по голове, то есть повреждение материального мозга, может повлиять на деятельность нематериального разума.

Далее Тули приводит мнение о том, что животные, по-видимому, обладают как минимум рудиментарными свойствами сознания, однако согласно концепции нематериального человеческого разума остальные животные, кроме человека, обладают только состояниями мозга, но не разума<sup>75</sup>. И наконец, существует корреляция между сложностью мозга и сложностью умственных способностей, это видно как при сравнении человека с другими видами животных, так и при сравнении разных стадий развития особи одного вида.

Таким образом, заключает Тули, наблюдения корреляций между мозгом и разумом приводят нас к выводу о том, что Бога не существует, поскольку Он нематериален, а обладать нематериальным разумом невозможно<sup>76</sup>.

Хотя рассуждения Тули на первый взгляд могут показаться в чем-то сродни аргументу от лучшего объяснения мира, рассмотренному выше, на самом деле этот аргумент гораздо аккуратнее и изощреннее.

Тули стремится показать, что вера в зависимость разума от мозга возникает сразу из двух источников: внешнего восприятия («мы верим, что травма головы влечет исчезновение чувств и эмоций») и внутреннего опыта («травмированный человек не может рассказать ничего о том времени, когда находился без сознания»). И объяснения наблюдаемому эффекту в рамках концепций нематериального разума дать нельзя, поскольку если бы наш разум был нематериален, материальные повреждения мозга не могли бы на него влиять. Объяснение возможно в том случае, если принимается концепция, согласно которой способности мыслить и чувствовать суть способности, основанные на сложных

---

<sup>74</sup> Plantinga, Tooley 2008: 94.

<sup>75</sup> Ibid.: 95.

<sup>76</sup> Ibid.: 93–97.

нейронных связях. Подобным же образом невозможно объяснить факт усложнения умственных способностей с усложнением мозга, если разум нематериален. Иначе говоря, наш опыт и наблюдения указывают на то, что разум зависит от мозга. И хотя, подчеркивает Тули, ряд философов делают из этого вывод о полной сводимости ментальных состояний и психических процессов к физическим процессам в мозге, подобный редукционизм не является необходимым<sup>77</sup>. Необходимым и достаточным является следующее утверждение: «...сложные неврологические состояния кажутся причинно необходимыми условиями для существования как рудиментарных состояний сознания, так и высших ментальных процессов»<sup>78</sup>. Однако Бог, согласно определению, нематериален, мозга у Него быть не может. А это значит, что и разума – тоже.

### *Критика аргумента*

Возражения теистов на этот аргумент основываются на том, что они видят в сознании некую качественно отличную от материальной составляющую и полагают, что концепция нематериального сознания вполне возможна. Если человеческое сознание зависит от мозга, из этого не следует, что любая форма сознания обязательно должна быть физической, тем более учитывая качественное отличие Бога от человека. Крис в полемике, сконструированной Талиаферро, отмечает, что в психологических состояниях, то есть в наших желаниях, чувствах и ощущениях, есть некое общее свойство субъективного сознательного опыта. Изучение человеческого мозга позволяет фиксировать активацию сети нейронов в том или ином случае, но никогда не позволяет наблюдать сам субъективный сознательный опыт<sup>79</sup>.

Не только теисты, но и атеисты не видят логического противоречия в понятии нематериального разума. Так, Дж. Сمارт

---

<sup>77</sup> Сам Тули основной причиной ошибочности редукционизма считает то, что чувственный опыт включает в себя феноменальные или качественные свойства (phenomenal, or qualitative, properties): цвета, звуки, запахи, вкусы, – которые не сводятся к свойствам и отношениям, постулируемым физикой [Plantinga, Tooley 2008: 96].

<sup>78</sup> Ibid.

<sup>79</sup> Taliaferro 2009: 7–8.

отмечает, что хотя он условно идентифицирует состояния и процессы сознания с состояниями и процессами мозга, но признает логическую возможность «чистого ума»<sup>80</sup>.

#### IV. Аргумент от неведения

Этот аргумент вводится У. Синнотом-Армстронгом в полемике с У.Л. Крэйгом и апеллирует не только к теистическому Богу, но и к другим типам божеств. Формулируется аргумент следующим образом. (1) Если бы существовал всеблагой и всемогущий Бог, который мог бы действовать во времени, то у нас было бы веское доказательство (strong evidence) в пользу Его существования. (2) У нас нет веского доказательства в пользу существования Бога. (3) Следовательно, всеблагого и всемогущего Бога, который мог бы действовать во времени, не существует<sup>81</sup>.

Аргумент исходит из принципа, принятого как в обыденной жизни, так и в науке: не должно верить в сущности, для которых у нас нет свидетельств. Представьте, предлагает Синнот-Армстронг, возможно ли, чтобы ученый поверил в существование новых элементов или частиц без доказательств? Любой ученый, который заявляет, что открыл новую частицу, но не предъявил никаких тому доказательств, будет просто-напросто поднят на смех. И чем более значим вопрос, для которого требуются свидетельства, тем с большей силой работает этот принцип. С особой силой установка на предъявление доказательств требуется тогда, когда речь идет об объекте особой важности, каковым является Бог. Действительно, ведь если Он существует, это означало бы критические изменения в нашем поведении, взглядах на мир и т.п.<sup>82</sup> Итак,

---

<sup>80</sup> Smart, Haldane 2003: 26.

<sup>81</sup> Craig, Sinnott-Armstrong 2004: 130.

<sup>82</sup> Дж. Шелленберг, автор аргумента от сокрытости, рассуждает о том, что как у веры, так и у силы личного опыта есть степени интенсивности [Шелленберг 2021: 88]. Таким образом, возникает вопрос: какие именно доказательства существования Бога способствовали бы тому, чтобы мы поверили в Него и придерживались этой веры на протяжении жизни? Наиболее мощным стимулом для веры представляется личный опыт, однако и он, скорее

чем более экстраординарная сущность предполагается, тем более необходимы свидетельства в пользу ее существования. Синнот-Армстронг замечает: «Если кто-то считает, что в моем шкафу есть одежда, то ему может показаться, что для этого не нужны никакие доказательства, кроме его прошлого опыта шкафов, в большинстве из которых была одежда. Однако таких доказательств нет, а потребность в доказательствах кажется особенно необходимой, когда кто-то верит в такой тип сущности, которая является беспрецедентной. Никто не должен верить, что в шкафу найдется идеальная рубашка или плащ-невидимка, без каких-либо доказательств существования такой диковинки»<sup>83</sup>. Синнот-Армстронг обосновывает точку зрения, согласно которой к религии не должны применяться стандарты науки, поскольку ее предмет лежит вне области, где возможны какие-либо доказательства или свидетельства. Такой подход, полагает Синнот-Армстронг, ведет к абсурду: возможность принятия бездоказательных утверждений, ослабление эпистемологических стандартов приводит к самым нелепым убеждениям, таким как вера в Великую Тыкву<sup>84</sup>. Таким образом, если нет свидетельств существования Бога, то нам не следует верить, что Бог существует. При этом, как мы видели выше, для Синнота-Армстронга нет свидетельств того, что Бог существует, так, например, все аргументы, выдвинутые против атеизма У. Крэйгом в их с Синнотом-Армстронгом полемике, не являются весомыми с точки зрения последнего и могут быть если не опровергнуты, то поставлены под сомнение. А это означает, что нам не следует верить в существование Бога и, следовательно, нам следует верить, придерживаясь стандартов обоснованной веры, что Бога не существует<sup>85</sup>.

---

всего, должен быть регулярно подтверждаем, чтобы люди сохраняли веру в Бога.

<sup>83</sup> Craig, Sinnott-Armstrong 2004: 101.

<sup>84</sup> Ibid.: 102.

<sup>85</sup> Ibid.: 103–104.

## V. Аргумент от сокрытости

Аргумент от сокрытости Бога был предложен канадским аналитическим философом-атеистом, учеником Р. Суинберна, Джоном Л. Шелленбергом (р. 1959). Разработка аргумента была проделана Шелленбергом сначала в докторской диссертации, а потом – в книге «Сокрытость Бога и разум человека». Коротко аргумент может быть сформулирован следующим образом: (1) Если Бог есть, то он является идеально любящим. (2) Если существует идеально любящий Бог, то разумного неверия не бывает. (3) Иногда бывают случаи разумного неверия. (4) Идеально любящего Бога не существует. (5) Бога не существует<sup>86</sup>. Иными словами, недостаточность подтверждений в пользу существования Бога является аргументом в пользу того, что Бога не существует.

В полемике У. Крэйга и У. Синнота-Армстронга последний затрагивает аргумент от сокрытости в связи с приведенным выше аргументом от незнания. Казалось бы, говорит Синнот-Армстронг, состояние незнания, в котором мы пребываем по отношению к вопросу существования Бога, Он, будь Он всеблагим и всемогущим действующим во времени, легко мог бы разрешить, предоставив нам свидетельства своего существования. Однако Он этого не делает. Почему такой Бог скрывается?<sup>87</sup>

Аргумент от сокрытости обсуждается также в сборнике «Современные дебаты в философии религии», где пропонентом аргумента выступает сам автор аргумента, Дж. Шелленберг, а оппонентом – философ П. Мозер.

Шелленберг приводит два варианта аргумента – аргумент по аналогии и концептуальный аргумент. Начинает Шелленберг с аргумента по аналогии. Он моделирует ряд ситуаций, в каждой из которых фигурируют ребенок, попавший в сложную жизненную ситуацию, и его мать. Под ребенком подразумевается человеческое существо, под матерью – Бог, а отношения «ребенок-мать» – это отношения «человек-Бог». Структурируя аргумент так, как в обмене мнениями представляет его Шелленберг, мы

---

<sup>86</sup> Шелленберг 2021: 127.

<sup>87</sup> Craig, Sinnott-Armstrong 2004: 104.

получим следующую разновидность аргумента от сокрытости. (1) Любящая мать посчитала бы важной каждую серьезную просьбу своего ребенка и постаралась бы быстро отреагировать на эту просьбу. (1') Бог посчитал бы важной каждую серьезную просьбу Божьих детей-людей и постарался бы быстро отреагировать на эту просьбу. (2) Любящая мать хотела бы избавить своего ребенка от ненужных травм или, в более положительном ключе, хотела бы способствовать физическому и эмоциональному благополучию своего ребенка. (2') Бог хотел бы избавить человеческих существ от ненужных травм или, в более положительном ключе, хотел бы способствовать их физическому и эмоциональному благополучию. (3) Любящая мать старалась бы не поощрять в своем ребенке ложные или вводящие в заблуждение мысли о ней самой и об их с ребенком отношениях. (3') Бог старался бы не поощрять в людях ложные или вводящие в заблуждение мысли о Боге или отношениях между Богом и человеком. (4) Любящая мать хотела бы личных отношений со своим ребенком во все моменты, когда это возможно, поскольку это приносило бы радость и ради самих этих отношений. (4') Бог хотел бы личных отношений с человеческими существами, поскольку это приносило бы радость, а также ради самих этих отношений. (5) Любящая мать скучала бы по своему ребенку, если бы они были разлучены. (5') Бог скучал бы по личным отношениям с человеком, если бы их не было<sup>88</sup>. Вывод, который делает Шелленберг, очевиден: мать никогда не спряталась бы от ребенка, а Бог – от людей. Если бы Бог существовал, такой формы Его сокрытости, какая наблюдается в нашем мире, не было бы. Значит, Бога не существует<sup>89</sup>.

Далее Шелленберг последовательно с большей или меньшей степенью убедительности аргументирует в пользу близости проведенных им аналогий<sup>90</sup>.

---

<sup>88</sup> Peterson, VanArragon 2020: 167–168.

<sup>89</sup> Ibid.: 169.

<sup>90</sup> Особое внимание, как мне кажется, необходимо уделить ответу Дж. Шелленберга на два наиболее частых (по его собственному утверждению) замечания к его аналогиям: (1) Бог не должен отвечать на каждый наш запрос, а если отвечает нам, то может сделать это иначе, чем мы ожидаем; (2) Бог сокрыт по причине какого-либо греха самих людей. Относительно (1) Шелленберг

Вторая формулировка аргумента от сокрытости, более часто встречающаяся, чем предыдущая<sup>91</sup>, развивает понимание Божественной любви. Концепция такой любви, согласно Шелленбергу, должна включать все лучшее, что есть в человеческой любви. Таким образом, мы приходим к убеждению, что, если Бог существует, свидетельство<sup>92</sup>, достаточное для веры в Него, должно быть доступно каждому, кто способен на личные отношения с Богом и не склонен сопротивляться такому свидетельству<sup>93</sup>.

---

отмечает, что в аргументе не говорится о *любом* запросе, но только о серьезных попытках объединиться с Ним (или восстановить связь) [Peterson, VanArragon 2020: 170]. Относительно (2) автор аргумента от сокрытости указывает, что это замечание не обосновано, поскольку ищущие Бога кажутся совершенно безупречными в этом отношении. Таким образом, оказывается, что вера в Бога является чем-то совершенно произвольным: она появляется, но ее нельзя вызвать, то есть оказывается, что фактически ищущий веры совершенно не может быть виноват в том, что не обретает ее [Ibid.]. При рассмотрении ответов Шелленберга на эти два замечания становится очевидно, почему они являются наиболее частыми. Фактически Шелленберг не отвечает на них. К каждому из ответов должны быть сделаны дополнительные пояснения. Например, если мы говорим, что Бог является совершенным (а мы так и говорим, согласно определению самого Шелленберга, данному, в частности, в начале этой статьи: «отдельное (separate), но бесконечное сознание, личный и совершенный творец вселенной» [Ibid.: 165]), мы должны показать, достаточно ли у нас оснований подходить к измерению безупречности людей, ищущих Бога, исключительно с человеческими мерками. Интересные возражения, которые относятся к концептуальной версии аргумента, но могут быть с успехом применены и к критике аналогии между детско-родительскими отношениями и отношениями «человек-Бог», можно найти в: [Бутаков 2021; Храмов 2022].

<sup>91</sup> Концептуальную формулировку Дж. Шелленберг развивает, по сути, в большинстве своих работ. Ср., например: [Шелленберг 2021: 30]

<sup>92</sup> В оригинале Дж. Шелленберг использует слово “evidence”, которое в русскоязычном переводе его книги «Сокрытость Бога и разум человека» [Шелленберг 2021] получил перевод «подтверждение».

<sup>93</sup> [Peterson, VanArragon 2020: 174]. Отмечу далее выводы, которые Шелленберг делает из своего аргумента от сокрытости. Он подчеркивает, что, если предположить, что аргумент успешно обосновывает атеизм (то есть отрицание традиционного теизма), тем не менее не стоит полагать, что существуют только две возможности – традиционный теизм и атеизм натуралистического толка: «Итак, я заканчиваю предположением, что сокрытость традиционного Бога может в конечном счете иметь эффект возможности реальному Богу –

### *Критика аргумента*

Теисты полагают, говорит теист(ка) Крис в диалоге Талиаферро, что сокрытость Бога является основой свободы выбрать иначе. Неуверенность в существовании Бога, когнитивная удаленность от Него позволяют человеку реализовать свою свободу, поскольку если бы существование Бога было для нас очевидным, мы не могли бы не повиноваться Ему и не верить в Него. Неповиновение очевидно существующему всемогущему существу неприемлемо для любого, кто стремится к самосохранению. Таким образом, свобода в отношениях с Богом требует определенной сокрытости со стороны Бога<sup>94</sup>. Несомненно позитивным результатом сокрытости Бога является существование атеистов, рассуждает далее Крис<sup>95</sup>. Совершающий морально благие поступки атеист демонстрирует очень высокую степень нравственности и являет собой подтверждение существования образа Божьего в человеке. С точки зрения теиста, моральный поступок атеиста должен быть оценен выше, чем моральный поступок теиста. Так, если, например, и теист, и атеист жертвуют своими жизнями, атеист отдает гораздо больше, чем теист, поскольку отдает всё, что, как он полагает, у него есть, тогда как теист понимает, что после этой жизни у него будет следующая<sup>96</sup>.

Критика аргумента Шелленберга, представленная П. Мозером, включает, с одной стороны, аргументацию против состоятельности аналогии между Богом и человеческими родителями, а с другой – апелляцию к возможности развития отношений с Богом в течение человеческой жизни.

---

предельной реальности как она есть на самом деле – раскрыться более отчетливо» [Peterson, VanArragon 2020: 175–176].

<sup>94</sup> Taliaferro 2009: 89.

<sup>95</sup> Замечу, что ответ Дж. Шелленберга на возражения такого рода достаточно весом. Действительно, если Бог является предельной духовной реальностью, то все серьезное духовное развитие должно начинаться в личных отношениях с Богом. А это значит, что связь с такой совершенной и бесконечно богатой реальностью должна была бы быть величайшим благом, которое только мог бы испытать человек [Peterson, VanArragon 2020: 171].

<sup>96</sup> Taliaferro 2009: 91.

Начинает Мозер с аргумента по аналогии. Во-первых, рассуждает он, у нас нет свидетельства в пользу ключевого допущения Шелленберга: «Бог [еще] не ответил на призыв некоторых ищущих Его». Ожидается ли Божественный ответ в будущем? Даже если Бог еще не ответил, возможно, Он ответит позже. Однако, согласно Шелленбергу, если ответ не получен сию минуту, то его в будущем уже не ждут. Это утверждение требует аргументации и разъяснения. Неясно, однако, почему Бог должен стремиться дать как можно более быстрый ответ тем, кто Его ищет. Среди причин, почему Он может не поступать так, может быть в том числе и желание развить в ищущих более глубокое стремление к Себе<sup>97</sup>. То есть в отличие от человеческой матери Бог может иметь целью достижение неких значимых предельных результатов, чтобы не ответить сразу тому, кто его ищет. Таким образом, аналогия между Богом и человеческой матерью представляется несостоятельной, заключает Мозер. Самое большее, аргумент Шелленберга может обосновывать ограниченный агностицизм, но никак не атеизм<sup>98</sup>.

По отношению ко второй, концептуальной, формулировке аргумента от сокрытости Мозер выдвигает следующие возражения. По его мнению, в своем рассуждении об отношениях с Богом, когда Шелленберг утверждает, что невозможно слышать Бога, не веря, что Бог существует, смешиваются две ситуации: (а) просто слышание Бога и (б) слышание Бога и Его интерпретация как Бога. В первом случае вполне возможно принять голос Бога, например, за голос совести<sup>99</sup>. Таким образом, у нас нет оснований полагать, что (а) должно влечь за собой (б).

Еще два возражения относятся к концептуальной формулировке в той же мере, что и к формулировке аргумента по аналогии. От Бога, согласно Шелленбергу, требуется как можно более быстрый ответ каждому, кто Его ищет, однако у Него могут быть свои основания не давать быстрого ответа. Кроме того, у нас нет никаких оснований полагать, что ответ не будет дан ищущим

---

<sup>97</sup> Peterson, VanArragon 2020: 190.

<sup>98</sup> Ibid.: 191.

<sup>99</sup> Ibid.

в будущем. Таким образом, аргумент Шелленберга не обосновывает атеизм<sup>100</sup>.

Сокрытости, как ее понимает Шелленберг, Мозер противопоставляет свое видение сокрытости Бога и Его познания. Он начинает с прояснения понятий «Бог», «сокрытость» и «обосновывает» (justifies). Бог – это не личное имя, а высший титул, носитель которого должен обладать рядом свойств: (1) быть достойным поклонения и полного посвящения ему своей жизни; (2) моральное совершенство; (3) всеобъемлющая любовь (an all-loving character)<sup>101</sup>. «Обоснование» в данном случае подразумевает, что сокрытость делает разумной (reasonable) поддержку истинности атеизма<sup>102</sup>. Мозер задается вопросом, обосновывает ли сокрытость Бога Его несуществование. Он указывает ряд причин, по которым Бог может быть сокрыт, и это отнюдь не всегда наказание за равнодушие или непослушание. Бог скрывается, чтобы способствовать более глубокому человеческому пониманию и благодарности<sup>103</sup>. Иными словами, Бог скрывается, когда существует некий изъян в отношениях «человек-Бог» со стороны человека. Таким образом, наше знание Бога всегда является «сыновым знанием» (filial knowledge), заключающимся в смирении, преданности и любовных детско-родительских отношениях, эти отношения глубоко эмпирические и личные. Человеческое знание Бога этическое и практическое, а не только созерцательное, оно относится не только к нашим мыслям, но и к убеждениям и установкам (convictions, attitudes)<sup>104</sup>.

---

<sup>100</sup> Peterson, VanArragon 2020: 191.

<sup>101</sup> [Ibid.: 176]. Наиболее подходящим кандидатом на этот титул, согласно П. Мозеру, является Бог трех монотеистических религий, иудаизма, христианства и ислама. Таким образом, это Бог Авраама, Исаака, Иакова и Иисуса, или, по выражению Мозера, «гебраический Бог» (Hebraic God), а вера в Его существование – гебраический теизм (Hebraic theism) [Ibid.: 176–177].

<sup>102</sup> Ibid.: 177.

<sup>103</sup> Ibid.: 178–179.

<sup>104</sup> Ibid.: 180, 182.

## Итог

Развернутое в третьей главе описание позитивных аргументов в пользу атеизма приводит нас к ряду выводов. Ни одна дискуссия не обходится без аргумента от зла. Со злом в том или ином его проявлении сталкиваются все люди, и стремление осмыслить произошедшее зачастую принимает форму вопроса о смысле пережитых страданий. Таким образом, усиленное внимание со стороны атеистов и теистов указывает на актуальность аргумента, который получает все более и более изощренные формулировки. В целом анализируемый нами материал предоставляет три типа ответов: теодицею, защиту и опровержение. Подытоживая «индуктивный» аргумент от зла и его критику в сжатой форме, мы получим следующее. Позиция атеиста: внимательное рассмотрение ситуации показывает, что равного блага, которое произвело бы произошедшее зло, нет, значит, можно считать, что такого блага нет. Ответ скептического теиста: то, что мы не видим этого блага, не означает, что его нет, у нас просто нет к нему эпистемического доступа, поскольку наше знание несоизмеримо меньше божественного. Поскольку аргумент от зла направлен на критику существования всемогущего и всеблагого существа, очевидно, что скептический теизм предлагает вполне весомый вариант отрицания одной из его посылок. Главная сложность скептического ответа состоит в том, чтобы продемонстрировать, что принятие такой точки зрения не ведет к глобальному скептицизму. Вероятностная формулировка аргумента от зла, предложенная М. Тули, представляет собой попытку избежать затруднения, возникающего у тех, кто формулирует аргумент от проблемы зла в полемике со скептическим теизмом. Затруднение это таково: человеческое знание не сопоставимо с Божественным, мы не можем знать всех последствий, которые приносит то или иное ужасное зло. Фактически, как мы видим, аргумент сосредотачивается ровно на той же проблеме, что и аргумент Брюса Рассела в его полемике с Вайкстрой. Однако вывод у Тули гораздо более осторожный, а шаги, призванные продемонстрировать аргументированность вывода, более проработаны: так, аргумент Тули призван продемонстрировать следующее: высока вероятность того, что в один

конкретный момент (в начале лиссабонского землетрясения) всемогущей, всеведущей и нравственно совершенной личности не существовало.

Как кажется, основная проблема аргумента от зла в его эвиденциалистской трактовке, а также его критики в рассмотренных дебатах та, что как теисты, так и атеисты некритично дискутируют понятия «зло, которое служило бы равному или большему благу», «адекватно компенсирующее благо», «уравновешивающее правильное качество» и т.п. Отсутствие эпистемического доступа к конкретным результатам, вызванным случившимся злом, не может помешать нам оценить некоторые свойства такого блага<sup>105</sup>. И главным из таких свойств является, по-видимому, обязательность. То есть некое адекватно компенсирующее благо должно произойти с неизбежностью. В противном случае пережитое человеком столкновение со злом теряет смысл. Если речь идет

---

<sup>105</sup> Как мне кажется, здесь небезынтересно рассмотреть идеи У. Роу, повторенные затем Дж. Шелленбергом: «Вдобавок я хотел бы сослаться на мысль, высказанную Уильямом Роу. Те блага, ради которых Бог мог бы допустить существование зла, скорее всего, те “блага, которые представляют собой либо включают в себя полезный опыт” для подвергшихся злу людей. Вряд ли Бог стал бы посылать зло тем людям, которые были бы никак не причастны тем благам, ради существования которых происходит это зло. Но в таком случае мы бы знали, что за блага обеспечиваются существованием зла, потому что “осознанный опыт других людей относится к области того, что мы знаем”» [Шелленберг 2021: 136]. С одной стороны, трудно не согласиться с этим утверждением Роу. Развивая его мысль, можно выделить две разновидности «компенсирующего блага», и эти разновидности, как мне кажется, будут полностью перекрывать возможные варианты «компенсации»: 1. Убережение одного или многих людей от еще большего зла. 2. Достижение одним или многими людьми огромного блага. И очевидно, что у людей, столкнувшихся со злом, подобная компенсация случается далеко не всегда, если вообще случается. Однако, с другой стороны, думается, что теист мог бы возразить на рассуждения Роу следующим образом: эпистемически недоступным нам благом людей, испытавших ужасное зло, является загробное воздаяние, и в предельном случае, который разбирают Вайкстра и Рассел, единственным полезным опытом и одновременно адекватным благом является блаженство в жизни после смерти. Таким образом, как кажется, Роу изначально не нейтрален в своем рассуждении и заранее закладывает в него установку атеизма по умолчанию.

о моральном зле, а не о природном<sup>106</sup>, то, скорее всего (в большинстве случаев, то есть если речь не идет о чудесах), оно должно способствовать именно «моральному» благу, а именно некоторым морально благим человеческим поступкам. Здесь мы сталкиваемся с вопросом о детерминированности будущего в соотношении со свободой воли. Если мы признаем стратегию защиты от аргумента от существования зла, согласно которой зло является свободным выбором человека, особенно если признаем свободу в ее либертарианском смысле, мы признаем также, что Бог ограничивает свое знание относительно того, какой именно способ действий выберет человек в результате столкновения со злом. То есть по большому счету получается, что Богу самому неизвестно, случится ли некое компенсирующее благо или нет. Рассмотрим пример, дискутировавшийся С. Вайкстрой и Б. Расселом. Если принять, что жестокое убийство маленького ребенка послужило благом<sup>107</sup>, то есть могло бы запустить такое развитие событий, согласно которому, например, убийца раскаялся и спас жизни множества других людей, в том числе маленьких детей, объяснение зла как результата действия свободной воли человека не позволяет говорить о том, что такой вариант развития событий произойдет с необходимостью. Убийца может свободно выбрать не раскаиваться. В противном случае, то есть в случае, если он с необходимостью приходит к раскаянию в результате совершения злого поступка, оказывается, что свободы воли в либертарианском понимании у человека нет, а мир в большей или меньшей степени детерминирован Божественным замыслом. Последовательно

---

<sup>106</sup> См. эту дихотомию в: [Суинберн 2006: 86–87; Smart, Haldane 2003: 137–139].

<sup>107</sup> Очевидно, что такое рассуждение неприемлемо с точки зрения современной человеческой морали, и дело не только в том, что примеры конкретного ужасного зла порождают эмоциональную реакцию, которая не позволяет трезво оценивать аргумент, использующий эти примеры. Возможно, именно эмоциональный отклик и является показателем того, что аргумент работает. Неприемлемость идеи об «адекватном компенсирующем благе» состоит в том, что мы предполагаем возможность оценки степени страданий человека, столкнувшегося со злом, хотя фактически у нас нет эпистемологического доступа к этим страданиям и, значит, нет возможности оценки.

проведенная, эта идея приводит нас обратно ко мнению о Боге как не желающем или не могущем предотвратить зло<sup>108</sup>.

Аргумент от существования зла является наиболее частотным и, соответственно, кажется наиболее весомым проponentам атеистической точки зрения. Однако, как совершенно справедливо указывает В.В. Сидорин<sup>109</sup>, в современной философской мысли фиксируется тенденция к осознанию того, что проблема зла является вызовом не только для теистического мировоззрения, но и для секулярного, атеистического дискурса. Вместе с тем очевидно, что в рамках атеистического дискурса проблема зла ставится иначе, нежели в рамках теистического мировоззрения. Задача атеиста состоит либо в том, чтобы объяснить причины существования зла, либо в том, чтобы объяснить, почему вообще нечто воспринимается человеком как зло. С последней формулировкой проблемы зла для атеистического дискурса мы вновь возвращаемся к проблеме существования объективной морали и тем ответам на эту проблему, которые предлагает секулярное мировоззрение.

Хотя аргумент от существования зла является широко дискутируемым, он не исчерпывает всего арсенала позитивных аргументов, выдвигаемых атеистами. Так, аргумент от лучшего объяснения мира представляет собой позитивный аргумент в пользу натурализма. Какова, однако, его убедительность? Помимо того, что в данной формулировке он не выдерживает теистической критики, поскольку основывается на некритично принятом эвиденциализме, который сам по себе требует обоснования, аргумент от лучшего объяснения мира также отсекает любые атеистические альтернативы, которые имеют своим мировоззренческим основанием не натурализм. Равным образом аргумент от материальной природы разума не является общим для всех атеистов и антиатеистов и будет приниматься только теми из них, кто придерживается физикализма, хотя и здесь тоже возможны оговорки, как мы

---

<sup>108</sup> Приведенное возражение делает необходимым для теиста в продолжении полемики уточнения концепции Бога, обладающего всеатрибутами. Ход полемики по этому аргументу требует развития рассуждения о знании Бога, в рамках какого рассуждения теист может привлечь, например, идею о среднем знании или уточнение о вневременности Божества.

<sup>109</sup> Сидорин 2023: 225–226.

видели на примере Смарта. Этот аргумент основан на наблюдении, а следовательно, индуктивен.

Аргумент от неведения демонстрирует нам попытку избежать обвинений в некритично принятой эвиденциалистской установке. Так, хотя Синнот-Армстронг придерживается эвиденциализма, однако, в отличие от, например, Р. Кэрриера, также строящего свой аргумент от лучшего объяснения мира на некритично принятом эвиденциализме, предлагает обосновывать его. Удачно ли обоснование? Скорее нет, чем да. Эвиденциализм, принятый Синнотом-Армстронгом, можно упрекнуть в том же, в чем обычно упрекают эвиденциализм: требование обосновывать все с помощью некоторых эмпирических данных само по себе не основано на эмпирических данных. Синнот-Армстронг демонстрирует приверженность особому статусу науки в формировании знания, по Стэнмарку. Согласно принятой Синнотом-Армстронгом установке, наука дает нам лучшую или наиболее надежную из возможных для нас форм знания или понимания, а также устанавливает наилучший стандарт для обоснованного убеждения. С чем, однако, связана такая установка, Синнот-Армстронг не поясняет, что делает дальнейшие рассуждения менее обоснованными. Между тем к утверждениям, сделанным Синнотом-Армстронгом, вполне применима критика Плантинги: мы не имеем никаких сильных подтверждений того, что существует внешний мир или другие сознания, однако действуем так, как будто у нас есть неопровержимые доказательства этого.

Неожиданно слабым выглядит в рассмотренных нами дискуссиях аргумент от сокрытости в том виде, в каком мы обнаруживаем его отголоски у, например, У. Синнота-Армстронга. Критика же аргумента выглядит, напротив, весьма убедительной. Необходимо, однако, отметить, что в работах самого Шелленберга аргумент постоянно разрабатывается и уточняется, Шелленберг предлагает варианты ответов на критические замечания своих оппонентов. В частности, в представленной выше полемике Дж. Шелленберга и П. Мозера аргумент Шелленберга выглядит гораздо более убедительным, чем у остальных полемистов. Тем не менее ряд весомых и убедительных контраргументов к нему со стороны тезиса существует.

Аргумент от зла, аргумент от лучшего объяснения, аргумент от сокрытости, аргумент от неведения и аргумент от материальной природы разума – позитивные аргументы в пользу атеизма. Однако фактически ни один из них, кроме аргумента от зла, не обладает общезначимостью для атеистов. Так, аргумент от наблюдаемой зависимости разума от мозга – это аргумент в пользу натурализма, хотя, очевидно, не каждый атеист придерживается натуралистического мировоззрения. На все аргументы, приведенные в этой главе, теизм предлагает контраргументацию, что позволяет рассматривать теистическое мировоззрение как целостное и непротиворечивое внутри себя. Важным замечанием к таким аргументам, как аргумент от существования зла, аргумент от сокрытости, аргумент от неведения, является то, что они вряд ли могут считаться аргументами в пользу именно атеизма. Например, аргумент от зла, даже будучи успешным, в лучшем случае говорит о невозможности существования абсолютно благого или всемогущего Бога, не затрагивая остальные атрибуты. И хотя отрицание благодати создает определенные проблемы для теистического мировоззрения, в частности когда речь идет о Боге как источнике морали<sup>110</sup>, можно представить себе концепцию божественного без абсолютной благодати. Аргументы от сокрытости и незнания по большому счету должны считаться аргументами в пользу агностицизма, то есть в пользу сомнения в существовании Бога, а не отрицания этого существования.

---

<sup>110</sup> Действительно, если Бог не является абсолютно благом, остается вопрос, что плохого в том, чтобы послушаться ряда Его моральных заповедей.

## ГЛАВА 4

### НЕГАТИВНЫЕ АРГУМЕНТЫ

В этой главе мы рассмотрим аргументы, выдвигаемые атеистами, чтобы опровергнуть те или иные положения теистического мировоззрения, а также аргументы, выдвигаемые теистами для опровержения атеизма.

Часть аргументов будет взята из отдельных дискуссий, часть встречается в нескольких разом. Одни могут быть приняты любым атеистом. Это те аргументы, что касаются некогерентности и непоследовательности, обнаруживаемых в понятии Бога как существа, обладающего всеведением и всемогуществом. Другие аргументы могут быть приняты исключительно атеистом натуралистического толка. Это такие аргументы, которые указывают на абсолютную материальность человеческих существ, отсутствие в человеке нематериальной составляющей.

Как будет показано далее, единственным эксплицированным негативным теистическим аргументом в рассмотренных нами дебатах являются обвинения Плантинги в адрес натуралистического мировоззрения. С него мы начнем и рассмотрим его как можно более подробно.

Значительная часть негативных атеистических аргументов нацелена на то, чтобы выявить несовместимость представлений о Боге с современными представлениями о мире и морали, таковы аргументы от частных исторических теизма, от аморальности загробного воздаяния, от аморальности Бога Писания.

## I. Негативные аргументы против атеизма: три «обвинения»<sup>1</sup> Плантинги

Плантинга в полемике с Тули утверждает, что натурализм, в отличие от теизма, не является оправданным. Основными причинами, по которым натурализм должен быть отвергнут, Плантинга выделяет три.

1. Истинность натурализма подразумевает отсутствие понятия надлежащей функции, а значит, таких качеств, как сбой и дисфункция. То есть в контексте натурализма не может существовать дихотомий «здоровье – болезнь», «здравый ум – безумие» и т.п.<sup>2</sup>

2. Натуралист фактически занимает позицию скептика. Этот скептицизм, глубинный и изнурительный (*debilitating*), не позволяет натуралисту доверять своим познавательным способностям в формировании основных истинных убеждений<sup>3</sup>.

3. Натурализм – это материализм, а значит, он не оставляет места для существенных черт психической жизни человека, в частности для убеждений<sup>4</sup>.

Подводя нас к ключевым возражениям против натурализма, Плантинга подробно рассматривает теистическое мировоззрение и его оправданность.

С естественной и дофилософской позиции, полагает Плантинга, наши познавательные способности, по-видимому, предназначены для того, чтобы мы могли достичь истинного убеждения (*true belief*) в отношении самых разных суждений: о нашем непосредственном окружении посредством восприятия, о нашем прошлом (память), о мыслях и опыте других людей, о нашей собственной внутренней жизни (самоанализ), о Вселенной, о добре и зле, о мире абстракций (свойствах, пропозициях, положениях дел, числах и т.п.), о модальности (необходимом и возможном)

---

<sup>1</sup> В оригинале Плантинга использует словосочетание “three-part indictment”, «трехчастный обвинительный акт» [Plantinga, Tooley 2008: 1].

<sup>2</sup> Ibid.: 19.

<sup>3</sup> Ibid.: 1.

<sup>4</sup> Ibid.

и о самом Боге<sup>5</sup>. Эти способности работают таким образом, что при соответствующих обстоятельствах в нас формируются соответствующие убеждения. Обычно мы не решаем, придерживаться ли рассматриваемого убеждения или сформировать его, мы просто оказываемся с ним<sup>6</sup>. Например, на прогулке можно поймать себя на мысли, что на улице идет снег. Или, если меня спросили, в котором часу я проснулась сегодня, мне достаточно секунды на то, чтобы обнаружить себя с убеждением, что я проснулась в 5 часов утра. Бывают также убеждения, в формировании которых человек принимает более активную роль: поиск доказательств, их тщательный анализ, оценка аргументов, обсуждение со специалистами, которые разбираются в интересующем вопросе<sup>7</sup>.

Далее Плантинга постулирует, что, согласно теистическому мировоззрению, Бог создал людей с так называемым «чувством божественного» (*sensus divinitatis*), представляющим собой способность или набор познавательных процессов, с помощью которых мы приходим к знанию о Боге. Благодаря этой способности, «мы, люди, можем знать о Боге и вступать с ним в те же отношения, что и с другими личностями: общение и беседа, близость, взаимная любовь и привязанность»<sup>8</sup>. Однако в силу некоторых событий, человек с помощью своей свободной воли принял решение отвергнуть Бога, то есть впасть в грех. Это состояние является общим для всех людей. Грех, таким образом, повредил наши познавательные способности, и в результате люди стали предпочитать и ненавидеть неправильные вещи<sup>9</sup>.

Далее Плантинга сужает теистическую картину до христианского теизма: согласно христианству, Бог предложил способ восстановления первоначального состояния и снятия греха через воплощение второго лица Троицы, Слова. Он был распят и умер (и воскрес из мертвых); таким образом Он взял на себя бремя человеческого греха, искупив нас от греха и его последствий. Это спасение от греха доступно каждому; все, что требуется, это

---

<sup>5</sup> Plantinga, Tooley 2008: 7.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid.: 8.

принять предложенный подарок. Библия – совокупность книг, у каждой из которых был автор, человек, тем или иным образом вдохновленный Богом, – представляет собой способ информирования людей обо всем этом<sup>10</sup>. Важной характеристикой теизма, как его описывает Плантинга, является то, что наука и религия не противоречат друг другу: «...если вы думаете, что мир и его структуры контингентны – от свободного выбора Бога зависит сделать их так, а не иначе – вы подумаете, что смотреть, чтобы увидеть, – это подходящий способ узнать. Таким образом, эмпирический характер науки, как и ее базовые условия деятельности, возникают из теистического взгляда на мир и хорошо вписываются в него»<sup>11</sup>. При этом Плантинга подчеркивает, что верующие не более иррациональны, чем неверующие, поскольку религиозная вера не противоположна знанию, наоборот, при нормальном развитии событий религиозная вера – это лишь определенный тип знания, причем знания истин огромного значения<sup>12</sup>. Для понимания этого надо учесть, что между знанием и просто истинным убеждением, согласно Плантинге, разница состоит в оправдании или обосновании (*warrant*). Наиболее успешной теорией оправдания (обоснования) является та, что связана с идеей правильного или должного функционирования (*proper function*), то есть с представлением о том, что наши когнитивные способности работают должным образом, не подвержены дисфункциям или сбоям. Таким образом, убеждение обоснованно при выполнении ряда условий:

1. Оно производится когнитивными способностями, функционирующими должным образом.

---

<sup>10</sup> Plantinga, Tooley 2008: 8.

<sup>11</sup> [Ibid.: 5]. Эти же идеи Плантинга проводит в полемике с Д. Деннетом о науке и религии. Для атеизма в целом, для натуралистической его разновидности в частности, а особенно для сциентистского варианта, характерно не критичное воспроизведение модели войны науки и религии, которая является аргументом против религии. Ярким примером воспроизводства этой модели взаимодействия науки и религии являются представители «нового атеизма», к которым относится и Д. Деннет.

<sup>12</sup> Ibid.: 9.

2. Когнитивные способности должны находиться в соответствующей когнитивной среде<sup>13</sup>.

3. Целью или функцией процессов или способностей, производящих убеждения, является производство истинного убеждения.

Таким образом, согласно Плантинге, «убеждение В имеет обоснование для личности S, если и только если В произведено должным образом функционирующими способностями в подходящей среде в соответствии с разработанным планом, успешно нацеленным на истину»<sup>14</sup>. И в соответствии с этой концепцией получается, что религиозная вера – это знание или обоснованное убеждение, поскольку вера в основные черты христианского послания производится в верующем деятельностью Святого Духа. Это процесс порождения убеждений, и хотя он не является частью нашей естественной и исходной эпистемической способности, это по-прежнему процесс порождения убеждений. Когда он функционирует должным образом (то есть работает так, как он был придуман работать), в соответствующей эпистемологической среде (той, для которой разработан) в соответствии с проектным планом, успешно направленным на овладение истиной.

Основными альтернативами теистическому мировоззрению Плантинга считает натурализм, восходящий к Эпикуру, Демокристу и Лукрецию, и антиреализм, начинающийся с Протагора. Антиреализм возлагает на человека ответственность за базовую структуру мира, то есть мы так или иначе ответственны за истинность истинных убеждений. Натурализм атеистичен, люди рассматриваются в его рамках как случайный результат слепых процессов на пылинке, затерянной в космосе. Плантинга совершенно справедливо отмечает, что натурализм и атеизм – не одно и то же: «Основная идея философского натурализма (который я в дальнейшем буду называть просто натурализмом) состоит в том, что

---

<sup>13</sup> Так, например, в фантастическом рассказе Р. Шекли «Призрак V» главный герой попадает на планету, где в воздухе содержится примесь газа, вызывающего у человека убеждение в реальности монстров, которых он боялся в детстве. Очевидно, что в данном случае когнитивные способности находятся не в соответствующей когнитивной среде.

<sup>14</sup> Plantinga, Tooley 2008: 12.

не существует такой личности, как Бог, или вообще чего-либо подобного ему. Итак, во-первых, натуралист (как я использую этот термин) будет атеистом. Но не каждый атеист – натуралист. Натурализм сильнее атеизма в том смысле, что можно быть атеистом, но не натуралистом, но невозможно быть натуралистом, но не атеистом»<sup>15</sup>.

## **I.1. Отсутствие понятия надлежащей функции**

Если предположить, что натурализм истинен, то ни люди, ни их органы не могут функционировать правильно. В рамках натурализма невозможно объяснить надлежащее функционирование: «Надлежащее функционирование может быть совмещено с натурализмом тогда и только тогда, когда существуют необходимые и достаточные условия для надлежащего функционирования с точки зрения натуралистически приемлемых свойств – свойств,

---

<sup>15</sup> [Plantinga, Tooley 2008: 19]. Хотя я разделяю эту точку зрения, она представляется не бесспорной, поскольку, очевидно, зависит от того, как понимается не только натурализм, но и атеизм. Например, М. Пильюччи в полемике с У. Крэйгом предпочитает определять себя не как атеиста, а как «не-теистического натуралиста», поскольку, с его точки зрения, атеистическая позиция, отрицание существования Бога, являясь отрицательным суждением (negative statement), не может быть доказана: невозможно доказать отсутствие чего-либо, если только это нечто не определяется положительным образом. Далее Пильюччи указывает на три возможных типа божеств, и хотя он не маркирует их принятыми в философии религии терминами, мы можем сделать это сами: (1) Бог деизма; (2) Бог политеизма; (3) Бог теизма. Пильюччи указывает, что он выступает лишь против третьей разновидности божества, поскольку первый тип Бога совершенно не фальсифицируем, второй, описанный древними греками, способен ошибаться и не вызывает особого стремления к поклонению. Бог теизма, антропоморфный (Пильюччи имеет в виду, что Бог – личность), однако совершенный, не делает ошибок, постоянно поддерживает функционирование Вселенной, абсолютно благ и находится повсюду [Craig, Pigliucci 1998]. Таким образом, очевидно, что позиция, которую Пильюччи определяет как «не-теистический натурализм», фактически является атеистической, если понимать атеизм как отрицание Бога теизма.

которые могли бы быть реализованы, если бы натурализм был верен»<sup>16</sup>.

Плантинга анализирует несколько попыток предложить определение должного функционирования в рамках натуралистического мировоззрения. В целом единственный способ объяснить должное функционирование изнутри натурализма – это отсылка к естественному отбору. Например, должное функционирование может объясняться исходя из одного из двух параметров:

1. А возникло как «репродукция», копия предыдущего предмета, частично выполнявшего ту же функцию.
2. А возникло как результат действия некоего предыдущего устройства, которое выполняло функцию  $F$  как надлежащую функцию.

Это, однако, не будет необходимым и даже достаточным условием должной функции. Потому что получается, что все, что выполняет должную функцию, имеет нечто в качестве предшественника, однако возможно, что, например, самое первое сердце выполняло свою функцию должным образом, однако предков не имело. Таким образом, это не является необходимым условием. Не является оно также и достаточным. Плантинга приводит контрпример направленной культивации могущественным злодеем некоего калечащего физического свойства у других людей со злым умыслом. Плантинга демонстрирует, что такой пример удовлетворяет каждому из условий, однако невозможно сказать, что данное свойство функционирует надлежащим образом<sup>17</sup>.

Другой вариант объяснения должного функционирования: « $F$  является функцией  $S$ , если и только если  $S$  объясняется тем, что она ведет к  $F$ , и действующая причина  $S'$  для  $S$  объясняется тем, что ведет к  $S$ »<sup>18</sup>. Контрпримеров Плантинга приводит массу, поскольку основной проблемой видит неопределенность условия «ведет к». А также демонстрирует ими, что условия данного варианта объяснения не являются ни необходимыми, ни достаточными. Возьмем, в частности, простейший пример с машиной. Я собираюсь увезти свою машину на свалку, где она будет

<sup>16</sup> Plantinga, Tooley 2008: 22.

<sup>17</sup> Ibid.: 25.

<sup>18</sup> Ibid.: 27.

уничтожена, однако она не заводится. «Не заводится» отвечает обозначенным выше условиям: «не заводится» является функцией моей машины, поскольку дальнейшее существование моей машины объясняется тем, что она не заводится. Очевидно, однако, что «не заводится» не является функцией моей машины<sup>19</sup>.

## 1.2. Скептицизм

Рассмотрев первую причину, по которой, согласно Плантинге, натурализм должен быть отвергнут, – невозможность описать в рамках натурализма должное функционирование всего: вещей, организмов, познавательных способностей, – перейдем ко второй. Вторая причина или второе «обвинение» Плантинги состоит в том, что натурализм ведет к полному скептицизму. У сторонника натуралистического мировоззрения есть веская причина сомневаться в надежности (правильном функционировании) своих познавательных функций, таких как восприятие, память, рациональная интуиция: «Если вы потерпели поражение в вере в то, что ваши способности надежны, то вы также терпите поражение для каждого из убеждений, произведенных этими способностями; поэтому вы терпите поражение для каждого из ваших убеждений. Это означает, что вы терпите поражение в вашей вере в натурализм как таковой; следовательно, натурализм обречен на провал»<sup>20</sup>. Интересно при этом, что в тотальной разновидности скептицизма Плантинга не видит особых проблем: «...я действительно не знаю, было ли прошлое, или есть ли другие люди, или есть ли деревья на моем заднем дворе. Однако это не должно вызывать у меня большого количества эпистемических страданий. Верить в это по-прежнему кажется правильным и разумным; даже если эти убеждения не составляют знания, они вполне разумны, и придерживаться их представляется правильным»<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Plantinga, Tooley 2008: 29.

<sup>20</sup> Ibid.: 30.

<sup>21</sup> Ibid.: 31.

### 1.3. Материализм

Третьим «обвинением» натурализму Плантинга называет ущербность материализма, проявляющаяся, в частности, тогда, когда с материалистической точки зрения описываются человеческие существа. Материализма придерживаются большинство пропонентов натуралистического мировоззрения, и человек понимается ими исключительно как материальное существо, не имеющее никакой нематериальной составляющей (души, разума, самости). Материалисты приводят по меньшей мере три причины принятия своей позиции: (1) Дуализм либо некогерентен, либо имеет сокрушительные философские трудности, следовательно, материализм принять – рационально. Такой точки зрения придерживается, например, Д. Деннет. (2) Сторонники натурализма считают, что последовательный натурализм подразумевает материализм. Это выглядит достаточно разумным на основании определения, согласно которому «натурализм – это идея о том, что такой личности, как Бог, или кого-то подобного не существует; нематериальные личности были бы слишком похожи на Бога, который, в конце концов, и сам является нематериальным я»<sup>22</sup>. (3) Приверженцы натуралистического мировоззрения придерживаются зачастую эволюционных воззрений, а идея нематериальной души принципиально антиэволюционна<sup>23</sup>.

Таким образом, с точки зрения материалиста убеждение, сформированное у человека, будет представлять собой взаимодействие нейронов со входом из одних частей нервной системы и выходом из других. Однако очевидно, что помимо нейросвязей убеждение имеет также содержание, истинное или ложное. Существуют две основные теории, отвечающие на вопрос о том, как так получилось, что нейроструктуры связаны с содержанием. Если нейроструктуры возникли путем эволюции, то откуда возникает

---

<sup>22</sup> Plantinga, Tooley 2008: 32.

<sup>23</sup> Плантинга цитирует Докинза: «Католическая мораль требует наличия огромной пропасти между Homo sapiens и остальным животным царством. Такая пропасть принципиально антиэволюционна. Внезапное внедрение бессмертной души на временной линии является антиэволюционным вторжением в область науки» [Ibid.: 33].

содержание? Фактически каждая из этих теорий подразумевает, что содержание убеждения супервентно<sup>24</sup> на нейрофизиологические свойства (neurophysiological properties, сокр. NP).

Плантинга подчеркивает, что то, что содержание, возникающее в результате нейронных событий, является истинным, не следует ниоткуда из натурализма. Естественный отбор отбирает структуры, обладающие адаптивными свойствами, как оказалось, эти структуры достаточно сложны, чтобы генерировать контент; но нет ни малейшей причины думать, что содержание истинно: «Надежный термометр должен давать преобладающее количество верных показаний не только фактически, но и в достаточно близких возможных мирах. Только какой перевес? Что ж, точной цифры здесь, конечно, привести не удастся; но, конечно, термометр, который не дает истинных показаний более, чем, скажем, в 3/4 соответствующих обстоятельств, не может считаться надежным. То же самое относится и к надежности познавательных способностей; они тоже надежны, и надежны в определенной области, только если производство ими истинных убеждений перевешивает производство ложных»<sup>25</sup>. Предположим, что натурализм истинен. Это значит, что некое убеждение (возможно – адаптивно полезное) должно быть нейронным событием. Такое событие будет достаточно сложным, чтобы породить содержание убеждения. Каким-то образом пропозиция, выражающая содержание, будет ассоциирована с этим нейронным событием как его содержание.

---

<sup>24</sup> В общем случае супервентность определяется следующим образом: «Множество свойств  $A$  супервентно по отношению к другому множеству  $B$  только в том случае, если никакие две вещи не могут различаться по  $A$ -свойствам, не различаясь при этом по своим  $B$ -свойствам» [McLaughlin, Bennett 2021]. Плантинга дает такое определение: «...множество свойств  $S$  супервентно на множестве свойств  $S^*$ , только если любая пара объектов, которые согласуются по свойствам  $S^*$ , также согласуются по свойствам  $S$ ... Свойства содержимого супервентны по отношению к свойствам NP тогда и только тогда, когда любые два объекта или структуры с одинаковыми свойствами NP должны иметь одинаковые свойства содержимого. У вас не может быть пары структур – скажем, нейронных событий – с одинаковыми свойствами NP, но разным содержанием. Содержание – это функция свойств NP» [Plantinga, Tooley 2008: 35–36].

<sup>25</sup> Ibid.: 41.

Однако было бы простым совпадением, если бы пропозиция, порожденная этим нейронным событием, то есть убеждение, было бы истинным<sup>26</sup>. Если оценивать вероятность истинности убеждения такого типа, то оно будет истинным с вероятностью около 1/2, то есть вероятность истинности его будет не намного больше, чем вероятность ложности. Но тогда чрезвычайно маловероятно, чтобы весь набор убеждений человека демонстрировал преобладание истинных убеждений над ложными, говорит Плантинга<sup>27</sup>. А такое преобладание требуется надежностью познавательных способностей. Из этого вытекают два важных следствия: (1) невозможность рационально признать надежность своих когнитивных способностей и (2) следующее за этой невозможностью состояние «когнитивной катастрофы», то есть состояние, которое не позволяет человеку функционировать. Однако сторонник натуралистического мировоззрения продолжает функционировать. Значит, он находится в состоянии «Юмовского поражения»: «Вы потерпели юмовское поражение для убеждения *B* в некоторой ситуации, если 1) производство *B* направлено не на формирование истинного убеждения, а на некое иное положение дел (такое как излечение от болезни или избежание когнитивной катастрофы), а 2) если бы в этой ситуации участвовали только процессы, направленные на истину, вы потерпели бы обычное рациональное поражение для *B*»<sup>28</sup>. Более того, проponent натурализма терпит поражение вообще для каждого из своих убеждений, как было показано выше, а поскольку натурализм – одно из таких убеждений, то сторонник натуралистического мировоззрения терпит само-поражение<sup>29</sup>. Интересно, что, согласно Плантинге, простого признания существования нематериальной части человеческого существа (дуализма) недостаточно, чтобы избежать Юмовского поражения. Простое утверждение о том, что человек является нематериальной самостью, обладающей телом, не поможет избежать приведенного выше аргумента. Только признание существования Бога, который создал нас с такими когнитивными способностями,

---

<sup>26</sup> Plantinga, Tooley 2008: 43.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Ibid.: 48.

<sup>29</sup> Ibid.: 49.

которые в значительной мере порождали бы истинные суждения, вне зависимости от признания нами нематериальной составляющей человеческого существа, позволяет считать наши способности направленными на создание истинных убеждений, а не просто адаптивными<sup>30</sup>. Иными словами, дуализм явился бы необходимым, но недостаточным условием для избегания ловушки недоверия собственным когнитивным способностям.

Помимо скептицизма, порожденного натуралистическим мировоззрением, согласно Плантинге, натуралистический материализм порождает проблему с объяснением, во-первых, таких ментальных свойств, как сознание или переживание боли, а во-вторых, с такими ментальными актами, как убеждения, желания и надежды. Плантинга принимается за разъяснение второй проблемы, проблемы пропозициональных установок<sup>31</sup>.

Проблема состоит в том, что нет разумного способа объяснить убеждение с точки зрения материалиста. Материалист действительно должен быть элиминативистом в отношении верований, то есть он должен полагать, что убеждений на самом деле не существует: «Согласно элиминативистам, мысль о существовании верований является частью того, что они называют “народной психологией”, примитивной теории (как они думают), разработанной древними и не имевшими науки человеческими существами, теории, которую следует заменить чем-то более научным и соответствующим настоящему времени»<sup>32</sup>. Попытка дать работающую модель того, как материя порождает сознание, по Плантинге неудачна. Она состоит в том, чтобы: 1) постулировать набор жестких причинно-следственных связей между, предположим, видом дерева и структурой нейронов, задействованных при его восприятии; 2) назвать эти структуры репрезентациями<sup>33</sup>. И тогда

---

<sup>30</sup> Plantinga, Tooley 2008: 49–51.

<sup>31</sup> «Убеждения, желания, надежды, страхи и т.п. называются пропозициональными установками или положениями, которые человек занимает по отношению к пропозициям» [Ibid.: 51].

<sup>32</sup> Ibid.: 52.

<sup>33</sup> Репрезентация – термин сложно определяемый, появляется вопрос: всегда ли, когда будет причинно-следственная связь, будет и репрезентация? Является ли дым репрезентацией огня?

материалистически понятые убеждения – это репрезентация убеждений. Однако у включающегося термостата нет убеждения, что он включается, потому что прохладно.

В целом, согласно Плантинге, ни одна из натуралистических стратегий, предлагающих варианты порождения убеждений из нейронных связей, не является удачной.

### *Критика «обвинений» Плантинги*

Тули, предлагая критику первого «обвинения» Плантинги, приводит формальную структуру его аргумента:

(1) натурализм не может предложить удовлетворительного анализа того, что означает для организма надлежащее функционирование;

(2) концепция надлежащего функционирования организма не может быть аналитически базовой;

(3) понятия здоровья, здравомыслия, болезни и т.п. включают представление о надлежащем функционировании организма, поскольку быть здоровым – это просто быть функционирующим должным образом;

следовательно:

(4) если бы натурализм был верен, такие понятия, как здоровье, здравомыслие, болезнь и тому подобное, вообще не были бы применимы к организмам<sup>34</sup>.

Возражения Тули базируются на двух основаниях: понятия здоровья/болезни и им подобные не обязательно определяются надлежащим функционированием. Например, представим себе мир, где божество создало разумных существ, очень похожих на людей как физически, так и ментально. В этом мире продолжительность жизни очень коротка, согласно плану божества. Джон – обитатель этого мира. Тогда органы Джона функционируют, в том смысле, который предлагает Плантинга, в соответствии с планом божества. Если третья посылка аргумента, предложенного Плантингой, корректна, то для Джона «быть здоровым» будет означать, что его организм функционирует в соответствии с божественным планом. Предположим, далее, что появляется некий вирус, который

---

<sup>34</sup> Plantinga, Tooley 2008: 184–185.

проникает в тело Джона и блокирует процесс старения на клеточном уровне. То есть получается, что продолжительность жизни Джона увеличилась, но в соответствии с определением Плантинги, он оказывается «больным»<sup>35</sup>. Другим контрпримером может служить пример, приведенный самим же Плантингой, о некоем злодее, культивирующем в подвластных ему людях калечащее их свойство, делающее их жизнь полной страданий.

Свойство действует в соответствии с замыслом, однако невозможно сказать, что оно функционирует надлежащим образом.

Второе «обвинение» Плантинги Тули формализует следующим образом:

(1) натурализм не может предложить удовлетворительного анализа того, что означает правильное функционирование организма;

(2) концепция нормального функционирования организма не может быть аналитически базовой;

(3) понятие знания включает представление о правильном функционировании организма;

следовательно:

(4) «если бы натурализм был истинным, не было бы такого понятия, как знание»<sup>36</sup>.

Здесь Тули также фокусирует внимание на третьей посылке. Плантинга придерживается экстерналистского подхода к определению знания. Второй аргумент Плантинги включает в себя такое понимание знания, которое базируется на необоснованной критике интерналистских подходов к оправданию и имеет глубоко противоречащие здравому смыслу последствия, в силу которых он явно уступает как конкурирующим экстерналистским, так и интерналистским подходам к знанию<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> Отмечу, что контрпример Тули кажется достаточно спорным, поскольку может возникнуть множество дополнительных вопросов. Например, почему божество решило создать краткоживущих существ? Получается, что мы априори предполагаем, что долгая жизнь – это благо, хотя должны допустить, что у божества, раз уж оно существует, могут быть свои причины для создания существ, живущих недолго.

<sup>36</sup> Plantinga, Tooley 2008: 187.

<sup>37</sup> Ibid.: 188.

В ответ на третье «обвинение» Плантинги Тули приводит несколько вариантов решений из философии сознания, которые кажутся ему подходящими для ответа на вопрос о взаимодействии нейронных структур с содержанием убеждений<sup>38</sup>.

## II. Негативные аргументы против теизма

### II.1. Невозможность имматериальности Бога

Этот аргумент, выдвигаемый в диалогах, сконструированных Талиаферро, есть первое обсуждаемое там качество Бога.

Пропонент натуралистического мировоззрения Пэт рассуждает следующим образом. Все термины, которыми мы описываем намерения, целеустремленность, мышление и чувства, предполагают физическое воплощение. Понятно, что значат слова «быть хорошим человеком» по отношению к индивиду, за материальным поведением которого можно наблюдать, однако без материального воплощения смысл личных характеристик, желаний и других психологических свойства полностью теряется. Пэт приводит аналогию. Мы знаем, каково быть снаружи дома, потому что дом – это замкнутый объект, находящийся в более широком окружении. Но говорить о созерцании Бога – все равно, что говорить о созерцании чего-то вне всей среды самого пространства. Невозможно составить себе представление о такой реальности<sup>39</sup>.

Еще одна проблема, возникающая в связи с бестелесностью Бога, – это проблема получения знаний. Если всеведущее существо знает все, это знание, согласно имеющимся у нас данным, возникает из телесного познания. Поэтому непонятно, откуда у бестелесного существа появляются знания, частичные или полные<sup>40</sup>.

#### *Критика аргумента*

Крис, теист(ка), возражает, что психология представляет собой нечто большее, чем физические процессы, и одни только

---

<sup>38</sup> Plantinga, Tooley 2008: 196–205.

<sup>39</sup> Taliaferro 2009: 3.

<sup>40</sup> Ibid.: 11.

телесные процессы не гарантируют психологию. Имея полное представление о состоянии мозга и поведении человека, мы можем не иметь никакого представления о его психологической жизни<sup>41</sup>.

Что же касается знания, не основанного на чувственных данных, то у человека существует способность превзойти ограниченную, индивидуальную, телесную жизнь и увидеть себя по отношению к другим людям, обществам, другим животным. Такие более широкие и множественные перспективы косвенно указывают на то, что мог бы знать всеведущий Бог, не ограниченный каким-либо одним физическим телом<sup>42</sup>.

## **II.2. Против совместимости всеведения и человеческой свободы**

Этот аргумент также фигурирует в диалогах Талиаферро. Подразумевается, что невозможно соединить концепции Божественного всеведения (то есть знания Богом всех событий, в том числе будущих) и человеческой свободы действия. Пэт формулирует аргумент следующим образом: если Бог знает, каким будет действие человека, соответственно, это действие не является свободным, поскольку человек будет делать именно то, что составляет знание Бога. С другой стороны, если Бог не знает вашего будущего, то Он не всеведущ<sup>43</sup>.

### *Критика аргумента*

Теистическая сторона диалога предлагает следующую, достаточно общую, стратегию критики<sup>44</sup>: будущее свободное действие реально, но при этом не определено в рамках истинностных значений – позиция, которую приписывают Аристотелю. То есть не является ни истинным, ни ложным сейчас, выберу ли я завтра, условно говоря, ехать на работу на метро или идти пешком.

---

<sup>41</sup> Taliaferro 2009: 5.

<sup>42</sup> Ibid.: 12.

<sup>43</sup> Ibid.: 29.

<sup>44</sup> Ibid.: 29–31.

Однако всеведение включает в себе знание всех истин, которые возможно познать. Но если будущее свободное действие не является ни истинным, ни ложным, то всеведущему существу не нужно (и оно не может) знать будущие свободные случайные положения дел. При этом критике подвергается убеждение, что если будущие свободные действия несовместимы с божественным предвидением, то Бог знает лишь некоторые свободные действия. Очевидно, что при указанном подходе появляется проблема с пророчествами, которые являются предсказанием будущих событий, транслированным Богом человеку. Вариант решения этой проблемы, предлагаемый в диалоге Талиаферро, таков: пророческие видения являются открытыми. У Ионы, например, есть пророческое возвешение о скором разрушении города Ниневии. Но повествование продолжается и бедствие предотвращено, потому что люди раскаялись. Пророчество может сигнализировать о божественном намерении или цели, и все же его последствия могут зависеть от будущего свободного действия. Бог может одновременно представить себе все возможные реальности – прошлое, настоящее и будущее. Кроме того, поскольку Бог всеведущ, Он должен быть в состоянии знать не только каждую возможную реальность, но и знать, какие реальности действительно произошли, происходят и могут произойти.

### **II.3. Против совместимости всеведения и человеческого аморального опыта**

Пэт, придерживающийся (придерживающаяся) натуралистического мировоззрения в диалоге Талиаферро, обозначает проблему следующим образом: всеведение означает, что Бог знает всё, в том числе его знания должны включать знание о том, на что похоже быть серийным убийцей или патологическим лжецом<sup>45</sup>. То есть всеведение вступает в конфликт с атрибутом абсолютной благодати и показывает необходимость существования у Бога моральных дефектов.

---

<sup>45</sup> Taliaferro 2009: 28.

### *Критика аргумента*

Крис, проponent теизма, предлагает следующий вариант ответа: даже если Бог должен иметь ощущения, чтобы знать соответствующие понятия, из этого не следует, что Он с необходимостью должен иметь моральные дефекты. Если человек ощущает, что неправильно чувствовать себя серийным убийцей или патологическим лжецом, является ли этот человек морально запятанным? – задается вопросом Крис. И отвечает: мысль о том, что Бог должен знать, каково это – чувствовать какое-то дурное побуждение, не подразумевает какого-либо дефекта в Боге, если только не использовать фразу «знать, на что это похоже» для обозначения полного одобрения совершения соответствующих аморальных действий или одобрения эмоций, сопутствующих этому действию. Однако в таком случае предпосылкой критикуемого аргумента должно быть утверждение: для того, чтобы существо знало некоторую эмпирическую концепцию X, это существо должно испытать X. Это, с очевидностью, не так, хотя, безусловно, видеть синий цвет – это больше, чем просто знать физику света и анатомию человека, но это не то же самое, что утверждать, что человеку нужно стать синим, чтобы понять концепцию видения света. Возможно, с учетом определенных биологических ограничений, ограничений нашей нервной системы, нам, людям, действительно нужны такие переживания, но из этого не следует, что все мыслимые существа должны быть ограничены подобным образом<sup>46</sup>.

## **II.4. Невозможность совместимости атрибутов всемогущества и благодати**

В диалоге Талиаферро сторонник натуралистического мировоззрения и теист определяют божественную благодать как «то, что Бог не может творить зло»<sup>47</sup>. Или несколько иначе: теисты апеллируют к тому, что существование Бога возможно, однако атеисты могут считать, что всемогущество и всеблагодать – несов-

---

<sup>46</sup> Taliaferro 2009: 28–29.

<sup>47</sup> Ibid.: 36.

местимые свойства, и, следовательно, существование теистического Бога просто невозможно.

Аргумент атеиста звучит следующим образом: «Я могущественнее Бога, потому что могу совершать как морально благие, так и морально дурные поступки».

Более формально:

1. Если Бог существует, то Он всемогущий и всеблагий.
2. Если Бог всемогущий, Бог может творить зло, но сущностно благой Бог не может делать зла.
3. Следовательно, теистический Бог не существует<sup>48</sup>.

И если этот аргумент демонстрирует необходимые свойства Бога (то есть если необходимо, чтобы Бог, если Он существует, был всемогущим и сущностно благим), то это аргумент в пользу невозможности существования Бога.

### *Критика аргумента*

Теистическая критика этого аргумента базируется на идее о зле как лишенности: «Так называемая сила делать зло – это не реальная сила, а разрушающий недостаток»<sup>49</sup>. «Сила» совершать злодеяния по отношению к другим – это не та сила, которая достойна поклонения, похвалы, она не придает обладателю ее совершенства. Приписывая могущество Богу, религиозные теисты возвеличивают не то, что можно было бы назвать голой, обнаженной или грубой силой, а некую святую, превосходную силу.

Следующие два аргумента объединены темой вечности Бога во времени (иными словами, означает ли Его вечность вневременность или бесконечность во времени)<sup>50</sup>. Тема эта имеет длительную историю в иудео-христианской богословской мысли. С одной стороны, Библия не дает четкого ответа, библейские пассажи

---

<sup>48</sup> Taliaferro 2009: 55.

<sup>49</sup> Ibid.: 36.

<sup>50</sup> Концепцию вневременности в текстах дискуссий, которые являются предметом нашего интереса, поддерживает Дж. Холдейн, в определенном смысле поддерживает и У.Л. Крэйг (ниже будет разобрано, как именно он понимает концепцию вневременности). Концепции бесконечности во времени придерживается теист(ка) Крис из диалогов Талиаферро.

могут трактоваться как в сторону вечности, так и в сторону бесконечности во времени<sup>51</sup>. С другой стороны, решение этого вопроса требовало философского осмысления, и размышления над ним органично вбирали идеи крупных философских школ Античности. Первым, как считают исследователи, кто использовал философскую категорию вневременности по отношению к Богу иудейской традиции, был Филон Александрийский<sup>52</sup>, стремившийся объединить Тору с греческой философией. Превалирующим в среде христианских мыслителей было мнение о вневременной вечности Бога<sup>53</sup>. Такой точки зрения придерживались Августин, Боэций, Ансельм, Фома. В современной дискуссии теизма и атеизма мы видим применение аргументов против вневременности Бога. Так, М. Тули демонстрирует (и сам опровергает) аргумент от изменчивости Бога в результате изменения знаний (знаний, включающих знание времени). У. Синнот-Армстронг предлагает аргумент от божественного действия. В диалогах Талиаферро мы видим, как теист(ка) Крис выдвигает аргумент от личностности Бога, чтобы подтвердить истинность своего мнения о бесконечности Бога во времени.

## **II.5. Аргумент от невозможности всеведения: прирост божественного знания**

Аргумент формулируется в полемике, сконструированной Талиаферро.

Поскольку теист в этой полемике предстает защитником концепции бесконечного во времени (everlasting) Бога, то есть Бога, не имеющего временного начала и конца, а не вневременного (eternal), то атеист выдвигает следующий аргумент: если придерживаться позиции бесконечности в отношении вопроса соотношения времени и Бога, то Его знание, будучи знанием временного существа, должно определяться так: «Бог является всеведущим в данный момент времени  $t$ , если Он знает все истины, которые

---

<sup>51</sup> См., например, Быт. 1:14.

<sup>52</sup> Deng 2018.

<sup>53</sup> См. также: [Smart, Haldane 2003: 42–43].

можно знать в  $t$ . Но в  $t_2$  и  $t_3$  будет больше информации, так что Бог не обладал бы высшим или абсолютным знанием; Он будет узнавать больше каждый день»<sup>54</sup>. Таким образом, в случае понимания Бога как бесконечного во времени теист занимает слишком антропоморфную позицию, к тому же противоречащую традиции, согласно которой Бог обладает абсолютной полнотой знания.

### *Критика аргумента*

Теист(ка) Крис из диалога Талиаферро придерживается мнения, что Бог действительно со временем узнаёт больше, но не видит в этом умаления божественного: в каждый момент времени  $t$  Бог обладает всей полнотой знания, возможной в этот момент. Важной причиной признания Бога бесконечным во времени, а не вечным Крис считает то, что Бог – личность. Рассуждение движется следующим образом. Если бы Бог был вневременен, Он был бы неизменен, но невозможно представить себе неизменную личность. Таким образом, Бог скорее бесконечен, чем вечен, поскольку первое влечет за собой максимальное совершенство. Вневременному Богу не хватало бы совершенства, которым обладает бесконечный во времени Бог<sup>55</sup>.

## **II.6. Аргумент от невозможности действия Бога в мире**

Этот аргумент отчасти связан с предыдущим, поскольку также касается проблемы вневременности Бога. Он формулируется в дискуссии У. Синнота-Армстронга с У.Л. Крэйгом, а также обсуждается в полемике Дж. Смарта с Дж. Холдейном.

У. Синнот-Армстронг указывает, что, наряду с проблемой зла, которая порождается атрибутированием Богу одновременно всемогущества и всеблагости, существует проблема с объединением вечности Бога и Его действия во времени. Сказать, что Бог вечен, означает сказать, что Он находится вне времени. Платоник может принять этот таинственный, но аналогичный существованию

---

<sup>54</sup> Taliaferro 2009: 33.

<sup>55</sup> Ibid.: 35.

других абстрактных объектов тип существования. Синнот-Армстронг приводит пример с числами: число три – это то, к чему отсылает (refer to) цифра «3», таким образом, цифра – это символ, который может быть записан в конкретное время в конкретном пространстве<sup>56</sup>. Однако при этом числа не существуют во времени или пространстве<sup>57</sup>, а также не изменяются. Все эти свойства чисел делают оправданным использование их для изучения того, что следует из концепции существования Бога вне времени, а именно, числа никак не могут вызывать изменения во времени и пространстве. Дело в том, что причина любого события (изменения) должна находиться в правильном временном отношении к этому событию. Однако Бог, находящийся вне времени, не может произвести действие в нужный момент времени. А значит, Он не является причиной изменений во времени<sup>58</sup>. Таким образом, аргумент от проблемы действия демонстрирует сложности с концепцией традиционно понимаемого Бога, а если не получает адекватного ответа, то показывает, что Бога традиционного теизма не существует.

Дж. Сمارт рассуждает примерно так же, как Синнот-Армстронг. Он отмечает, что наиболее логичной точкой зрения было бы полагать, что Бог как создатель Вселенной, а следовательно, пространства и времени должен быть вневременным и внепространственным<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> Craig, Sinnot-Armstrong 2004: 98.

<sup>57</sup> Нельзя сказать, что они существовали в Средние века, а в эпоху палеолита их не было или что они существуют в Африке, но не существуют в Арктике.

<sup>58</sup> [Ibid.: 99]. Синнот-Армстронг не останавливается подробно на презентизме, концепции, согласно которой, Бог существует равным образом, невидимо и полностью в каждый момент времени, однако замечает, что эта концепция проблемы не снимает: невозможно объяснить, почему Бог совершил действие именно в тот момент, когда Он его совершил, а не в другое время [Ibid.: 99–100].

<sup>59</sup> [Smart, Haldane 2003: 160, 163–164]. Сمارт использует термин “eternity”, когда говорит о вневременной вечности Бога и “sempiternity”, когда говорит о вечности Бога во времени [Ibid.: 43].

### *Критика аргумента*

Согласно подходу У.Л. Крэйга, Бог, будучи связан с темпоральным миром, даже если Он внутренне неизменен, претерпевает внешние изменения. То есть Он меняется в своих отношениях с временными вещами и, следовательно, не может быть вневременным. Пока существует временной мир, Бог должен существовать во времени<sup>60</sup>. Иначе говоря, без творения Бог находится вне времени, а с творением – во времени. Таким образом, в данном случае Крэйг солидарен с У. Синнотом-Армстронгом в его критике концепции вневременности Бога. Критикует же он подход Синнота-Армстронга к проблемам каузальности и свободы воли. Основанием, на котором Синнот-Армстронг выстраивает свою критику действий Бога во времени, как считает Крэйг, является детерминизм и компатибилизм<sup>61</sup>, с точки зрения которых человек свободен, если его действия и решения являются добровольными (соответствуют нашим желаниям), несмотря на то, что эти действия и решения определяются предшествующими причинами. Таким образом, с согласно Синноту-Армстронгу, если существуют все каузальные факторы, достаточные для существования следствия, то и следствие должно существовать. А это значит, что если причина события существует в момент времени  $t_0$ , то и следствие будет существовать в  $t_0$ , во всяком случае, оно не может произойти в любой другой момент<sup>62</sup>. Сам же Крэйг придерживается либертарианского подхода и фактически повторяет те же рассуждения, которыми пользуется в каламическом аргументе, обосновывая личную, трансцендентную причину Вселенной. Он полагает, что происхождение Вселенной нельзя объяснить детерминистическими причинами, поскольку если бы причина существовала вечно (в любом – временном или вневременном смысле), то и следствие тоже существовало бы вечно. Таким образом, единственным возможным объяснением того, что Вселенная

---

<sup>60</sup> Craig, Sinnot-Armstrong 2004: 111.

<sup>61</sup> Сам Синнот-Армстронг не считает себя детерминистом [Ibid.: 136–137], и, строго говоря, то, что он излагал в аргументе, не позволяет нам сделать какой-либо вывод о его отношении к свободе воли или к детерминизму.

<sup>62</sup> Ibid.: 111.

имела начало, является признание существования деятеля, наделенного свободной в либертарианском смысле слова волей<sup>63</sup>.

Дж. Холдейн в полемике с Дж. Смартom придерживается концепции вневременного Бога. Холдейн подчеркивает, что теист вряд ли может отрицать Божественное действие в мире, в значительной степени потому, что именно через наблюдение этого действия и его результатов возможно рассуждать о Боге, аргументировать в пользу Его существования. Утверждение, что Бог производит действия «во времени», может быть понято в двух смыслах. Речь может идти либо о деятельности (совокупности действий) Бога, либо о следствиях. Действие в мире подразумевает причины и следствия во времени, но это не касается идеи деятельности как таковой. Считать, что  $A$  вызвало  $B$ , значит только утверждать, что  $B$  обусловлено  $A$ , и, следовательно, если  $B$  произошло в момент времени  $t$ , то  $A$  также должно было произойти в некоторый момент времени  $t'$  (предположительно до или одновременно с  $t$ ). Достаточно показать только, что если следствия действия находятся во времени, то и само действие должно быть временным. Подобный ответ, полагает Холдейн, возможен и по отношению к утверждению о том, что человеческая мысль является временной и сложной. Человеческое мышление происходит во времени и «состоит из частей», например, тогда, когда мы создаем цепочку размышлений из изначально несвязанных символов. Однако эти черты мышления можно отнести к случайным характеристикам человеческих ментальных процессов. В противоположность простой психической активности, отличительной чертой человеческого мышления является атемпоральность, которая проявляется, например, в умозаключении или в размышлении о противоречии. То, что делает самое простое написанное умозаключение частью логики (*valid piece of logic*), – это абстрактные характеристики, не связанные с серией значков на бумаге. Таким образом, мы должны разделять (логическое) содержание пропозиции или набора пропозиций и ее облечение в материальную форму. Когда такое разделение произведено, уже не очевидно, что разум может производить действия только с символами

---

<sup>63</sup> Craig, Sinnott-Armstrong 2004: 111–112.

в пространстве и времени. Такое разделение позволяет говорить о вневременности содержаний мышления. Подобным же образом мышление о противоположностях принадлежит скорее к сфере психологии, чем к сфере разума (reason) как такового. Однако именно разум как таковой приводит нас к трансцендентной причине на основании наблюдаемого в природе порядка<sup>64</sup>.

## **II.7. Аргумент от аморальности загробного воздаяния**

Аргумент приводит Э. Флю в полемике с У.Л. Крэйгом, апеллируя к тому, что Бог, с одной стороны, понимаемый в теизме как абсолютно благой, с другой стороны, описывается как существо, которое будет вечно мучить большинство созданий, которых сотворил<sup>65</sup>.

### *Критика аргумента*

Крэйг выдвигает три возражения на этот аргумент. Во-первых, этот аргумент говорит не о несуществовании Бога, а о возможной ложности учения об аде. Во-вторых, учение об аде связано с концепцией свободы воли, согласно которой люди свободно выбирают, как поступать, то есть не Бог отправляет людей в ад, но они сами избирают для себя отвергнуть Божественную благодать и навсегда отделить себя от Бога. В-третьих, бесконечное количество грехов заслуживает бесконечного наказания. Человеческая жизнь конечна, но в загробной жизни грешники продолжают ненавидеть Бога, то есть продолжают грешить и продолжают нести за это наказание. Бог же, напротив, хочет, чтобы каждый человек познал Его и обрел вечное спасение, однако эта воля не исполняется по причине злоупотребления человеческой свободой<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> [Smart, Haldane 2003: 136–137]. Если суммировать, Дж. Холдейн утверждает следующее: Бог может действовать во времени, оставаясь при этом вневременным, подобно тому, как мы, будучи существами временными, можем мыслить логические истины или противоположности, то есть то, что находится вне времени и пространства.

<sup>65</sup> Wallace 2003: 25.

<sup>66</sup> Ibid.: 28.

## II.8. Аргумент от аморальности Бога, каким Он предстает в Писании

М. Тули в полемике с А. Плантингой формулирует следующий аргумент: морально совершенный Бог теизма не предстает таковым в священных книгах исторических религий<sup>67</sup>. Кроме того, Тули в значительной мере связывает этот аргумент с аргументом от зла: постулируя, что Бог религий Откровения является всемогущим, всеведущим и нравственно совершенным, человек в формулировке аргумента от зла может апеллировать не только к тем действиям, которые Бог мог совершить и не совершил, но и к тем, которые описаны в священных книгах, и задаться вопросом о том, насколько морально правильными и обоснованными были эти действия.

Аргумент формулируется и в диалогах, сконструированных Талиаферро. Пэт, выразитель(ница) натуралистического мировоззрения, отмечает, что Бог в Библии предстает отнюдь не благим: Он одобряет смертную казнь и даже настаивает на этом наказании за мелкие правонарушения (Лев. 21:9), одобряет геноцид, повелевая истреблять целые города и народы (Втор. 20:16–17; Нав. 6:20–21), описывается как ревнивый (Исх. 20:5)<sup>68</sup>.

### *Критика аргумента*

Теист(ка) Крис отвечает, что откровение Бога является подлинным, но опосредовано несовершенными человеческими источниками, поэтому библейское повествование требует иного отношения, нежели исторические хроники или чистая мифология<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> Plantinga, Tooley 2008: 73–74.

<sup>68</sup> Taliaferro 2009: 37.

<sup>69</sup> Ibid.: 38. Как показывает В. Морристон (и я с ним солидарна), у теиста фактически есть только две возможности объяснить те места Библии, которые, на современный взгляд, абсолютно противоречат понятию благодати [Peterson, VanArragon 2020: 219–229]: (1) признание человеческого фактора (и, следовательно, человеческих же ошибок) при создании Писания, и (2) совершенно благой Бог делал то, что описано в Библии (истребление народов, преступления против человечности и т.д.), и делал это именно по тем причинам, которые там описаны. Первая альтернатива является наиболее приемлемой на той стадии развития морали, на которой мы сейчас находимся.

Кроме того, существование абсолютно морально благого Бога не означает, что Он сразу же откроет нам природу нравственного совершенства, этого стоит ожидать не более, чем того, чтобы Бог с самого начала возникновения человечества открыл людям глубокие истины физики, которые мы только сейчас обнаруживаем. Современный теизм признает факт изменчивости морали: когда-то практически никто не считал рабство неправильным. Точно так же были времена, когда люди ошибочно думали, что Бог одобряет рабство, хотя это было не так. Наши взгляды как на мораль, так и на Бога развиваются по нарастающей<sup>70</sup>.

## II.9. Аргумент от частных исторического теизма

Аргумент введен Смартом в полемике с Холдейном. Под историческим теизмом Сمارт понимает теистические идеи, интегрированные в великие монотеистические религии: христианство, иудаизм, ислам<sup>71</sup>. Под метафизическим теизмом им понимается теизм, который «независим от всех факторов времени и места, таких как избранный народ в Палестине или рождение и распятие Иисуса»<sup>72</sup>. В отличие от метафизического, исторический теизм (или, скорее, исторические теизмы) крайне ограничен по причине именно своей историчности, то есть связи с местом и временем своего возникновения, а также по причине детализированности и конкретности религиозных образов, в которые облекаются идеи метафизического теизма. Таким образом, потенциальный верующий, принимая конкретный исторический теизм, принимает вместе с метафизическими идеями картину мира, в которой Земля находится в центре Вселенной, а конкретные географические места и исторические события должны иметь огромное значение<sup>73</sup>.

---

<sup>70</sup> Taliaferro 2009: 39.

<sup>71</sup> Smart, Haldane 2003: 66.

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> Ibid.

Смарт приводит пример трудностей, возникающих у людей, придерживающихся той или иной разновидности исторического теизма. Поскольку современные исследования показывают, что во Вселенной множество планет, можно допустить ситуацию существования на каких-то из этих планет жизни. И тогда у христианских теологов возникает проблема: «Предположим (ради аргумента) что воплощение произошло на десяти миллионах других планет. Означает ли это, что Второе Лицо Троицы множественно воплощенное? Или Троица будет “(десятью миллионами и одной)-цей”?»<sup>74</sup>

### *Критика аргумента*

Холдейн, отвечая на этот аргумент, подчеркивает два момента. Во-первых, он выступает в данном случае с позиций приверженца Римской Католической Церкви. Во-вторых, по его мнению, нельзя прийти от метафизических первых принципов (признания существования Бога) к каким-то конкретным богословским деталям, таким как, например, догмат о Троице, догмат о непорочном зачатии Девы Марии или доктрина о рождении Христа от Девы. Знание Бога, сформированное лишь разумом, является, с одной стороны, обоснованным убеждением в существовании Бога, а с другой – столь же обоснованной неуверенностью в Его природе<sup>75</sup>. Однако помимо разума существуют и другие источники знания о Боге, например личный религиозный опыт. Однако без засвидетельствованного и тщательно оберегаемого авторитетными учителями общего откровения трудно было бы надеяться, что возможно преодоление (или развитие и углубление) знания Бога, сформированного исключительно разумом (Холдейн называет такую позицию агностическим теизмом)<sup>76</sup>. И католицизм полагает, что возможность преодоления была реализована через воплощение Бога и установление Христом Церкви. Полагая, что обоснование этих религиозных притязаний невозможно в рамках их полемики со Смартom, Холдейн предлагает признать, что абсурдно пытаться прийти к интеллектуальной оценке этих утверждений

---

<sup>74</sup> Smart, Haldane 2003: 68.

<sup>75</sup> Ibid.: 147.

<sup>76</sup> Ibid.: 147–148.

независимо от принятия определенной точки зрения на другие фундаментальные вопросы, такие как постижимость Вселенной, существование и характер зла, возможность чудес<sup>77</sup>.

## **II.10. Аргумент от невозможности жизни после смерти**

Ранее, в Гл. 3, мы рассматривали предложенный М. Тули позитивный атеистический аргумент от наблюдаемой зависимости разума от мозга. Подобного рода аргументация использована также в диалоге Талиаферро. Однако здесь она приобретает негативную окраску и становится аргументом против теизма, если точнее – против теистической концепции жизни после смерти. Напомню, что Пэт, являясь проponentом натуралистического мировоззрения, стоит на убеждении, что сознание зависит от мозга, а состояния мозга определяют сознание. В рамках теистических воззрений Крис(а), напротив, возможно иметь представление о сознательной субъективности, полностью отделенной от состояний мозга и наоборот. Можно представить себе человека, который становится бестелесным или меняет тела, можно представить себе функционирующие тела без всякого сознания<sup>78</sup>, то есть, коротко говоря, человек – это не только тело, у него существует нематериальная часть. Против этого Пэт предлагает следующее рассуждение. Очевидно, что сознание зависит от состояний мозга. Даже если оно не полностью идентично мозгу, наблюдения показывают, что оно очень сильно зависит от состояний мозга. Повреждение части мозга ведет к нарушениям в работе сознания<sup>79</sup>. В качестве примера применения идеи о зависимости сознания от мозга Пэт использует принятое в медицине решение этического вопроса о невозможности рассмотрения ребенка как личности на определенном этапе развития. Отсутствие головного мозга и показателей ЭЭГ, отмечает Пэт, позволяет говорить, что человеческий эмбрион не является личностью в возрасте одной недели.

---

<sup>77</sup> Smart, Haldane 2003: 148.

<sup>78</sup> Taliaferro 2009: 92.

<sup>79</sup> Ibid.

Но тогда логично считать также, что при прекращении ЭЭГ или разрушении головного мозга личность перестает существовать<sup>80</sup>. Таким образом, исходя из здравого смысла мы трактуем биологическую смерть как прекращение существования личности. Это значит, что невозможно, чтобы после гибели тела сознание продолжало существовать. То есть из наблюдаемой зависимости разума от мозга можно сделать вывод о невозможности жизни после смерти.

Усилить вес аргумента от физической природы разума призван ряд дополнительных замечаний к концепции жизни после смерти, выдвигаемых в диалогах Талиаферро сторонниками натуралистического мировоззрения. Во-первых, вера в жизнь после смерти порождает опасный дуализм тела и души, когда душа ценится сильнее тела<sup>81</sup>. Во-вторых, теисты безо всяких на то оснований считают, что жизнь после смерти возможна только для людей, но не для других живых существ<sup>82</sup>.

#### *Критика аргумента*

Крис подчеркивает, что теизм дает несколько вариантов ответа на проблему тело-сознание, в частности то, что Бог воскресит тела в конце времен или что Бог пересоздаст тела<sup>83</sup>. Теист рассматривает отсутствие мозга как свидетельство отсутствия человека, а потерю мозга – как свидетельство биологической смерти. Однако при этом теизм не рассматривает биологическую смерть как свидетельство того, что Бог или природа уничтожают личности, заставляя их перестать быть<sup>84</sup>. Таким образом, неспособность наблюдать за продолжением существования души умершего человека сама по себе не означает наблюдения того, что этого существования не происходит.

Затем Крис переводит разговор в плоскость ценностей: вера в то, что любящий Бог поддержит существование личности по ту

---

<sup>80</sup> Taliaferro 2009: 95.

<sup>81</sup> Ibid.: 96.

<sup>82</sup> Ibid.: 97.

<sup>83</sup> Ibid.: 93.

<sup>84</sup> Ibid.: 95.

сторону смерти, – это не незрелая, детская реакция на смерть, а естественный результат веры во всемогущего, любящего Бога<sup>85</sup>.

Далее Крис формулирует теистические ответы на три дополнительных замечания к концепции жизни после смерти. Опасный дуализм души и тела – это искажение идеи отношения к человеку в религии. Сказать, что ценность человека превосходит ценность его тела, не означает признать недостатки человеческого тела; человеческие тела просто изнашиваются, они недолговечны. Можно также предположить, что хотя животные не имеют загробной жизни, потому что они не люди, этот факт (если это факт) не унижает сам по себе животных; однако понимание того, что это единственная жизнь, которая у них есть, вполне может усилить наше желание заботиться о них<sup>86</sup>.

## **II.11. Аргумент от невозможности воплощения и воскресения**

Атеист(ка) Пэт говорит о невозможности воплощения в диалоге Талиаферро: невозможно одной личности быть и божественной, и человеческой, поскольку божественное и человеческое, очевидно, несовместимы. Божественные характеристики – это необходимость, всемогущество, всеведение, сущностная благодать, вневременность или бесконечность во времени, всеприсутствие, тогда как человек характеризуется ограниченным могуществом, контингентностью, ограниченным знанием, отсутствием сущностной благодати, конечностью<sup>87</sup>.

Модель самоограничения как способ совмещения божественного и человеческого порождает вопрос по отношению к двум божественным атрибутам: необходимости и благодати<sup>88</sup>.

Во-первых, смертность глубоко укоренена в природе человека, а необходимое существо бессмертно. Но невозможно быть смертным и бессмертным одновременно.

---

<sup>85</sup> Taliaferro 2009: 96.

<sup>86</sup> Ibid.: 92–93.

<sup>87</sup> Ibid.: 111.

<sup>88</sup> Ibid.: 114.

Во-вторых, Бог сущностно благ, а Иисус был подвергнут искушению. Если вы подвергнуты искушению, вы имеете возможность грешить. Если Иисус – Бог, это значит, что Иисус сущностно благ. Сущностно благое существо не может грешить. Значит, либо (1) Бог не является сущностно благим, либо (2) Иисус не был искушаем, либо (3) искушение не предполагает способности грешить.

В-третьих, христиане считают, что Иисус умер за наши грехи. Но разве можно передать кому-то свою вину? Каким образом смерть невинного может снять вину с виновного, заслуживающего смерти?<sup>89</sup>

### *Критика аргумента*

Крис предлагает рассмотреть Троицу через аналогию. Для совмещения конечного и бесконечного в одной личности вторая ипостась Троицы, Сын, предпринял радикальное самоограничение. Крис проводит аналогию с социальными ролями, когда человек является членом семьи и преподавателем – один человек, но разные роли, и это предполагает самоограничение для их выполнения. Так, например, в роли родителя человек знает разные вещи о своих детях, но это не актуально при исполнении роли профессора в студенческой аудитории<sup>90</sup>.

Проблема, возникающая с атрибутами необходимости и благодати, – кажущаяся, полагает Крис. Смертность – часть человеческой природы, а Иисус умер и воскрес. Человек мертв, если он утратил всякое сознание и естественную каузальную основу сознания (например, мозг не может поддерживать восстановление сознания), а также если нет действия Бога, оживляющего (или воскрешающего) человека. Исходя из такого определения Иисус умер<sup>91</sup>.

Далее, если Иисус – Бог, а Бог по своей сути благ, Иисус не может творить зла. Тем не менее, чтобы поддаться искушению, все, что может понадобиться, это желание что-то сделать и, возможно, вера в то, что вы можете совершить рассматриваемое

---

<sup>89</sup> Taliaferro 2009: 115–116.

<sup>90</sup> Ibid.: 112.

<sup>91</sup> Ibid.: 115.

действие. Но вы можете быть в таком состоянии и все же быть не в состоянии совершить действие<sup>92</sup>. Проще говоря, мочь что-то сделать и желать что-то сделать – это не одно и то же.

Ну и наконец, христиане верят в возможность передачи наказания, и в этом нет ничего противоречивого. Крис приводит яркую аналогию с разбитым окном: если ребенок разбил окно соседу и раскаялся в содеянном, но у него просто нет средств возместить ремонт, вы приходите и платите от его имени<sup>93</sup>.

## Итог

Подводя итоги главы, начнем с рассмотрения первого «обвинения» Плантинги, предъявляемого им к натуралистическому мировоззрению. На мой взгляд, обоснованной по отношению к «обвинению» в отсутствии в рамках материализма понятия должной функции, является критика Тули. Хотя рассуждения о должном функционировании внутри теистического мировоззрения представляются весомыми, однако фактически и натурализм, и теизм движутся по одной схеме: убеждение в том, что некоторый  $X$  сформировал наши когнитивные способности таким образом, чтобы мы успешно функционировали в соответствии с нашими задачами  $Y$ . Для теиста этим  $X$  является Бог, для натуралиста – естественный отбор. Для теиста  $Y$  – это путь к Богу, для натуралиста – выживание вида. Таким образом, для натуралиста критерием того, что наши познавательные способности работают должным образом, является тот факт, что мы успешно существуем в окружающем нас мире. Тогда можно сформулировать идею должным образом работающей функции так:  $F$  является должным образом действующей функцией для множества  $S$ , если для большинства объектов из множества  $S$   $F$  порождает эффект  $A$ .

---

<sup>92</sup> Taliaferro 2009: 115.

<sup>93</sup> [Ibid.: 116]. Я незначительно искажаю аналогию Талиаферро, поскольку в таком виде она кажется несколько более уместной. В оригинале речь идет не о ребенке и взрослом человеке, Крис говорит: «Вообразите, что я разбил(а) окно соседу... Вы приходите на помощь и платите от моего имени».

Можно подойти к первому «обвинению» Платинги и с другой стороны: если дело обстоит именно так, как описывает Платинга, то есть если нас создал обладающий максимальными совершенствами и благостью Творец, давший нам когнитивные способности для формирования истинных убеждений, требующихся для возвращения к Нему, то наши когнитивные способности действительно направлены на постижение Истины, поскольку она заключается в Боге. Однако существует вероятность, что божество, которое нас сотворило, не являлось благим, и в таком случае наши когнитивные способности не функционируют должным образом.

Количество негативных атеистических аргументов показывает, что атеизм в полемике является не мировоззрением как таковым, а некой негативной установкой, исходя из которой необходимо формулировать далее некоторые позитивные аспекты мировоззрения. В дискуссиях атеизм ориентирован на то, чтобы продемонстрировать некогерентность теистического мировоззрения, а не на репрезентацию собственных позитивных аспектов.

### *Против имматериальности Бога*

Ряд негативных атеистических аргументов перекликаются с позитивным аргументом от материальной природы разума<sup>94</sup>. Таковы аргумент против имматериальности Бога, отчасти – аргумент от всеведения, включающего аморальный опыт, а также аргумент от невозможности жизни после смерти. Первый и третий демонстрируют принципиальную разницу подходов между натуралистическим мировоззрением и теизмом и являются валидными для атеистов, придерживающихся физикалистских (материалистических) воззрений. Второй же включает рассуждение о невозможности перцептивного опыта у бестелесного существа.

Аргумент от несовместимости всеведения и свободы воли, использованный в качестве аргумента против существования Бога, дискутируется и имеет длительную историю. За это время теизм смог выработать разнообразные варианты решения проблемы совместимости свободы воли и Божественного всеведения. Однако зачастую теистические решения атеистом воспринимаются

---

<sup>94</sup> См. в разделе «Позитивные аргументы в пользу атеизма».

скорее как произвольные попытки переопределения термина «всеведение», существует сугубо теистическая проблема: если Бог обладает знанием будущего, все предопределено, а это значит, что за правильные и неправильные поступки не может быть никакого воздаяния, ни награды, ни наказания.

Подобно проблеме (не)совместимости человеческой свободы и всеведения, проблема действия Бога в мире – одна из значимых проблем теизма, она имеет ряд решений. В полемике кратко обрисованы два варианта: (1) вневременной Бог становится Богом во времени в момент творения; (2) вневременной Бог может действовать во времени некоторым особым, но не столько таинственным, сколько просто неизвестным нам образом. Пропонентом первой точки зрения выступает У.Л. Крэйг, пропонентом второй – Дж. Холдейн. К каждой из точек зрения есть вопросы. Например, как кажется, решение, предложенное Крэйгом, не столько решает проблему, сколько перемещает вопрос в иную плоскость. Действительно, вопрос того, как вневременной Бог оказывается во времени, – это практически тот же вопрос, что и как Он может воздействовать на темпоральный мир: в обоих случаях остается проблема взаимодействия темпорального и атемпорального, пусть даже она сводится к некоему «одномоментному скачку», а не растягивается на все время существования мира. Аналогия Дж. Холдейна кажется неработающей, поскольку даже если признать, что люди – существа, частично находящиеся во времени, частично – вне его, мы радикально отличаемся от Бога наличием материальной составляющей, тела, которое как раз и находится во времени и которого у Бога нет. Фактически в аналогии, которую развивает Холдейн, необходимо аргументировать, почему верно следующее рассуждение: (1) Бог находится вне времени; (2) человек находится во времени, но может каким-то образом действовать вне времени (обобщенно говоря, порождать некоторые мысли); значит, (3) вневременной Бог тоже может действовать во времени. Не ясно, как именно мы действуем, даже если производим нечто вневременное, то есть то, что человек находится во времени и может при этом соотноситься со вневременным, не означает, что человек воздействует на это вневременное нечто, в конце концов, законы логики не меняются в зависимости

от того, составили ли мы правильное логическое умозаключение или нет, а противоположности остаются противоположностями даже тогда, когда мы их помыслили. Однако с божественным действием в мире все иначе: оно изменяет мир, на который воздействует, и мы можем наблюдать это. Иными словами, наше взаимодействие с атемпоральностью иное, чем взаимодействие Бога с нашим миром.

Интерес вызывает выдвинутый Дж. Смартом аргумент от частных исторического и метафизического теизма. С ним до некоторой степени перекликается аргумент от аморальности Бога, каким Он предстает в Писании. Последний, однако, в настоящее время потерял свою позитивную составляющую: если раньше он стимулировал научное изучение текста Писания, то в настоящее время стал просто общим местом в рассуждениях атеистов-фундаменталистов<sup>95</sup>. В отличие от аргумента от аморальности, аргумент от частных исторического теизма является более взвешенным и весьма убедительным. Однако он требует некоторого разъяснения, поскольку фактически включает в себя сразу несколько аргументов против теизма. Реконструируем аргумент, чтобы увидеть это:

(1) существуют две разновидности теизма – метафизический и исторический;

(2) метафизический теизм (МТ) – это утверждение о существовании Бога, нефизической личности, обладающей рядом предельных совершенств;

(3) исторический теизм (ИТ) – это метафизический теизм в совокупности с рядом дополнительных и важных для каждой разновидности ИТ утверждений. Обозначим их *A*;

(4) *A* – это то, что отличает одну форму исторического теизма от другой;

(5) *A* – это утверждения, которые приводят ИТ в противоречие с современной научной картиной мира;

(6) *A* – это утверждения, которые приводят ИТ и ИТ\* в противоречие друг с другом;

(7) Следовательно, *A* демонстрируют ложность ИТ.

---

<sup>95</sup> См., например: [Harris 2006: 8, 14–16; Stenger 2007: 205; Хитченз 2011: 231].

Таким образом, мы видим здесь два аргумента. Во-первых, посылки (3) и (4) – это фактически апелляция к религиозному многообразию: существует ряд исторических теизмов (иудаизм, христианство, ислам), и каждый из них претендует на истинность. Это значит, что либо все они заблуждаются, либо заблуждаются все, кроме одного. Во-вторых, посылка (5) – это апелляция к аргументу от несовместимости науки и религии. В ответе на размышления Смарта Холдейн выступает как апологет католицизма, поэтому невозможно считать этот ответ общезначимым. Разве что в том смысле, что Бог открывает себя в воплощении не только католикам, но и другим христианам. Однако для, например, иудея, несомненно, стратегия окажется неработающей. Холдейн сосредотачивается только на одной части аргумента, религиозном многообразии. Однако, как мы видели, Сمارт формулирует сразу две трудности, возникающие перед историческим теизмом: религиозное многообразие и несовместимость исторического теизма с современной научной картиной мира. Таким образом, фактически Холдейн не отвечает на аргумент Смарта.

По большому счету, аргумент против частностей исторического теизма достаточен для того, чтобы опровергнуть конкретные аргументы в пользу христианского теизма. Вот почему представляется некоторой натяжкой предложенный атеистом в сконструированных Талиаферро дебатах аргумент от невозможности воплощения и воскресения. Этот аргумент в большей степени призван раскрыть содержание христианского мировоззрения, чем продемонстрировать действительную заинтересованность самих атеистов в опровержении аргумента. Следует чуть подробнее рассмотреть ту часть аргумента, в которой предлагается рассуждение о невозможности воплощения по причине онтологического различия между Богом и человеком. Реконструируем его:

- (1) Бог сущностно благ (посылка).
- (2) Иисус – Бог (посылка).
- (3) Иисус сущностно благ (из 1 и 2).
- (4) Иисус был подвергнут искушению (посылка).
- (5) Если вы подвергнуты искушению, вы имеете возможность грешить (посылка).
- (6) Сущностно благое существо не может грешить (посылка).

(7) Либо (а) Бог не является сущностно благим, либо (b) Иисус не был искушаем, либо (с) искушение не предполагает способности грешить.

Для атеиста, выдвигающего подобный аргумент, удовлетворительным будет либо вывод (а), либо (b). Однако в таком случае наиболее уязвимой окажется посылка (5), поскольку из того, что индивид подвергнут искушению, не следует, что он имеет возможность грешить. И в таком виде аргумент, очевидно, не работает.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы рассмотрели ряд текстов, которые могут быть охарактеризованы, с одной стороны, как диспуты, ведущиеся профессиональными философами, а с другой – как полемика, предполагающая более широкую аудиторию, чем академическое философское сообщество. Эти дискуссии призваны презентовать интересующемуся читателю современные теистические (христианские) и атеистические воззрения на конкретном примере – аргументах, подтверждающих и опровергающих существование Бога. Большинство из этих аргументов имеют весьма длительную историю и обнаруживаются еще в древнегреческой философии<sup>1</sup>. Однако участники диспутов стремятся ввести читателя в проблемное поле современной философии религии, зачастую ссылаясь на последние исследования по теме аргумента или предлагая наиболее современные его трактовки. Так, У.Л. Крэйг, рассуждая об аргументе от религиозного опыта, делает ссылки на работы У. Олстона, Дж. Хика, А. Плантинги<sup>2</sup>, а также формулирует свою разновидность космологического аргумента, Дж. Смарт в своих рассуждениях об онтологическом аргументе использует идеи Д. Льюиса и К.И. Льюиса<sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> Многие аргументы интеркультурны. Так, атеистический аргумент от имматериальности Бога, аргумент от зла, теистический аргумент от замысла обнаруживаются в индийском философско-теологическом дискурсе [Шохин 2015: 359–362].

<sup>2</sup> Craig, Sinnott-Armstrong 2004: 30.

<sup>3</sup> Smart, Haldane 2003: 73, 203.

а М. Тули и Б. Рассел предлагают свои варианты аргумента от существования зла.

Выраженная Поппером максима, согласно которой необходимо обращать больше внимания на то, что фальсифицирует теорию, нежели на то, что ее верифицирует, в полной мере применима к рассмотренным нами текстам. Мы увидели, что полемика четко высвечивает характерные черты и слабые стороны как теизма, так и атеизма. Обе стороны стремятся определить свою позицию максимально широко. Теисты зачастую не готовы остановиться лишь на попытке успешной аргументации в пользу существования Бога, они либо в процессе полемики вводят аргументацию, призванную показать, что Бог их аргументов – это христианский Бог, либо изначально защищают именно эту точку зрения. В свою очередь, атеизм, в отличие от сравнительно метафизически однородного теизма<sup>4</sup>, в дебатах представлен набором более разнообразных метафизических воззрений.

Метафизический натурализм, физикализм или материализм принимается большинством атеистов, тексты которых мы рассмотрели, вместе с расширенным пониманием материи, в которое включается реальность, служащая объектом исследования современной квантовой физики. Изредка (в случае с нашим набором текстов – единожды) атеисты могут принимать не натурализм, а другие метафизические принципы, например платонизм, признавая существование абстрактных сущностей, таких как числа или объективные моральные ценности. Полагаю, что подобное объединение атеистической установки с ненатуралистической метафизикой по-прежнему будет считаться атеизмом, если не определять атеизм как синоним натурализма. Здесь нужно помнить, однако, не только о широте понятия атеизма, но и о некотором

---

<sup>4</sup> Хотя теизм не выглядит совершенно однородным в полном смысле. Например, мы видели, что теисты расходятся между собой по проблеме действия Бога в мире. На самом же деле теизм еще более разнороден, чем может показаться на первый взгляд. Так, существует внеконфессиональный теизм, примеров которого мы в проанализированных текстах не встретили (только Крис из диалогов Талиаферро отмечает, что его(ее) теизм может выражаться как в форме любой монотеистической религии, так и во внеконфессиональной форме).

размывании границ термина «натурализм». Так, существует «религиозный натурализм», и хотя этот термин на первый взгляд представляет собой оксюморон, а исследователи, использующие его, зачастую не могут договориться, какие именно представления туда включать и какие признаки считать основными, однако это размывание границ термина представляется маркером того, что он уже не так однозначно определен, как хотелось бы думать, и реальность становится гораздо богаче и сложнее, чем наши устоявшиеся классификации этой реальности.

Тот факт, что теизм и атеизм разнородны внутри себя, означает, что часть аргументов, выдвигаемых в ходе дискуссии с каждой стороны, не будет общезначимой для всех, кто солидаризируется с той или иной стороной спора<sup>5</sup>, хотя большинство аргументов со стороны теизма все же будут приниматься теистами, а аргументы со стороны атеистов не будут отвергаться атеистами.

В процессе рассмотрения аргументации было обнаружено, что среди множества обоснований существования (и несуществования) Бога некоторые аргументы встречаются чаще/реже других. Так, атеисты стараются не использовать некоторые аргументы, апеллирующие к логическим противоречиям в концепции Бога, поскольку, хотя существуют божественные атрибуты, существование которых принимается большинством теистов (всесовершенство, всеведение, абсолютная благодать, имматериальность), в трактовке остальных атрибутов теисты могут расходиться и конструировать весьма разнообразные концепции Божественного. Наиболее частотными аргументами в пользу существования Бога в проанализированных текстах оказались космологический аргумент в нескольких формулировках, аргумент от тонкой настройки, аргумент от существования объективной морали, аргумент от чудес. Достаточно часто используется аргумент от воскресения Христа. Продолжается полемика вокруг онтологического аргумента в его модальных формулировках, хотя некоторым дискуссионным участникам он кажется слишком специальным, интересным лишь искушенным

---

<sup>5</sup> Атеист, принимающий натурализм, скорее всего, не согласится с атеистом-платоником в вопросе существования нематериального, однако, как мы видели на примере рассуждений Дж. Смарта, проponent натурализма вполне может принимать логическую возможность нематериального разума.

философам. Стоит обратить внимание на то, что аргумент от замысла используется в теистически-атеистических спорах главным образом в форме аргумента от тонкой настройки, эта разновидность телеологического аргумента очень популярна.

Атеистическая сторона полемики чаще всего использует различные варианты аргумента от существования зла, без него не обходится ни одна полемика, а порой целые дискуссии посвящают одному этому аргументу. Довольно популярен среди атеистов, придерживающихся натурализма, аргумент от материальности разума. В нескольких дискуссиях затронут аргумент от действия вневременного агента. Аргумент от сокрытости Бога использован фактически в одной дискуссии и в сборнике по наиболее обсуждаемым вопросам современной философии религии, из чего можно сделать осторожный вывод о малой популярности этого аргумента в полемике в настоящее время. В аналогической формулировке этот аргумент видится гораздо более слабым и подверженным критике, чем в стандартной формулировке.

Отмечу, что, на мой взгляд, самая серьезная сложность с аргументами в пользу теистического мировоззрения возникает тогда, когда необходимо перейти от каждого из них к выводу о существовании Личности, обладающей одновременно всеми теми атрибутами, которые приписываются теистическому Богу. Так, например, космологический аргумент и аргумент от тонкой настройки демонстрируют правдоподобность того, что наш мир сотворен могущественным существом, возможно, обладающим личностностью. Аргумент от религиозного опыта показывает, что существует некий источник этого опыта, однако что-то большее сказать о нем трудно<sup>6</sup>. В связи с этим представляется продуктивным использование аргументов не по одному, как это происходит, например, в дискуссии Дж. Смарта и Дж. Холдейна, а в совокупности,

---

<sup>6</sup> Теист возразит на это, что существуют ступени Богопознания, однако те данные, которые у нас есть (описания мистиков), если оставить в стороне спор об их достоверности и невыразимости и принять как истинные, не позволяют сделать вывод о том, что сущность, переживание общения с которой составляет суть мистического опыта, является, к примеру, Творцом Вселенной.

как делает У.Л. Крэйг<sup>7</sup>. В этом случае конструкция рассуждений оказывается более устойчивой: если пошатнулся один аргумент, скажем, аргумент от воскресения Христа, который, взятый сам по себе, может быть подвергнут критике в том смысле, что Иисус мог быть воскрешен действием какой-то могущественной силы или личности, не имеющей всеатрибутов Бога теизма, остальные аргументы продолжают говорить в пользу изначальной гипотезы.

Частотность употребления аргумента, с очевидностью, напрямую должна зависеть от его убедительности, то есть от того, какие контраргументы можно использовать в ответе на него. По-видимому, космологический аргумент и аргумент от тонкой настройки представляются проponentам теизма наиболее весомыми, они имеют то несомненное достоинство для полемистов, привыкших слушать упреки о противоречиях между наукой и религией, что сочетаются с современной научной картиной мира. Значимость космологического аргумента напрямую зависит от того, сможем ли мы показать, что постулирование одной-единственной онтологически иной сущности (гипотеза Бога) предпочтительнее, чем постулирование множества сущностей одного онтологического уровня (гипотеза множества миров). Аргумент от тонкой настройки, в общем, может быть оценен таким же образом, однако пока не подтверждена (или не опровергнута) гипотеза (бесконечного) множества миров, как теистический, так и атеистический ответы на этот аргумент остаются, по-видимому, равноправными.

Позитивные аргументы в пользу атеизма (аргументы от зла, от лучшего объяснения, от сокрытости, от неведения, от материальной природы разума), кроме аргумента от зла, скорее всего, не будут обладать общезначимостью для атеистов, если мы используем термин «атеист» не как синоним натурализма, а более широко, без привязки к определенной метафизической системе. Как было замечено ранее, количество негативных аргументов с атеистической стороны полемики наглядно демонстрирует то, что атеизм является не мировоззрением как таковым, а негативной установкой, исходя из которой или основываясь на которой необходимо

---

<sup>7</sup> Подобным образом попытались действовать и Т. Вэнчик с Р. Кэрриером, но у них получился, скорее, винегрет из аргументов, чем стройная аргументация в поддержку одной гипотезы, как это выглядит в рассуждениях У.Л. Крэйга.

формулировать некоторые позитивные аспекты мировоззрения, чего в полемических текстах, которые мы рассмотрели, атеисты не делают. Таким образом, можно сделать вывод о том, что в дискуссиях атеизм ориентирован в первую очередь на демонстрацию некогерентности теизма, а не на репрезентацию собственных позитивных аспектов. Как кажется, атеисту следовало бы сосредоточиться именно на экспонировании позитивных областей того мировоззрения, которое он выстраивает после того, как принял отрицание существования Бога. Очевидно, что теистическая аргументация позволяет построить более полную картину «человек – мир – место человека в мире», чем атеистическая. И хотя фактически теист в дискуссиях, являвшихся объектом исследования в данной работе, оказывается в положении обороняющегося под градом атеистических аргументов, трудно не заметить, что именно теистическая аргументация имеет больший кумулятивный вес, чем атеистическая. В совокупности теистические аргументы раскрывают разные аспекты обоснованности допущения Трансцендентной разумной первопричины, но ни один из этих аргументов не может претендовать на все.

Возможна ли оценка истинности тех или иных аргументов в пользу или против существования Бога? Разбор текстов позволил прийти к выводу о том, что, скорее, нет. Некоторые аргументы, несомненно, более значимы для теиста или атеиста, чем остальные (как было отмечено выше – частотность употребления представляется достаточно надежным способом оценки внутренней значимости аргумента<sup>8</sup>), однако фактически они значимы именно для пропонента точки зрения, а не для его оппонента. На мой взгляд, очень хорошо проанализировал эту ситуацию Г. Оппи. Задумаемся, каковы составляющие успешного аргумента (совокупности посылок и вывода). Во-первых, утверждение, которое делается в аргументе, должно основываться на посылках, которые пропонент этого аргумента предоставляет на рассмотрение. Ошибочная посылка, использованная в аргументе, сводит его на нет, и оппоненту аргумента не нужно делать ничего, кроме как

---

<sup>8</sup> Под внутренней значимостью я предлагаю понимать значимость, которую придает аргументу тот, кто его использует.

не согласиться с ошибочной посылкой. Таким образом, очевидно, что аргументы, в которых одна или несколько посылок содержат ошибку, не являются успешными. Если каждый шаг аргумента обоснован, а вывод следует из посылок, аргумент является обоснованным. Вторым требованием к успешному аргументу будет то, что проponent аргумента должен, если он принимает все посылки, принять вывод из них. Если посылки истинные, вывод истинный, а проponent аргумента при этом не принимает вывод, он оказывается в состоянии когнитивного конфликта. Если же он не принимает вывод и не принимает одну или несколько посылок, когнитивного конфликта, очевидно, не создается, он должен будет изменить аргумент таким образом, чтобы быть в состоянии принять все посылки. Таким образом, главное, что мы видим, размышляя над успешным аргументом, – это то, что успешность оценивается по отношению к проponentу аргумента и при этом ничего не говорится об оппоненте. Очевидно, что оппонент может не принимать одну или несколько посылок аргумента, поскольку убеждения оппонента и проponentа могут быть очень разными. Если, далее, нас интересует аргумент, выводом из которого будет являться утверждение, на принятии которого построено мировоззрение проponentа, а на отрицании – мировоззрение оппонента, мы должны рассмотреть совокупности теорий, которые составляют эти мировоззрения. В случае, когда теория оказывается логически непоследовательной, аргумент может выявить эту непоследовательность. Однако если теория не является непоследовательной в вероятностном, объяснительном или логическом смысле, аргумент ничего не может с ней поделать<sup>9</sup>. Рассмотрим пример. Пусть проponent и оппонент расходятся во мнении о том, есть ли у природы причина ее существования. Проponent этого мнения, теист, будет полагать, что природа сотворена *ex nihilo*, тогда как оппонент этого мнения, натуралист, полагает, что природа не имела начала своего существования. Предположим, далее, что проponent составляет аргумент для оппонента: (1) Все, что начало существовать, имело причину своего существования; (2) природа начала существовать; (3) следовательно, у природы

---

<sup>9</sup> Оппу 2014: 30–32.

была причина существования<sup>10</sup>. Оценим успешность аргумента. В нем вывод следует из посылок, значит, аргумент обоснован. Однако, если присмотреться внимательнее, окажется, что проponent аргумента не может принять все посылки: составляя аргумент, он думал о природе, а не о Боге, однако, если аргумент перевернуть согласно представлениям оппонента, мы получим следующее: (1) Все, что начало существовать, имело причину своего существования; (2) Бог начал существовать; (3) следовательно, у Бога была причина существования. Таким образом, очевидно, что ни проponent, ни оппонент не могут принять первую посылку аргумента: для оппонента природа так же безначальна, как для проponentа – Бог<sup>11</sup>.

Есть ли в таком случае какой-нибудь способ оценки предложенных в дискуссиях аргументов? На мой взгляд, одним из вариантов ответа на этот вопрос может быть следующий. Разведем понятия истинности и убедительности. Оценка истинности, как кажется, невозможна. Однако возможна ли в таком случае оценка убедительности аргумента? Представляется, что в определенном смысле – да, возможна. Примем в качестве определения «сиюминутной убедительности»<sup>12</sup> аргумента то, что он не противоречит данным современной научной картины мира, успешно вписывается в нее. В таком случае, пока (и если) естественные науки не получают новых данных об устройстве нашего мира, космологический аргумент является вполне убедительным (нельзя, однако, сбрасывать со счетов ту возможность, что при получении новых данных космологии он может быть либо опровергнут, либо модифицирован). И атеисту следует признать тот факт, что на настоящий момент космологический аргумент, выдвинутый теистом, обладает той же степенью убедительности, что и альтернативная атеистическая модель множественности миров. Убедительным

---

<sup>10</sup> Оппу 2014: 34.

<sup>11</sup> Ibid.: 34–35.

<sup>12</sup> Я предлагаю говорить именно о «сиюминутной убедительности», поскольку полностью согласна с мыслью, высказанной К. Нилсенем в комментарии по отношению к космологическому аргументу и его критике: спекулятивные грани науки крайне изменчивы и строить аргументы на их фундаменте достаточно рискованно.

выглядит и телеологический аргумент, представленный Дж. Холдейном: он не противоречит данным современной науки и, более того, предлагает их философское осмысление. С другой стороны, высокая степень убедительности окажется также у выдвинутого Дж. Смартон аргумента от частностей исторического теизма, поскольку та совокупность мировоззренческих позиций, которые он понимает под «историческим теизмом», предлагает принять картину мира, сильно отличающуюся от современной научной картины мира. Еще один атеистический аргумент, встреченный нами в дискуссиях и предполагающий высокую степень «сиюминутной убедительности», – это аргумент от наблюдаемой зависимости разума от мозга. Он, безусловно, не исключает возможности существования нематериального разума, однако на настоящий момент обладает высокой степенью соответствия тем представлениям о мозге, которые предполагаются наукой.

Очевидно, что предложенный способ оценки убедительности аргументации спорен. Нахождение иных критериев представляется задачей для дальнейшего исследования.

В заключение хотелось бы отметить несомненную пользу, которую приносят дискуссии между представителями различных мировоззрений. Ведение дебатов способствует развитию собственной точки зрения, полемика позволяет прояснять и уточнять собственные взгляды даже в том случае, если речь не идет о принятии противоположной позиции.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Ансельм 1995 – *Ансельм Кентерберийский*. Сочинения / Пер., послесл. и коммент. И. В. Купреевой. М.: Канон, 1995. 400 с.
- Аристотель 1976 – *Аристотель*. Метафизика (X I I, 6–7). Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. 550 с.
- Бог. Да или нет? 2021 – *Митр. Антоний Сурожский*. Бог. Да или нет? Беседы верующего с неверующими. 4-е изд. М.: Никея, 2021. 176 с.
- Бутаков 2021 – *Бутаков П.А.* Бог и отдельные личности // SCHOLE. Философское антикведение и классическая традиция. 2021. Т. 15. № 2. С. 966–977.
- Гаспаров 2015 – *Гаспаров И.Г.* Эпикур, Фома Аквинский и *sensus divinitatis*: размышления об антологии Алвина Плантинги // *Философия религии: альманах*. 2014–2015 / Сост. и отв. ред. В.К. Шохин. Ин-т философии РАН. М.: Наука, Вост. лит., 2015. С. 530–544.
- Декарт 1994 – *Декарт Р.* Сочинения: в 2 т. Т. 2 / Пер. с лат. и фр. С.Я. Шейнман-Топштейн и др. М.: Мысль, 1994. 633 с.
- Докинз 2008 – *Докинз Р.* Бог как иллюзия / Пер. с англ. М.: КоЛибри, 2008. 560 с.
- Дэвис 2016 – *Дэвис С.* Бог, разум и теистические доказательства / Пер. с англ. К.В. Карпова; науч. ред. В.К. Шохин; Ин-т философии РАН; Общество христианских философов. М.: Наука, Вост. лит., 2016. 277 с.
- Кальвин 1997 – *Кальвин Ж.* Наставление в христианской вере / Пер. на рус. А.Д. Бакулов, Г.В. Вдовина, Ю.А. Кимелев. М.: РГГУ, 1997. 582 с.
- Кант 1964 – *Кант И.* Критика чистого разума. Сочинения: в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. 799 с.
- Коллинз 2010 – *Коллинз Р.* Свидетельства в пользу тонкой настройки // *Философия религии. Альманах*. 2008–2009 / Отв. ред. В.К. Шохин; Ин-т философии РАН. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 136–160.

- Крэйг 2010 – *Крэйг У.* Каламический космологический аргумент / Пер. с англ. Е.В. Косиловой // *Философия религии. Альманах. 2008–2009* / Отв. ред. В.К. Шохин; Ин-т философии РАН. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 110–135.
- Лейбниц 1982 – *Лейбниц Г.В.* О глубинном происхождении вещей // *Сочинения: в 4 т. / Под ред. В.В. Соколова. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 282–290.*
- Насыров 2019 – *Насыров И.Р.* Аргументы в пользу бытия Бога в каламе // *Ислам в современном мире. 2019. Т. 15. № 2. С. 23–46.*
- Не верю! Дискуссии о Боге 2019 – Не верю! Дискуссии о Боге / Т. Стрыгина (ред.). М.: Никая, 2019. 304 с.
- Оксфордское руководство 2013 – Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Т.П. Флинт и М.К. Рей; ред. М.О. Кедрова; Ин-т философии РАН. М.: Языки славянской культуры, 2013. 872 с.
- Ответы верующим 1971 – Ответы верующим (популярный справочник) / Общ. ред. В.А. Мезенцева. М.: Изд-во политической литературы, 1971. 272 с.
- Плантинга 2014 – *Плантинга А.* Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / Сост. Дж.Ф. Сеннет; пер. с англ. К.В. Карпова; науч. ред. В.К. Шохин; Ин-т философии РАН. М.: Языки славянской культуры, 2014. 568 с.
- Платон 1994 – *Платон.* Законы (X) / *Собрание сочинений: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. 830 с.*
- Прокофьев 2021 – *Прокофьев А.В.* Моральный реализм как концепция обоснования морали // *НОМОТНЕТІСА: Философия. Социология. Право. 2021. Т. 46. № 2. С. 203–212.*
- Рассел 1987 – *Рассел Б.* Почему я не христианин: Избранные атеистические произведения / Пер. с англ. М.: Политиздат, 1987. 334 с.
- Сидорин 2023 — *Сидорин В.В.* Феномен зла в атеистическом дискурсе // Проблема зла и теодицеи: метафизика, этика, феноменология. Коллективная монография / Отв. ред. К.В. Карпов. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив. 2023. С. 207–230.
- Слепцова 2019 – *Слепцова В.В.* Космологический аргумент Р. Гейла и А. Прусса: преимущества и проблемы // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. Вып. 82. 2019. С. 63–73.*
- Суинберн 2006 – *Суинберн Р.* Есть ли Бог? / Пер. с англ. Серия «Богословие и наука». М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея. 2006. 120 с.
- Сысоев 2020 – *Сысоев М.С.* Религиозный опыт и свидетельство // *Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2020. Т. 4. № 4. С. 50–76.*

- Тажуризина 2006 — *Тажуризина З.А.* Атеизм // Религиоведение. Энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. 2006. 1256 с.
- Флю 2019 – *Флю Э.* Бог есть: как самый знаменитый в мире атеист поменял свое мнение / Пер. А. Кучма. М.: Эксмо-Пресс, 2019. 192 с.
- Фокин 2019 – *Фокин А.Р.* Аргумент от *sensus divinitatis* и исторический аргумент в пользу существования Бога в истории патристической мысли // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 1 (3). С. 17–32.
- Хитченз 2011 – *Хитченз К.* Бог не любовь: Как религия все отравляет / Пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2011. 365 с.
- Храмов 2022 – *Храмов А.В.* Божественная свобода, предмирное грехопадение и аргумент от сокрытости // Философия религии: аналитические исследования. 2022. Т. 6. № 2. С. 145–156.
- Христианство и атеизм 2005 – Христианство и атеизм: Переписка С.А. Желудкова и К.А. Любарского. М.: РГО, 2005. 170 с.
- Шохин 2015 – *Шохин В.К.* Джаяна Бхатта и его философско-теологический курс // Философия религии. Альманах. 2014–2015. / Отв. ред. В.К. Шохин; Ин-т философии РАН. М.: Наука, Вост. лит., 2015. С. 355–368.
- Шохин 2016 – *Шохин В.К.* Философская теология: дизайнерские фасеты. М.: ИФРАН, 2016. 147 с.
- Шохин 2018 – *Шохин В.К.* Философская теология: канон и вариативность. СПб.: Нестор-История, 2018. 496 с.
- Юм 2020 – *Юм Д.* Исследование о человеческом разумении / Пер. с англ. С.И. Церетели; вступ. ст. Б.В. Подороги. М.: РИПОЛ классик, 2020. 322 с.
- Barnes 1972 – *Barnes J.* The Ontological Argument. London; Basingstoke: The Mcmillan Press Ltd., 1972. 99 p.
- Carrier 2005 – *Carrier R.* Sense and Goodness Without God: A Defense of Metaphysical Naturalism. Bloomington (Indiana): AuthorHouse, 2005. 444 p.
- Carrier, Wanchick 2006 – *Carrier R., Wanchick T.* Naturalism vs Theism: The Carrier-Wanchick Debate. 2006. URL: <https://infidels.org/library/modern/richard-carrier-carrier-wanchick/> (дата обращения: 05.09.2023).e
- Centore – *Centore F.F.* Theism or Atheism: The Eternal Debate. L.; N.Y.: Routledge, 2017. 220 p.
- Citron 2015 – *Citron G.* Dreams, nightmares, and a defence against argument from evil // Faith and Philosophy. 2015. Vol. 32. No. 3. P. 247–270.
- Conwey 1988 – *Conwey D.* The Philosophical Problem of Evil // International Journal for Philosophy of Religion. 1988. Vol. 24. No. 1/2. P. 35–66.

- Craig, Pigliucci 1998 – *Craig W.L., Pigliucci M.* The Craig-Pigliucci Debate: Does God Exist? 1998. URL: <https://www.reasonablefaith.org/media/debates/does-god-exist-the-craig-pigliucci-debate> (дата обращения: 05.09.2023).
- Craig, Sinnott-Armstrong 2004 – *Craig W.L., Sinnott-Armstrong W.* God? A Debate Between A Christian and An Atheist. Oxford: Oxford University Press, 2004. 156 p.
- Craig, Wielinberg 2021 – *Craig W.L., Wielinberg E.J.* A Debate on God and Morality. N.Y.; London: Routledge, 2021. 234 p.
- Crosby, Stone 2018 – *Crosby D., Stone J.* (eds.) The Routledge Handbook of Religious Naturalism. N.Y.: Routledge, 2018. 420 p.
- Dembski, Ruse 2006 – *Dembski W.A., Ruse M.* (eds.) Debating Design From Darwin to DNA. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 405 p.
- Deng 2018 – *Deng N.* Eternity in Christian Thought // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition) / E.N. Zalta (ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/eternity/> (дата обращения: 05.09.2023).
- Dennett, Plantinga 2011 – *Dennett D.C., Plantinga A.* Science and Religion: Are They Compatible? N.Y.; Oxford: Oxford University Press, 2011. 82 p.
- Faye 2021 – *Faye J.* Backward Causation // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition) / Ed. by E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/causation-backwards/> (дата обращения: 05.09.2023).
- Fernandes, Martin 2000 – *Fernandes Ph., Martin M.* Theism vs. Atheism: The Internet Debate (Dr. Phil Fernandes vs. Dr. Michael Martin). Brenerton, WA: IBD Press, 2000. 114 p.
- Flew 1967 – *Flew A.* The Presumption of Atheism & Other Essays. N.Y.: Barnes & Noble, 1976. 183 p.
- Flew, Varghese 2007 – *Flew A., Varghese R.A.* There Is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind. N.Y.: HarperCollins, 2007. 222 p.
- Fokin 2021 – *Fokin A.R.* Natural Theology in Patristic Thought: Arguments for the Existence of God // Natural Theology in the Eastern Orthodox Tradition / Eds. D. Bradshaw, R. Swinburne. St. Paul (Minnesota): IOTA Publications, 2021. P. 23–49.
- Gale, Pruss 1999 – *Gale R.M., Pruss A.R.* A New Cosmological Argument // Religious Studies. Vol. 35. Iss. 4. 1999. P. 461–476.
- Habermas, Flew 2003 – *Habermas G.R., Flew A.* Did Jesus Rise from the Dead? The Resurrection Debate. Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 2003. 212 p.
- Harris 2006 – *Harris S.* Letter to a Christian Nation. N.Y.: Vintage Books, 2006. 120 p.

- Harris 2012 – *Harris S.* Free will. N.Y.: Free Press, 2012. 83 p.
- Hobart 1934 – *Hobart R.E.* Free Will as Involving Determination and Inconceivable Without It // *Mind*. New Series. 1934. Vol. 43. No. 169. P. 1–27.
- Howard-Snyder 2008 – *Howard-Snyder D.* (ed.) *The Evidential Argument from Evil* (Indiana Series in the Philosophy of Religion). Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2008. 380 p.
- Koons 1997 – *Koons R.C.* A New Look at the Cosmological Argument // *American Philosophical Quarterly*. 1997. Vol. 32. Iss. 2. P. 193–211.
- Koterski, Oppy 2019 – *Koterski J.W., Oppy G.* (eds.) *Theism and atheism: opposing arguments in philosophy*. Farmington Hills (Michigan): Gale. A Cengage Company, 2019. 718 p.
- Leftow 2022 – *Leftow B.* *Anselm's Argument*. Oxford: Oxford University Press, 2022. 317 p.
- Loftus 2012 – *Loftus J.W.* *Why I Became an Atheist: A Former Preacher Rejects Christianity*. N.Y.: Prometheus Books, 2012. 543 p.
- McLaughlin, Bennett 2021 – *McLaughlin B., Bennett K.* *Supervenience* // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / E.N. Zalta (ed.). 2021. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/supervenience/> (дата обращения: 05.09.2023).
- Miller, Gould 2014 – *Miller C., Gould P.* (eds.) *Is faith in God reasonable?: Debates in philosophy, science, and rhetoric*. L.; N.Y.: Routledge, 2014. 178 p.
- Moreland 2009 – *Moreland J.P.* *The Recalcitrant Imago Dei: Human Persons and the Failure of Naturalism*. Norwich: Hymns Ancient & Modern Ltd., 2009. 226 p.
- Moreland et al. 2013 – *Moreland J.P., Meister Ch., Sweis K.* (eds.) *Debating Christian Theism*. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2013. 554 p.
- Moreland, Nielsen 1993 – *Moreland J.P., Nielsen K.* *Does God Exist?: The Debate between Theists & Atheists*. Prometheus, 1993. 320 p.
- Murphy 2019 – *Murphy M.* *Theological Voluntarism* // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition) / Ed. by E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/voluntarism-theological/> (дата обращения: 05.09.2023).
- Nielsen 1964 – *Nielsen K.* *God and the Good: Does Morality Need Religion?* // *Theology Today*. 1964. Vol. 21. Iss. 1. P. 47–58.
- Nielsen 1973 – *Nielsen K.* *Scepticism*. London: Palgrave Macmillan, 1973. 132 p.
- Nielsen 1991 – *Nielsen K.* *God and the Grounding of Morality*. Ottawa; Paris: University of Ottawa Press, 1991. 230 p.

- Olding 1971 – *Olding A.* The Argument from Design – a Reply to R.G. Swinburne // *Religious Studies*. 1971. No. 7. P. 361–373.
- Oppy 2014 – *Oppy G.* Reinventing Philosophy of Religion: An Opinionated Introduction. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014. 106 p.
- Oppy 2019 – *Oppy G.* Ontological Arguments // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Winter 2019 Edition) / Ed. by E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/ontological-arguments/> (дата обращения: 05.09.2023).
- Park 2018 – *Park J.J.* The Problem of Error: The Moral Psychology Argument for Atheism // *Erkenn*. 2018. No. 83. P. 501–516.
- Peterson, VanArragon 2020 – *Peterson M., VanArragon R.J.* Contemporary Debates in Philosophy of Religion. Oxford: Wiley-Blackwell, 2020. 407 p.
- Plantinga 1974 – *Plantinga A.* The Nature of Necessity. Oxford: Clarendon Press, 1974. 255 p.
- Plantinga 2000 – *Plantinga A.* Warranted Christian Belief. N.Y.: Oxford University Press, 2000. 528 p.
- Plantinga, Tooley 2008 – *Plantinga A., Tooley M.* Knowledge of God. Malden, Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, 2008. 270 p.
- Pruss 2005 – *Pruss A.* Altruism, Teleology and God (speaker paper) // Harvard Divinity School. 2005. P. 1–22.
- Rasmussen 2010 – *Rasmussen J.* From states of affairs to a necessary being // *Philosophical Studies*. 2010. Vol. 148. Iss. 2. P. 183–200.
- Rasmussen, Leon 2019 – *Rasmussen J., Leon F.* Is God the Best Explanation of Things? A Dialogue. Switzerland AG: Palgrave Mcmillan, 2019. 286 p.
- Rasmussen, Vallier 2020 – *Rasmussen J., Vallier K.* (eds.) A New Theist Response to the New Atheists (*Routledge New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies*). L.; N.Y.: Routledge, 2020. 228 p.
- Ratzsch, Koperski 2023 – *Ratzsch D., Koperski J.* Teleological Arguments for God’s Existence // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2023 Edition) / E.N. Zalta & U. Nodelman (eds.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/teleological-arguments/> (дата обращения: 05.09.2023).
- Reichenbach 2022 – *Reichenbach B.* Cosmological Argument. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition) / E.N. Zalta, U. Nodelman (eds.). URL: <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=cosmological-argument> (дата обращения: 05.09.2023).
- Rudavsky 2000 – *Rudavsky T.M.* Time Matters: Time, Creation, and Cosmology in Medieval Jewish Philosophy. N.Y.: State University of New York Press, 2000. 287 p.

- Russell 1964 – *Russell B.* Why I am not a Christian: and other essays on religion and related subjects. L.: George Allen and Unwin LTD, 1964. 225 p.
- Russell 2017 – *Russell B.* A Defense of Moral Intuitionism // Does Anything Really Matter? / Ed. P. Singer. N.Y.: Oxford University Press, 2017. P. 231–258.
- Russell, Wykstra 1988 – *Russell B., Wykstra S.* The “Inductive” Argument From Evil: A Dialogue // *Philosophical Topics*. 1988. Vol. 16. No. 2. P. 133–160.
- Rutten 2012 – *Rutten E.* Towards a Renewed Case for Theism. A Critical Assessment of Contemporary Cosmological Arguments. Amsterdam: Wöhrmann Print Service, 2012. 204 p.
- Sayre-McCord 2021 – *Sayre-McCord G.* Moral Realism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition) / E.N. Zalta (ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/moral-realism/> (дата обращения: 05.09.2023).
- Sinnott-Armstrong 2006 – *Sinnott-Armstrong W.* Moral Scepticisms. Oxford: Oxford University Press, 2006. 288 p.
- Smart 1955 – *Smart J.J.C.* The Existence of God // *New Essays in Philosophical Theology* / A. Flew and A. MacIntyre (eds.). N.Y.: Macmillan, 1955. P. 28–46.
- Smart 1961 – *Smart J.J.C.* Free-Will, Praise and Blame // *Mind*. 1961. Vol. 70. No. 279. P. 291–306.
- Smart, Haldane 2003 – *Smart J., Haldane J.* Atheism and Theism (Great Debates in Philosophy). Malden; Oxford: Blackwell Publ., 2003. 270 p.
- Smart, Williams 1973 – *Smart J.J.C., Williams B.* Utilitarianism: For and Against. 1973. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. 160 p.
- Steinhart 2016 – *Steinhart E.* On Religious Naturalism // *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine* / A.A. Buckareff, Yu. Nagasawa (eds.). N.Y.: Oxford University Press, 2016. P. 274–294.
- Stenger 2007 – *Stenger V.J.* God: The Failed Hypothesis. How Science Shows That God Does Not Exist. Amherst; N.Y.: Prometheus Books, 2007. 302 p.
- Stenger 2009 – *Stenger V.J.* The New Atheism: Taking a Stand for Science and Reason. Amherst; N.Y.: Prometheus Books, 2009. 282 p.
- Stenger 2011 – *Stenger V.J.* The Fallacy of Fine-Tuning: Why the Universe Is Not Designed for Us. Amherst; N.Y.: Prometheus Books, 2011. 300 p.
- Stenger 2012 – *Stenger V.J.* God and the Folly of Faith: The Incompatibility of Science and Religion. Amherst; N.Y.: Prometheus Books, 2012. 408 p.
- Stenmark 2018 – *Stenmark M.* Scientism Science, ethics and religion. L.; N.Y.: Routledge Taylor & Francis Group, 2018. 152 p.

- Stenmark 2022 – *Stenmark M.* Secular Worldview: Scientism and Secular Humanism // *European Journal for Philosophy of Religion*. 2023. Vol. 14. No. 4. P. 237–264.
- Swinburne 1968 – *Swinburne R.G.* The Argument from Design // *Philosophy*. 1968. Vol. 43. No. 165. P. 199–212.
- Taliaferro 2009 – *Taliaferro Ch.* Dialogues about God. N.Y.: Rowman and Littlefield Publishers Inc., 2009. 125 p.
- Taylor 2017 – *Taylor D.* Atheist vs Theist In Debate: The main debating points discussed between atheism and theism // Kindle ed. 2017. URL: <https://www.amazon.com/Atheist-Vs-Theist-Debate-discussed-ebook/dp/B0755KL536> (дата обращения: 06.05.2024)
- Tooley 1997 – *Tooley M.* Time, Tense and Causation. Oxford: Clarendon Press, 1997. XVI + 399 pp.
- Wallace 2003 – *Wallace S.W.* (ed.) Does God Exist?: The Craig-Flew Debate. Farnham: Ashgate Publ., 2003. 242 p.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Ансельм 87, 89, 190

Вайкстра С. 12, 26, 27, 31, 125, 126, 128, 130, 165, 166, 167

Вэнчик Т. 24, 32, 33, 38, 68–70, 73, 75, 80, 85, 90, 93, 99, 114, 115, 117, 143, 144, 149, 150, 152, 153, 213

Декарт Р. 87–89, 94, 140

Дэвис С.Т. 30, 57

Докинз Р. 28, 36, 45, 179

Кэрриер Р. 24, 32, 38, 68, 70, 71, 73, 75, 85, 90, 93, 99, 114, 117, 118, 149–153, 169, 213

Коплстон Ф. 14, 15, 33, 41

Лоу Э.Дж. 91, 93, 95, 119, 120

Морлэнд Дж.П. 15, 19, 20, 33, 73, 75, 89, 97–99, 104, 107, 116

Нилсен К. 15, 19, 20, 33, 73, 75, 76, 97, 99–101, 104, 107, 116, 124, 144, 145, 216

Оппи Г. 28, 30, 86, 87, 95, 96, 119, 120, 214

Патнэм Х. 35

Плантинга А. 19, 24–26, 28, 32, 39, 40, 87–89, 91, 94, 119, 125, 133, 148, 153, 154, 169, 171–175, 177–185, 196, 203, 204, 209

Прусс А. 45–48, 64, 78, 110

**Рассел Бертран** 14, 15, 33, 41  
**Рассел Брюс** 26, 27, 31, 125, 126, 165–167, 210

**Синнот-Армстронг У.** 22, 23, 30, 37, 39, 40, 60, 74, 83, 84, 89, 101–103, 109, 112, 117, 132, 133, 145, 158, 169, 190–193

**Смарт Дж.Дж.** 15, 20, 21, 30, 32, 34–36, 38, 39, 44, 64–67, 77–79, 81–83, 89, 94, 99, 105, 106, 111–113, 116, 137–142, 145, 156, 169, 191, 192, 194, 197, 198, 206, 207, 209, 211, 212, 217

**Стенгер В.** 45

**Стэнмарк М.** 36, 41–45, 169

**Суинберн Р.** 11, 17, 48, 49, 59, 159, 167

**Талиаферро Ч.** 12, 27–29, 31, 38, 40, 69, 71, 74, 77, 89, 104, 107, 108, 110, 142, 146, 156, 185–191, 196, 199–201, 203, 207, 210

**Тули М.** 24, 26, 39, 40, 45, 49–51, 53–56, 60, 125, 133–136, 148, 153–156, 165, 172, 183–185, 190, 196, 199, 203, 210

**Флю Э.** 9, 10, 15, 19–22, 28, 33, 41, 81, 96, 104, 115, 195

**Харрис С.** 102

**Холдейн Дж.** 20, 21, 31, 34–37, 64–67, 77–79, 81, 82, 89, 99, 105, 111, 113, 116, 137, 138, 145, 146, 189, 191, 194, 195, 197, 198, 205, 207, 212

**Шелленберг Дж.Л.** 9, 11, 18, 28, 59, 157, 159–164, 166, 169

**Юм Д.** 12, 19, 63, 110, 112, 113, 118, 121, 181

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

### Аргумент 30

- априорный 45, 46, 49, 53, 55, 57, 60, 86
- апостериорный 45, 46, 49, 56, 57
- второго ряда 57
- и доказательство 29, 30, 46, 57, 58
- личный 59
- негативный 16, 29, 59, 60, 62, 66, 171, 172, 185, 204, 213
- общедоступный 59
- первого ряда 57
- позитивный 29, 59, 60, 62, 63, 124, 153, 154, 165, 168, 170, 204, 213
- телеологический 16, 29, 47, 57, 76–78, 217

### Агностицизм 19, 36, 37, 39, 40, 148, 163, 170

### Антитеизм 168

### Атеизм 37, 39–41, 49, 56, 60–62, 70, 82, 83, 96, 98, 101–103, 111, 112, 118, 120, 124, 131, 143, 148, 151, 154, 161, 163–166, 170–172, 174–176, 190, 204, 210–214

### Атрибуты божественные 31 51, 54, 62, 93, 122, 123, 137, 144, 168, 170, 187–189, 201, 202, 211–213

- всеблагость 50, 51, 56, 62, 132, 137, 140, 142, 144, 148, 157, 159, 165, 170, 187–189, 191, 201, 202, 211
- всеведение 28, 31, 32, 50–56, 60, 62, 87, 88, 107, 134, 135, 137, 140, 142, 166, 171, 185–187, 190, 196, 201, 204, 205, 211
- всемогущество 10, 28, 31, 32, 51, 52, 54–56, 62, 87, 88, 114, 132, 134, 135, 137, 140, 142, 144, 157, 162, 165, 166, 170, 171, 188, 189, 191, 196, 201, 211

### Вечность 28, 50, 62, 72, 73, 189–193, 195

### Вневременность 31, 50, 62, 65–67, 72, 74, 75, 168, 189–195, 201, 205, 212

**Гуманизм светский 43–45**

**Зло** 56, 58, 60, 62, 89, 124–127, 129–134, 137–148, 151, 153, 165–168, 170, 172, 177, 184, 188, 189, 191, 196, 202, 209, 210, 212, 213

**Иисус Христос** 16, 19, 20, 24, 33, 109, 111, 112, 114–118, 121, 122, 164, 197, 198, 202, 207, 208, 211, 213

    Воплощение 29, 198, 201, 207

    Воскресение 16, 19, 20, 24, 109, 112, 114–118, 122, 173, 201, 202, 207, 211, 213

**Компатибилизм** 140, 141, 193

**Материализм** 15, 39, 61, 78, 120, 172, 179, 203, 210

**Материя** 28, 34, 39, 42, 61, 79, 81, 149, 179, 182, 210

**Моральные ценности** 16, 23, 96–99, 101, 103, 120, 125, 138, 143, 145, 210

**Натурализм** 15, 19, 22, 24, 26–28, 34–38, 41–45, 61, 69–71, 79–81, 89, 90, 95, 96, 99, 101, 102, 107, 111, 114, 118–122, 138, 142–145, 149–153, 161, 168, 170–172, 175–185, 187, 188, 196, 199, 203, 204, 210–213, 215

    либеральный 42, 45, 61

    религиозный 119, 120

**Разум** 9, 10, 13, 16, 24, 32, 34, 38–40, 48, 56, 58, 62, 69, 71, 82, 85, 87, 93, 100, 104, 105, 126, 132, 144, 146, 149, 150–156, 159, 168, 170, 179, 183, 194, 195, 198–200, 204, 211, 213, 214, 217

    божественный 10, 48, 56, 69, 71, 144, 214

    материальный 16, 24, 34, 39, 56, 62, 149, 151–154, 156, 168, 170, 199, 200, 204, 213

    нематериальный 32, 39, 56, 154–156, 211, 217

**Свобода воли** 10, 20, 21, 43, 48, 139–141

**Скептицизм** 19, 22–24, 27, 28, 108, 110, 114, 117, 128, 131, 136, 147, 148, 165, 172, 178, 182

**Сокрытость** 16, 18, 29, 56, 62, 157, 159–164, 169, 170, 212, 213

**Теизм** 31, 32, 36, 37, 39, 40, 44, 49, 50, 54, 61, 62, 64, 69, 70, 74, 77, 80, 82, 83, 93, 95, 96, 98, 103, 108, 109, 111, 114, 118–120, 122, 127–129, 131, 138, 143–

145, 147, 148, 150, 151, 153, 161, 164, 165, 172–174, 195–200, 203–207, 210, 211, 213, 214

исторический и метафизический 44, 171, 197, 198, 206, 207

Телеология 16, 29, 46–48, 57, 76–79, 144, 212, 217

старая 77–79

новая 77–79

**Ф**ункция надлежащая 172, 176, 177, 183, 184

**Ч**удо 16, 18, 20, 21, 29, 47, 57, 58, 62, 109–115, 117, 121, 122, 133, 167, 199, 211

**Э**виденциализм 124, 132, 133, 152, 153, 169

Научное издание

*Валерия Валерьевна Слепцова*

ТЕИЗМ И АТЕИЗМ  
В ДЕБАТАХ СОВРЕМЕННЫХ  
АНАЛИТИЧЕСКИХ ФИЛОСОФОВ

Художники *Н.Е. Кожина, С.Ю. Растегина*

Технический редактор *Е.А. Морозова*

Корректор *И.А. Мальцева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 23.05.24.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif.

Усл. печ. л. 13,25. Уч.-изд. л. 11,13. Тираж 500 экз. Заказ № 5.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии

[https://iphras.ru/books\\_arhiv.htm](https://iphras.ru/books_arhiv.htm)