

СЕРИЯ «БОГОСЛОВИЕ И НАУКА»

Серия посвящается диалогу между богословием и наукой и включает книги по основным проблемам этого диалога: научной и богословской методологии, богословию и философии науки, взаимоотношению религиозной веры, богословского и научного познания, биоэтике, космологии, теориям эволюции и возникновения жизни, истории взаимоотношений ученых и религиозных деятелей и т.д.

THE BLACKWELL COMPANION TO NATURAL THEOLOGY

Edited by

William Lane Craig
and
J. P. Moreland

 **WILEY-BLACKWELL**

A John Wiley & Sons, Ltd., Publication

НОВОЕ ЕСТЕСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ

под редакцией

Уильяма Крейга
и
Джеймса Морленда

ИЗДАТЕЛЬСТВО



МОСКВА

ББК 20.1
УДК 215
Н 741

Перевод: Олег Агарков, Алексей Васильев, Алексей Гоманьков,
Леонид Колкер, Анна Кондратова, Павел Лебедев

Ответственный редактор: Александр Горелов



Книга издана при поддержке организации
John Templeton Foundation (USA)

Данный перевод с книги *The Blackwell Companion to Natural Theology*
Edited by William Lane Craig and J.P. Moreland
публикуется с согласия издательства
John Wiley & Sons Ltd.

Новое естественное богословие под редакцией Уильяма Крейга и Джеймса Морленда /
Пер. с англ. (Серия «Богословие и наука»). – М.: Издательство ББИ, 2014. – xiv + 801 с.

ISBN 978-5-89647-292-6

Эта книга содержит статьи, охватывающие широкий спектр тем, характерных для нового естественного богословия, впервые заявившего о себе в 1970-х гг. в книгах Алвина Плантинги, Уильяма Крейга и других авторов. Каждая из включенных статей – например, оригинальная версия онтологического доказательства бытия Бога, совсем недавно предложенная Робертом Мейдолом, – представляет собой последнее слово в соответствующей области. Высокий уровень вошедших в книгу работ делает ее незаменимой для всех философов религии, а разнообразие ее тематики непременно привлечет внимание многих мыслящих людей.

Редакторы: Алексей Гоманьков, Елена Смирнова
Верстка: Виктор Столпянский
Обложка: Надежда Павлючик

All Rights Reserved. Authorised translation from the English language edition published by Blackwell Publishing Limited. Responsibility for the accuracy of the translation rests solely with St Andrews Biblical Theological Institute and is not the responsibility of Blackwell Publishing Limited. No part of this book may be reproduced in any form without the written permission of the original copyright holder, Blackwell Publishing Limited.

© Blackwell Publishing Ltd, 2009

© Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2014

ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316, Россия

standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

Содержание

Предисловие к русскому изданию	vii
Введение	ix
Уильям Лейн Крейг и Дж. П. Морленд	
1 Проект естественного богословия Чарльз Талиаферро	1
2 Лейбницианский космологический аргумент Александр Р. Прусс	28
3 Каламический космологический аргумент Уильям Лейн Крейг и Джеймс Д. Синклер	121
4 Телеологический аргумент: исследование тонкой настройки вселенной Робин Коллинз	237
5 Аргумент от сознания Дж. П. Морленд	332
6 Аргумент от разума Виктор Репперт	411
7 Моральный аргумент Марк Д. Линвилл	467
8 Аргумент от зла Стюарт Гец	538
9 Аргумент от религиозного опыта Куань Кхаймань	594
10 Онтологический аргумент Роберт Мейдол	657
11 Аргумент от чудес: кумулятивное доказательство воскресения Иисуса из Назарета Тимоти Макгрю и Лидия Макгрю	700
<i>Указатели</i>	785
<i>Список иллюстраций</i>	799
<i>Сведения об авторах</i>	800

Предисловие к русскому изданию

Я очень рад, что могу представить русскому читателю книгу «Новое естественное богословие» издательства *Blackwell*. Естественное богословие – это исследование таких доказательств бытия Бога, которые основываются на очевидных свойствах естественного мира, признаваемых и верующими, и агностиками, и атеистами. Апостол Павел утверждал, что «невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим 1:21), а вина язычников в том, что они этого не признали. Вдохновляясь этим стихом (и другими замечаниями апостола Павла), многие богословы Восточной церкви, и среди них – Афанасий, Григорий Нисский и Иоанн Дамаскин, предложили более детальные доказательства, состоящие в том, что упорядоченность вселенной свидетельствует о бытии Бога, который ее создал и поддерживает ее существование. Согласно физическим представлениям, унаследованным этими богословами из греческой философии, Земля состоит из четырех основных видов материи: земли, воздуха, огня и воды, а небо – из пятой стихии, эфира. Следовательно, упорядоченность вселенной заключается, по мнению этих богословов, в том, что земля, воздух, огонь и вода организованы так, чтобы произвести Землю, на которой могли бы существовать растения, животные и люди, а эфирная материя небес движется регулярным образом, чтобы поведение Солнца, Луны, планет и звезд было полностью предсказуемо. Сегодня, конечно, мы усматриваем упорядоченность вселенной в том, что нейтроны, протоны, электроны и другие элементарные частицы, о которых говорит физика, организованы так, чтобы произвести как Землю, на которой могли бы существовать растения, животные и люди, так и предсказуемое поведение небесных тел. И все же новая физика и на йоту не приблизила к пониманию этой вопиюще невероятной ситуации – все части материи были организованы так, чтобы произвести упорядоченную вселенную, в которой люди и животные могли бы благополучно существовать, а растения – обеспечивать их пищей и делать Землю прекрасной. А значит, как рассуждали апостол Павел и позднейшие богословы, люди с помощью одного лишь разума способны постигнуть, что вселенная возникла и продолжает существовать волей благого Творца. Впоследствии в Средневековье западные богословы развили эту краткую идею естественного богословия, высказанную восточными богословами, особенно Иоанном Дамаскиным, и создали более пространственные трактаты по естественному богословию. Все богословы признавали, что не каждый человек нуждается в естественном богословии, но утверждали, что оно доступно всем, кто в нем нуждается.

Однако философские доводы Юма и Канта, а также разработанная Дарвином теория эволюции путем естественного отбора поставили весь этот замысел естественного богословия под вопрос. На мой взгляд, доводы Юма и Канта несостоятельны, и некоторые основания в пользу такого мнения представлены в данном сборнике; если люди, животные и растения действительно возникли в результате эволюции путем естественного отбора, то это один из аспектов упорядоченности вселенной, а такая упорядоченность как раз и требует объяснения. Поэтому в ходе последних сорока лет многие философы из британских и американских университетов возродили традицию естественного богословия, а предлагаемая книга наглядно показывает, в чем состоит проделанная ими работа. Взятый в целом, настоящий сборник, как мне кажется, заключает в себе целый ряд чрезвычайно сильных доказательств бытия того Бога, в которого веруют христиане. Эти доказательства, разумеется, гораздо пространнее и сложнее, чем выдвинутые греческими отцами церкви. Но в современном мире, где грандиозные достижения сложной физической науки воспринимаются в качестве образца всякого знания, мы нуждаемся в столь же сложном естественном богословии, ибо только так мы сможем продемонстрировать, что существуют веские доказательства бытия Бога, отвечающие самым строгим стандартам современной науки. Главы этой книги можно читать независимо друг от друга, какие-то из них могут показаться читателю более полезными или более доступными для понимания, чем другие. В этой книге представлены на самом высоком уровне достижения англо-американского естественного богословия, и я надеюсь, что они послужат импульсом для подобной работы и в России – как на аналогичном уровне сложности, так и в виде более популярных изложений естественного богословия. Подготовка русской версии книги стала весьма серьезным предприятием, потребовавшим участия нескольких переводчиков. Я выражаю благодарность Фонду Джона Темплтона, предоставившему Обществу христианских философов (от имени которого я и содействовал осуществлению данного проекта) необходимые средства, сделавшие возможным выход в свет настоящего издания.

*Ричард Суинберн,
24 октября 2013 г., Оксфорд*

Введение

УИЛЬЯМ ЛЕЙН КРЕЙГ И ДЖ. П. МОРЛЕНД

Крушение позитивизма и связанного с ним принципа верификации значения, несомненно, было самым важным философским событием двадцатого столетия. Упадок этой системы знаменовал собой возвращение к метафизическим и другим традиционным проблемам философии, которые подавлял верификационизм. Вместе с этим произошло нечто новое и совершенно непредвиденное – ренессанс христианской философии.

Вследствие этого изменилось само лицо англо-американской философии. Теизм на подъеме; атеизм в упадке. Хотя атеизм, быть может, все еще является доминирующей точкой зрения в американских университетах, атеистическая философия сдает свои позиции. В недавней статье, опубликованной в журнале атеистической направленности *Philo* Квентин Смит сетует на то, что называет «десекуляризацией академической жизни, которая распространяется на философских факультетах с конца 60-х». Он с сожалением отмечает:

Натуралисты пассивно наблюдали за распространением реалистических версий теизма... в философском сообществе, и сегодня, возможно, одна четвертая или даже одна третья часть преподавателей философии – теисты, большинство из которых – ортодоксальные христиане... Философы с какой-то невообразимой скоростью поддались «научной моде» на защиту теизма, а философия стала заветной дверью в научное сообщество для наиболее интеллектуально одаренных теистов¹.

Смит заключает: «О “смерти” Бога в научной жизни говорить не приходится; он ожил в конце 60-х и теперь живет и здравствует в своей последней академической цитадели – на факультетах философии»².

Ренессанс христианской философии, имевший место в последнюю половину столетия, послужил оживлению естественного богословия, той ветви богословия, которая занимается поиском основания веры в существование Бога помимо ресурсов откровения, выраженного в виде авторитетных утверждений. Сегодня, в противоположность середине прошлого столетия, естественное богословие является

¹ Smith (2001). Знамение времени: сам журнал *Philo*, не преуспев в качестве органа секулярной мысли, переключился на общие вопросы философии религии.

² Smith (2001, p. 4).

активно развивающейся областью исследований³. Все различные традиционные аргументы в пользу существования Бога, равно как и новые творческие аргументы, находят выдающихся сторонников среди современных философов. Кроме того, найдены новые подходы к традиционным проблемам, поднимаемым нетеистами, – таким, как проблема зла и непротиворечивости теизма.

На страницах этой книги мы собрали вместе выдающихся современных специалистов в области естественного богословия, чтобы дать им возможность подробно изложить свои доводы, а также ответить на их критику. Получившаяся книга представляет собой компендиум теистических аргументов, находящихся на переднем крае философских дискуссий.

Книгу открывает очерк *проекта естественного богословия* Чарлза Талиаферро. Автор не только рассматривает в исторической перспективе текущие дебаты относительно теистических аргументов, но, более того, также подчеркивает, что для естественного богословия жизненно важны результаты философии сознания. Всякий, кто не принимает понятия нематериальной ментальной субстанции, отличной от материального субстрата, сочтет проект естественного богословия бесплодным. Ибо Бог и есть такое нетелесное сознание, отличное от физической вселенной и являющееся ее Творцом. Талиаферро поэтому стремится показать, что у нас нет оснований с уверенностью утверждать невозможность субстанциального сознания, поэтому мы должны быть готовы рассуждать о проекте естественного богословия.

Александр Прусс исследует первый теистический аргумент, рассматриваемый в данном труде, а именно *аргумент от контингентности*⁴, или вариант космологического аргумента, по традиции ассоциирующийся с Г.В. Лейбницем. Данный аргумент имеет целью укоренить существование контингентной реальности в необходимо существующем бытии. Среди видных современных приверженцев теистических аргументов такого рода – Ричард Тейлор, Тимоти О’Коннор, Роберт Кунс, Ричард Суинберн, Стивен Дейвис и Брюс Райхенбах. Прусс идентифицирует и подробно рассматривает четыре ключевых вопроса, с которыми должна иметь дело любая защита такого аргумента:

- 1 статус Закона достаточного основания;
- 2 возможность ухода в бесконечность в объяснениях;
- 3 применимость Закона достаточного основания к предельному объясняющему; и
- 4 богословское значение заключения аргумента.

Космологический аргумент иного рода, который до недавнего времени в значительной мере был забыт, – это так называемый *каламический космологический аргумент*. Опираясь на конечность временной последовательности событий прошлого, данный аргумент стремится доказать существование личностного Творца

³ Перемена не осталась незамеченной даже в массовой культуре. В 1980 г. журнал *Time* напечатал на своих страницах передовую статью под заголовком “Modernizing the Case for God” («Модернизируя рассмотрение вопроса о Боге»), в которой речь шла о движении среди современных философов, обновляющих традиционные аргументы в пользу существования Бога. *Time* изумленно констатировал: «Путем тихой революции в мышлении и аргументировании, которую всего лишь два десятилетия назад вряд ли кто-то мог предвидеть, Бог возвращается. И самое интригующее то, что это происходит не среди богословов или обычных верующих, а в интеллектуальных кругах академических философов, где по общему согласию Всемогущий был давно изгнан из плодотворного обсуждения» (*Time* 1980). В статье цитируются слова покойного Родерика Чисхолма, согласно которому атеизм имел такое влияние полвека назад потому, что самые блестящие философы были атеистами; но сегодня, по его мнению, многие из самых блестящих философов – теисты, использующие глубокий ум в защиту веры, которой прежде недоставало их стороне в споре.

⁴ Контингентный (англ. *contingent*, от лат. *contingens*) – не необходимый (*Прим. ред.*)

вселенной, который наделил вселенную бытием и потому ответствен за то, что она начала существовать. Такие философы, как Дж. Дж. Уитроу, Стюарт Хакетт, Дэвид Одерберг и Марк Новацки, внесли существенный вклад в разработку этого аргумента. В своей работе Уильям Лейн Крейг и Джеймс Синклер заново исследуют два классических философских аргумента в пользу конечности прошлого в свете современной математики и метафизики и рассматривают достойное внимания научное обоснование абсолютного начала существования вселенной во времени, представляемое астрофизической космологией. Этот аргумент помогает нам увидеть те тесные и удивительные связи естественного богословия с развитием современной науки, которые философы не вправе игнорировать.

Эти связи всесторонне рассмотрены в работе Робина Коллинза о *телеологическом аргументе*. В наши дни среди многих защитников этого аргумента – Джон Лесли, Пол Дейвис, Ричард Суинберн, Уильям Дембски, Майкл Дентон и Дел Рач. Заостряя внимание на идее тонкой настройки законов природы, констант и начальных условий, Коллинз задается вопросом о том, как лучше всего объяснить эту поразительно тонкую настройку. Отвечая на этот вопрос, Коллинз тщательно формулирует теорию вероятностей, которая служит основой его аргументации; при этом он затрагивает такие ключевые вопросы, как природа вероятности, принцип безразличия и сравнительные диапазоны допускающих жизнь значений в сравнении с приемлемыми значениями тонко настроенных параметров. Он утверждает, что факты убедительно свидетельствуют в пользу гипотезы теизма в противоположность атеистической гипотезе о единственной вселенной и, кроме того, что обращение к идее мультивселенной, или гипотезе о множестве миров, с целью спасти атеистическую позицию, в конечном счете, бесполезно. Наконец, ученый оценивает значение своих выводов для всей совокупности аргументов в пользу теизма.

Аргумент от тонкой настройки касается замысла вселенной, учитывающего наличие нравственных субъектов, облеченных в плоть. Мы рассуждаем о таких субъектах, перемещаясь из мира внешнего во внутренний мир человека в очерке *аргумента от сознания*, написанном Дж. П. Морлендом. Отвергая панпсихизм на том основании, что, во-первых, это лишь ярлык для проблемы происхождения сознания, а не ее решение, а во-вторых, теизм и натурализм – два единственных варианта решения проблемы, актуальных для большинства западных мыслителей, Морленд показывает онтологические ограничения натуралистического мировоззрения, по всей вероятности, вытекающие из натуралистической эпистемологии, этиологии и основной онтологии; эти ограничения состоят в том, что на всякой натуралистической онтологии, которая отваживается выйти за рамки строгого физикализма, лежит бремя доказательства. Морленд далее излагает и защищает основные посылы аргумента в пользу бытия Бога от существования сознания или его законоподобной корреляции с физическими состояниями (аргумент от сознания в пользу бытия Бога здесь и далее обозначается как АС). Учитывая, что АС противостоит натурализму, дополнительное бремя доказательства лежит на натуралистической онтологии, которая допускает эмерджентные свойства *sui generis*, в том числе, конститутивные для сознания. Эпистемически охарактеризовав диалектическую тяжесть этого бремени, в заключительном разделе Морленд опровергает три наиболее известные натуралистические теории сознания, а именно, взгляды Джона Серла, Колина Макгинна и Тимоти О'Коннора. Среди современных защитников этого аргумента – Чарлз Талиаферро, Ричард Суинберн и Роберт Адамс.

Отчасти вследствие теистической связи между конечным сознанием и Богом появились доморощенные версии физикализма, имевшие целью устранить сознание,

заменяв его чем-либо физическим, либо каким-то образом свести сознание к чему-либо физическому. Хотя многие воспримут это как попытку навязать собственное мнение, следует подчеркнуть: существование и природу разума рассматривать таким образом непросто вследствие внутренних противоречий таких концепций. Поэтому Виктор Репперт развивает *аргумент от разума* в пользу существования Бога, основывающийся на наличии разума у человека. Подобные аргументы были разработаны К.С. Льюисом и Алвином Плантингой. Хотя данный аргумент принимает многие формы, во всех случаях, согласно Репперту, он стремится показать, что необходимые условия логического и математического рассуждения, лежащие в основе естественных наук как человеческой деятельности, требуют отказа от всякого материалистического (в широком смысле) мировоззрения. Репперт вначале изучает суть аргумента и выявляет главные особенности материалистического мировоззрения. Тем самым Репперт раскрывает главную проблему материалистического мировоззрения в целом и разъясняет, каким образом аргумент от разума указывает на один из аспектов этой более широкой проблемы. Далее Репперт изучает историю аргумента, включая известный спор Льюиса – Энском. При этом Репперт показывает, как аргумент от разума может преодолеть возражения Энском. Репперт также раскрывает трансцендентальную структуру аргумента. Затем Репперт исследует три составных части данного аргумента: аргумент от интенциональности, аргумент от ментальной причинности и аргумент от психологической значимости логических законов, показывая, что эти аргументы демонстрируют серьезные и нерешенные трудности для материализма. Наконец, Репперт представляет некоторые известные возражения и показывает, что они не опровергают данного аргумента.

После раскрытия двух особенностей антропологии, представляющих собой упрямые факты для натуралистов, но служащие обоснованием теизма, – речь идет о сознании и разуме, – третий благоприятный для теизма факт, связанный с людьми, состоит в том, что они являются нравственными субъектами, имеющие собственную ценность. Таким образом, мы переходим к метаэтическим проблемам: Марк Линвилл излагает *моральный аргумент* в пользу существования Бога. Среди современных философов, отстаивающих моральный аргумент в пользу теизма в различных вариантах, – Роберт Адамс, Уильям Олстон, Пол Копан, Джон Хеар и Стивен Эванс. Линвилл приводит доводы в пользу того, что натуралисты, верящие в бесцельное эволюционное развитие наших познавательных способностей в ответ на давление обстоятельств в силу необходимости выживания, не могут обосновать свои нравственные убеждения, в отличие от теистов, которые рассматривают наши нравственные способности как находящиеся во власти Бога. Линвилл также утверждает, что атеистические представления о нормативной этике, в отличие от теистических представлений, не могут служить прочным основанием веры в человеческое достоинство. Если мы доверяем своим нравственным убеждениям или верим в достоинство человека, то должны быть теистами.

Рассуждения о нравственности естественным образом приводят нас к *проблеме зла* в мире. В своей главе Стюарт Гец проводит различие между идеей защиты и идеей теодицеи, и защищает пример последней. В качестве пролегомена к своей теодицее Гец рассматривает вопрос о цели или смысле человеческой жизни. Хотя подавляющее большинство философов, включая тех, кто пишущих о проблеме зла, очень долго не проявляли особого интереса к этой теме, Гец полагает, что понимание цели, ради которой существует человек, дает нам главную интуицию в построении обоснованной теодицеи. Эта интуиция состоит в том, что человек существует для того, чтобы испытать великое благо совершенного счастья. Исходя из тезиса

о совершенном счастье как величайшем благе для человека, Гец аргументирует в пользу того, что именно это объясняет главную идею, лежащую в основе оправдания Бога, допускающего зло. В разработку теистической трактовки проблемы зла в наши дни внесли значительный вклад такие философы, как Алвин Плантинга, Уильям Олстон, Ричард Суинберн, Мэрилин Адамс, Питер ван Инваген, Стивен Викстра и многие другие.

Один из аспектов проблемы зла заключается в кажущейся бездеятельности Бога перед лицом зла и в обычной, повседневной жизни. С другой стороны, миллионы людей свидетельствуют о том, что сам Бог явил себя в их жизни и что они испытали на опыте Его присутствие и видели собственными глазами то, что мог совершить только Он. Люди являются не только нравственными, но и с неизбежностью, религиозными субъектами. Согласно Куаню Кхуайманю, *аргумент от религиозного опыта* убеждает нас в том, что при соответствующих предположениях мы можем вывести из религиозного опыта человечества значительную степень эпистемологического обоснования существования Бога. Куань не пытается привести здесь аргументы в пользу того, что верна только одна особая теистическая традиция (такая как христианство). Он заостряет внимание на особом типе религиозного опыта, на опыте, связанном с Богом, или теистическом опыте, и аргументирует в пользу того, что теистический опыт в значительной мере обеспечивает обоснование веры в Бога. Куань не утверждает, что его аргумент сам по себе является непроверяемым, но полагает, что это разумный аргумент, который может внести вклад в совокупную аргументацию в пользу существования Бога. Современные защитники аргументов от теистического религиозного опыта представлены такими философами, как Уильям Олстон, Джером Геллман, Уильям Уэйнрайт и Кит Янделл.

Вершиной естественного богословия является знаменитый *онтологический аргумент*, в котором бытие Бога выводится из понятия о Боге как величайшем мыслимом сущем. Этот аргумент, если он правилен, обосновывает существование Бога со всеми Его атрибутами величия и превосходства. Среди недавних сторонников этого аргумента в различных его вариантах такие философы, как Чарлз Хартсхорн, Курт Гёдель, Норман Малкольм, Алвин Плантинга, Клемент Дор, Стивен Дейвис и Брайен Лефтоу. В своем очерке Роберт Мейдол – один из философов, совсем недавно пополнивших список приверженцев онтологического аргумента, – исследует как классические формулировки данного аргумента, так и его современные модификации. По убеждению Мейдола, некоторые варианты онтологического аргумента не только убедительны, но и бесспорны, они не дают повода для пародирования, к которому часто прибегают противники этого аргумента.

В последнем очерке мы переходим от теизма вообще к собственно христианскому теизму: здесь Тимоти и Лидия Макгрю достаточно детально разрабатывают *аргумент от чудес*, и в данном случае под чудом подразумевается главное христианское чудо – воскресение Иисуса из Назарета. В разработку этого аргумента значительный вклад внесли такие философы, как Вольфгарт Панненберг, Н.Т. Райт, Джералд О' Коллинз, Уильям Лейн Крейг, Стивен Дейвис, Ричард Суинберн, Дейл Аллисон, Гэри Хабермас и целая плеяда историков Нового Завета. Вклад Макгрю в разработку данной темы состоит в тщательно продуманной формулировке аргумента в терминах теоремы Байеса. При этом показано, что, при всем уважении к Дэвиду Юму, чудеса могут быть положительно охарактеризованы как наиболее вероятная гипотеза несмотря на априорную невероятность утверждений о чудесах. Макгрю приводят доводы в пользу того, что в случае с предполагаемым воскресе-

нием Иисуса соотношение правдоподобия гипотезы о воскресении и правдоподобия конкурирующих гипотез явно в пользу гипотезы о воскресении.

Вышеупомянутые аргументы хотя и не исчерпывают всего спектра аргументов современного естественного богословия, все же репрезентативны в отношении самых важных достижений в этой области в наши дни. Мы надеемся, что настоящий *Путеводитель* послужит стимулом к обсуждению и дальнейшей разработке этих аргументов.

Цитируемая литература

Modernizing the case for God. *Time*, April 7, 1980, 65–66.

Smith, Q. (2001) The metaphilosophy of naturalism. *Philo* 4: 2, 3–4.

Проект естественного богословия

ЧАРЛЬЗ ТАЛИАФЕРРО

Естественное богословие – это практика философского размышления о существовании и природе Бога независимо от подлинного или мнимого божественного откровения или священного писания. Обычно естественное богословие связывают с оценкой аргументов за и против существования Бога и противопоставляют *богооткровенному богословию*, которое может разрабатываться в контексте явленного откровения или Священного Писания. Так, богооткровенное богословие может принять в качестве авторитетных определенные утверждения Нового Завета об Иисусе, а затем построить философскую или богословскую модель для понимания того, каким образом Иисус может быть и человеком, и Богом. Естественное же богословие разрабатывает аргументы, касающиеся Бога, исходя из существования космоса, из самого понятия Бога и из различных черт природы космоса, таких как его явная упорядоченность и ценность. На Западе и на Ближнем Востоке естественное богословие часто разрабатывалось в связи с теистическим представлением о Боге, то есть в связи с Богом иудаизма, христианства и ислама. Но естественным богословием занимались также те, кто отвергал такие религиозные традиции (так, Вольтер (1694–1778) был сторонником теистического естественного богословия, однако не принимал христианского откровения); кроме того, философы пользовались естественным богословием, чтобы привести аргументы в пользу того, что естество и свойства Бога не вполне таковы или вовсе не таковы, какими рисует их ортодоксальная теология. Философское учение о Боге, разработанное Спинозой (1632–1677), служит примером естественного богословия, в котором Бог предстает совершенно отличным от теизма иудейских и христианских современников этого мыслителя.

Платон (428–348 гг. до н. э.), Аристотель (384–322 гг. до н. э.) и их последователи в античной и средневековой философии разработали веские аргументы в пользу существования Бога, не опираясь на откровение. Ансельм Кентерберийский (1033–1109), Фома Аквинский (1225–1274) и Дунс Скот (1266–1308) относятся к наиболее знаменитым западным мыслителям, внесшим вклад в естественное богословие. Мусульманская философия также была богатой почвой для естественного богословия, особенно для космологических теистических аргументов. Отчасти это, пожалуй, связано с тем, что такие философы, как Ибн Сина (или Авиценна, 980–1037), особенно подчеркивали тезис о необходимой, неконтингентной реальности Бога в отличие от контингентного космоса.

Естественное богословие играло большую роль в ранней философии нового времени. Ряд классических философских трудов нового времени, таких как «Размышления о первой философии» Декарта (1596–1650), «Опыт о человеческом разумении» Джона Локка (1632–1704), «Три разговора между Гиласом и Филонусом» Джорджа Беркли, «Теодицея» Лейбница (1646–1716), «Диалоги о естественной религии» Дэ-

вида Юма (1711–1776) и «Критика чистого разума» Иммануила Канта (1724–1804) составляют весомый вклад в оценку доводов за и против теизма без апеллирования к откровению. Обычно считается, что в последних двух упомянутых работах выдвинуты наиболее серьезные возражения против попыток построения естественного богословия в целом, но на деле они остаются трудами в русле естественного богословия, поскольку их авторы рассматривают достоверность мнения о существовании Бога, пользуясь аргументами, явным образом не апеллирующими к откровению. Сложно переоценить роль естественного богословия в истории философии нового времени. Первый значительный философский труд, опубликованный на английском языке, был трудом по естественному богословию, – «Истинная разумная система вселенной» Ральфа Кедворта (1617–1688).

В этой главе я рассмотрю перспективы использования естественного богословия в его традиционной роли – содействовать теистическому пониманию Бога. В первом разделе я приведу ряд аргументов в пользу того, что либо теистическое естественное богословие невразумительно, либо в принципе проигрывает натурализму. Эти возражения включают в себя критические доводы Юма и Канта против естественного богословия, используемого для оправдания теизма. Я рассматриваю каждое из этих возражений и раскрою основания возрождения интереса к вопросам естественного богословия в современной философии. Я завершу свои рассуждения некоторыми соображениями о роли естественного богословия для нетеистических представлений о Боге, а также небольшим рассуждением о ценностях исследования. Цель этой главы состоит в представлении общей панорамы естественного богословия, с тем чтобы подготовить почву для дальнейших глав, в которых речь пойдет об отдельных направлениях естественного богословия.

Ошибочны ли основания теистического естественного богословия?

Согласно классическому теизму, существует Бог – творец и опора космоса, всеведущий, всемогущий, существующий с необходимостью, нефизический, благой по своей сути, вездесущий, безначальный или бесконечный во времени, пребывающий всегда или вечный. То, как именно надо понимать эти свойства, является предметом разногласий. Так, некоторые теисты понимают Бога не как существующего постоянно, но как находящегося за пределами хода времени (для Бога нет «до», «во время» и «после»), тогда как другие рассматривают Бога как находящегося во времени, а некоторые полагают, что «до» сотворения Богом времени Бог безвременно вечен, после же находится во времени. В дальнейшем я не буду рассматривать такие интереснейшие вопросы относительно божественных свойств (они подробно освещены в работах Wierenga 1989; Swinburne 1994; Taliaferro 1994, 1999; Hoffman & Rosenkrantz 2002).

В современной интеллектуальной атмосфере наиболее непосредственным конкурентом теизма и обычным основанием для аргументов антитеистического естественного богословия является натурализм. *Натурализм* определяют по-разному и иногда характеризуют настолько широко, что лишают это понятия содержания. Для наших целей мы можем охарактеризовать натурализм как научно ориентированную философию, которая исключает существование Бога и души. Некоторые натуралисты не отрицают, что существуют нефизические процессы или состояния

(например, сознание само по себе не является физическим процессом или состоянием), но большинство натуралистов являются приверженцами физикализма того или иного рода, утверждающего, что не существует вещи или процесса, которые были бы нефизическими. Вот современное описание натурализма согласно Ричарду Докинзу, которое, судя по всему, ограничивает реальность тем, что является физическим или «естественным».

Философский натуралист – тот, кто убежден, что нет ничего вне естественного, физического мира, нет никакого *сверх*естественного творческого разума, скрывающегося за наблюдаемой вселенной, нет никакой души, которая переживает тело, и не бывает никаких чудес – не считая естественных явлений, которых мы еще не понимаем. Если есть нечто такое, что, как кажется, пребывает за пределами естественного и недостаточно хорошо постигаемого в настоящее время мира, то мы надеемся, в конечном счете, понять и осмыслить это в контексте естественного. Ведь когда мы расплетаем радугу, она не перестает нас удивлять (Dawkins 2006, p. 14).

Отнюдь не переставая удивлять, Докинз и некоторые (но не все) натуралисты приводят доводы в пользу того, что наше эстетическое восприятие естественного мира становится более точным и глубоким, когда мы отказываемся от теистического естественного богословия. Четыре из пяти нижеизложенных аргументов против теистического естественного богословия отражают некоторые разновидности натурализма, системы взглядов, которая преподносится как более изящная и мощная, чем теизм.

Аргумент I

Для теизма логически нет места. Согласно Д.З. Филлипсу, теизму может быть поставлено в вину то, что он утверждает реальность, независимую от строения мира. Согласно Филлипсу, не имеет смысла думать о том, что лежит за пределами мира; более того, теизм может быть обвинен в том, что выдвигает, так сказать, теорию всего:

Что это за теория – теория о строении мира? Если под словом «мир» вы подразумеваете «все», то нет такой теории. Конечно, в науке нет такой теории и быть не может. «Все» не есть именование одной большой вещи или темы, и потому не может быть никакой теории относительно вещи или темы такого рода. Говорить о какой-либо вещи означает признать существование многих вещей, поскольку всегда можно спросить, о какой именно вещи говорится. Наука занимается особыми положениями вещей, сколь бы широк ни был спектр ее вопросов. Какие бы объяснения она ни предлагала, о них можно задать дальнейшие вопросы. Не имеет никакого смысла говорить в науке о последнем ответе, который не допускает дальнейших вопросов. Наука не занимается «строением мира», и нет никаких научных исследований, предметом которых было бы это (Phillips 2005, pp. xv-xvi).

Критическое отношение Филлипса к теориям всего может также рассматриваться как выступление против натурализма, поскольку именно натурализм выдвигает теорию, охватывающую всю действительность. Как раз физикалистские разновидности натурализма, похоже, соответствуют приведенной характеристике, поскольку, к примеру, физикалисты считают, что все является физическим. Однако, поскольку натурализм включает в себя отрицательный тезис (нет Бога, кото-

рый не был бы идентичен с космосом), рассуждения Филлипса вполне согласуются с натуралистическим взглядом на мир.

Еще один вариант аргумента «для теизма логически нет места» мы можем найти в вызове, брошенном Каем Нильсеном:

Что означает или что может означать выражение «трансцендентный по отношению ко вселенной»? Ну хорошо, – «пребывающий вне вселенной»? Но как это может не означать «еще больше вселенной»? А если вы не хотите так сказать, то попытайтесь, – хорошо вдумавшись в смысл слова «вне», – понять, что значит «выйти за пределы вселенной». Разве это не пустые слова? (Nielsen 2004, p. 474).

Если данное возражение достигает цели, то оно исключает любые доказательные доводы в пользу теизма, найденные естественным богословием. Кай Нильсен советует нам оставить поиски теистических доказательств, даже если бы таким явным доказательством было нечто фантастическое вроде надписи «БОГ СУЩЕСТВУЕТ», вдруг появившейся на небе.

Если бы из звезды на небе выстроились в словосочетание «БОГ СУЩЕСТВУЕТ», нам от этого было бы не легче, чем если бы они составили фразу «ПРОМЕДЛЕНИЕ ПЬЕТ МЕЛАНХОЛИЮ». Мы знаем, что нечто потрясло наш мир [если надпись «БОГ СУЩЕСТВУЕТ» появилась на небе], но мы не знаем, что это; мы знаем – или думаем, что мы знаем (как бы мы могли знать с достоверностью, что это, в такой ситуации?), что мы услышали голос, нисшедший с небес, и мы знаем – или, опять-таки, думаем, что знаем, – что звезды несколько раз выстроились прямо у нас на глазах в надпись «БОГ СУЩЕСТВУЕТ». Но, наблюдая это, действительно ли мы стали лучше понимать, что означает слово «Бог» или что такое есть чистый бестелесный дух, трансцендентный по отношению ко вселенной, или чем может быть? В лучшем случае мы могли бы полагать, что, возможно, для тех религиозных людей происходит нечто – нечто такое, чего мы не знаем. Но мы также могли бы счесть, что это была некая большая мистификация или некое массовое заблуждение. Главное – мы не знали бы, что нам и думать (Nielsen 2004, p. 279).

Аргумент II

Теизму недостает объяснительной силы. Некоторые считают теизм квазинаучной гипотезой. Такова позиция Ричарда Докинза:

Я оказываю религиям честь, рассматривая их как научные теории, и... считаю Бога соперничающим объяснением фактов, касающихся вселенной и жизни. Разумеется, именно так воспринимало Бога большинство богословов минувших веков и именно так воспринимает его большинство обычных религиозных людей в наши дни... Нужно либо признать, что Бог – это научная гипотеза, и тогда следует подвергать его такому же суду, как и любую другую научную гипотезу, либо признать, что его положение ничем не лучше положения фей и водяных (Dawkins 1995, pp. 46–47).

Но если мы выдвигаем теизм как научный тезис, то, по-видимому, он совершенно не способен сделать то, что ожидается от научного построения. Это возражение сформулировал Ян Нарвесон:

Главным затруднением естественного богословия должно быть признано то, что само представление о том, будто бытие вселенной «сотворено» неким разумным су-

ществом, является достаточно невообразимым, чтобы всякая попытка детально представить, как это могло бы произойти, непременно выглядела глупостью, либо мифом, либо смутной антропоморфической версией некоего известного физического процесса. В культурах человечества, как мы знаем, изобилуют истории о сотворении мира. В этих повествованиях сотворение мира приписывается различным мифическим существам, главным богам из состава великого совета богов, гигантским черепахам, исполинским курицам-наседкам и, так и хочется сказать, «бог весть кому». Иудео-христианское повествование о сотворении мира ничуть не лучше, а возможно и немного хуже, утверждая, что процесс сотворения вселенной длился «шесть дней».

Совсем не удивительно, что подробности того, *каким* именно образом все это, как предполагают, произошло, полностью отсутствуют, если не являются, как я уже сказал, глупостью или просто поэзией. Ибо основополагающая идея состоит в том, что некий бесконечно могущественный разум просто возжелал, чтобы это было так, и, как они говорят, вот, оно стало так! Если мы не готовы принять это в качестве объяснительного описания – а мы не должны быть готовы это принять, так как оно явно ничего не *объясняет* (а просто утверждает, что это произошло), – то что из этого следует? Куда ни глянь, здесь мы сталкиваемся с тайной. «Откуда нам знать пути безначального и всемогущего бога?» – звучит вопрос, – как будто это уничтожение может послужить достойной заменой ответу. Конечно, не может. Если мы серьезно относимся к «естественному богословию», то должны быть готовы наполнить содержанием свои объяснения богословских гипотез, как поступаем с научными гипотезами. Такие объяснения несут главный удар объяснений. Почему вода кипит, когда ее нагревают? Научная теория предполагает анализ вещества в жидком состоянии под воздействием атмосферного давления и тепла, и т. д. – до тех пор, пока перед нами не откроется детальная картина того, как все происходит. Объяснение обретает право именоваться «научным» в значительной мере именно благодаря тому, что позволяет нам узнать такие детали (Narveson 2003, pp. 93–94).

Мэтью Баггер также убежден, что теистические объяснения должны быть признаны несостоятельными по сравнению с натуралистическими. Он считает, что не может возникнуть никакое обстоятельство, которое бы могло поставить под вопрос адекватность натурализма.

Мы никогда не можем утверждать, что то или иное событие в принципе не поддается натуралистическому объяснению. Вполне обоснованное аномальное событие не служит доказательством чего-либо сверхъестественного, а просто заставляет нас подвергнуть сомнению наше понимание того или иного закона природы. В современную эпоху эта позиция достаточно точно отражает отклик просвещенного человека на все новое. Вместо того, чтобы прибегать к идее сверхъестественного, в крайних случаях мы можем всегда уточнить свое знание естественного. В современных научных изысканиях мы никогда не оказываемся в состоянии, когда нам ничего не остается, кроме как поднять руки вверх и воззвать к божественному вмешательству для объяснения некоего локализованного события, подобного экстраординарному опыту (Bagger 1999, p. 13).

Позиция Баггера весьма напоминает точку зрения Дэвида Юма относительно чудес, хотя является более широкой, чем просто какое-то объяснение, вписывающее явления во вселенную. Баггер полагает, что не может быть в принципе никакого сверхъестественного или теистического описания вселенной. Описания существующего, согласно Баггеру, должны быть натуралистическими, что, по его убеждению, означает «поддающимися научному изучению». Поскольку теизм при описа-

ниях и объяснениях ссылается на реальность, которая сама не подлежит научному исследованию, он не может использоваться в объяснении ни событий, происходящих во вселенной (предполагаемые чудеса, или религиозный опыт), ни самой вселенной. И Нарвесон, и Баггер утверждают, что теизм несостоятелен по сравнению с объяснениями в естественных науках.

Аргумент III

У этого направления рассуждений есть по крайней мере две версии – теизм и антропоморфизм. Первая восходит к Юму и утверждает, что все правдоподобие теизма в естественном богословии проистекает из уподобления Бога человеку. В одной из версий аргумента от замысла, например, теисты приводят доводы в пользу того, что Бог должен быть похож на нас, потому что вселенная напоминает предметы, которые мы создаем намеренно. Однако, рассуждает Юм, разве не было бы проявлением вульгарного антропоморфизма (и антропоцентризма) предположение, что Творец, или причина вселенной, должен напоминать нас, тогда как есть множество других возможных источников причинного объяснения? В следующих строках косвенно выражен упрек в том, что в теизме слишком важное место отводится человеку:

Но если даже допустить, что мы вправе принять воздействие одной части природы на другую за основание нашего заключения о происхождении целого (чего, разумеется, никак нельзя допустить), то почему мы должны выбирать именно такой незначительный, слабый, ограниченный принцип, каким является на нашей планете способность к разумным и целенаправленным действиям, наблюдаемая у животных? Какой особой привилегией обладают незначительные колебания мозга, называемые нами мышлением, чтобы его следовало сделать прообразом вселенной? Наше пристрастное отношение к самим себе постоянно выдвигает его вперед, но здравая философия должна тщательно оберегать нас от столь естественной иллюзии (Юм 1996, с. 401).

Согласно другой версии этого возражения, теизму должно быть поставлено в вину не только то, что он несколько высокомерно утверждает человечество в качестве образца для причины вселенной, но и более глубокое упущение: в точности подобно тому, как, согласно философии человеческой природы, нет никакого смысла считать человека обладателем нематериальной души, мы можем убедиться, что нет никакого смысла считать вселенную имеющей нематериального творца. Бид Рандл недавно разработал свою версию этого аргумента.

Согласно Рандлу, наш язык и наши понятия, описывающие и объясняющие намеренное действие, в сущности, указывают на поведение материального существа. Поскольку Бог нефизичен, представление о том, что Бог способен действовать, слышать или знать нечто о мире, непременно является ложным или внутренне противоречивым.

Мы понятия не имеем, что значит говорить о вмешательстве Бога в дела мира... Нам, возможно, придется расширить свое представление о том, что включает в себя эта вселенная; почему не могло бы существовать множество видов существ умнее нас и почему некоторые из них не могли бы время от времени давать ощутить свое присутствие то здесь, то там? Однако, такая уступка все равно оставляет нас в пределах физической вселенной. Трудность, связанная со сверхъестественным действующим

субъектом, состоит в том, что он должен, так сказать, сидеть на двух стульях. Чтобы именоваться сверхъестественным, он должен быть вне пространственно-временных свойств, которые поместили бы его в наш мир, но чтобы мы осмысленно считали его объясняющим происходящие в мире изменения, он должен быть достаточно конкретным, чтобы взаимодействовать с материальными телами, и чем более убедительны доводы в пользу первого, тем более затруднительным становится доказать последнее (Rundle 2004, pp. 10, 27, 28).

Рандл утверждает, что само понятие нематериальных интенций, познания и т. д. является противоречивым, и он особенно критикует то, что, по его убеждению, представляет собой злоупотребление языком в теистической религии.

Тот, кто настаивает на том, что Бог, хотя у него нет глаз и ушей, постоянно наблюдает за ним и выслушивает его молитвы, безусловно, не употребляет слова «наблюдать» или «слушать» в привычном для нас смысле, так что сами слова могут быть по отдельности значимыми и сочетаться в соответствии с грамматикой, как если бы имели значение: здесь мы имеем неясное употребление ясной формы слов. Бог не от мира сего, но это не мешает нам говорить о нем так, будто бы он был от мира сего. Дело не в том, что у нас есть некая пропозиция, которая бессмысленна, потому что не поддается проверке, а в том, что мы просто злоупотребляем языком, высказывая утверждение, которое, в свете нашего понимания этих слов, оказывается совершенно необоснованным, утверждение, которое явно не соотносится с реальностью (Rundle 2004, p. 11).

Главное, чем обосновывает Рандл, столь решительное заключение, состоит в обыденном языке и материализме в широком смысле слова («если нечто вообще есть, то это должна быть материя» (Rundle 2004, p. ix)).

Обращение Рандла к обыденному языку может выглядеть надуманным перед лицом языковой и концептуальной гибкости современной науки с ее кварками, лептонами, темной материей, энергией и так далее. Но тезис Рандла может подкрепляться тем, что, судя по всему, представляет собой неявный *натурализм* в естественных науках. Науки не открыли явных знамений божественного, и теизм как гипотеза о действительности не помогает нам предсказаниями. Если теизм верен, то становится более или менее вероятным, что наше солнце претерпит коллапс через 4–5 миллиардов лет, превратится в красный гигант и испарит землю? Дэниел Деннет высоко оценивает физикалистские объяснения, с помощью которых можно ответить на такие вопросы в терминах материи и энергии, не прибегая к теизму или какой-либо схеме, предпочитающей ментальные объяснения, которые обращаются к опыту и интенциям. С точки зрения Деннета, Рандл рассуждает здраво. Теизм дискредитирован из-за того, что он выводит из естественного мира интенциональные, ментальные понятия (знание, мышление, любовь и так далее), а затем проецирует их на нефизический сверхъестественный субъект.

Аргумент IV

Аргумент от единственности получил одну из наиболее известных версий в Юмовых «Диалогах о естественной религии». Согласно этому аргументу, проект теистического естественного богословия не может сдвинуться с мертвой точки, потому что нет контекста, в рамках которого мы могли бы проверить правдоподобие теизма по сравнению с альтернативными мировоззрениями. В «Диалогах» Юм рассуждает так: мы вполне можем прийти к определенным выводам о причине того

или иного объекта, такого как дом, потому что мы видели много домов, построенных в прошлом. Но если перейти к самой вселенной, то здесь у нас нет никакой точки отсчета, которая позволяла бы нам оценить альтернативные гипотезы.

Но как может быть использован такой аргумент [от замысла], когда объекты, как это имеет место в данном случае, единичны, индивидуальны, лишены соответствия и специфического сходства, – объяснить это было бы очень трудно. И разве мог бы кто-нибудь всерьез утверждать, что упорядоченный мир должен быть результатом мышления и искусства, подобных мышлению и искусству человека, ибо нам это известно из опыта? Чтобы убедиться в истинности этого заключения, нам нужно было бы опытным путем изучить происхождение миров, и, конечно, для этого недостаточно видеть, как благодаря искусству и предначертанию человека возникают корабли и города (Юм 1996, с. 403).

Согласно Юму, когда мы сравниваем саму вселенную с предметами, созданными человеком, и рассуждаем о том, подобен ли космос тому или иному такому предмету, мы простодвижемся от того, о чем имеем бытовое знание, к построению своего рода аналогии с тем, что мы совершенно не способны должным образом оценить.

Когда мы видим дом... мы с величайшей достоверностью заключаем, что он был создан архитектором или потому что знаем из опыта, что именно такого рода действие следует за такого рода причиной. Но конечно, ты не станешь утверждать, будто вселенная настолько похожа на дом, что мы можем с такой же достоверностью заключать от нее к аналогичной причине, т. е. не станешь утверждать, что мы имеем здесь дело с полной и совершенной аналогией. Несходство в данном случае столь поразительно, что крайнее, на что ты можешь здесь претендовать, – это догадка, предположение о подобной причине... (Юм 1996, с. 397)

Юм использует этот ход рассуждений, чтобы опровергнуть аргумент от замысла.

Аргумент V

Естественного богословия недостаточно. И Дэвид Юм, и Иммануил Кант возражают теистическому естественному богословию на том основании, что Бога, предстающего перед нами в естественном богословии, недостаточно для оправдания веры в Бога теистической традиции. Так, хотя аргумент от замысла и впечатляет Канта, одно из его возражений состоит в том, что относительно Бога, постигаемый благодаря реализации его замысла, еще не доказано, что Он всеведущий, всемогущий, сущностно благой и так далее. Кант пишет:

Следовательно, самое большее, чего может достигнуть физикотеологическое доказательство, – это доказать существование *зодчего мира*, всегда сильно ограниченного пригодностью обрабатываемого им материала, но не *творца мира*, идее которого подчинено все; между тем для великой цели, которая имелась в виду, а именно для доказательства вседвлюющей первосущности, этого далеко не достаточно. Если же мы захотели бы доказать случайность самой материи, то нам пришлось бы прибегнуть к трансцендентальному аргументу, между тем именно этого желательно было избежать здесь (Кант 1994, В655).

Юм также утверждает, что средствами естественного богословия невозможно разработать понятие «высшего бытия», которое отвечало бы божественному. До-

казывать бытие Бога, который напоминает человеческий разум, представляется делом безнадежным, учитывая ограниченный, неуловимый и непостоянный характер человеческого разума.

Все чувства, свойственные человеческому духу, – благодарность, мстительность, любовь, дружба, одобрение, порицание, жалость, соревнование, зависть – имеют явное отношение к положению и состоянию человека и рассчитаны на поддержание жизни именно подобного существа и на побуждение его к деятельности именно при данных условиях. В силу этого неразумно, по-видимому, приписывать такие же чувства Высшему Существо или считать, что оно подвержено их влиянию, да и явления, наблюдаемые во вселенной, не могут подтвердить подобной теории. Все наши идеи, проистекающие из [внешних] чувств, по общему признанию, ложны и обманчивы, и поэтому нельзя предполагать, что они могут быть свойственны высшему интеллекту (Юм 1996, с. 410).

Основание естественного богословия

Я убежден, что самый многообещающий ответ на эти аргументы должен начаться с сомнения по поводу физикализма, который составляет основание большинства (хотя и не всех) форм натурализма. Важно выдвинуть нефизикалистскую альтернативу, прежде чем браться за обсуждение *аргумента «для теизма логически нет места»* и так далее. Важность сопряжения философии сознания с философским размышлением о Боге отчетливо не просматривается *только* в аргументах Рандла и Нарвесона. Вот что отмечает Энтони Кенни:

Если мы хотим приписать разумность какому бы то ни было существу – ограниченному или неограниченному, пребывающему во вселенной или вне ее, – мы должны взять за отправную точку наше понятие человеческой разумности: у нас просто нет никакого иного понятия об этом. Человеческая разумность относится к поведению человеческого тела и мыслям человеческого сознания. Если мы задумаемся о том, как мы приписываем предикаты активной мыслительной деятельности – такие как «знать», «полагать», «мыслить», «замышлять», «управлять», – людям, то мы осознаем, сколь затруднительно прилагать их к предполагаемому нематериальному, вездесущему и вечному существу. Мы не просто не знаем и не можем знать, что происходит в сознании Бога, – мы вообще не можем говорить о том, что Бог обладает сознанием. Язык, которым мы пользуемся для описания содержания человеческого сознания, функционирует в системе связей с телесным поведением и социальными институтами. Пытаясь прилагать этот язык к существу, пребывающему вне природного мира, к существу, чья сфера деятельности – вся вселенная, мы разрушаем эту систему и больше не знаем, о чем говорим (Kenny 2006, pp. 52, 53).

Если Кенни прав, то наиболее многообещающей отправной точкой для обоснования теизма должен быть вопрос, являются ли такие термины, как «сознание», «знание», «действие» и так далее, строго физическими либо сводимыми к телесным состояниям и поведению.

Учитывая бескомпромиссность физикализма, не следует ожидать, что доводы теизма будут выслушаны благожелательно. Для некоторых натуралистов теизм и само сознание – вещи одного порядка. Алисдэр Ханни справедливо отмечает, что современные физикалисты стремятся оттеснить сознание на задний план, призна-

вая за сознанием лишь вторичный или временный статус, который следует интерпретировать в категориях, с сознанием не связанных. А на приемлемость тезиса физикалисты смотрят еще более отрицательно.

Отношение большинства физикалистов [к сознанию] подобно отношению новых владельцев дома к бывшему арендатору, который вовремя не покинул помещения. Они предпочли бы выселить его, но, поскольку это не удастся, они довольствуются тем, что распоряжаются имуществом настолько это возможно, когда он занят в других частях дома. Думаю, мы можем спокойно предположить, что современный образ сознания, кое-как перебивающегося изолированной ролью монитора или грубого сенсорного датчика, совершенно не соответствует фактам (Hannay 1987, p. 397).

Насколько тверды мы должны быть в уверенности, что сознание и другие состояния психики фактически являются вещами маргинальными или во всех отношениях физическими и идентичными телесной «системе связей»? В дальнейших рассуждениях я выдвигаю следующий тезис: как только мы признаем, что некоторые объяснения, связанные с сознательной, целенаправленной деятельностью, следует рассматривать как приемлемые концепции жизни человека (и, возможно, других животных), мы сможем осознать, что к теистическому апеллированию к сознанию и идее целенаправленного сотворения самой вселенной также необходимо относиться столь же серьезно.

Рассмотрим для начала проект оттеснения сознания на задний план. Проблема-тичность рассмотрения сознания как вторичного по отношению к наблюдаемым телесным процессам засвидетельствована деятельностью Дэниела Деннета. Деннет получил известность, стараясь заменить то, что может быть названо первенством сознания, терминами, касающимися уверенности. Философия нового времени началась с Декартова тезиса о несомненности самосознания. Одной из ранних попыток Деннета преодолеть картезианство стало выдвижение так называемой «гетерофеноменологии», метода, который не полностью с самого начала отвергал бы интроспекцию, однако рассматривал бы свидетельства людей относительно состояний их сознания как данные, требующие дополнительной научной проверки, без которой к ним нельзя относиться серьезно. С годами Деннет стал все более враждебно относиться к тем, кто приписывает сознательному опыту статус неустранимости, первичности. Недавно, полемизируя с оппонентом, Деннет заявил, что Дэвиду Чалмерсу нужно «независимое обоснование для того, чтобы усмотреть решительный шаг, а именно, добавление слова “опыт” к массе, электрическому заряду и пространству-времени» (Dennett 2000, p. 35). Чалмерс ответил: «Деннет призывает меня привести “независимые” данные (очевидно, имея в виду поведенческие или функциональные данные) для “постулирования” опыта. Но это значит не понять сути вопроса: сознательный опыт не “постулируется” для объяснения других явлений; скорее, это явление, которое требует объяснения само по себе...» (Chalmers 2000, p. 385)

Я думаю, что ответ Чалмерса абсолютно убедителен. Не может быть никакого «усмотрения» или наблюдения тех или иных данных, относящихся к поведению или функциям, и никаких теорий о массе, электричестве и пространстве-времени, если нет осознаваемого знания. Сознание предшествует науке и философии, и является их предпосылкой. Чтобы заострить внимание на первенстве сознания, обратим внимание на попытку Дрю Макдермотта защитить Деннета и опровергнуть Чалмерса. Макдермотт предлагает такую аналогию, по его мнению, иллюстрирующую несостоятельность доводов Чалмерса и правоту Деннета: «Предположим, сумасшедший утверждает, что он Иисус Христос. Мы объясняем, почему химические

вещества клеток его мозга заставляют его думать именно так. Но это его не убеждает. “Тот факт, что я Иисус, – вот моя отправная точка, грубый экспланандум; объяснить, почему я так думаю, мало”. Единственное, что отличает его от нас, – то, что он не может перестать верить в то, что он Иисус, поскольку он болен, тогда как мы не можем перестать верить в феноменальное сознание, поскольку мы не больны» (McDermott 2001, p. 147). Разумеется, эта аналогия не по существу, поскольку в ней не учтена в высшей степени особенная, по сути своей основополагающая природа сознания и опыта. Без сознания мы не могли бы даже думать, что кто-то здоров или болен, безотносительно к Иисусу. Признание реальности осознаваемого знания – это не просто убежденность, граничащая с упрямством; реальность сознания, судя по всему, является предварительным условием всякого вопрошания. (Кстати, характерно, что, защищая Деннета, Макдермотт подразумевает, что мы не больны, поскольку верим в феноменальное сознание).

Когда существование сознания допускается как не менее несомненное, а быть может, даже более несомненное, чем «масса, электрический заряд и пространство-время» Деннета, то становится трудно понять, как сознание может оказаться тем же самым, что деятельность мозга или другие телесные состояния и поведение. Следующее замечание Майкла Локвуда говорит о многом:

Позвольте начать с четкого изложения своей позиции. Я считаю себя материалистом, в том смысле, что рассматриваю сознание как вид мозговой деятельности. При этом, однако, мне представляется очевидным, что никакое описание соответствующего вида мозговой деятельности, выраженное в терминах современной физики, физиологии либо в категориях функциональных или вычислительных ролей, не может даже дать приблизительного представления о том, что составляет особенность сознания. Недостатки всех известных ныне программ, сводящих сознание к мозговой деятельности, видны невооруженным глазом, и я не могу поверить, что найдется человек, имеющий философское образование, который, беспристрастно рассмотрев эти программы, станет относиться к какой-либо из них даже с малейшей долей серьезности, – ну разве только вследствие глубокой убежденности в том, что современная физика, в сущности, дает точное описание реальности и, соответственно, *нечто* подобное тому, что предлагают редукционисты, *должно* быть правильным. В этом смысле само существование сознания, мне кажется, постоянно свидетельствует об объяснительной ограниченности современной физики (Lockwood 2003, p. 447).

Есть сильный, надежный аргумент против отождествления сознания и мозговой деятельности, аргумент, который в наши дни весьма популярен; он высвечивает ограниченность физикалистской трактовки сознания. Философы, представляющие достаточно большое разнообразие позиций, утверждают, что мы можем исчерпывающе проследить физиологию, анатомию, общее внешнее поведение и речевую деятельность человека, но при этом не знать, сознателен ли человек (защита этого аргумента и ответ на возражения даны в работах Taliaferro 1994, 2002; Swinburne 1997; Goetz & Taliaferro 2008; Moreland 2008).

Думаю, рано говорить о консенсусе в философии сознания, но в философском сообществе вызревает твердое убеждение, что «решение» проблемы сознания может потребовать революции в нашем способе восприятия как сознания, так и физического мира. Томас Нагель ставит этот вопрос следующим образом:

Я считаю, что объяснительный разрыв [связи между сознанием и физическими процессами] в его теперешней форме преодолеть нельзя, что до тех пор, пока мы работаем с теперешними нашими ментальными и физическими понятиями, мы не смо-

жем обнаружить никакой с очевидностью необходимой связи между физически описываемыми мозговыми процессами и чувственным опытом – связи того же логического типа, с каким мы знакомы по объяснению других естественных процессов путем разложения их на физико-химические составные части. У нас есть достаточные основания полагать, что ментальное супервентно по отношению к физическому, т. е. что нет ментальных различий без соответствующих физических различий. Но чистая, никак не объясненная супервентность – это не решение, а знак того, что мы не знаем чего-то фундаментального. Мы не можем рассматривать чистую супервентность как окончательный результат, потому что это значило бы признать, что физическое вызывает ментальное, но не получить ответа на вопрос, *как* оно это делает. Но *должно* быть какое-то «как», и наша задача – понять его. Очевидная систематическая связь, остающаяся для нас непостижимой, требует теории (Nagel 1998, сс. 344–345).

Убежденность Нагеля в том, что мы так или иначе преодолеем разрыв и поймем, как сознание может оказаться мозговой деятельностью, не внушает энтузиазма: «И все-таки, – пишет Нагель, – я не считаю неразумным надеяться, что когда-нибудь, когда мы все уже умрем, люди смогут наблюдать деятельность мозга и говорить с истинным пониманием: “Вот как снаружи выглядит ощущение вкуса шоколада”» (Nagel 1998, p. 338).

Трудность в объяснении упрямой реальности сознания и явная контингентность связи между сознанием и физическими процессами должны предостеречь тех, кто отвергает теизм, будучи уверен в какой-нибудь форме физикализма.

Ответ на Аргумент I

Позднее я отвечу более подробно на довод Рандла о том, что теизм противоречив, но в ответе на первый аргумент я буду предполагать (предварительно), что сознание действительно существует и что существуют проблемы с объяснением, по-видимому, контингентного отношения между сознанием, с одной стороны, и физическими состояниями и процессами, с другой стороны. Судя по всему, мы можем воспринимать одно без другого и в настоящее время у нас нет объяснительной схемы, с помощью которой мы могли бы показать, что это вещи тождественные (см. Taliaferro 1994, 1997, 2002). Этим я не хочу сказать, что верна некая форма дуализма. Однако я утверждаю, что правота физикализма не доказана и что неправильно с самого начала голословно заявлять о бесперспективности нефизических объяснений. Исходя из этого, рассмотрим Аргумент I. Если мы не можем исключить, что сознание у людей – нечто нефизическое, то как мы можем обоснованно исключить, что может быть нефизический теистический способ сознания (некий Бог, который знает, действует и так далее)? Если возможно, что есть нефизический, способный выступать в роли причины и целесообразно действующий субъект, как это понимает теизм, то разве логически нет места теистическому вселенскому вопросу, который стремятся исключить Филлипс и Кай Нильсен?

Кроме того, основополагающий теистический вселенский вопрос формулируется не совсем так, как полагают Филлипс и Нильсен. В стандартных формах космологического аргумента теисты задаются вопросом о том, почему контингентный космос существует, вместо того, чтобы не существовать. Это не все равно, что вопрошать, почему *все* существует, допуская, что Бог (в соответствии с гипотезой) есть субстанциональная реальность или субъект, о котором говорилось бы (если Бог существует) как об одной из существующих «вещей». Так что вопрос космо-

логического аргумента (рассматриваемый в Главе 3) касается вселенной и ее происхождения и дальнейшего существования, а не вселенной вместе с Богом. Возражение Нильсена теизму также, судя по всему, имеет вес, только если под словом «вселенная» мы подразумеваем «все». Если, напротив, «вселенная» означает контингентный космос, который наблюдаем, то представляется совершенно разумным задаться вопросом, почему она существует и есть ли у нее поддерживающая, необходимо существующая, сознательная, нефизическая, целесообразно действующая причина. Последняя должна была бы пребывать «вне вселенной», поскольку такое существо не было бы тождественно контингентной вселенной. Стоит также отметить, что некоторые натуралисты склонны постулировать абстрактные объекты (пропозиции, свойства, множества), существующие с необходимостью и таким образом пребывающие «вне контингентной вселенной».

Опять-таки, обратимся к утверждению Нильсена о том, что слова «Бог существует» сродни фразе «промедление пьет меланхолию». Если мы не будем мило-сердно толковать последнюю как высказывание поэтическое, означающее, скажем, что склонность откладывать дела «на потом» порождает меланхолию (что, похоже, порой проявляется в моей жизни), то нужно будет признать, что последнее высказывание решительно отличается от первого. Пьют люди и животные, но не тенденции или состояния духа. По-моему, вторая фраза бессмысленна, а первая выражает пропозицию, которая, возможно, истинна и потому должна вызвать у нас интерес к той истине, которую выражает. Если у нас есть некоторое основание полагать, что человеческое сознание может не быть физическим и это делает возможным вопрос о том, может ли существовать нефизический божественный действующий субъект, то постановка вопроса о (человеческих или божественных) причинах событий в высшей степени важна. Тот, кто строго придерживается бихевиористских взглядов, отрицая возможность каких бы то ни было ментальных событий, может побудить нас отказаться от всяких поисков ментальной причины написания мною этого предложения. Но если мы откажемся от строгого бихевиоризма, то больше не будем так связаны в поисках причин (ниже в этой главе мы подробно рассмотрим рассуждения Филлипса о науке и «мироустройстве»).

Ответ на Аргумент II

Прежде всего отмечу, что во многих из аргументов в естественном богословии теизм не рассматривается как научная гипотеза. Докинз, похоже, полагает, что если Бог существует, то существование Бога должно очевидным образом проявляться в гравитации, электромагнетизме, ядерных силах, скоплениях материи, скалах, астероидах и черных дырах. Но хотя теизм может служить (справедливо, я думаю) обоснованным объяснением некоторых событий во вселенной (я подписываюсь под теистическим аргументом от религиозного опыта), главное обоснование большей части теистического естественного богословия состоит в самом существовании и долговечности нашей контингентной вселенной как целого. Те из нас, кто принимает ту или иную версию космологического аргумента, считают, что для того чтобы исчерпывающе объяснить существование и долговечность этой вселенной, нужно обращаться к идее намеренной деятельности благого существа, существующего с необходимостью (см. Главу 10). Вопреки Докинзу и другим, теизм правильнее было бы рассматривать как философское объяснение *вселенной*, а не как научное описание событий *во вселенной*.

А теперь обратимся к аргументу Нарвесона. Нарвесон хочет получить научные детали *относительно того*, как осуществляется божественное действие. Он сравнивает работающие объяснения (вода кипит, потому что движутся молекулы) с объяснениями не работающими (Бог сказал «Да будет свет», и стал свет). Но рассмотрим пример с деятельностью человека: вы зажигаете свечу, чтобы увидеть вашего любимого человека. Большинство из нас полагают, что подобные действия прекрасно играют роль объяснений. Такое намеренное действие можно было бы разложить на целый ряд составляющих, провести различия между основными и неосновными действиями и дополнить описание рассказом о физиологических процессах – о работе мышц, мозга и так далее; но большинство из нас признает, что намерение увидеть любимого человека является частью объяснения (Searle 1983, 1992, 1997, 2004). По-моему, если намерения на самом деле могут объяснять действия, то в некотором смысле они не сводимы к детальному физиологическим объяснениям. Фраза «Я желаю видеть любимую», возможно, требует обоснования в терминах других интенций, таких как «я люблю смотреть на ее волосы, отливающие золотом», но я полагаю, что если действие на самом деле служит причиной, то в некотором смысле оно служит основной причиной, то есть не может быть в полной мере объяснено в других терминах (Danto 1965; Swinburne 1997). Если бы всякое объяснение в терминах намерений принималось только при условии, что оно имеет дальнейшее объяснение в терминах намерений (я намеревался включить свет (А), потому что намеревался совершить действие Б, и я намеревался совершить Б, чтобы совершить В, и так до бесконечности), то я никогда бы не был в состоянии совершить первое намеренное действие. Ниже в ответ на работу Рандла я дам положительное описание действия, но сейчас хотел бы привести еще один довод в противовес Нарвесону: в самих физических науках основные объяснения не есть нечто чужеродное. В современной физике элементарных частиц постулируются объекты без массы с элементарными зарядами или спинами, которые, как предполагают, служат базовым основанием для объяснения более сложных событий. Постулирование основополагающей силы, земной или божественной, само по себе не является бессодержательным в объяснительном смысле. В этом отношении процитированные выше рассуждения Филлипа о науке выглядят забавно. В науках мы вполне можем утверждать в связи с любым объяснением, что относительно такового можно задавать дальнейшие вопросы, но это не одно и то же, что утверждать, будто наука не постулирует или не может постулировать основополагающие силы и описания, которые сами не объясняются силами или научными описаниями более высокого порядка. Если науки могут допускать, что субатомные частицы обладают основополагающими силами, то почему мы можем исключать то, что интенциональные действующие субъекты обладают основополагающими силами (заявление Филлипа о том, что науку якобы «не занимается «строением мира»», также, выглядит забавным. Атомная теория материи представляется невразумительной, если ее не интерпретируют как дающую описание и объяснение строения мира).

Если Нарвесон неудачно аргументирует против теизма, то непонятно, как *априорное* неприятие теизма Баггером может сулить нечто лучшее. Это тем более справедливо, поскольку та разновидность натурализма, приверженцем которой является Баггер, судя по всему, не связана со строгим натурализмом либо той или иной формой редукционистского физикализма. В натурализме Баггера может найтись место чуть ли не всему, но только не теизму.

Хотя здесь и в заключительной главе несколько раз упоминается о законах природы и о естественных науках, что может привести к ошибочным заключениям, я все же, используя слова «природа» и «естественный», не имею в виду (1) никакой поддержки физикалистской онтологии, (2) никакого предпочтения особым методам, терминам, постулатам или заключениям, характерным для естествознания, (3) никаких утверждений о сводимости ментального к физическому, (4) никакой позиции в отношении онтологического статуса логики или математики и (5) никакого отрицания возможности нравственного познания. Убеждения, ценности и логические истины, например, считаются естественными и наивными объяснениями, – следовательно, являются естественными объяснениями. Понятие естественного, в том смысле, в котором им пользуюсь я, фактически лишено иного содержания, кроме как в соотношении со сверхъестественным, понимаемым здесь как трансцендентный порядок реальности (и причинности), отличный от мирского порядка, который обычно предполагается естествоиспытателями, а также всеми нами в наших повседневных делах (Bagger 1999, p. 15).

Представьте себе, однако, что физикалистская онтология оказывается ущербной и (как было сказано выше) что мы должны быть готовы допустить возможность существования нефизических состояний, процессов и тому подобного. Представьте себе, что ментальное не поддается сведению к физическому, что мы не отдаем первенства естественным наукам и что, далее, мы допускаем объяснения в терминах намерений и целей. Баггер, похоже, все это допускает; но если мы относимся серьезно к такой более широкому видению, то неясно, как можно (в принципе) быть уверенным, что теистические объяснения недопустимы.

Ответ на Аргумент III

Для начала рассмотрим пренебрежительное замечание Юма об использовании человека как образца для представления о Боге¹. То, как Юм принижает сознание, любопытно, поскольку он сам при этом прибегает к узкому антропоморфизму. К чему полагать, что если бы мысль была ключом к некоей вселенской метафизике, такой как теизм, то мысль или божественное намерение были бы чем-то «незначительным»? Юм не говорит, что мысль должна быть чем-то незначительным, но в тексте подразумевается, что именно незначительность мысли (в человеческой жизни) должна разубедить нас в том, будто ее следует считать ключом к обретению всестороннего представления о природе. Мысль (человеческая или божественная) не была бы малой в физическом измерении, потому что нефизическая и божественная мысль (если классический теизм верен) не была бы ни «слабой», ни «ограниченной». Вселенские теистические объяснения апеллировали бы к безграничному знанию и беспредельному могуществу Бога. Может быть, при построении теистической метафизики мы применяем понятия намерения и сознания, которые используются при описании нашей контингентной и ограниченной жизни, но в теизме понятия намерения и сознания понимаются в связи с неkontингентным, безграничным, могущественным, действующим согласно намерениям и сознающим Творцом. Многие натуралисты, как мы видели, вос-

¹ Строго говоря, процитированный выше отрывок Юма из его «Диалогов о естественной религии» представляет собой утверждение одного из действующих лиц, а не непосредственное утверждение самого Юма. Учитывая это, я, вслед за большинством философов, считаю это действующее лицо, Филона, выразителем позиции Юма.

принимают это как необоснованную проекцию, но будь это чистая проекция или открытие, теистическая метафизика должна рассматриваться как широчайшая и мощная концепция самого существования и сохранения природы в треминах намерений.

Я полагаю, что основная мысль, которая в отрывке из работы Юма выражена не вполне ясно, заключается в том, каким образом должны быть противопоставлены соответствующие всеохватывающие концепции вселенной. В самом широком плане описания и объяснения теизм и натурализм представляют собой две наиболее многообещающих концепции вселенной. Одна из них зиждется на объяснениях, связанных с намерениями и целями и имеющих обоснование во всевышнем субъекте, тогда как другая объясняет появление цели и действия (если о таковых вообще можно говорить) в терминах причинного воздействия нецеленаправленных, несознательных сил. Если одна из точек отсчета для телеологических объяснений, связанных с сознанием, – человеческая жизнь, а одна из точек отсчета для натуралистических концепций – кипение воды (воспользуемся примером Нарвесона), то теистическое описание вселенной не в большей мере заслуживает отвержения. (Об этом более подробно будет говориться ниже в данной главе, в разделе, озаглавленном «Нетеистическое естественное богословие»).

А теперь рассмотрим доводы Рандла против теистического естественного богословия. Высказанная Рандлом критика к идеи божественной деятельности связана с его критикой идеи человеческой деятельности. Он не только считает непонятной мысль о том, что намерения Бога могут причинно обуславливать появление и дальнейшее существование света, но и сомневается в том, что человеческие намерения играют роль причин в человеческом действии. Я подозреваю, что, двигаясь в этом направлении, Рандл приходит к своеобразному «дуализму», в котором та очевидная роль, которую играют наши эмоции и намерения, *отсечена* от причинно-следственных отношений в мире. Из-за важности предлагаемой Рандлом некаузальной концепции человеческой деятельности и из-за того, что эта концепция существенным образом связана с нападками на теизм, я приведу пространную выдержку из работы Рандла.

Предположим, вы радуетесь тому, что выиграли партию в бридж, или огорчены тем, что проиграли. Конечно, речь идет не о грубо-фактических отношениях, здесь наличествуют концептуальные связи: реакции *обретают смысл* в свете того, что вызвало их. Это действительно так, но имеют ли здесь место причинно-следственные отношения? Откуда вы знаете, что именно ваш проигрыш в бридже огорчил вас? Могут быть родственные огорчению чувства, об источнике которых вы можете только догадываться, но нет никаких оснований гадать о том, что расстроило вас, так что вы могли бы сказать: я думаю, что огорчился потому, что я проиграл в бридж, но, может быть, я просто нахожусь под впечатлением того, что не выиграл в лотерею. Неуместность простой догадки состоит не в том, что мы способны с абсолютной точностью указать причину в этой связи, а в том, что самые понятия причины и следствия, как их понимают в естественных науках, здесь неуместны.

Рассмотрим эту ситуацию в терминах оснований для действия. Вы говорите, что открываете дверь, чтобы выпустить кошку. Если это объяснение вы даете со всей искренностью и с пониманием употребляемых слов, то указанное вами основание действительно является основанием вашего действия. Быть основанием вашего действия просто означает быть честно признанным в качестве такового, без допущения каких-либо альтернатив. Но не так обстоит дело с причинными пропозициями, где честные, но ни на чем не основанные утверждения не решают, что было причиной

чего, и где всегда в принципе возможно, что приписывание чему-то роли причины будет опровергнуто в ходе дальнейшего исследования. Сказать, например: «я думаю, что открываю дверь, чтобы выпустить кошку», означало бы перенести то, что обычно должно быть основанием действия, в совершенно иную сферу. Это означало бы рассматривать чье-то признание как предмет его собственных догадок, словно действие было непроизвольным, как в утверждении «я думаю, что чихаю из-за пыли». Такой подход уместен, когда речь идет о гипотезе по поводу причины, но это искажение нашего понятия основания для действия. Дело не в том, что причинные отношения, в конечном итоге, являются разновидностью логических отношений, а в том, что здесь нас интересуют основания действия, а не его причины (Rundle 2004, pp. 48–49).

Правдоподобна ли концепция Рандла?

Я так не думаю, и я полагаю, что, занимая такую позицию, он, как минимум, берет на себя огромное бремя доказательства. Прежде всего рассмотрим вновь приводимые Рандлом примеры. Конечно, вся идея, что вы огорчены из-за проигрыша партии в бридж, состоит в том, что осознание проигрыша и желание выиграть (наряду с другими факторами) вызывают (причинно обуславливают) ваше чувство огорчения. Рандл приводит в качестве альтернативы несерьезный пример (а именно, проигрыш в лотерее), чтобы заставить нас думать, будто здесь нет никакой причинной связи, но если воспользоваться примером, более близким к реальности (например, возможно, подлинная причина огорчения состоит в том, что вы можете потерять друга), то этот пример сопротивляется предлагаемому Рандлом некаузальному анализу. Разумеется, вы можете вполне обоснованно полагать, что ваше огорчение проистекает из мыслей о сложностях в отношениях с другом, и не путать это с огорчением по поводу того, что лотерейный билет не принес вам трехсот пятидесяти миллионов долларов (при вероятности выигрыша один к триллиону). Подумайте также о его примере с кошкой. Правдоподобные случаи можно легко описать даже тогда, когда мотивы действий человека неясны, и это отсутствие ясности связано с нашим незнанием того, что было основной, продуманной причиной нашего действия. Была ли дверь открыта для того, чтобы выпустить кошку, или для того, чтобы впустить посетителя, или для того, чтобы проветрить комнату, или для того, чтобы закончить собеседование при приеме на работу? Данная Рандлом некаузальная трактовка продуманного, мотивированного действия, что самое поразительное, ведет к какому-то неприемлемому дуализму, в котором человеческое действие отсекается от естественного мира. По крайней мере, с точки зрения здравого смысла или в дофилософском плане личностью является причинно обуславливающим действующим субъектом, производящим изменения на разумных основаниях. Я с пониманием отношусь к тезису о том, что человеческая деятельность охватывает собой нечто большее, нежели «понятия причины и следствия, как их понимают в естественных науках», если под предметом последних Рандл подразумевает неинтенциональные, нементальные процессы. Но если в предмет «естественных наук» вы включаете, к примеру, желание действующего субъекта, чтобы был свет (и другие значимые желания и намерения), то понять, почему эти ментальные процессы не должны играть роль причин, становится сложнее.

Если данная Рандлом некаузальная трактовка человеческой деятельности оказывается несостоятельной, это не означает, что оказываются несостоятельными его доводы против божественной деятельности. Но если вдуматься в некоторые другие примеры, приводимые Рандлом, то все его доводы против теизма окажутся сомнительными. Вот, например, какие аргументы он приводит в опро-

вержение идеи божественной деятельности. Он допускает что *некоторый* интенциональный контроль над удаленными объектами может быть воображимым или постижимым, но теизм тем не менее сталкивается с «неразрешимой трудностью»: определением масштабов и степени точности божественного причинного воздействия. Рандл выдвигает возражение против тезиса о том, что моделью рассуждений о божественной деятельности мог бы послужить психокинез.

Те, кто верит в реальность психокинеза, считают, что те или иные изменения в мире можно произвести просто актом воли – мы можем отметить, что в таком случае произвольное действие, как его понимал Локк, равнозначно психокинезу, направленному на члены собственного тела. Не будет абсурдом полагать, что озвученное человеком приказание могло бы оказывать влияние на предметы окружающей его действительности и даже что, когда мы приказываем себе, наши слова, подобным образом, могли бы влечь за собой нечто во внешнем мире. Нервная деятельность, сопряженная с таким актом, возможно, использовала бы большие силы, влияющие на вещи, внешние по отношению к нашему мозгу. Произносится ли приказание вслух или про себя, – сложно объяснить специфичность оказываемого действия. Если солдат получает приказ «Смирно!» или «Вольно!», то его понимание смысла этих слов ставит его в положение, в котором он в состоянии исполнить их. Даже тогда, когда слова произносятся «про себя», мы можем вообразить, что сигнал некоторого рода достигает неодушевленного предмета, однако остается, судя по всему, непреодолимая трудность, связанная с упомянутым предметом: ему ведь не свойственно разумение, благодаря которому он, при соответствующем приказании, сместился бы влево или начал бы вертеться. Психокинез не является перспективной моделью для понимания того, как Бог воздействует на бессознательную вселенную или выполняет предполагаемую роль законодателя (Rundle 2004, p. 157).

Здесь есть о чем задуматься. Прочитированный отрывок предполагает, что теистические концепции творческой силы Бога основываются на том, что творение понимает божественные повеления, а затем повинуетя им. Ясно, что это не буквальная трактовка идеи божественной деятельности, хотя, быть может, замечание Рандла имеет отношение к рассуждениям о божественном откровении, когда не понятно, чего хочет Бог (или проявляет ли он свою волю вообще). Оставляя в стороне вышесказанное, спросим себя: если Рандл допускает, что действующий субъект может оказывать причинное влияние на удаленные объекты (Рандл говорит о «сигнале некоторого рода»), то почему было бы нелогично вообразить, что такое причинное воздействие непреодолимо (безусловно, если Бог хочет, чтобы был свет, то становится свет) и ни с чем не сравнимо по специфичности? Почему нужно полагать, что Бог в состоянии лишь привести в движение элементарные частицы, но не способен точно указать, в каком направлении – вправо или влево (относительно той или иной точки отсчета) ?

Рассмотрим теперь тезис Рандла о том, что нефизический субъект действия не может слышать молитв и т. д. Рандлов подход напоминает тактику Витгенштейна (которой также пользовались Дж. Л. Остин и Г. Райл) – заявлять о непонимании позиции оппонента; Рандл утверждает, что «не имеет понятия» о теистических тезисах. «У меня не укладывается в голове представление о том, что субъект может делать нечто, если это осуществление действия не протекает в определенный момент времени...» (Rundle 2004, p. 77) Можно вполне согласиться с тем, что он, Рандл, действительно не понимает метафизических тезисов, о которых пишет, и все же взять под сомнение утверждение Рандла о том,

что и другие также их не понимают. Разумеется, спорным представляется тезис (надо полагать, взятый у Витгенштейна), согласно которому если мы говорим, что Бог видит, то необходимо (с точки зрения грамматики) признать, что у Бога есть (в буквальном смысле) глаза. Не могу не спросить: с точки зрения чьей грамматики? Ансельм Кентерберийский и Ральф Кедворт (мыслители, жившие в разные эпохи и в целом не похожие друг на друга) утверждали, что Бог, познавая мир и все, что в нем, не нуждается в органах чувств. Возможно, они ошибались, однако сложно предположить, что ошибка их относится только к латинской или английской грамматике. Это тем более справедливо, если принять точку зрения Рандла на значение, согласно которой мы устанавливаем значение слова «Бог» и, предположительно, слов «видеть» и «глаза». Рандл пишет: «Как и в случае с любым другим словом, значение слова “Бог” – значение, которое сообщено ему нашим словоупотреблением, поэтому то, что в отношении Бога истинно с необходимостью – то есть в силу требуемого для применимости этого термина – в принципе нам известно» (Rundle 2004, p. 101). Но разве в семнадцатом веке Кедворт в своем сочинении «Истинная разумная система вселенной» не оперировал непротиворечиво терминами «Бог», «видение» и «глаза», когда утверждал, что Бог видит и знает, не нуждаясь в органах зрения? Может быть, данный тезис представляется сомнительным в свете «нашего словоупотребления» и теперь мы знаем, что не может быть нефизического познающего субъекта. Но какое научное описание (или концептуальное исследование) наших глаз, мозга и так далее дало нам основание полагать, что иная форма деятельности и знания метафизически невозможна? (Было бы сложно привести доводы в пользу того, что Кедворт неверно употреблял слово «теизм», поскольку, судя по всему, именно он ввел этот термин в английский язык).

Интересно отметить, что Рандл явно отвергает идею божественной деятельности не на основании современного физикализма в какой-либо его форме. Рандл пишет:

Представление о том, что первичный источник бытия и становления следует искать в чисто мыслительном и нефизическом, не согласуется с концепцией сознания, поддерживаемой большинством современных философов. Принято считать, что ментальные состояния следует характеризовать в терминах их роли причин, но поскольку такие состояния считаются состояниями мозга, зависимость от физического не становится меньшей. Я обращаюсь не к этой позиции. Вне всякого сомнения, правда то, что мы не могли бы верить, желать и иметь в виду без мозга, но любая попытка истолковать верования и все остальное как состояния этого органа влечет за собой серьезное несоответствие между психологическими понятиями и физической действительностью. Верования могут быть упрямыми, непоколебимыми, иррациональными или безосновательными, но в голове человека нет ничего, что соответствовало бы таким характеристикам (Rundle 2004, pp. 76–77).

Но, принимая во внимание сомнения Рандла (полагаю, тут он прав) в тождестве ментальных состояний, с одной стороны, и состояний мозга, с другой, почему мы должны считать, что не может быть нефизических деятельности и познания? Все, что теисту нужно здесь, – всего лишь логическая стройность дуализма, а не его правдоподобие. И многие материалисты в философии сознания как минимум допускают, что дуализм – система понятная, хотя и ошибочная (Питер ван Инваген, Линн Бейкер).

Ответ на Аргумент IV

В ответ на аргумент от единственности приводится довод, что современная астрофизика и космология не могли бы развиваться, если бы мы приняли Юмово возражение всерьез. Космологию Большого взрыва, судя по всему, не пугает то обстоятельство, что наша вселенная – единственная, которую мы воспринимаем; более того, похоже, мало кто беспокоится о научном использовании аналогий или обращении к подобию, когда говорится о космосе как едином целом. Ричард Суинберн опровергает возражение, связанное с идеей единственности, так:

Время от времени различные авторы говорят нам, что мы не можем прийти ни к какому заключению относительно происхождения или развития вселенной, поскольку она (логически или просто фактически) представляет собой уникальный, единственный в своем роде объект, но в разумном исследовании можно прийти к заключению только относительно объектов, которые принадлежат к родам вещей, например, можно прийти к заключению о том, что произойдет с этим куском железа, поскольку есть другие куски железа, поведение которых может быть изучено. Это возражение, разумеется, влечет за собой неожиданное и для большинства из этих авторов неприятное следствие: физическая космология не может прийти к обоснованным заключениям относительно таких вопросов, как масштабы, возраст, скорость расширения и плотность вселенной как единого целого (поскольку это уникальный объект); а кроме того, физическая антропология не может прийти к заключениям относительно происхождения и развития человечества (потому что, насколько мы знаем, оно единственное в своем роде). Неправдоподобие этих следствий порождает у нас сомнения в обоснованности изначального возражения, которое в самом деле совершенно вводит в заблуждение (Swinburne 2004, p. 134).

Я предполагаю, что наиболее перспективный подход к сопоставлению концепций вселенной заключается в обращении к таким общим критериям, как количество объясняемых фактов, простота, совместимость с научными данными, совместимость с данными других областей исследования, включая этику или теорию ценностей, философию сознания и так далее. Здесь может оказаться полезной аналогия с ментальной жизни животных.

По убеждению многих философов, разумно полагать, что некоторые животные, кроме человека, также являются сознательными субъектами действия, и все же является общим местом, что никто из нас не подтвердит и не может подтвердить существование у них сознания на основании наблюдений за их анатомией и поведением. Никакое описание мозга животных, их физиологии, поведения и речевой деятельности (или сигналов) не принимается как решающее доказательство. Несмотря на поразительное сходство органических причин наших страданий и на глубокие аналогии в нашем поведении, когда мы страдаем, остается возможность быть скептиками, как Боб Бермонд, который утверждает, что у животных эмоции и поведение не сопровождается осознаваемыми чувствами (см. Vermond 1997). По словам Бермонда, у людей осознаваемые чувства коррелируют с определенными состояниями мозга (полностью сформированной префронтальной корой и правой новой корой головного мозга), которых нет у других животных. Учитывая эти недостающие корреляции и возможность отсутствия сознания у животных, мы не должны постулировать, что животные обладают сознанием. По-моему, это – обоснованная с разумной точки зрения позиция, но, учитывая такие глубокие аналогии между анатомией и поведением человека и животных, разумнее полагать, что

то, что представляется симптомами осознаваемых страданий у человекообразных обезьян, дельфинов и многих других видов животных, является следствием действительных страданий. Бермонд, со своей стороны, не приводит положительных оснований считать, что осознаваемые чувства имеют место тогда – и только тогда, – когда развились определенные отделы мозга. При отсутствии подтверждений столь громкому утверждению я полагаю разумным признать, что какое-то сознание у животных есть (Rollin 1990). Чтобы разрешить этот спор (если его вообще можно разрешить), нужно написать столь же длинную книгу, как эта. Вместо того, чтобы обосновывать мою позицию, я ограничусь следующим: дискуссия о сознании у животных может и должна продолжаться, даже если Юмово возражение относительно единственности подрывает основание этой дискуссии. Мы еще не достигли того уровня *осведомленности*, который позволил бы нам сопоставлять между собой животных и утверждать, что одни из них обладают сознанием, а другие нет. Бермонд не находит столь неопровержимых доказательств наличия сознания у животных, чтобы начать такое компаративное исследование. Но это не должно быть концом дискуссии. Какая трактовка обладает наибольшей объяснительной силой, точнее соответствует нашим независимым знаниям об эволюционной истории и так далее? Подобный вопрос о границах объяснения и объяснительной силе концепций отвечает характеру спора между теизмом и натурализмом.

Ответ на Аргумент V

Рассмотрим три следующих тезиса в ответ на возражение Канта теистическому естественному богословию.

Во-первых, то, что Кант считает слишком скромным результатом естественного богословия, было бы недопустимым для многих натуралистов. Представьте такую картину: современные натуралисты, такие как Нарвесон, Баггер или Рандл, убеждаются в том, что философские аргументы приводят нас к «доказательству существования зодчего мира». Это не соответствовало бы их главным тезисам об объяснительной гегемонии натурализма.

Во-вторых, стоит отметить, что естественное богословие – это одна из областей знаний, в которых дается оценка обоснованности религиозных убеждений. Есть такие современные трактовки религиозных убеждений, которые не требуют естественного богословия для обоснования религиозных убеждений (Plantinga 2000). Пожалуй, некоторые религиозные люди не стали бы интересоваться естественным богословием, если оно может не полностью соответствовать какой-то религиозной традиции, но это скорее вопрос апологетики, а не философии. Я считаю, что, развивая любое философское учение о Боге, философы всех направлений должны развивать естественное богословие и следовать соответствующим аргументам, куда бы они ни вели. Более общие концепции оправданности и ценностей могли бы в дальнейшем оказаться полезными в рассуждениях о том, достаточно ли естественного богословия для определения убеждений человека относительно религиозных предметов.

В-третьих, хотя я начал эту главу с разграничения между естественным и богооткровенным богословием, это разграничение теперь не такое резкое. Хотя философский проект, базирующийся на авторитете Библии или Корана все равно не считался бы естественным богословием, философские аргументы на тему доказательной силы религиозного опыта в настоящее время рассматриваются в контексте есте-

ственного богословия. Это дает возможность теистам и натуралистам пользоваться более широким материалом в обосновании тезисов, которые могут или, наоборот, не могут соотноситься с религиозным понятием божественного (Wainwright 1981; Davis 1989; Alston 1991; Yandell 1993; Gellman 1997, 2001). Настоящее исследование о религиозном опыте не вторгается в сферу богооткровенного богословия, так же как тексты писания не трактуются как посылки исследования.

Нетеистическое естественное богословие

Я завершу эту главу разделом о достоинствах исследовательской деятельности, поскольку надеюсь убедить читателей в том, что, по моему мнению, является золотым правилом в философии религии. Но прежде чем говорить о роли смирения в философском исследовании, важно отметить, что исторически философские изыскания на тему божественного без обращения к авторитетному писанию включали в себя нетеистические концепции божественной действительности. Я уже упоминал о Спинозе, который разрабатывал монистическую точку зрения на Бога (или, как говорил он сам, на Бога либо природу), согласно которой Бог не является субъектом, действующим намеренно, целенаправленно. В двадцатом и в начале двадцать первого века разрабатываются концепции божественного, использующие философию процесса, вдохновленную Алфредом Нортон Уайтхедом (1861–1947) и Чарлзом Хартсхорном (1897–2000). Философы феминистского направления разработали точки зрения на Бога, носящие явные пантеистические черты (Розмари Рютер). Полагаю, это знак того, что естественное богословие здравствует сегодня, это свидетельство растущего интереса к естественному богословию, каковы бы ни были его результаты специфически религиозного характера.

Разработка нетеистического естественного богословия – это также начало новой главы в диалоге о взаимоотношениях науки и религии. Авторы «Энциклопедии науки и религии», вышедшей в издательстве Макмиллан под редакцией Я. В.В. Ван Хайстена (J.W.V. Van Huyssteen 2003), отказываются от конфронтационной модели отношений между наукой и религией, и это свидетельство плодотворного взаимодействия теистического и нетеистического естественного богословия.

Я убежден, что по мере расширения поля исследований все больше философов сможет оценить значение *кумулятивных аргументов*, то есть сочетания независимых оснований в пользу некоторого заключения. Таким образом, пантеизм могли бы поддержать как обращение к религиозному опыту, так и принцип простоты. Ведущий специалист по философии религии Грэм Оппи недавно высказал предостережение относительно совокупных аргументов. Рассмотрим несколько сложный анализ, проведенный в замечательной книге Оппи «Рассуждая о богах» (*Arguing About Gods*):

Если у нас есть два состоятельных аргумента, каждый из которых ведет к заключению о том, что определенный монотеистический бог существует, значит, мы можем сформулировать дизъюнктивный аргумент, который также ведет к этому заключению. В более общем случае, если у нас есть множество состоятельных аргументов, каждый из которых ведет к заключению о том, что определенный монотеистический бог существует, значит, мы можем сформулировать множественный дизъюнктивный аргумент, который также ведет к этому заключению. Однако не следует полагать, будто «совокупный» аргумент, сформулированный таким образом, непременно будет

лучшим аргументом, чем отдельные аргументы, с которых мы начали (даже если мы вполне имеем право утверждать, что все аргументы, которыми мы оперируем, состоятельные). Ибо, с одной стороны, если все аргументы действительны, но не состоятельны, – например, потому, что имеют ложные посылки, или потому, что включают порочный круг, – значит, совокупный аргумент также будет ущербным. Но, с другой стороны, если даже один из аргументов, с которых мы начали, не является ущербным ни в каком ином отношении, значит, *он* является убедительным аргументом в пользу своего заключения, а совокупный аргумент явно хуже (так как длиннее и сложнее). Так что, как минимум, у нас есть серьезное основание сомневаться в совокупном аргументе в пользу существования или несуществования данного монотеистического бога, опирающемся на ряд (предположительно) состоятельных аргументов в пользу существования или несуществования этого бога (Орру 2006, pp. 5, 6).

Разумеется, правильно, что если у нас просто больше аргументов в пользу одной позиции (теизма), чем в пользу другой (пантеизма), то это еще само по себе не дает преимущества. Больше число аргументов может вызвать большее число обоснованных возражений. Но анализ Оппи может привести нас к упущению того обстоятельства, что независимые направления рассуждений могут увеличить искреннюю убежденность в их общем заключении. Так что если религиозный опыт дает человеку некое основание быть приверженцем пантеизма и аргумент от простоты дает этому же человеку основание быть приверженцем пантеизма, то пантеизм представляется более обоснованным, чем если бы у этого человека был только один такой аргумент. И здесь дело не просто в дизъюнкции, а в том, что в данном случае один аргумент подкрепляет другой. А вот еще один пример: моральный теистический аргумент и онтологический аргумент концептуально различимы (можно принимать один, не принимая другого), но если и то и другое обладает некой доказательной силой, то доказательство заключения становится весомее, чем если бы доказательной силой обладал только один аргумент.

Рассмотрим конкретный случай, в котором пантеистический и теистический аргументы могли бы вместе образовать совокупный довод против натурализма. Не вдаваясь в подробности, отметим, что Джон Лесли выдвинул развернутый аргумент в пользу пантеизма на том основании, что вселенная наилучшим образом объяснима в терминах ценностей. Лесли принадлежит к платоновской традиции, согласно которой вселенная существует, поскольку ее существование является благом (в шестой книге «Государства» Платон утверждает, что Благо дает существование вещам). И далее Лесли приводит аргументы в пользу того, что сам мир отождествляем с «божественными мыслями-образцами» (Leslie 2007, p. 3). Представим себе, что аргумент Лесли обладает некоторым весом, но не решает дела. Представим также, что нравственный теистический аргумент обладает некоторым весом, но не решает дела. Что из этого следует? Возможно, здесь мы находимся в ситуации, когда доказательная сила аргументов в пользу теизма и пантеизма равная, но при прочих равных у нас оказывается больше оснований поставить под вопрос достаточность нерелигиозного натурализма. Нетеистический и теистический аргументы функционируют в таком случае как независимые основания для поиска ненатуралистской концепции вселенной.

Хотя мои предложения относительно философского исследования, приведенные в следующем разделе, имеют в виду, прежде всего, величайший в современном естественном богословии спор (между теизмом и натурализмом), однако в более широком плане они касаются растущего многообразия точек зрения, которые разрабатываются философами в естественном богословии сегодня.

Достоинства и недостатки исследовательской деятельности

В недавних работах по эпистемологии религиозных верований особое внимание уделялось достоинствам исследовательской деятельности. Есть ли некое преобладающее достоинство, которое могут признать поистине достойным и теисты, и натуралисты, и которое побудит нас занять ту или иную позицию? Энтони Кенни недавно выдвинул любопытные доводы в пользу добродетели смирения, которая, по его убеждению, должна привести нас к агностицизму. Это и в самом деле позиция, которую занимает Кенни в настоящее время: он считает необоснованными как атеизм, так и теизм.

Что до меня, то аргументы в пользу бытия Бога, представляются мне неубедительными, а исторические свидетельства, на которых зиждутся вероисповедные формулировки, ненадежными. Подходящей реакцией на ненадежность аргументов и свидетельств является не атеизм (принять который означало бы совершить, по крайней мере, столь же поспешный шаг, как и в случае с теизмом, которому он противостоит), а агностицизм, то есть признание, что мы не ведаем, есть ли Бог, который открыл себя миру (Kenney 2004, p. 109).

Далее Кенни, исходя из своего представления о смирении как добродетели, приводит следующий довод.

Если мы рассмотрим это [спор теизма и атеизма] с точки зрения смирения, то окажется, что быть агностиком значит занимать более надежную позицию... Теист притязает на обладание неким благом, на обладание которым агностик не притязает; теист притязает на обладание знанием, агностик – только на неведение. Верующий скажет, что притязает не на знание, а только на истинную веру; но, по крайней мере, он притязает на получение некой информации, которой не владеет агностик. Можно сказать, что любое притязание на обладание дарами, которых нет у других, относится к той же категории, и все же мы признали, что такое притязание может быть высказано правдиво и без ущерба для смирения. Но в случае с такими дарами, как интеллект или физическая сила, те, кто наделен ими в меньшей мере, согласятся, что другие, более одаренные, превосходят их; в нашем же случае теист может опираться только на поддержку других теистов, а агностик ту информацию, о которой теист говорит как об истинной, вообще не считает информацией. Со времен Сократа философам было известно, что легче обосновать, притязание на незнание, чем на знание (Kenney 2004, p. 109).

Состоятелен ли этот довод? Не думаю, но благодаря ему открывается то, что, по моему убеждению, служит многообещающим направлением исследований, о котором стоит упомянуть в конце этой первой главы.

В своих рассуждениях Кенни основывается на том, что теист притязает на обладание неким благом (описываемым как дар или информация), которого нет у других, тогда как агностик на это не притязает. И все же агностики, как о том свидетельствует история, притязают на обладание благом, которого нет у теистов и атеистов, – благом интеллектуальной честности. Если хотите, они притязают на обладание той информацией, в обладании которой мы должны отказать и теизму, и атеизму. И если бы довод Кенни был состоятелен, он явно признал бы, что агностики обладают благом, которого нет ни у теистов, ни у атеистов, а именно – смирением. Тезис о том, что теистов поддерживают только сами теисты, также

проблематичен. Прежде всего, не только возможно, но и является общим местом, что атеисты восхищаются теистами, а теисты – атеистами. В этом смысле можно говорить о взаимной поддержке и активном сотрудничестве между этими двумя направлениями. Если под «поддержкой» Кенни подразумевает «согласие с убеждениями», то (как можно заключить) только агностики поддерживают агностиков, поскольку если вы поддерживаете агностиков в том смысле, что *верите в их правоту*, значит, вы сами агностик.

Думаю, смирение в контексте спора теизма и натурализма следует понимать скорее в связи с тем, что может быть охарактеризовано как золотое правило философии: относиться к философии других людей так, как вы хотели бы, чтобы другие люди относились к вашей философии. На мой взгляд, быть смиренным, среди прочего, означает, быть способным отступить от своей позиции и попытаться оценить и с пониманием рассмотреть спектр убеждений и доказательств, которые могут послужить поддержкой другой позиции. Если воспользоваться таким правилом в споре между натурализмом и теизмом, то, по моему мнению, философам-теистам следует искренне попытаться посмотреть на натурализм в лучшем свете, с разных сторон, учитывая различные способы, которыми можно описывать и объяснять сознание, ценности и саму природу вселенной. И наоборот, философу-натуралисту следует рассматривать теизм всесторонне. Так, вместо того чтобы с самого начала отметить мысль о том, что религиозный опыт мог бы послужить свидетельством божественной действительности, натуралисту следует рассмотреть такое очевидное свидетельство в свете всеохватывающей теистической концепции контингентности вселенной, ее видимой упорядоченности, ее возникновения и ценностей. Притязания на опыт встречи с Богом выглядят совершенно ненадежными, если не принимать всерьез всю систему образцов подобного опыта в различных культурах и оценивать их правдоподобие не в свете всестороннего рассмотрения теизма или какой-либо иной религиозной философии.

Значение того, что я называю золотым правилом философии, возможно, станет еще более очевидным, если мы примем во внимание, что сфера естественного богословия охватывает не только теизм и натурализм, но и растущую литературу по нетеистическому естественному богословию.

Литература

- И. Кант, «Критика чистого разума», в *Собрание сочинений в 8 т.* Т. 3. Пер. Н.О. Лосского. М.: Чоро, 1994.
- Д. Юм, «Диалоги о естественной религии» (пер. С.И. Церетели), в *Сочинения в 2 т.* Т. 2. М.: Мысль, 1996, сс. 379–482.
- Alston, W. P. (1991) *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Bagger, M. (1999) *Religious Experience, Justification, and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bermond, B. (1997) The myth of animal suffering. In M. Dol, S. Kasanmoentalib, S. Lijmbach, E. Rivas and R. vandenBos (eds.), *Animal Consciousness and Animal Ethics Perspectives from the Netherlands*. Assen, The Netherlands: Van Gorcum, 125–143.
- Chalmers, D. J. (2000) Moving forward on the problem of consciousness. In J. Shear (ed.), *Explaining Consciousness – The “Hard Problem”*, 379–412. Cambridge, MA:

- MIT Press. Danto, A. C. (1965) Basic actions. *American Philosophical Quarterly* 2, 141–148.
- Davis, C. F. (1989) *The Evidential Force of Religious Experience*. Oxford: Clarendon Press.
- Dawkins, R. (1995). *River Out of Eden: A Darwinian View of Life*. London: Phoenix.
- Dawkins, R. (2006) *The God Delusion*. Boston: Houghton Mifflin Co.
- Dennett, D. (2000) Facing backwards on the problem of consciousness. In J. Shear (ed.), *Explaining Consciousness – The “Hard Problem”*, 33–36. Cambridge, MA: MIT Press.
- Gellman, J. I. (1997) *Experience of God and the Rationality of Theistic Belief*. Ithaca, NY: Cornell University Press. Gellman, J. I. (2001) *Mystical Experience: A Philosophical Inquiry*. Aldershot, UK: Ashgate.
- Goetz, S. and Taliaferro, C. (2008) *Naturalism*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Hannay, A. (1987) The claims of consciousness: a critical survey. *Inquiry* 30, 395–434. Hill, D. J. (2005) *Divinity and Maximal Greatness*. London: Routledge.
- Hoffman, J. and Rosenkrantz, G. S. (2002) *The Divine Attributes*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Kenny, A. (2004) *The Unknown God: Agnostic Essays*. London: Continuum.
- Kenny, A. (2006) *What I Believe*. London: Continuum International Publishing Group.
- Leslie, J. (2001) *Infinite Minds: A Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Leslie, J. (2007) *Immortality Defended*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Lockwood, M. (2003) Consciousness and the quantum worlds. In Q. Smith and A. Jokric (eds.), *Consciousness: New Philosophical Perspectives*, 447–467. Oxford: Clarendon.
- McDermott, D. (2001) *Mind and Mechanism*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Moreland, J. P. (2008) *Consciousness and the Existence of God: A Theistic Argument*. London: Routledge.
- Nagel, T. (1998) Conceiving the impossible and the mind-body problem. *Philosophy* 73: 285, 337–352.
- Narveson, J. (2003) God by design? In N.A. Manson (ed.), *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, 88–104. London: Routledge.
- Nielsen, K. (2004) *Naturalism and Religion*. New York: Prometheus Books.
- Oppy, G. (2006) *Arguing about Gods*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Phillips, D. Z. (2005) *The Problem of Evil and the Problem of God*. Minneapolis: Fortress Press.
- Plantinga, A. (2000) *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press.
- Rollin, B. E. (1990) *The Unheeded Cry: Animal Consciousness, Animal Pain, and Science*. Oxford: Oxford University Press.
- Rundle, B. (2004) *Why There is Something Rather Than Nothing*. New York: Clarendon Press.
- Searle, J. R. (1982) *Intentionality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, J. R. (1992) *The Rediscovery of Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Searle, J. R. (2004) *Mind: A Brief Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Searle, J. R. (1997) *The Mystery of Consciousness*. New York: The New York Review of Books.
- Swinburne, R. (1994) *The Christian God*. Oxford: Oxford University Press.
- Swinburne, R. (1997) *The Evolution of the Soul*. Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne, R. (2004) *The Existence of God*, 2nd edn. Oxford: Clarendon Press.
- Taliaferro, C. (1994) *Consciousness and the Mind of God*. Cambridge: Cambridge University Press.