

А.В. Храмов

Натуралистический аргумент в пользу теизма: ответ критикам

Храмов Александр Валерьевич – кандидат биологических наук, старший научный сотрудник. Палеонтологический институт им. А.А. Борисяка РАН. Российская Федерация, 117647, г. Москва, ул. Профсоюзная, д. 123; Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Российская Федерация, 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1;

e-mail: a-hramov@yandex.ru

В статье я даю ответ на критику в адрес натуралистического аргумента в пользу теизма, который был изложен в моей работе «Многообразие религиозного опыта и обоснование теизма: вызов вуду-эпистемологии». Отвечая В.К. Шохину, я показываю, что даже если выбор религии является делом вкуса, то это не снимает проблемы религиозного разнообразия. В ответ на возражения В.К. Шохина и М.С. Сысоева я демонстрирую, что натурализм совместим с теистическим мировоззрением. Детерминированность наших поступков и верований хорошо согласуется с учением о предопределении, встречающимся в различных направлениях классического теизма, а представление о Боге как о нефизической причине мира не противоречит принципу каузальной замкнутости. Также я оспариваю утверждение И.Г. Гаспарова о возможности опровергнуть вуду-верования, не прибегая к натурализму, а также осмысленность его предположения о физической природе духов. Я доказываю, что натуралистический аргумент в пользу теизма перспективен не только в контексте экстернализма, но и в рамках интерналистских подходов к эпистемологии. Откликаясь на доводы И.Г. Гаспарова, я обсуждаю возможность формирования обоснованных убеждений о каузально инертных сущностях, таких как математические объекты или духи, при условии, что теизм и натурализм верны. Наконец, по предложению М.С. Сысоева я разбираю вопрос о том, может ли вера в существование коллегии духов-творцов обойти натуралистическое ограничение и стать жизнеспособной альтернативой теизму.

Ключевые слова: религиозный опыт, религиозное разнообразие, натурализм, каузальная замкнутость, теизм, предопределение

Ссылка для цитирования: Храмов А.В. Натуралистический аргумент в пользу теизма: ответ критикам // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2025. Т. 9. № 1. С. 62–73.

Naturalistic Argument for Theism: a Response to Critics

Alexander V. Khramov

Borissiak Palaeontological Institute of Russian Academy of Sciences. 123 Profsoyuznaya Str., Moscow, 117647, Russian Federation; Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies. 4/2-1 Pyatnitskaya Str., Moscow, 115035, Russian Federation;

e-mail: a-hramov@yandex.ru

In this paper, I give a response to the objections against the naturalistic argument for theism proposed in my paper “Diversity of religious experience and justification of theism: the challenge of Voodoo epistemology”. In response to Vladimir Shokhin’s claim, I argue that even if the choice of religion is a matter of personal taste, it does not make theistic believers immune to the problem of religious diversity. Next, in response to Vladimir Shokhin’s and Matvey Sysoev’s objections, I demonstrate that naturalism is compatible with a theistic worldview. The claim that our actions and beliefs are predetermined is in line with the doctrine of predetermination found in various versions of classical theism, and the belief that God is a non-physical cause of the world does not contradict the principle of causal closure. I criticize Igor Gasparov’s claim that Voodoo beliefs can be defeated without naturalism and his suggestions about the physical nature of spirits. I demonstrate that naturalistic arguments for theism make sense in the context of both externalism and internalism. Reacting to Gasparov’s arguments, I discuss how it is possible to form justified beliefs about causally inert entities such as mathematical objects and spirits if we accept both theism and naturalism. Finally, I examine whether the hypothetical belief in the team of creating spirits put forward by Sysoev could meet a naturalistic condition to become a viable alternative to theism.

Keywords: religious experience, religious diversity, naturalism, causal closure, theism, predestination

Citation: Khramov A.V. “Naturalistic Argument for Theism: a Response to Critics”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2025, Vol. 9, No. 1, pp. 62–73.

Является ли религиозное разнообразие проблемой для теизма?

Два моих оппонента, И.Г. Гаспаров и М.С. Сысоев, согласны с тем, что проблема религиозного разнообразия представляет вызов теистическим верованиям, тогда как В.К. Шохин оспаривает это утверждение. Более того, он считает, что религиозное многообразие не только не снижает, но даже увеличивает достоверность теистической картины мира, поскольку элементы теизма прослеживаются в разных культурных традициях и, следовательно, их многократное независимое возникновение связано с какими-то устойчивыми особенностями человеческого мышления. Так, параллели к христианскому учению о Троице можно найти в индуизме, а представления о могущественном верховном боге-промыслителе встречаются у почитателей Зевса и других политеистов. Однако этот довод проблематичен, поскольку приверженцы иных религий точно так же могут интерпретировать религиозный опыт теизма в свою пользу. Вместо того, чтобы видеть в триаде из Брахмы, Вишну и Шивы смутное предвосхищение Св. Троицы, индуисты вправе думать, что это христианская триадология есть всего лишь искаженное эхо их древних учений.

Каждый склонен считать именно свой религиозный опыт наиболее точным «портретом» духовной реальности, а чужой опыт трактовать как предварительный неточный набросок или даже как карикатуру на истину.

Как справедливо замечает В. Шохин, критерии совершенства и красоты у всех свои, так что выбор в пользу той или иной религии – это в конечном счете вопрос вкуса. В повседневной жизни мы постоянно полагаемся на него, вынося суждения о художественных произведениях или выбирая продукты в супермаркете. Разумеется, было бы странно требовать от человека рационально обосновать, почему он купил именно этот йогурт, а не другой. «Мне он просто нравится», – это вполне достаточное основание для принятия решения в данных обстоятельствах. И даже если предположить, что на вопрос о самом вкусном йогурте или самой красивой музыке в принципе можно дать единственно правильный intersубъективно значимый ответ, то разнообразие мнений здесь все равно не является серьезной проблемой. Даже если я заблуждаюсь относительно эстетических достоинств музыки А. Скрябина или вкусовых качеств йогурта «Данон», то я теряю не слишком много – мне лишь приходится довольствоваться чуть менее оптимальными вариантами. Это же можно сказать и о члене жюри, который номинировал на звание книги года не самое удачное литературное произведение. В данных ситуациях людей не слишком тревожит наличие альтернативных взглядов, претендующих на истинность, и это вполне естественно.

Напротив, выбор религии – во всяком случае, с точки зрения самого теизма – предполагает принципиально иную диспозицию – в теории игр ее называют win-lose situation, что по-русски означает «пан или пропал», «все или ничего». Ошибочный религиозный опыт (например, вы отказались от Христа в пользу Кришны или наоборот) ведет к непоправимым последствиям в виде вечной гибели¹. Так что выбор той или иной религии похож не на покупку йогурта в супермаркете, а на ставку в азартной игре – если ставка верна, то вы сорвете джекпот, если нет, то останетесь ни с чем. И чем больше существует равновероятных альтернатив, тем меньше шансов на успех – одно дело, если выбирать приходится между орлом и решкой или между шестью гранями игрального кубика, другое дело – между 37 числами американской рулетки².

¹ Если посмертная судьба не зависит от религиозных убеждений, то прозелитизм не имеет смысла, с чем христиане, мусульмане, мормоны, кришнаиты и далее по списку вряд ли согласятся.

² Эта же логика лежит в основе возражения от множества богов (many gods objection) против пари Паскаля. Как известно, Паскаль рассматривал только две альтернативы: либо христианская вера верна, либо нет. Допустим, вероятность каждого из этих исходов равна 50% (как при подкидывании монетки), тогда ставка на существование христианского Бога имеет смысл, учитывая размер вероятного «выигрыша». Однако критики указывают, что существует гораздо больше возможных альтернатив (ислам верен, вишнуизм верен, религия майя верна и т.д.). Так что если вы сделали ставку на истинность христианства, то ваши шансы на успех будут обратно пропорциональны числу существующих религий, что существенно ниже 50% [Saka 2001]. Мой натуралистический аргумент в пользу теизма не устраняет полностью это возражение, но значительно смягчает его остроту.

Играя в рулетку, вы имеете полное право поставить на число «7» просто потому, что оно вам нравится, или потому, что на него всегда ставили ваши дед и отец – в ситуации полной неопределенности такая субъективная мотивация вполне рациональна. Но насколько сильна будет ваша уверенность в правильности сделанного выбора, если вам известно, что все остальные ставки точно так же могут оказаться выигрышными? Однако ваша уверенность станет существенно сильнее, если вы узнаете, что на четные числа делать ставки нерационально (например, в силу устройства рулетки они выпадают крайне редко). Это значит, ваш совершенный по наитию выбор в пользу числа «7» имеет в два раза больше шансов оказаться верным, что делает его более обоснованным и заставляет вас еще сильнее склоняться в его пользу. Следуя этой же логике, в обсуждаемой статье я предпринял попытку проредить религиозное разнотравье с помощью натурализма, сократив число рационально приемлемых альтернатив и тем самым придав большую обоснованность теистическим верованиям и религиозному опыту, лежащему в их основе.

Совместимы ли теизм и натурализм?

Одна группа возражений против натуралистического аргумента в пользу теизма ставит под сомнение когерентность предпосылок, лежащих в его основе. Можно ли впрячь в одну телегу коня и трепетную лань – натурализм и теизм? Не будет ли предложенное лекарство – натурализм – хуже самой болезни, коей является наличие религиозного опыта, противоречащего теистическим интуициям?

1. В. Шохин утверждает, что предложенная модель предполагает «антитеистическую детерминистичность». Действительно, в каузально замкнутом мире Бог может внушать истинные верования посредством заранее предвиденных Им естественных процессов только при условии полной детерминированности всего происходящего (как минимум на уровне макромира). По словам В. Шохина, «такая картина мира является не столько теистической (в которой полностью признается свобода и Творца, и разумных творений), сколько детерминистско-лапласовской, которая выстраивалась как раз как антитеистическая».

Тем не менее в самом по себе детерминизме нет ничего «антитеистического». Наоборот, все основные версии теизма в том или ином виде придерживаются учения о предопределенности всех событий и полной их зависимости от воли Творца³. Здесь можно вспомнить слова Христа о малых птицах,

³ В традиционном понимании учение о предопределении следует отличать от детерминизма. Согласно блж. Августину и его последователям, Бог может осуществлять Свои решения путем сверхъестественных вмешательств, ниспосылая дар благодати тем, кто предопределен ко спасению. Такие вмешательства, непредсказуемым образом меняющие психику и поведение людей, не вписываются в детерминистскую картину мира. В то же время блж. Августин допускал, что предопределение может осуществляться и посредством заранее предузнанных Богом естественных факторов, подчиняющихся физическим законам. Например, если Бог не предопределил младенца ко спасению, то он умрет прежде, чем родители успеют донести его до церкви и крестить [Августин 2008: 287–288]. Но если вслед за натуралистами мы

ни одна из которых не упадет на землю без воли Отца (Мф 10:29), и многочисленные высказывания Отцов Церкви в развитие этой темы. Например, блж. Августин писал, что Бог «управляет всем, вплоть до облетающих листьев» [Августин 2002: 568]. Речь, разумеется, не идет о том, что Бог чудесным образом специально воздействует на каждый листок. Августин имеет в виду предвиденный и заранее установленный Богом «порядок причин», вполне в духе стоического учения о судьбе, которому он открыто симпатизировал [Sun 2012]. Похожие идеи можно найти и в иудейской традиции. Так, по словам хасидского рабби Менахема Менделя (XVIII в.), «ни один человек не согнет свой палец, ни одна засохшая травинка не будет выдернута и ни один камень брошен, за исключением того времени и места, которое было предусмотрено [Богом] для этого» [Goldschmidt, Lebens 2022: 158]. Надо ли говорить о той важной роли, какую в исламе играют понятия предопределения (қадар) и Хранимой скрижали (ал-лауҳ ал-махфӯз), в которую вписаны все прошлые и будущие события, предначертанные Аллахом [Рамазанов 2016]?

Конечно, не все направления теистической мысли делают такой упор на предопределении, как джабриты или кальвинисты: многие теисты пытаются хотя бы на словах выгородить место для человеческой свободы. Тем не менее нельзя сказать, что детерминизм – это чужеродное для теизма новшество. Наоборот, скорее это демон Лапласа – всего лишь секулярная версия всеведущего теистического Бога. Теологические корни детерминизма явственно проступали в XIX в. Например, Томас Гексли, доказывавший, что человек – это рефлекторная машина, искал поддержки у «целой школы теологов предопределения в лице св. Августина, Кальвина и Джонатана Эдвардса с его великим трактатом о воле [где отрицалась ее свобода]» [Huxley 1874: 578].

2. В. Шохин также задается вопросом: «...если Бог допускает ради достижения Своих целей, чтобы у кого-то когнитивные способности работали правильно, а у кого-то были “заряжены” по-другому, то соответствует ли это Его благодати и желанию?». В самом деле, если Бог при сотворении Вселенной предусмотрел все, что будет в ней происходить, то Его авторству следует приписывать также и когнитивные процессы, приводящие к ложным религиозным верованиям. Почему Бог, поставив меня в определенные жизненные условия, даровал подлинный религиозный опыт мне, а не индуисту с полуострова Индостан, хотя я заслуживаю такую милость ничуть не больше, чем он? Почему вообще Бог положил начало такой цепи причин и следствий, которая заставила этого индуиста верить в ложных богов?

Однако как минимум для христианского теизма (подозреваю, как и для исламского) здесь не возникает какой-либо новой сложности. Уже апостол Павел писал, что Бог избрал тех, кто будет верить во Христа, «прежде создания мира» (Еф 1:4), и с тех пор проблема соотношения свободы и благодати всегда преследовала христианство. Конечно, посредством словесной эквилибристики учение о предопределении можно смягчить или замаскировать, но нельзя

принимая тезис о каузальной замкнутости мира, то мы должны допустить, что Бог реализует Свои решения только вторым из вышеуказанных способов, и тогда получается, что учение о предопределении – это, по сути, просто религиозное осмысление детерминизма.

обойти тот эмпирический факт, что религиозные верования очень многих людей определяются внешними обстоятельствами, не зависящими от их воли⁴. Если Бог, в Которого верят христиане, существует, то Он устроил мир так, что многие люди в нем рождаются и умирают, так никогда и не услышав о Христе. Это верно вне зависимости от того, принимаем ли мы тезис о каузальной замкнутости мира или нет.

3. М. Сысоев настаивает, что принцип каузальной замкнутости, лежащий в основе натурализма⁵ [Kim 2003] – это обоюдоострое оружие, которое бьет по самому теизму. Бог-Творец как нефизическая причина Вселенной не вписывается в парадигму натурализма. По мнению Сысоева, утверждение о том, что «Бог [как творец мира] является допустимым исключением из принципа каузальной замкнутости» совершенно неубедительно в силу своей произвольности. Однако, на мой взгляд, у нас как раз есть все основания думать, что на Бога-Творца (если Он существует) принцип каузальной замкнутости не распространяется.

В этом можно убедиться, если принять во внимание, что принцип каузальной замкнутости не носит безусловный или априорный характер, это всего лишь индуктивный вывод, построенный на эмпирических данных, подобно теории эволюции или закону всемирного тяготения. Этот принцип, впервые намеченный Лейбницем, после многих лет забвения был реанимирован в XIX в., когда в связи с развитием термодинамики Гельмгольц в 1847 г. сформулировал закон сохранения энергии. Универсальность этого закона, первоначально совершенно неочевидная, стала общепризнанной, когда – вопреки теориям виталистов – физиологам так и не удалось обнаружить каких-то особых сил высшего порядка, действующих в живых организмах. Благодаря прогрессу в области биологии стало ясно, что закономерности, регулирующие нервную деятельность, наследственность и эмбриональное развитие, могут быть сведены к элементарным физическим и химическим взаимодействиям, подчиняющимся закону сохранения энергии [Parineau 2001]. Допускать, будто закон сохранения энергии нарушается в мозгу – писал Клиффорд, когда наука о рефлексах еще делала свои первые шаги – было бы так же странно, как и предполагать, что небольшая порция энергии создается всякий раз при пересечении земного экватора [Clifford 1874: 728].

Эти соображения, исключаящие воздействие ментального на физическое, и легли в основу принципа каузальной замкнутости. Однако они совершенно неприменимы к тому учредительному акту, посредством которого Бог-Творец создал наблюдаемый мир. Приступая к созданию этого мира, Бог не мог быть связан законом сохранения энергии, как и любыми другими законами природы,

⁴ Стоит отметить, что суждения вкуса, к которым В. Шохин апеллирует как к последней инстанции, во многом зависят от воспитания, привычек и врожденного склада характера, то есть и здесь мы неявно упираемся в тезис о предопределении.

⁵ Вслед за Кимом под термином «натурализм» я понимаю систему взглядов, согласно которой наблюдаемый мир каузально замкнут и может быть исчерпывающе объяснен из самого себя. В таком понимании натурализм не означает, что все существующее сводится к материи и физическим объектам. За пределами физического мира может находиться какая-то другая реальность, просто она каузально и объяснительно нерелевантна [Kim 2003].

поскольку Он сам же на тот момент их еще не установил. В принципе, Бог мог бы создать мир таким, чтобы ему не была свойственна каузальная замкнутость. В таком мире люди могли бы двигать предметы одной лишь силой мысли, а волшебство работало бы, как это описано в книгах о Гарри Поттере. Отсюда следует, что если теизм истинен, то принцип каузальной замкнутости был реализован благодаря решению Бога сотворить мир определенным образом и потому не может исключать или запрещать акт творения.

Бога-Творца как нефизическую причину нельзя задействовать в роли научной гипотезы для объяснения происхождения и эволюции физической Вселенной – вот единственное ограничение, которое накладывает на нас натурализм. В соответствии с постулатами натурализма утверждение о Боге как о причине мира не может ничего добавить к пониманию его физической структуры, точно так же как кантовская вещь в себе не добавляет ничего к пониманию явлений⁶. Натурализм говорит нам, что без ссылок на Творца можно объяснить все физические факты о мире, подобно тому как без ссылок на квалиа можно полностью объяснить работу мозга и поведенческие акты. Но я не думаю, что это ограничение является чем-то фатальным для теизма.

Бог, духи и каузальное требование

Если первая группа возражений была направлена на основания моего аргумента, то вторая группа критических отзывов касается его целесообразности и работоспособности.

1. И. Гаспаров считает, что я стреляю из пушки по воробьям: чтобы «обезвредить» многие формы нетеистического опыта, совершенно необязательно прибегать к натурализму. По его мнению, феноменальный консерватизм обладает достаточным эпистемологическим ресурсом для опровержения многих вуду-верований. Для этого достаточно подрывающих (undercutting) опровержений: если опыт восприятия духов или богов, как это часто бывает, сопровождается нарушениями психики или искусственно измененным состоянием сознания, то этому опыту можно не доверять, поскольку он восходит к ненадежному источнику.

Но, во-первых, если бы эти опровержения имели силу, то мы должны были также поставить под сомнение *prima facie* обоснованность значительной части теистического опыта, поскольку многие юродивые, святые и даже некоторые основатели мировых религий могли страдать психическими расстройствами. Во-вторых, «аргумент Свидригайлова» нельзя так легко списывать со счетов, как это делает И. Гаспаров. Допустим, психически нездоровый человек выносит ошибочные и неадекватные суждения о явлениях обыденной жизни. Но значит ли это, что мы должны не доверять его опыту, относящемуся

⁶ Тем не менее вполне представимо (хотя и недоказуемо), что явления не могут существовать без вещей в себе, стоящих за ними. Точно так же в соответствии с доктриной теизма каузально замкнутый физический мир может «поддерживаться» в своем существовании благодаря Богу, внеположному к нему, так что вопреки И. Гаспарову эти два тезиса не являются взаимоисключающими.

к сверхъестественным сущностям? Совсем нет. У нас есть доказательства, что эпилепсия или употребление мухоморов заставляют делать ошибки при управлении транспортным средством, но у нас нет доказательств, что они ведут к ошибочным религиозным верованиям. Вполне возможно, что одно и то же расстройство психики, являющееся источником недостоверных суждений в одной области, приводит к обоснованным суждениям в другой, подобно тому, как очки инфракрасного зрения искажают цветовое восприятие, но позволяют видеть источники теплового излучения, скрытые от обычных глаз.

2. С другой стороны, И. Гаспаров утверждает, что духи могут иметь физическую природу – и тогда натурализм не исключает возможность их восприятия, подобно тому, как он не ставит под сомнение опыт восприятия северного сияния или радуги. Однако в этом случае духи являются правомочным объектом научного анализа. Но поскольку до сих пор никаких научных подтверждений существования духов или их воздействия найдено не было, подобно тому как физиологи не обнаружили никаких признаков *élan vital*, то у нас есть прямое (rebutting) опровержение их существования. Таким образом, если духи являются физическими объектами, то они, по всей видимости, не существуют. Если же они относятся к сфере сверхъестественного, то мы не можем составить о них обоснованные суждения, если натурализм верен. Если же мы не принимаем натурализм и физикализм, и сверхъестественные духи могут свободно вмешиваться в физические процессы и наше сознание, то проблема религиозного разнообразия встает перед нами со всей остротой.

3. Далее, И. Гаспаров указывает, что с точки зрения интернализма, к которому тяготеет феноменальный консерватизм, вполне возможны такие эпистемические ситуации, когда вера в духов (или в Деда Мороза) будет обоснованной, даже если натурализм верен. Например, туземцу в джунглях кажется, что ему явился дух леса, но если он не знаком с современной наукой и ничего не слышал о каузальной замкнутости мира, то он вправе доверять своему опыту как по умолчанию достоверному. Это совершенно справедливое замечание, но оно едва ли умаляет значение натурализма как союзника теизма в рамках интерналистских подходов к эпистемологии. В эпистемические ситуации, о которых говорит И. Гаспаров, как правило, попадают малообразованные люди, живущие в донаучную эпоху (правда, в некоторых сообществах эта эпоха продолжается до сих пор). Но для познающих субъектов, находящихся в таких ситуациях, проблема религиозного разнообразия просто не существует, поскольку они с большой вероятностью ничего не знают об альтернативных формах религиозного опыта. Средневековый крестьянин ничего не знал об индуизме или африканских религиях и был уверен в том, что христианский опыт является единственно возможным. В этой ситуации натурализм как подпорка для теистических верований просто не нужен, как не нужно противоядие в отсутствие яда. Но вот в эпистемической ситуации современного образованного человека, знакомого с разнообразием религий, натурализм может сыграть важную роль.

4. Переместившись в плоскость экстернализма, И. Гаспаров приготовил другое возражение. Он указывает, что наличие каузальной связи между объектом верования и самим верованием не во всех случаях является необходимым

условием обоснованности последнего. Например, мы можем иметь знание о математических объектах, хотя они не принадлежат к числу физических сущностей и не могут каузально воздействовать на нас. То же самое можно сказать и о сознании, если оно все-таки существует вопреки иллюзионизму и элиминативизму. Будучи эпифеноменальной надстройкой над мозгом, как утверждает дуализм свойств, сознание столь же каузально инертно, как и сверхъестественный дух. Могут ли тогда убеждения о существовании других сознаний (и моего собственного) быть обоснованными?

И. Гаспаров напоминает о модели А. Плантинги, которая объясняет, как можно обладать знаниями о вещах, не оказывающих физическое воздействие на нас. Согласно А. Плантинге, для этого нам необходимо иметь познавательные способности, функционирующие должным образом и нацеленные на производство истинных суждений. Однако я не вижу, как данная модель, разработанная Плантингой с оглядкой на теизм, может помочь нетеистическим верованиям преодолеть заслон в виде натурализма. Теистический Бог легко может спроектировать каузально замкнутый мир, в котором возникнут субъекты с познавательными способностями, снабжающими их истинными представлениями о Боге. Но ни духи, ни ограниченные боги политеизма в условиях каузальной замкнутости не могут наделить нас надежно работающими познавательными способностями, и, следовательно, вера в этих существах заведомо необоснованна.

Тем не менее И. Гаспаров справедливо отмечает, что Бог мог сделать так, чтобы люди формировали истинные представления не только о Нем Самом, но и о сотворенных им сверхъестественных сущностях, даже если те остаются каузально инертными. Например, если архангел Гавриил имел намерение сообщить Марии информацию о рождении Иисуса в определенный момент времени, то Бог устроил так, что мозг Марии в этот самый момент в силу чисто физических причин породил соответствующий опыт восприятия архангела Гавриила. В силу такой корреляции, обеспеченной Богом, вера Марии в архангела Гавриила будет обоснованной, даже если сам архангел никак на нее не воздействовал. По такой же схеме Бог мог обеспечить нас знаниями о математических объектах. Тем не менее косвенная – опосредованная Богом – каузальная связь между знанием и его предметом в этом случае все равно будет иметь место.

Представим, что я зарыл клад и организовал последующие события так, что субъект S наткнулся на карту, указывающую на точное местоположение этого клада, и поверил ей. С одной стороны, убеждение субъекта S о наличии клада напрямую никак причинно не связано с самим кладом. Клад не может воздействовать на его органы чувств. Но в то же время я, будучи причиной существования клада, также до определенной степени являюсь причиной того, что S пришла в голову мысль об этом кладе. Именно наличие этих скоординированных между собой причинно-следственных рядов, восходящих к единой причине, и придают обоснованность суждению S о местоположении клада. Это же справедливо и по отношению к знаниям об ангелах, демонах и прочих тварных нефизических сущностях, которыми Бог мог бы наделить нас посредством предусмотренных Им физических причин. В рамках натурализма опыт

восприятия таких сущностей может считаться обоснованным при условии, что Бог-Творец существует и что их свойства, данные мне в этом опыте, не противоречат Его существованию (такое противоречие возникнет, например, если некий ограниченный дух переживается мной как самодовлеющий и вечно сущий). В случае же с познанием математических объектов, как указывал сам А. Плантинга, тоже можно говорить о каузальных отношениях, если допустить, что числа, множества, геометрические фигуры в некотором смысле являются мыслями Бога [Plantinga 1993: 121; 2011: 287–291].

5. Наконец, М. Сысоев демонстрирует, что можно сконструировать альтернативу теизму, которая бы успешно обходила натуралистическое ограничение. Для этого он предлагает представить вместо теистического Бога некую коллегия духов, которая сотворила мир из ничего и настроила процессы в нем так, чтобы у людей в определенных обстоятельствах сформировались истинные убеждения об этих духах. Похожая идея была высказана в юмовских «Диалогах о естественной религии», участник которых по имени Филон рассуждал, что мир мог быть делом рук не одного Бога, а скоординированного консорциума богов, объединившихся друг с другом ради его творения подобно тому, как плотники объединяются ради постройки корабля [Юм 1996: 347–348].

Я должен признать, что если бы этот сценарий был не только философской спекуляцией, придуманной в полемических целях, но и реальным предметом религиозной веры, подкрепленным соответствующими переживаниями, то в соответствии с моей линией рассуждений он действительно имел бы такой же эпистемический статус, что и теизм. Однако проблема в том, что ни сейчас, ни в прошлом никто из людей, насколько мне известно, не склонен был верить в подобную коллегия духов. Это учение, как и пародийный образ летающего макаронного монстра, не является «живым» в смысле Уильяма Джеймса, то есть оно не находит отклика в человеческой психике, не «цепляет» нас, как это делают настоящие религиозные «мемы», не может вызвать нашего подлинного согласия. Почему? Можно предположить, что коллегия духов, в отличие от реальных политеистических пантеонов, представляется чем-то слишком контринтуитивным. Такая коллегия, функционально эквивалентная Богу-Творцу, подразумевает высочайшую степень согласованности действий, которую человек в силу своих социальных компетенций не склонен ожидать от коллективов, лишенных полного единоначалия⁷. Для таких общественных обезьян, как мы, привыкших, что ни одна групповая активность не обходится без склок и раздоров, гораздо естественнее представлять, что различные боги или духи периодически конфликтуют между собой – именно так человек воображал себе олимпийских богов, гностических архонтов и других сверхъестественных агентов, не имеющих над собой общего руководства.

Сильнее всего концепция синхронизированной коллегии духов напоминает христианское учение о Троице. В христианской традиции множественное число в Быт 1:26 – «сотворим человека по образу Нашему» – иногда понималось

⁷ А если это полное единоначалие есть, и работу коллегии духов координирует некий высший дух, решения которого безоговорочно проводятся в жизнь, то мы получаем одну из версий монотеизма.

как указание на лица св. Троицы, которые сообща в полном согласии создают мир. Однако даже в таком виде эту идею, предполагающую только ипостасное, а не сущностное различие (Отец, Сын и св. Дух – это все-таки не три отдельных божества), постоянно пытались свести к «чистому» монотеизму без излишеств – вспомним об арианах и модалистах, социнианах и унитариях. Чисто теоретически на место Троицы можно подставить «Четверицу», «Двадцатницу» или «Стотридцатьвосьмерицу», однако излишняя сложность почти наверняка не даст этой искусственной конструкции обрасти плотью и кровью живого религиозного опыта. Так что даже если мир и в самом деле был сотворен коллегией духов, то придется констатировать, что эта коллегия не потрудились снабдить людей соответствующими интуициями на этот счет. В отличие от теизма и исторических форм политеизма, в представлении о коллегии духов нет той «кажимости», к которой можно было бы апеллировать в поисках обоснования в соответствии с предписаниями феноменального консерватизма. Если мне не кажется, что у меня на столе лежит яблоко, я – при отсутствии прочих свидетельств – не должен верить в то, что оно здесь находится. Точно так же если нам не кажется, что коллегия духов-творцов существует, то у нас нет оснований предполагать ее существование*.

Список литературы

Августин 2000 – *Августин блж. Исповедь* // Творения. Т. 1. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. С. 469–741.

Августин 2008 – *Августин блж. Антипелагианские сочинения позднего периода*. М.: АС-Траст, 2008.

Рамазанов 2016 – *Рамазанов З.Р. Предопределение в Коране: анализ комментария Ибн Касира (содержательный и лексикографический аспекты)* // Исламоведение. 2016. Т. 7. № 4. С. 69–82.

Юм 1996 – *Юм Д. Диалоги о естественной религии* // Малые произведения. Т. 3. М.: Канон, 1996. С. 297–426.

Clifford 1874 – *Clifford W.K. Body and Mind* // *Fortnightly Review*. 1874. Vol. 16 [22]. P. 714–736.

* Ответы А.В. Храмова, на мой взгляд, несомненно, отражают большую последовательность в отстаивании его «основной доктрины» и потому не могут не вызывать к себе уважения. Эта догматичность, однако, мешает ему воспринимать некоторые позиции его оппонентов. Посланцы в Константинополь равноапостольного князя Владимира, обратившиеся в православную веру через восприятие неотмирной красоты богослужения в храме Св. Софии, очень мало похожи на покупателей, выбирающих в супермаркете йогурты. Справедливое утверждение, что человек в выборе веры идет на экзистенциальный риск, плохо согласуется с детерминизмом, если понимание самого этого выбора когерентно. А сам детерминизм еще хуже согласуется с реальным теизмом, возлагая ответственность за все злодеяния в мире на Бога и бессмысливая базовое для любой религии (не только монотеистической) представление об ответственности (прижизненной и посмертной) субъекта за свои состояния и поступки. Однако сама проблематика соотношения предопределения со свободой в религиозной картине мира, относясь к вечным темам философской теологии (и будучи неразрывно связанной с другой вечной темой – теодицеей), представляется весьма перспективной для дальнейшей дискуссии. – *Гл. ред.*

Goldschmidt, Lebens 2022 – *Goldschmidt T., Lebens S.* Judaism and Providence // *Abrahamic Reflections on Randomness and Providence* / Ed. by K.J. Clark, J. Koperski. Cham: Palgrave Macmillan, 2022. P. 147–169.

Huxley 1874 – *Huxley T.H.* On the Hypothesis That Animals Are Automata, and Its History // *Fortnightly Review*. 1874. Vol. 16 [22]. P. 555–580.

Kim 2003 – *Kim J.* The American Origins of Philosophical Naturalism // *Journal of Philosophical Research*. 2003. Vol. 28. P. 83–98.

Papineau 2001 – *Papineau D.* The rise of physicalism // *Physicalism and its Discontents* / Ed. by C. Gillett, B. Loewer. N.Y.: Cambridge University Press, 2001. P. 3–36.

Plantinga 1993 – *Plantinga A.* Warrant and Proper Function. N.Y.; Oxford: Oxford University Press, 1993. 243 p.

Plantinga 2011 – *Plantinga A.* Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism. N.Y.: Oxford University Press, 2011. 359 p.

Saka 2001 – *Saka P.* Pascal's Wager and the Many Gods Objection // *Religious Studies*. 2001. Vol. 37. P. 321–341.

Sun 2012 – *Sun S.* Fate and Will: Augustine's Revaluation of Stoic Fate in the *De civitate Dei* V, 8–11 // *Mediaevistik*. 2012. Vol. 25. P. 35–53.

References

Augustine, St. [Confessions], in *Works*, Vol. 1, Saint Petersburg: Aleteya; Kiev: UCIMM-Press, 2000, pp. 469–741. (In Russian)

Augustine, St. *Late Anti-Pelagian writings*. Moscow: As-Trast, 2008. 478 pp. (In Russian)

Clifford W.K. Body and Mind, *Fortnightly Review*, 1874, Vol. 16 [22], pp. 714–736.

Goldschmidt, T., Lebens, S. Judaism and Providence, In *Abrahamic Reflections on Randomness and Providence*, K.J. Clark, J. Koperski (eds.). Cham: Palgrave Macmillan, 2022, pp. 147–169.

Hume D. “Dialogi o estestvennoj religii” [Dialogues Concerning Natural Religion], in: *Minor works*, Vol. 3, Moscow: Kanon Publ., 1996, pp. 297–426. (In Russian)

Huxley, T.H. On the Hypothesis That Animals Are Automata, and Its History, *Fortnightly Review*, 1874, Vol. 16 [22], pp. 555–580.

Kim, J. The American Origins of Philosophical Naturalism, *Journal of Philosophical Research*, 2003, Vol. 28, pp. 83–98.

Papineau D. “The rise of physicalism”, in: *Physicalism and its Discontents*, C. Gillett, B. Loewer (eds.). New York: Cambridge University Press, 2001, pp. 3–36.

Plantinga A. *Warrant and Proper Function*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1993. 243 pp.

Plantinga A. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. New York: Oxford University Press, 2011. 359 pp.

Ramazanov, Z.R. Predestination in the Qur'an: Analysis of Ibn Kathir Commentary (Content and Lexicography), *Islamovedenie*, 2016, Vol. 7, pp. 69–82. (In Russian)

Saka, P. Pascal's Wager and the Many Gods Objection, *Religious Studies*, 2001, Vol. 37, pp. 321–341.

Sun, S. “Fate and Will: Augustine's Revaluation of Stoic Fate in the *De civitate Dei* V, 8–11”, *Mediaevistik*, 2012, Vol. 25, pp. 35–53.