

К.В. Карпов

Эвиденциализм, проблема зла и гипотеза простого Бога теизма

Кирилл Витальевич Карпов – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: kirill.karpov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0223-7410>

В своей статье Ричард Суинберн утверждает, что для поддержки вероятностного аргумента в пользу гипотезы «наилучшим образом действующего» Бога» должна быть предложена адекватная теодицея. Адекватность такой теодицеи заключается среди прочего в том, чтобы она могла объяснить, что каждое плохое состояние Вселенной является логически необходимым условием существования хорошего состояния, по крайней мере, сравнимого с ним, и Бог, действующий наилучшим образом, имеет право допустить каждое такое плохое состояние ради хорошего состояния, которое оно делает возможным. В моем комментарии я не соглашаюсь с этим условием: использование в нем понятий *плохих* и *хороших* положений дел (состояний) во Вселенной, предполагает эпистемологический интуитивизм, который делает обмен аргументами между теистами, атеистами и антитеистами по проблеме зла бессмысленным, так как сводит дискуссию к т.н. «эвиденциалистской игре». Выход из этой ситуации возможен при отказе от интуитивизма и выработке критериев для отбора релевантных свидетельств. В качестве последних мною предлагаются традиционные для теизма концепции: ограниченности человеческих познавательных способностей для взвешивания добра и зла (в современной философии религии такая позиция представлена скептическим теизмом) и привационная трактовка зла, предлагающая метафизическую концепцию зла.

Ключевые слова: Ричард Суинберн, наилучшим образом действующий Бог, вероятностный аргумент в пользу существования Бога, критерии адекватной теодицеи, эвиденциалистская игра по проблеме зла, привационная трактовка зла

Ссылка для цитирования: Карпов К.В. Эвиденциализм, проблема зла и гипотеза простого Бога теизма // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2022. Т. 6. № 2. С. 19–27.

Evidentialism, the Problem of Evil and the Hypothesis of a Simple God of Theism

Kirill V. Karpov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;

e-mail: kirill.karpov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0223-7410>

In his paper Richard Swinburne argues that an adequate theodicy must be offered to support the probabilistic argument for the 'best acting-God' hypothesis. The adequacy of such a theodicy consists in, among other things, that it can explain that every bad state of the universe is a logically necessary condition for the existence of a good state, at least comparable to it, and that God, acting in the best possible way, has the right to allow every such bad state for the sake of the good state that it makes possible. In my commentary I disagree with this condition: it uses notions of 'bad' and 'good' states of affairs in the universe, which suggests an epistemological intuitivism which makes the exchange of arguments between theists, atheists and anti-theists on the problem of evil pointless, since all arguments are reduced to a so-called 'evidentialistic game'. A way out of this situation is possible by abandoning intuitionism and developing criteria for selecting relevant evidence of 'bad' and 'good' states of affairs. As the latter I propose traditional for theism concepts: limitation of human cognitive abilities for weighing good and evil (in modern philosophy of religion such position is represented by skeptical theism) and *privatio boni* theory of evil which offers a metaphysical concept of evil.

Keywords: Richard Swinburne, best-acting God, probabilistic argument for the existence of God, criteria for an adequate theodicy, evidentialistic game on the problem of evil, *privatio boni* theory of evil

Citation: Karpov K.V. "Evidentialism, the Problem of Evil and the Hypothesis of a Simple God of Theism", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 2, pp. 19–27.

1. В своей статье Ричард Суинберн, отстаивая гипотезу простого Бога теизма в качестве объяснения существования Вселенной, отмечает, что проблема зла выступает мощным опровергающим свидетельством против нее, и чтобы убеждение, что простой Бог теизма существует, было обоснованным, необходимо предложить успешную теодицею. Представив ее, Суинберн пишет:

Итак, я повторю свой тезис: обоснованное убеждение в [существовании] самого простого и поэтому самого вероятного вида Бога требует оснований считать, что существует успешная теодицея, показывающая, что допущение каждого плохого состояния во Вселенной является логически необходимым условием для существования доброго состояния, по крайней мере, сравнимого с ним, и что наилучшим образом действующий Бог имеет право позволить плохим состояниям произойти, чтобы вызвать хорошее состояние, которое становится возможным – и все это при понимании плохого и хорошего, которое в значительной степени доступно для обычных людей (С. 13)¹.

¹ Здесь и далее указываются страницы статьи Суинберна в настоящем номере журнала.

В моем комментарии я бы хотел прояснить некоторые положения этого тезиса, таким образом раскрыв его, и задаться вопросом: возможно ли, чтобы предлагаемая Суинберном теодицея отвечала этим условиям.

2. Суинберн выдвигает несколько условий, которым должна соответствовать успешная теодицея. Она должна показать, что: а) каждое плохое состояние вселенной является логически необходимым условием существования хорошего состояния, по крайней мере, сравнимого с ним, и Бог, действующий наилучшим образом, имеет право допустить каждое такое плохое состояние ради хорошего состояния, которое оно делает возможным; б) создать нашу Вселенную со всеми плохими состояниями в ней было бы лучше, чем создать Вселенную, в которой не было бы плохих состояний; в) такую Вселенную должен был создать личный Бог, которого описывает гипотеза Суинберна.

Условие (а) фиксирует, что Бог является таким же моральным агентом, как и прочие (например, люди), ничем не отличаясь от них, и подчиняется тем же логическим правилам. Например, Бог подчиняется правилу «чем меньше источников действия, тем выше ответственность каждого из них». Согласно этому правилу, на Бога накладывается самая высокая ответственность и Он подлежит самой строгой моральной оценке. Это так потому, что Бог является единственной причиной такого следствия, как существование Вселенной, Он всемогущ, то есть Бог обязан обеспечить наилучшее существование всех существ в сотворенной им Вселенной.

Наше понимание моральной ответственности предполагает признание того, что если агент является причиной некоего эффекта, который он обязан сделать хорошим, а не плохим, то чем больше его доля в причинении этого эффекта, тем выше для него обязанность обеспечить, чтобы эффект был хорошим. Следовательно, обязанность Бога обеспечить нам хорошую жизнь должна быть намного больше, чем наша обязанность обеспечить хорошую жизнь наших собственных детей (С. 13).

Что же понимается под «хорошей жизнью», в чем она состоит? Суинберн не очень распространяется на этот счет, отмечая, что «очевидно, что у нас есть значительное понимание того, что составляет хорошую человеческую жизнь, – если бы это было не так, то у нас вообще не было бы понимания моральной доброты, и мы не могли бы приписать Богу никакого такого свойства» (С. 13). Однако рискну предположить, что Суинберн имеет здесь в виду не отсутствие напрасных страданий или «чудовищных зол» (*horrendous evils*) – того, что в последние десятилетия в философии религии принято считать в качестве примеров зла, – но их отсутствие только тогда, когда они не являются «логически необходимым условием какого-то блага, по крайней мере, столь же хорошего, сколь плохое состояние плохо» (С. 12). Логически необходимое условие в данном случае, как мне представляется, означает, что одной из причин, вызывающих определенное благо в бытие, является допускаемое зло и без допущения его это благо реализоваться в действительности никак не может, то есть дело не может обстоять никак иначе (скажем, когда какое-то положительное событие наступило бы без плохого). Например, чтобы люди могли проявить свое милосердие и могли оказать помощь, другие люди должны попасть в беду, причем в довольно большую, а не в мелкие неприятности, с точки зрения проявляющих в этой ситуации милосердие.

Условие (б) говорит, что такая Вселенная, некоторые параметры которой заданы в (а), лучше той, в которой не было бы зла и страданий, а моральные агенты всегда поступали бы наилучшим образом, оказываясь всякий раз на высоте морального закона, выраженного, например, в декалоге и нагорной проповеди. Чем же хороша наша Вселенная и плоха та, в которой агенты всегда поступают наилучшим образом? Наша хороша тем, что в ней есть пространство для героических поступков животных, «спасающих собственную жизнь и жизни своего потомства» (С. 10), а еще тем, что добрые поступки людей являются «результатом их собственного свободного выбора» (С. 10). Вселенная без плохих состояний дурна тем, что все действующие существа в ней запрограммированы: они лишены мотивации поступать хорошо, им не нужно преодолевать ни себя, ни неудачно складывающиеся обстоятельства для совершения доброго поступка. Но, конечно, все это имеет значение только при условии (а), то есть в том случае, если имеется успешная теодицея для плохих состояний вселенной, показывающая, что такие состояния выступают логическим условием для хороших состояний, при этом само наступающее благо должно превосходить или, по крайней мере, быть равновеликим злу, присутствующему в плохом состоянии Вселенной.

Условие (в) необходимо в том смысле, что если те состояния Вселенной, что были описаны при формулировке предыдущих условий, могут быть объяснены гипотезой, не предполагающей всемогущего и простого агента, а только в терминах неодушевленных сил и состояний, то и сама такая теодицея теряет всякий смысл за ненадобностью. Эта гипотеза о неодушевленном агенте должна постулировать не только простую действующую силу, минимальное количество законов, по которым Вселенная должна была развиваться в нынешнее ее состояние, но существование такой Вселенной должно следовать из нее с той же (или даже с еще большей) вероятностью, как и в случае личного объяснения, то есть гипотезы о простом всемогущем агенте (С. 7). Личностное и неодушевленное объяснения похожи, но только в личностном объяснении присутствуют цели, намерения, свобода воли действующей субстанции.

Оба вида объяснения трактуют явления в терминах действий субстанций, обладающих определенными способностями производить следствия. Но если личностное объяснение показывает, как субстанции осуществляют свои полномочия в силу своих целей и убеждений, то неодушевленное объяснение – как субстанции осуществляют свои полномочия в различных состояниях в силу своих обязательств (С. 8).

Итак, такая гипотеза неодушевленных действующих сил, как считает Суинберн, должна постулировать только одну сущность, должна обладать специфическим свойством производить именно такой баланс плохих и хороших состояний Вселенной, который мы наблюдаем, а также эта сила должна быть субъектом ответственности. Очевидно, что гипотеза о существовании такой неодушевленной силы гораздо сложнее по своим изначальным посылкам гипотезы теистического Бога, которую отстаивает Суинберн.

По этой причине простейшая неодушевленная гипотеза, которая делает значительно более вероятным существование вселенной с теми свойствами,

которые я описал, будет намного менее простой, чем простейшая личностная гипотеза, и поэтому я утверждаю, что гипотеза о наилучшем действующем Боге лучше, чем любая другая гипотеза, удовлетворяет первому и третьему критериям вероятно истинного объяснения: она заставляет нас ожидать со значительной вероятностью, что произойдут определенные события, и является простой (С. 11).

А, следовательно, предлагаемые им в статье черты теодицеи имеют смысл и, более того, повышают вероятность существования теистического Бога.

3. В настоящей части я сосредоточусь на первом условии и попытаюсь показать, что его принятие ведет нас к неразрешимому эвиденциалистскому спору между теистами, атеистами и антиатеистами. Для удобства попробуем сформулировать его в пропозициональной форме.

(а.1) Простой и всемогущий Бог является единственной причиной такого следствия, как существование нашей Вселенной;

(а.2) Бог несет ответственность – это следствие, а потому за то, чтобы обеспечить нам (его творениям) хорошую жизнь;

(а.3) «хорошая жизнь» – та, в которой допускаемое зло и страдания логически необходимы для того, чтобы в ней наступили равновеликие, а лучше – превышающие их, блага.

Понятие «хорошая жизнь», как пишет Суинберн, более-менее понятно каждому, поскольку иначе у нас не было бы представления о том, что такое моральная доброта, и мы не могли бы приписывать Богу (а, на самом деле, кому бы то ни было) качество «быть добрым».

Я думаю, что представление о хорошей жизни сильно варьируется от человека к человеку, и здесь нет необходимости приводить примеры – читатель сам их может подобрать по своему разумению и опыту. Тот факт, что мы вряд ли сможем договориться о таком изначально аморфном понятии, можно легко использовать против выполнимости условия (а). Так, атеист и антиатеист (а последний, может быть, и в особенности) могут опровергнуть определение (а.3): например, можно сформулировать такое условие *хорошей жизни*, при котором большинство известных нам человеческих жизней нельзя будет признать хорошими в том смысле, что допускаемое зло в жизнях многих миллионов людей не ведет к равновеликому или превышающему благу. И ответственность за это, согласно (а.2), несет Бог, о котором говорит вероятностный аргумент Суинберна. Можно, конечно, уклониться от такого толкования, поведя речь не об индивидуальных жизнях, а о жизнях всех людей или больших групп: блага, которыми пользуется человек вообще, и, например, сам факт его появления на свет, превышают то зло, которое пережило человечество. Но и в этом случае атеисты и антиатеисты могут приводить примеры фундаментальных зол (например, что все люди до появления либеральных демократий находились в состоянии порабощения в том или ином виде, и с точки зрения сторонника либеральных демократий – это фундаментальное и неискорененное в мире зло), которые успешно оспаривают то, что в мире воцаряется благо, равновеликое тому злу, которое выступило логически необходимой причиной для этого блага или превышающее его. Вызывает вопросы о участвующем в формулировке (а.3) условии о логической необходимости зла, плохих состояний

Вселенной для проявления добра, положительных состояний Вселенной. К сожалению, профессор Суинберн не проясняет, что именно он имеет здесь в виду. Как бы то ни было, если наступление добрых положений дел зависит в каком-то смысле от злых, то вывод именно антитеистов выглядит наиболее «подрывным»: точно ли мы хотим, чтобы существовал такой Бог (даже если Он и существует), который для хороших положений дел во Вселенной использует в качестве необходимого условия такие ужасные состояния во Вселенной, какие мы все можем засвидетельствовать?

После Второй мировой войны в одном из направлений литературы по проблеме зла стало распространяться мнение, что весь дискурс, построенный на примерах хорошей и плохой жизни, необходимых условий для реализации добрых положений дел, критериев успешности теодицеи, не имеет никакого смысла, потому что оскорбителен для тех, кто пережил и переживает страдания (иначе морально неприемлем), и задействует язык, легитимизирующий зло и страдание, то есть вся традиционная проблема зла глубоко аморальна (т.н. движение, или проект, «антитеодицеи»). Мне хотелось бы обратить внимание на один момент, который связан и с проектом «антитеодицеи», и с критериями, предлагаемыми профессором Суинберном: что вся эта дискуссия по теодицеям выстраивается по правилам эвиденциалистской эпистемологии. Это значит, что обоснование убеждения зависит от совокупности имеющихся у познающего субъекта свидетельств и их оценки. Вот яркий пример эвиденциалистских рассуждений из статьи Суинберна:

У кого-то могут быть веские причины верить в существование успешной теодицеи, даже если он не знает, что это такое. Это происходит потому, что у них есть основания полагать, что имеющиеся свидетельства (evidence), кроме свидетельств о плохих состояниях мира, делают настолько вероятным существование Бога такого типа, который анализировался выше, что они не перевешиваются свидетельствами о плохих состояниях; и, таким образом, остается значительная вероятность того, что существует Бог, действующий наилучшим образом, даже если они не могут понять, почему он допустил возникновение плохих состояний (С. 10).

Следовательно, при том, что лучшая личная и лучшая неодушевленная гипотезы одинаково удовлетворяют первому и второму критериям, но лучшая личная гипотеза успешнее удовлетворяет третьему критерию (простота), лучшая личная гипотеза является наиболее вероятно истинной на основе свидетельств (evidence) наиболее общих особенностей вселенной – при условии, что существует успешная теодицея (С. 11).

Свидетельства о хороших состояниях Вселенной должны перевешивать свидетельства о плохих состояниях Вселенной при том, что каждый участник спора, безусловно, считает свои свидетельства более убедительными (т.е. более ценными с аргументативной точки зрения), а их количество, безусловно, превышает всю совокупность свидетельств, имеющуюся у противной стороны. Все это подразумевает интуитивистскую познавательную модель [Мишура 2021], которая хороша для аргументативного эффекта, но ведет к неподкрепленному обмену мнениями. В результате картина обмена и оценки свидетельств по поводу страданий людей и тех благ, которые они не замечают, напоминает

обсуждение достоинств и недостатков какого-нибудь нового автомобиля. Об этом говорит финский философ Сами Пихлстрём:

Это также подразумевает освобождение проблемы зла и страдания от необходимости рассматривать так называемый аргумент от зла. В аргументе “от зла” зло и страдание рассматриваются как составляющие эмпирического свидетельства против теизма... Это предполагает понимание теизма как гипотезы, которая должна подвергнуться проверке в эвиденциалистской аргументативной игре [Pihlström 2017: 524].

Аргументация через свидетельства лишена смысла, если отсутствуют общепризнанные критерии их оценки, то есть вопрос стоит об отборе релевантных свидетельств. Осознавая, что и в этом вопросе найти теисту общий язык с атеистами и антитеистами вряд ли получится, я все же считаю, что если теист такого критерия не предложит, то это приведет к хаосу в его собственной аргументации. Ответственность за «эвиденциалистский тупик» в проблеме зла лежит на понятии «хорошее/плохое состояние Вселенной» и, следовательно, на условии (а) успешной теодицеи.

4. Какой критерий для отбора свидетельств по проблеме зла можно предложить? В истории христианского теизма были выработаны по крайней мере два подхода к этой проблеме: концепция ограниченности познавательных способностей человека в постижении необходимой связи между плохими и хорошими состояниями Вселенной, в современной литературе выражаемая как скептический теизм, и метафизическая трактовка зла как недостатка блага (т.н. привационная трактовка зла).

Ограничение, накладываемое скептическим теизмом² состоит в том, что мы не способны знать в силу онтологической дистанции между нами и Богом тех причин, в силу которых Он допускает зло (плохие состояния Вселенной), поэтому подбор свидетельств ограничивается просто здравым смыслом: мы видим, что в мире существует огромное количество как положительных, так и плохих состояний Вселенной; положительные состояния, очевидно, говорят в пользу теистической гипотезы, отрицательные – против нее, но мы не можем решить вопросов о соотношении плохих и положительных состояний и о том, зачем Бог вообще допускает плохие состояния.

Традиционный для теизма подход к пониманию свидетельств в т.н. проблеме зла покоился на метафизическом определении зла как недостатка блага (*privatio boni*). Это определение исходит из того, что все сущие онтологически упорядочены, а благо конкретного сущего раскрывается через соответствие этому порядку. Поскольку привационная трактовка зла постулирует существование только блага, постольку злом является тот недостаток благости, который присущ каждому сущему в силу его положения в общей иерархии. Привационная трактовка, будучи концепцией метафизической, не утверждает, что нет эмпирических претерпеваний зла, напротив, согласно ей, они выражаются в виде эмпирического недостатка блага в моральных и физических страданиях.

² Отечественный читатель может подробно ознакомиться с этим подходом в статье Майкла Бергмана: [Бергман 2013].

Но объяснение эмпирического переживания зла не входит в ее задачи и должно объясняться в дополнительных концепциях (например, в теодицее от свободы воли, от недостатка знания и проч.)⁴.

В случае привационной трактовки зла необходимо четко разграничивать ее как метафизическое объяснение природы зла и объяснение претерпевания эмпирического зла. Как верно заметил Джон Хик [Hick 2010: 53–58], привационная концепция представляет собой метафизическую концепцию, телеологическую по своей сути. Последнее утверждение раскрывается в тех определениях, которые можно обнаружить у таких мыслителей, как Августин, Северин Бозэций и Фома Аквинский⁵: зло – недостаток блага, благо – соответствие своей природе, природа – соответствие цели и порядку в универсуме. Из этого, кстати, очевидно, что у тех, для кого понятия «природа», «порядок», «цель», «совершенство» не имеют никакого смысла или представляются устаревшими, привационная концепция также будет вызывать большие подозрения.

Сторонник привационной трактовки зла отрицает интуитивизм в познании добра и зла, который, как мы видели, обнаруживается в эвиденциалистском споре по поводу атеистических аргументов от зла, поскольку привационная трактовка определяет зло через несоответствие вещи своей природе (ее цели и порядку в универсуме). Он вполне может теоретически различить познаваемость концептуальную (метафизическую) и эмпирическую. Эмпирически возможно, чтобы зло познавалось человеком быстрее, легче и прежде блага, в особенности если оно случается с самим познающим. Концептуально же зло в привационной концепции никак не может быть познаваемо легче и прежде блага, хотя бы только из того, что оно есть его отрицание⁶.

Список литературы

Бергман 2013 – Бергман М. Скептический теизм и проблема зла // Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Томас П. Флинт, Майкл К. Рей. М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 557–593.

Карпов 2020 – Карпов К.В. Привационная трактовка зла в религиозном и натуралистическом мировоззрениях // Христианское чтение. 2020. № 6. С. 134–146.

Мишура 2021 – Мишура А.С. Метаэтические основания аргументов от зла // Философский журнал. 2021. Т. 14. № 2. С. 123–137.

Hick 2010 – Hick J. *Evil and the God of Love*. London: Palgrave Macmillan, 2010. 409 p.

⁴ О том, что привационная трактовка зла является именно трактовкой и требует для построения теистического контраргумента дополнительную теодицею или апологию, см. в [Карпов 2020].

⁵ *Augustinus*. *Contra adversarium legis et prophetarum* (PL 42, 607), *Contra Iulianum* (PL 44, 670), *De fide spe et charitate* (PL 40, 236); *Boethius*. *De consolatione philosophiae* III, 12, 29; IV, 2, 3; *Thomas Aquinatis*. *Summa theologiae* I, 21, 1, ad 3; *De malo*, q. 1 a. 1 co.

⁶ О том, что такая возможность осознавалась теми, кто стоял у истоков христианской интерпретации привационной трактовки, говорит противопоставление Северином Бозэцием добра и зла как контрарных противоположностей, и этот тезис можно понимать в том числе и эпистемологически. Однако демонстрация подобного понимания выходит за рамки настоящего комментария.

Pihlström 2017 – Pihlström S. Why there should be no argument from evil: remarks on recognition, antitheodicy, and impossible forgiveness // *International Journal of Philosophy and Theology*. 2017. Vol. 78 (4–5). P. 523–536.

References

Bergman M. Skepticheskij teizm i problema zla [Sceptical theism and the problem of evil], *The Oxford handbook of philosophical theology*, ed. by Thomas P. Flint, Michael K. Rea. Moscow: Languages of Slavic Cultures Publishing House, 2013. Pp. 557–593.

Hick J. *Evil and the God of Love*. London: Palgrave Macmillan, 2010. 409 p.

Karpov K.V. Privacionnaya traktovka zla v religioznom i naturalisticheskom mirovozzreniyah [Privative Interpretation of Evil in Religious and Naturalistic Worldviews], *Christian Reading*, 2020. № 6. Pp. 134–146.

Mishura A.S. Metaeticheskie osnovaniya argumentov ot zla [The Metaethical assumptions of arguments from evil], *Philosophy Journal*, 2021. T. 14. No. 2. Pp. 123–137.

Pihlström S. Why there should be no argument from evil: remarks on recognition, antitheodicy, and impossible forgiveness, *International Journal of Philosophy and Theology*, 2017. Vol. 78 (4–5). Pp. 523–536.