

3.4 Критика космологического доказательства бытия Бога

Какими соображениями Юм и Кант руководствуются в своём отрицании естественной теологии? В этих двух главах по вышеуказанным причинам я ограничусь обсуждением их возражений относительно космологического и телеологического доказательств бытия Бога. Я рассмотрю их по очереди и воспроизведу каждое из доказательств в той форме, в которой его критиковал Юм, а затем представлю и разберу различные возражения, высказанные относительно них Юмом и Кантом. Цель моего анализа критики этих доказательств в том, чтобы продемонстрировать, что ни одно замечание Юма и Канта не дают нам достаточных оснований сомневаться в каком-либо из доказательств. Моё утверждение справедливо даже при рассмотрении телеологического доказательства с учётом эволюционной теории Дарвина.

Возражения, которые Юм выдвигает против двух доказательств, высказаны им прежде всего в «Диалогах о естественной религии». В этой работе Юм вкладывает в уста Демея, одного из трёх собеседников в диалоге, следующую краткую и ясную формулировку космологического доказательства: «все, что существует, должно иметь причину, или основание, своего существования, так как, безусловно, невозможно, чтобы какая-либо вещь произвела сама себя или была причиной собственного существования. Таким образом, умозаклучая от действий к причинам, мы или должны продолжать соответствующий ряд все дальше, не приходя ни к какой окончательной причине, или должны в конце концов прибегнуть к некоторой окончательной причине, которая необходимо существует. Но нелепость первого предположения может быть доказана следующим образом. В бесконечной цепи или в бесконечном ряде причин и действий каждое отдельное действие определяется к существованию силой и дееспособностью той причины, которая ему непосредственно предшествовала, но вся эта вечная цепь, или последовательность, взятая целиком, не определяется и не вызывается ничем; а между тем очевидно, что она требует причины, или основания, так же как всякий единичный объект, начинающий существовать

во времени. Вопрос, почему извечно существовала именно эта определенная последовательность причин, а не какая-нибудь другая последовательность или вообще никакая, — этот вопрос не лишен разумного смысла. Если нет необходимо существующего бытия, то одинаково возможно всякое предположение, которое может быть образовано; и, если бы ничего не существовало извечно, это было бы не более абсурдно, чем то, что существует именно та последовательность причин, которая составляет вселенную. Но что определило к существованию нечто, а не ничто и притом вызывало к бытию именно одну определенную возможность, исключив все остальное? Внешние причины? Но предполагается, что их нет. Случайность? Но это слово, не имеющее значения. Быть может, ничто? Но оно никогда не может ничего произвести. Итак, мы вынуждены прибегнуть к необходимо существующему бытию, которое заключает в себе основание своего существования и не может считаться несуществующим без явного противоречия. Следовательно, такое, бытие есть, иными словами, есть божество».

Для удобства дальнейшего обсуждения космологического доказательства целесообразно представить его следующим образом:

(1) Всё существующее должно иметь причину или основание своего существования.

(2) Всё существующее должно существовать либо необходимо субстанционально, само по себе, либо не необходимо субстанционально.

Следовательно, (3) всё существующее должно либо существовать необходимо субстанционально, либо быть вызвано к существованию чем-то иным, что либо существует необходимо субстанционально, либо было вызвано к существованию чем-то иным, что либо существует необходимо субстанционально, либо было вызвано к существованию чем-то иным, что либо существует необходимо субстанционально, либо.... и т.д. до бесконечности.

Следовательно, (4) если физическая вселенная не существует необходимо субстанционально, то она либо была вызвана к существованию чем-то, что существует необходимо субстанционально, либо является лишь не имеющей начала цепью существующих в определённом временном отрезке материальных объектов, никакой из которых не существует необходимо субстанционально и каждый из которых был вызван к существованию более ранним членом (или членами) этой цепи.

(5) Если физическая вселенная есть лишь не имеющая начала цепь существующих в определённом временном отрезке материальных объектов, каждый из которых был вызван к существованию более ранним членом (или членами) этой цепи, то такая цепь объектов как целостность, а значит и физическая вселенная, не имела бы причины.

Из (1) и (5) следует, что:

(6) Физическая вселенная не является лишь не имеющей начала цепью существующих в определённом временном отрезке материальных объектов, никакой из которых не существует необходимо субстанционально и каждый из которых был вызван к существованию более ранним членом (или членами) этой цепи.

Из (4) и (6) следует, что:

(7) Если физическая вселенная не существует необходимо субстанционально, то она была вызвана к существованию чем-то, что существует необходимо субстанционально.

(8) Физическая вселенная не является чем-то, что существует необходимо субстанционально.

Из (7) и (8) следует, что:

(9) Причиной существования физической вселенной является нечто, что существует необходимо субстанционально.

Ни одна из независимых посылок этого доказательства не избежала критики со стороны Юма. Против посылки (1) им выдвигаются два возражения. Первое из них может быть найдено в «Трактате о человеческой природе», второе – в «Диалогах». Возражение в «Трактате» следующее: даже если в действительности правдиво суждение о том, что всё, что начинает существовать, имеет причину существования, это не является необходимым. Ведь вполне возможно, поскольку, согласно Юму, вполне представимо, что некий объект может начать существовать спонтанно, без какой-либо приведшей к его существованию причины. С точки зрения Юма, в идее о спонтанном начале существования чего-либо в определённый момент времени без какой-либо на то причины нет никакого имманентного внутреннего противоречия. Юм формулирует своё возражение следующим образом: «...все отчетливые идеи могут быть отделены друг от друга; а так как идеи, причины и действия, очевидно, отличны друг от друга, то нам легко будет представить себе какой-нибудь объект не существующим в данный момент и существующим в следующий, не присоединяя к нему отчетливой идеи причины, или порождающего принципа. Итак, воображение явно может отделить идею причины от идеи начала существования; а следовательно, и фактическое разделение соответствующих объектов возможно, ввиду того что в нем не заключается ни противоречий, ни абсурда».

В качестве контраргумента следует задаться вопросом: действительно ли Юм прав в том, что мы можем представить, как что-либо начинает существовать без каких-либо на то причин, не имея при этом некоторого внутреннего противоречия. Проблематичность этого утверждения Юма метко сформулирована Джоном Холдейном: «попробуйте представить, как что-то внезапно возникает без какой-либо причины. Допустим, вы сидите за пустым столом и смотрите на его поверхность, как вдруг перед вами внезапно появляется книга, или яблоко, или комок неизвестного вам вещества. Это вполне возможно вообразить, но в таком сценарии возникновение объектов без всякой на то причины не является данностью

или необходимым условием, и беспричинность – совершенно не то, о чём вы подумаете. Напротив, вы зададитесь вопросом: откуда эти объекты появились? Как оказались здесь?... Как только мы переходим от абстракций Юма к конкретному примеру, становится очевидно, что мы сразу же начинаем искать объяснение существованию объектов в предшествующих причинах. Короче говоря, куда замечания Юма и ведут, так это к закону достаточного основания, а отнюдь не от него».

В «Диалогах» Юм отрицает посылку (1) по несколько иным причинам. Он утверждает следующее: возможно, что вселенная является *вечной*, и, соответственно, не было такого временного момента, когда бы она не существовала. Но в таком случае, заявляет Юм, её существование не нуждалось бы в причине. Следовательно, по несколько иным соображениям, чем в «Трактате», не всё существующее нуждается в причине существования. В «Диалогах» Филон вынужден высказать это возражение в форме риторического вопроса: «как может иметь причину нечто существующее извечно, если указанное отношение предполагает предшествование во времени и начало существования?»

Убедительность аргумента Юма зависит от того, верно ли его предположение, что причины всегда должны существовать во времени до их следствий. Это утверждение вызывает сомнения. К примеру, каждый физический объект во вселенной предположительно воздействует на каждый другой физический объект посредством определённого гравитационного притяжения. Таким образом, каждый объект предположительно оказывает на любой другой объект некоторое причинное влияние, по крайней мере в том, что касается их взаиморасположения. Эта форма взаимного причинного влияния – нечто, путём чего объекты воздействуют друг на друга, при этом не находясь – и даже не имея возможности находиться – в каких-либо отношениях временной последовательности друг с другом.

Даже если физическая вселенная и является вечной и, соответственно, не было такого момента времени, в котором она бы не существовала, её

вечность не устраняет необходимость наличия причинности в каждый момент её существования. Это верно, если существование вселенной случайно (что, видимо, действительно так). Как долго ни существовал бы мир, даже будь он безначален, если его существование лишь случайно, то вполне оправданно задаться следующим вопросом относительно существования вселенной в каждый момент времени: *что* именно обеспечивает её существование в этот конкретный момент, учитывая, что оно не необходимо? На это может быть дан такой ответ: если допустить, что вселенная безначальна, не требуется объяснения её существования в каждый момент времени. Можно, однако, возразить: учитывая, что существование вселенной случайно, необходимость объяснения её существования в каждый момент времени столь же велика, как и необходимость объяснения начала её существования в определённый момент. Таким образом, даже если вселенная существовала всегда, её существование в каждый момент времени всё равно нуждается в причинном объяснении, если её существование случайно и не необходимо.

Юм отрицает посылку (2), критикуя саму идею субстанционального существования. Юм возражает против этой идеи по причине того, что не существует ничего, о несуществовании чего мы не способны сформировать представление, не содержащее в себе внутреннюю противоречивость. Он утверждает, что так как существование объекта может быть необходимо субстанционально только если идея его несуществования несёт в себе некое внутреннее противоречие, из этого следует, что не существует и не может существовать ничего, чьё существование необходимо субстанционально. Юм формулирует свой аргумент следующим образом: «Только то может быть доказано логически, противоположность чего содержит в себе противоречие. Но ничто из того, что может быть отчетливо представлено, не заключает в себе противоречия. Все, что мы представляем как существующее, можно представить и как несуществующее. Следовательно, нет такого бытия, несуществование которого заключало бы в себе противоречие... Наш ум не

может с необходимостью предположить вечное существование какого-нибудь объекта подобно тому, как мы с необходимостью всегда представляем себе, что дважды два составляет четыре. Итак, слова «необходимое существование не имеют никакого смысла, или, что то же самое, не имеют смысла, исключаящего всякое противоречие».

Возражение Юма имеет силу только если существование чего-либо будет необходимо субстанционально исключительно в том случае, если идея о несуществовании этого объекта несёт в себе некое внутреннее противоречие. Это суждение, однако, вызывает сомнение. Предположить, что, в отличие от физической вселенной, Бог существует необходимо субстанционально, не то же самое, что предположить, что идея о несуществовании Бога содержит или вызывает к жизни формальное противоречие. Это лишь значит предположить, что, по словам Джона Холдейна, чьих взглядов на этот вопрос я придерживаюсь, Бог «существует вечно.... не порождён чем-либо ещё и... не может не существовать». Очевидно, что мы можем представить, что такого Бытия не существует, без какого-либо содержащегося в нашем представлении противоречия. Но то, что мы можем сделать это, не означает, что невозможно существование Бытия, удовлетворяющего описанию Холдейна. И космологическое доказательство служит для обоснования существования именно такого Бытия. Оно не предназначено для утверждения того, что такое Бытие существует необходимо субстанционально.

Юм подвергает сомнению правомерность вывода суждения (4) из посылки (3) по двум причинам. Во-первых, он отрицает, что физическая вселенная как целостность представляет собой сущность такого разряда, который может быть представлен только единичным экземпляром. Во-вторых, он утверждает, что только неуникальные партикулярии могут вступать в каузальные отношения в качестве причин или следствий. Первое из этих утверждений для Юма самоочевидно. Второе он выводит из своего рассуждения о том, что необходимо одной вещи для того, чтобы она стала

причиной или следствием другой вещи или вещей. По его мнению, необходимо лишь, чтобы первая вещь была сущностью такого разряда, каждый из представителей которого граничит в пространстве или времени с некоторой сущностью другого разряда. С учётом этого, продолжает Юм, поскольку физическая вселенная единственна и уникальна, она не является сущностью, чьё существование может быть представлено следствием другой сущности, и, соответственно, не нуждается в причинном объяснении.

Юм прав в отрицании валидности вывода суждения (4) из посылки (3) только если справедливы оба его утверждения. Но их конъюнкция крайне неправдоподобна. Современная космология, отсчитывающая начало вселенной от «Большого взрыва», ставит Юма перед следующей дилеммой: он должен либо отказаться от идеи о том, что физическая вселенная единственна и уникальна, поскольку она похожа на другие сущности, которые взрываются (например, гранаты), либо, если он всё же будет настаивать на уникальности физической вселенной, признать, что существуют некие уникальные сущности, которые способны вступать в причинные отношения.

Юм отрицает посылку (5) по причине того, что причина существования в той или иной временной отрезке любой цепи материальных объектов есть лишь сумма причин существования каждого из составляющих цепи. Соответственно, как утверждает Юм, если каждый единичный материальный объект, не являющийся необходимым, был вызван к существованию неким ранее существовавшим и не являвшимся необходимым членом (или членами) не имеющей начала цепи подобных ему не являющихся необходимыми объектами, то физическая вселенная как целостность *имеет* причину. По словам Юма, «если бы я указал тебе частные причины каждой единичной частицы материи, которые в совокупности составляют двадцать частиц, то было бы весьма неразумно с твоей стороны, если бы ты после этого спросил меня, какова причина всех двадцати частиц, вместе взятых. Это уже выяснено в достаточной степени в ходе выяснения отдельных причин».

Возражение Юма убедительно только в том случае, если справедливо его предположение, что части любого целого, в отдельности не существующие необходимо субстанционально, могут все без исключения быть полностью объяснены посредством других частей этого же целого. Это утверждение сомнительно. Причинные объяснения существования частей любого подобного целого посредством других его частей не могут быть сведены к причинному объяснению существования самого целого, если существование объектов, указанных в качестве причин, само нуждается в причинном объяснении. Этот существенный недостаток в аргументации Юма был метко сформулирован Джеймсом Садовски: «как какой-либо член [каждой такой причинной цепи] может стать причиной чего-то, если он сам ещё не существует? Б не может стать причиной А, пока не будет вызван к существованию В. Что верно для В, верно и для Г и Д и т.д. Поскольку каждое условие существования А нуждается в исполнении предшествующего условия, из этого следует, что ни одно из них не может быть исполнено. То, что в каждом отдельном случае предлагается в качестве очередного решения, лишь становится очередной проблемой».

Остаётся разобрать возражение Юма относительно посылки (8). Отрицание Юмом этой посылки входит в определённое противоречие с его критикой посылки (2): он утверждает, что физическая вселенная может существовать необходимо субстанционально, несмотря на то, что люди не могут постичь необходимость её существования. В качестве доказательства Юм ссылается на тот факт, что в арифметике существуют некоторые суждения, которые мы полагаем вероятно правдивыми, хотя при этом и не можем постичь необходимость их существования даже несмотря на то, что они должны быть необходимыми в случае своей правдивости. В качестве примера Юм приводит следующее арифметическое суждение: сумма составляющих целых чисел, представляющих результат умножения числа 9, всегда будет равняться 9 или какому-либо другому числу, сумма составляющих которого будет равняться 9. Так, $2 \times 9 = 18$ [=1+8=9]; $3 \times 9 = 27$

$[=2+7=9]$; $4 \times 9 = 36$ $[=3+6=9]$ и т.д. Юм отмечает, что знатоки математики, вероятно, смогут продемонстрировать правдивость этих суждений и, соответственно, осознать их необходимость. Остальные же, пожалуй, лишь будут догадываться, что эти суждения возможно и даже скорее всего правдивы, при этом не понимая и не имея способности понять, что эти суждения не могли бы быть неверными (как и причину этого), даже несмотря на то, что они не могли быть неверными. Таким же образом, как утверждает Юм, вселенная может казаться людям чем-то, чьё существование случайно, в то время как её существование необходимо. Юм задаётся вопросом: «нельзя ли предположить... что весь строй вселенной управляется... необходимостью, хотя никакая человеческая алгебра не может доставить ключ...? И разве не могло бы случиться так, что будь мы в состоянии проникнуть во внутреннюю природу тел, то... мы ясно увидели бы, почему безусловно невозможно, чтобы они расположились в ином порядке?».

В аргументе Юма относительно посылки (8) есть очень слабое место. Учитывая природу материальных объектов, вполне возможно, что они не могли не существовать и не обладать различными свойствами, которыми обладают. Но, несмотря на это, нельзя предположить, что их существование и их свойства являются необходимыми, если только им не было необходимо, существовать с той природой, которой они обладают. Природа материальных объектов может обуславливать необходимость их существования лишь после того, как они начали существовать с этой природой. Следовательно, природа материальных объектов не обладает способностью, как утверждает Юм, придавать необходимость существованию объектов, имеющих эту природу.

Перейдём теперь к кантовой критике космологического доказательства. Она содержится в разделе «Критики чистого разума» под названием «О диалектических выводах чистого разума». Кант оспаривает космологическое доказательство по меньшей мере в трёх аспектах. Обратившись к нашей схеме космологического доказательства, можно увидеть, что он отрицает посылки (1), (2) и (8).

Напомню, что посылка (1) утверждает, что всё существующее в тот или иной момент времени должно иметь причину или основание существования. Кант отрицает эту посылку по довольно сомнительной на первый взгляд причине: всё, что нам представляется причинами существования вещей, есть лишь разнообразные изменения их состояния, которые претерпевает каждая материальная субстанция в те или иные моменты, а не возникновение субстанций в конкретный момент. «Познание природы... относит к причине не самые вещи (субстанции), а только то, что происходит, следовательно, их состояния как эмпирически случайные».

Причины, по которым Кант отрицает посылку (1), едва ли кажутся убедительными. При всём уважении к Канту, бесчисленные материальные субстанции всё же начинают существовать в конкретные моменты времени. Более того, при рассмотрении каждой такой субстанции мы можем попытаться выявить причины начала её существования и зачастую даже преуспеть в этом. Но кантовское отрицание посылки (1) кажется более убедительным, если принять во внимание тот факт, что материальные субстанции, причин существования которых мы, по мнению Канта, не ищем и не находим (и не можем делать этого) – это не такие материальные объекты, как стулья, горы или планеты, а элементарные частицы, как бы они ни назывались, из которых состоят привычные нам материальные объекты и которые сохраняются в процессе субстанциональных изменений. Кант заявляет, что нам необходимо утверждать неизменность таких материальных субстанций для того, чтобы мы могли интерпретировать наше чувственное восприятие как отражение единого общего пространственно-временного континуума. Кант называет этот довод в пользу некой категории или принципа трансцендентальной дедукцией». Под этим он понимает проявление нашей необходимости использовать эту категорию или принцип в нашем осмыслении мира. В рассматриваемом случае, как утверждает Кант, тот принцип, которым мы вынуждены воспользоваться, называется *«принцип неизменности субстанции»*. Он гласит: «при всякой смене явлений

субстанция постоянна, и количество ее в природе не увеличивается и не уменьшается». Кант считает, что если субстанция обладала бы способностью возникать или прекращать существование, наш опыт не имел бы того единства, которое демонстрирует при восприятии единого общего мира. Более того, утверждает Кант, субстанция не могла бы начать существовать вообще никогда. Причина этого в том, что если бы такой момент возник, то необходимо было бы и существование времени до появления субстанции. Но, по мнению Канта, невозможно, чтобы до этого существовало время, ведь мы можем воспринимать течение времени только посредством перемен, свершившихся с материальными объектами, предварительным условием которых является существование материальной субстанции.

И всё же у защитников космологического доказательства есть контраргументы. На замечание Канта можно возразить, что даже если материальная субстанция существовала всегда и никогда бы не прекращала своего существования, её существование всё равно было бы лишь случайным, а не необходимым само по себе. В таком случае искать причину её существования было бы вполне оправдано. Будь это так, у Канта нет никаких оснований отрицать посылку (1), даже если он и прав в своих рассуждениях о постоянности существования субстанции.

Вторая посылка космологического доказательства, напомним, заключается в том, что всё существующее должно либо существовать необходимо само, либо не необходимо само по себе. Кант отрицает эту посылку во многом по тем же причинам, что и Юм. Другими словами, он считает, что бессмысленно суждение о том, что нечто способно существовать необходимо само по себе: «нет ничего, что абсолютно привязывало бы разум к этому существованию; он может всегда и без противоречий отвергнуть его мысленно, но именно только в мыслях и заключалась эта абсолютная необходимость». Кант может быть прав в том, что не существует ничего, о чьём существовании мы можем сформировать представление и о чьём несуществовании мы можем точно так же сформировать представление, не

содержащее в себе внутреннего противоречия. Это правило применимо даже к чему-то, чьё несуществование воспринимается нами как невозможное, то есть мы можем представить несуществование этого объекта без какого-либо внутреннего противоречия в таком представлении. Тем не менее, из этого не следует, что нет внутреннего противоречия в нашем представлении о несуществовании объекта с таким статусом, если это представление совместить с представлением о случайности физической вселенной и необходимостью существования чего-либо, являющегося причиной существования физической вселенной. Если всё случайно существующее требует причину, то в итоге лишь существование такого объекта, который сам не является случайным, может быть такой причиной. Соответственно, представление о несуществовании необходимого бытия будет нести в себе внутреннее противоречие при его совмещении с представлением о существовании случайного существующего физического сущего, требующего объяснения в виде того, что само не является случайным. Соответственно, можно считать, что Кант не предоставил никаких убедительных доводов против правомерности посылки (2), при которых оставшаяся часть доказательства будет выполнима.

Даже если Кант согласился бы с посылками (1) и (2) космологического доказательства, он бы всё же отрицал вывод доказательства, поскольку он критикует посылку (8). Эта посылка, напомним, отрицает, что физическая вселенная есть нечто, чьё существование необходимо само по себе. Кант критикует эту посылку по той причине, что мы не можем знать, что существование материальной субстанции не необходимо само по себе. Он пишет: «что сама субстанция (материя) по своему существованию случайна, [это знание] должно было бы быть чисто спекулятивным знанием разума... Итак, я утверждаю, что все попытки чисто спекулятивного применения разума в теологии совершенно бесплодны и по своему внутреннему характеру никчемны». Любопытно, что Кант делает это заявление, учитывая, что, как мы только что наблюдали, он критикует представление о

несуществовании по причине того, что в несуществовании нет ничего, о чём мы не способны получить представление без противоречивости. Тем не менее, утверждение Канта о том, что, насколько мы знаем, существование материальной субстанции может быть необходимым, не голословно и не является простым заблуждением. Кант аргументированно подтверждает свой тезис, когда комментирует и критикует космологическое доказательство. Приведём соответствующий фрагмент его труда: «случайным в чисто категориальном смысле мы называем то, противоречащая противоположность чего возможна. Но от эмпирической случайности нельзя заключать к умопостигаемой случайности. Если что-то изменяется, то противоположность его (противоположное состояние его) действительна, стало быть и возможна в другое время; следовательно, это не есть противоречащая противоположность предыдущего состояния, для которой необходимо, что в то же время, когда существовало предыдущее состояние, могла существовать вместо него его противоположность, но об этой возможности нельзя заключать из [факта] изменения... Итак, на основании понятий чистого рассудка последовательность противоположных определений, т.е. изменение, никак не доказывает случайности и потому не может на основании чистых рассудочных понятий привести к [выводу о] существовании некоторой необходимой сущности. Изменение служит доказательством лишь эмпирической случайности, т.е. оно доказывает, что, согласно закону причинности, новое состояние вовсе не могло бы возникнуть само по себе без причины, принадлежащей к предыдущему времени. Эта причина, если даже считать ее безусловно необходимой, должна, таким образом, все же находиться во времени и принадлежать к [данному] ряду явлений».

Смысл этого отрывка нельзя назвать прозрачным. Но, вероятно, Кант здесь утверждает, что мы не должны предполагать, что существование самой материальной субстанции случайно, лишь по причине того, что каждое состояние материальной субстанции случайно. Ведь материальная

субстанция сохраняется при всех изменениях физических состояний. Таким образом, случайность различных состояний материальной субстанции не приводит к тому, что само её существование является случайным.

Каким бы оригинальным ни был кантов аргумент, он не даёт нам особых оснований считать, что само существование материальной субстанции может быть необходимо само по себе. Учитывая, что мы способны сформировать ясное и чёткое представление о несуществовании физической вселенной, идеи Канта едва ли дают нам достаточную причину утверждать, что существование физической вселенной неслучайно. Соответственно, кантова критика космологического доказательства убеждает нас в его ошибочности не более, чем критика Юма. Теперь перейдём к их возражениям относительно телеологического доказательства.

3.5 Критика телеологического доказательства бытия Бога

Юм вкладывает выразительную формулировку этого доказательства в уста Клеанта из «Диалогов». Он призывает своего скептически настроенного собеседника Филона: «Окиньте взором мир, рассмотрите его в целом и по частям: Вы увидите, что он представляет собой не что иное, как единую громадную машину, состоящую из бесконечного числа меньших машин, которые в свою очередь допускают дальнейшие подразделения, простирающиеся столь далеко, что проследить и объяснить их уже не могут ни человеческие чувства, ни человеческие способности. Все эти разнообразные машины и даже самые мельчайшие их части приспособлены друг к другу с такой точностью, которая приводит в восхищение всех, кто когда-либо созерцал их. Удивительное приспособление средств к целям, обнаруживаемое во всей природе, в точности сходно с продуктами человеческой изобретательности, человеческих замыслов, человеческой мысли, мудрости, человеческого разума, хотя и значительно превосходит их. Но коль скоро действия сходны, то по всем правилам аналогии мы приходим к выводу, что сходны также и причины и что, следовательно, творец природы имеет некоторое сходство с человеческим духом, хотя и обладает гораздо более обширными способностями, пропорциональными величиию его творений. С помощью этого... аргумента мы доказываем одновременно и существование божества, и сходство его с человеческим духом, с человеческим интеллектом».

Можно схематически представить телеологическое доказательство в следующем виде:

(1) Все живые организмы, как и сама вселенная, в которой они обитают, подобны некому механизму или иному человеческому творению в большей степени, чем они подобны чему-либо, что не было создано искусственно, в том, что в определённой мере приспособляются к благополучию того или иного создания (или созданий): собственному благополучию в случае живых организмов, благополучию человека в случае механизмов и иных творений, или благополучию всех живых организмов в случае вселенной.

(2) Соразмерно тому, как различные вещи подобны друг другу, крайне вероятно, что причины их существования тоже подобны друг другу.

Следовательно, (3) Какова бы ни была причина существования живых организмов и физической вселенной, в которой они обитают, крайне вероятно, что она подобна причине существования механизмов и иных творений.

(4) Причина существования механизмов и иных творений – человеческий разум.

Следовательно, (5) Крайне вероятно, что причина существования живых организмов и физической вселенной, в которой они обитают – некий нечеловеческий разум.

Следовательно, (6) Крайне вероятно, что существует некий нечеловеческий разум, создавший физическую вселенную и населяющие её живые организмы.

Юм критикует первую и вторую посылку телеологического доказательства в той форме, в которой оно представлено здесь. Против первой посылки Юм выдвигает два возражения. Первое возражение следующее. Имея в виду нашу Солнечную систему, Юм утверждает, что как бы благоприятна она ни была для населяющих её живых организмов, она менее подобна некому механизму или иному человеческому творению, чем некому животному или, в ещё большей степени, некому растению. Поскольку ни животные, ни растения не вызываются к существованию

посредством разумного замысла и целенаправленного творения, нет оснований предполагать, что то же не справедливо по отношению к вселенной, вне зависимости от того, насколько она приспособливается к благополучию населяющих её организмов. Юм вкладывает это возражение в уста Филона, который отвечает Клеанту: «если мы рассмотрим вселенную... мы заметим, что она имеет большое сходство с животным, или организованным, телом и, по-видимому, подчинена воздействию сходного жизненного и двигательного начала. Постоянный круговорот материи... постоянная убыль в любой части непрерывно пополняется, повсюду, во всей системе наблюдается полнейшее соответствие, и каждая ее часть, или член содействует и собственному сохранению, и сохранению целого... Мир более сходен с человеческим телом, нежели с произведениями человеческого искусства и человеческой изобретательности... Тем не менее эта аналогия во многих, и притом весьма существенных, отношениях страдает недостатками: у мира нет органов чувств, нет центра мысли или разума, нет определенного источника движения и деятельности. Словом, он скорее похож на растение, чем на животное».

Далее Юм утверждает, что, поскольку физическая вселенная более подобна растению или животному, чем механизму или другому человеческому творению, более вероятно, что причина её существования будет подобна причинам существования растений и животных в том отношении, что не является разумным замыслом в отличие от причины существования механизмов и других человеческих творений. По словам Юма, «если вселенная имеет большее сходство с животными организмами и растениями, чем с произведениями человеческого искусства, то вероятнее, что ее причина более похожа на причину первых, а не последних и происхождение ее должно быть скорее приписано рождению или произрастанию, чем разуму или преднамеренности».

Этот аргумент Юма не кажется особо убедительным. Его суть в том, что физическая вселенная – в частности, Солнечная система – более напоминает

животное или растение, чем механизм или другое человеческое творение. Это весьма сомнительно. Всё происходящее во вселенной в целом и в Солнечной системе в частности характеризуется определённой регулярностью и предсказуемостью, значительно превышающими регулярность и предсказуемость в деятельности животных и растений. Ведь когда мы заводим наши часы, мы руководствуемся восходами и заходами солнца, а не, например, появлением и исчезновением подсолнечников или саламандр. Этот факт свидетельствует о том, что физическая вселенная более подобна некому надёжному механизму или иному человеческому творению (например, часам), чья деятельность предсказуема, чем гораздо менее предсказуемым и демонстрирующим гораздо меньше закономерностей в своём поведении животным и растениям.

Второе возражение, которое Юм высказывает относительно посылки (1) – разновидность старого доброго аргумента, который при отсутствии доказательств в пользу противного опровергает разумность теизма ввиду существования естественного зла. Юм утверждает, что наш мир порождает и несёт в себе гораздо больше беспричинного зла, чем того можно ожидать от мира, созданного неким доброжелательным, всемогущим и всезнающим разумом. Но физическая вселенная и все населяющие её живые существа гораздо в меньшей степени приспособлены к благополучию этих существ, в том числе и людей, чем механизмы приспособлены к достижению целей, для которых они были сконструированы.

«Взгляните на вселенную! Какое неизмеримое обилие существ одушевленных и организованных, чувствующих и действующих!... Но присмотритесь ближе к живым существам... Как враждебны и пагубны они по отношению друг к другу! Как не способны создать собственное счастье!... Все это вызывает у нас лишь идею о слепой природе, оплодотворенной великим животворящим началом и рождающей из своих недр искалеченных и недоношенных детей с полным безразличием к нам и без всякой материнской заботы о них».

Юм делает вывод: «общий ход природы не приспособлен к счастью людей или животных, а следовательно, он не установлен ради этой цели».

Юм выявляет четыре аспекта, в которых мера страдания, испытываемого живыми существами, превышает ту меру, которая, как он утверждает, была бы ожидаема в том случае, если живые существа и физическая вселенная были бы созданы для пребывания в благополучии. Об этих четырёх аспектах Юм сообщает следующее: «ни одно из [них] не кажется человеческому разуму хоть сколько-нибудь необходимым или неизбежным, и мы не можем предполагать их таковыми, если только не дадим крайней воли своему воображению». Во-первых, животные и люди могут испытывать не только удовольствие, но и боль. Их восприимчивость к боли представляется не необходимой и беспричинной. По всей видимости, восприимчивости к удовольствию хватило бы для того, чтобы обеспечить живые существа всеми психологическими стимулами, необходимыми для того, чтобы они выполняли все действия, требуемые для их самосохранения и размножения. Во-вторых, боль, которую испытывают люди и животные, возникает из-за единообразного и постоянного течения природы. Если бы вселенная была создана доброжелательным и всемогущим творцом, было бы вполне ожидаемо, что течение природы обладало бы гораздо меньшим постоянством, поскольку её создатель вмешивался бы в её функционирование, чтобы «уничтожить все зло, где бы оно ни находилось, и произвести все блага без всякого приготовления, без длинного ряда причин и действий». В-третьих, будь животные и люди созданы неким доброжелательным разумом, их естественные силы и способности, как можно предположить, более бы способствовали достижению ими счастья: «природа, по-видимому, в точности рассчитала все потребности своих созданий и подобно строгому хозяину снабдила их лишь немного большим количеством сил и способностей, чем то, которого едва достаточно для удовлетворения этих потребностей. Снисходительный отец одарил бы свое создание большим запасом, чтобы предохранить его от случайностей и

обеспечить ему счастье и благополучие при самом неблагоприятном стечении обстоятельств. Жизненный путь не пролегал бы до такой степени среди пропастей, что малейшее отступление от истинной тропы, совершенное по ошибке или по необходимости, неминуемо должно вовлекать нас в бедствия и вести к гибели». Наконец, течение природы сопряжено с гораздо большим числом стихийных бедствий и биологических деформаций, чем мы стали бы ждать от мира, созданного в результате доброжелательного разумного замысла: «дожди необходимы для того, чтобы питать земные растения и животных, но как часто они недостаточны и как часто чрезмерны!... Во вселенной нет ничего полезного, что не становилось бы губительным вследствие своего избытка или недостатка; природа не оградила себя с должной тщательностью от беспорядка и путаницы. Нарушение согласованности никогда не достигает, быть может, такой степени, чтобы уничтожить какой-нибудь целый вид, но оно часто достаточно для того, чтобы повергнуть отдельных индивидуумов в бедствия и погубить их».

Можно обвинить Юма в том, что он, утверждая, что всё естественное зло нашего мира или какая-либо его часть случайны, подменяет доказательство исходной посылкой. Проявление естественного зла может быть случайным только тогда, когда оно не произошло бы, если вместо него не должно было произойти некое большее зло, и если не исчезло бы некое благо, условием необходимого существования которого является это зло, чье появление предпочтительнее, несмотря на являющееся его необходимым условием зло, непоявлению этого блага и всех необходимых для него зол. Если рассмотреть аргументы Юма по отношению к этому критерию, ни один из них не демонстрирует того, что всё естественное зло, происходящее в мире, или его часть являются случайными.

Первый его аргумент, напомним, заключается в том, что живые существа могли бы быть созданы таким образом, чтобы быть восприимчивыми исключительно к наслаждению, а не к боли. Но стоит задаться вопросом, как

в таком случае живым созданиям можно было бы внушить необходимость избегать совершения вредоносных действий – например, не засовывать руки или лапы в огонь или не поглощать вредные и ядовитые вещества.

На это может быть дан тот ответ, который является вторым аргументом Юма: доброжелательный, всемогущий и всезнающий творец мог бы непосредственно вмешиваться в течение природы для того, чтобы предотвратить любой вред в отношении своих созданий, а также непосредственно предоставить им всё необходимое или желаемое ими. По мнению Юма, доброжелательный создатель мог бы предотвратить любое взаимодействие между своими созданиями и вредоносными объектами или же убрать эти объекты с их пути во времени и пространстве для того, чтобы предупредить вред, а также непосредственно предоставить им всё необходимое вместо того, чтобы дать им лишь природу, следующую определённым законам, которые они должны усвоить для того, чтобы удовлетворять свои потребности. Но настолько непосредственное божественное вмешательство, которое Юм предлагает нам представить, не могло бы произойти без того, чтобы были утрачены многие блага, чья утрата, пожалуй, была бы хуже естественного зла, являющегося их необходимым условием. Упорядоченность и единообразие природы не меньшие из таких благ. Без них люди едва ли смогли бы так легко прийти к получению такого знания о существовании и природе Бога, которое способствует их любовному созерцанию Бога. В ответ на это можно заявить, что можно было бы создать людей с врождённым знанием о существовании и природе Бога, достаточным для того, чтобы быть способными испытывать счастье созерцания (*theoria*) без предварительного получения мудрости (*sophia*) через занятия философией. Но если бы люди были созданы таким образом, они были бы лишены несомненного счастья, вызванного открытием правды через рефлексию. Пожалуй, такое счастье более чем уравновешивает естественное зло, являющееся необходимым условием возможности наслаждения этим благом.

Третий аргумент, которым Юм подкрепляет свой тезис о том, что по крайней мере часть естественного зла в мире случайна, заключается в следующем: будь вселенная ручной работой некоего благожелательного разума, населяющим её существам могли бы быть предоставлены большие средства для достижения счастья, чем те, которыми они располагают. И вновь Юм не приводит удовлетворительного объяснения тому, почему это действительно должно быть так. К примеру, если бы овцы были более способны избегать лис, то лисы были бы менее способны существовать и процветать. Если предположить, что мир был бы лучшим местом, будь овцам разрешено пастись без опасности со стороны хищников, стоит задаться вопросом, не размножились бы они в таком случае настолько, что пастбища не выдержали бы их численности... и т.д.

Четвёртый аргумент, который Юм приводит в качестве доказательства случайности как минимум некоторой части естественного зла в мире, следующий: происходит больше природных катаклизмов и личных бед и трагедий, чем стоило бы ожидать от мира, созданного благожелательным творцом. В качестве контраргумента можно лишь вновь заявить, что если мы предполагаем, что для мира целесообразно обладать таким порядком, который способствует существованию живых организмов и которым он обладает сейчас, нет никаких причин утверждать, что мир мог бы иметь иной порядок, который бы привёл к большему счастью. Как отмечает Джон Холдейн, «вообще говоря, не может существовать такого мира, в котором живые создания развивались бы в соответствии с их врождёнными целевыми причинами (росли, двигались, чувствовали, размножались и т.д.) и не вступали бы во взаимодействия, происходящие в ущерб некоторым особям и видам... Создания, обладающие большими и более значимыми силами, имеют доступ к высшим формам самореализации. Но вместе с тем они более уязвимы к значительным потерям... Обладающие многим могут многое потерять. Таким образом, смерть человека – большая утрата, чем смерть кролика или дерева... Создать такой мир... значит создать нечто благое,

несмотря на то, что оно сопряжено с утратой».

Обратимся теперь к возражению Юма против посылки (2) телеологического доказательства. Напомню, что согласно этой посылке соразмерно тому, как различные вещи подобны друг другу, крайне вероятно, что причины их существования тоже подобны друг другу. Юм отрицает эту посылку по причине того, что даже если живые существа и физическая вселенная в определённой степени сродни механизмам и другим человеческим творениям в плане содействия благополучию организмов, нет причин полагать, что они были созданы единым всемогущим, всезнающим нематериальным разумом, каким обычно представляют Бога. Юм утверждает, что есть несколько альтернативных объяснений тому, что они содействуют благополучию организмов, каждое из которых столь же вероятно, как и то, что они были созданы Богом. Во-первых, жизнеобеспечивающий порядок физической вселенной и населяющих её живых существ мог быть создан несколькими творцами, действующими в согласии друг с другом. Во-вторых, творец или творцы, ответственные за создание жизнеобеспечивающего порядка физической вселенной и населяющих её живых существ, могут быть телесными, а не нематериальными. Наконец, жизнеобеспечивающий порядок физической вселенной и населяющих её живых существ могли быть вызваны к существованию не будучи при этом замыслены каким-либо творцом или творцами. Филон так формулирует последнее объяснение: «дерево сообщает порядок и организацию порожденному им дереву, не зная об этом порядке; так же поступает животное по отношению к своему потомству, птица — по отношению к своему гнезду... Говорить, что весь этот порядок в животных и растениях проистекает в конце концов из преднамеренности, — значит принимать за доказанное то, в чем именно и состоит вопрос; столь важное положение не может быть удостоверено иначе как при помощи доказательства a priori... что порядок по своей природе... ни сам по себе, ни в силу изначальных неизвестных причин никогда не может принадлежать

материи».

Филон развивает мысль: «ведь насколько мы можем знать а priori, материя не менее, чем дух, может изначально заключать внутри себя источники порядка. Поэтому представить себе, что несколько элементов в силу какой-то внутренней неизвестной причины способны расположиться в самом чудесном порядке, нисколько не труднее, чем вообразить, что идеи этих элементов в силу действия подобной же внутренней неизвестной причины могут расположиться в таком же порядке в великом вселенском духе».

Первые два объяснения, данные Юмом в качестве альтернативы сотворения мира единым разумным и благожелательным творцом, заслуживают лишь краткого рассмотрения. Если физическая вселенная есть результат разумного замысла, а не чистой случайности, более вероятно, что она представляет собой ручную работу одного, а не нескольких разумов. Тому есть две основные причины. Первая из них – необходимость соблюдать принцип бережливости. В отсутствие каких-либо свидетельств того, что вселенная является результатом работы более чем одного разумного творца, стоя перед выбором между тем, чтобы предположить, что вселенная создана одним разумом, и тем, чтобы предположить, что она создана несколькими разумами, следует склониться к первому варианту. Ведь нет никакой необходимости постулировать более чем одного творца для объяснения рассматриваемого феномена. Вторая причина в том, что общая гармоничность и единообразие всего сущего свидетельствует о том, что, будь вселенная результатом творения, более вероятно, что она плод работы одного творца, а не нескольких, которые, как можно предположить, оставили бы в своём совместном творении следы своей индивидуальности.

Самый сильный аргумент Юма против посылки (2) исходит из того, что столь же вероятно, что степень приспособления к существованию, демонстрируемая живыми существами и физической вселенной, была порождена слепой природной необходимостью, как и то, что она была

вызвана разумным замыслом. Сегодня широко известно объяснение, данное Чарльзом Дарвином, согласно которому огромное разнообразие живых существ, равно как и физическая вселенная, не нуждаются в разумном замысле для своего существования. Грубо говоря, так называемый (хоть и не вполне корректно) процесс «случайных изменений», как полагается, объясняет то, как биологически разные организмы могут иметь общее происхождение. Таким же образом, естественный отбор якобы объясняет то, как только те особи, которые могут найти подходящую экологическую нишу, выживают и успешно размножаются. Для подтверждения предположения Юма о том, что возможно, что жизнь во всём её текущем разнообразии могла возникнуть без разумного замысла, необходимо лишь ещё одно допущение, которое многие биологи более чем рады сделать: то, что в процессе остывания Земли в какой-то момент в начале её истории изначальная живая материя «возникла» по стечению благоприятных обстоятельств, без необходимости какого-либо замысла. Ввиду кажущейся правдоподобности такого сценария неудивительно, что сегодня многие готовы согласиться с Ричардом Докинзом в том, что теория Дарвина фактически лишила теизм всяческой правдоподобности. Докинз выражает мнение многих людей, когда заявляет: «хотя атеизм логически был возможен и до Дарвина, именно Дарвин сделал его интеллектуально полноценным... Естественный отбор – слепой, бессознательный, автоматический процесс, открытый Дарвином и объяснивший нам существование и кажущуюся преднамеренной форму всех живых существ...».

Насколько убедителен рассмотренный сценарий в качестве материалистического доказательства разнообразия живых организмов, существующих сегодня, при котором не остаётся совершенно никакой необходимости обращения к разумному замыслу на том или ином этапе? Настолько же он вероятен, как и сценарий разумного замысла, менее или более вероятен? Сегодня многие рассматривают этот сценарий в качестве гораздо более правдоподобного объяснения, чем идея разумного замысла. По

их мнению, причина предпочтения, отдаваемого этому сценарию, по большей части такова, что и причина, по которой мы, объясняя мир при помощи терминологии разумного замысла, отдали предпочтение постулату о существовании одного, а не нескольких творцов. Эта причина – принцип бережливости. Мы знаем, что физическая вселенная существует, и что её составляющие обладают определёнными известными нам свойствами. Если основных свойств материальных объектов достаточно для того, чтобы объяснить существование живых существ во всём их многообразии, то было бы лишним ссылаться на концепцию разумного замысла для объяснения их существования – по крайней мере, так думали многие.

Тем не менее, материалистическое объяснение возникновения жизни можно подвергнуть критике по двум пунктам. Во-первых, в этом объяснении содержатся важные пробелы, которые представляется невозможным заполнить исключительно в рамках материализма. Существует три разновидности биологических феноменов, которые, по всей вероятности, нельзя объяснить при помощи материалистического нарратива. Первый такой феномен – возникновение живой материи из неживой материи. Будучи живой, живая материя имеет телеологическую структуру, чего не встречается ни в чём предшествующем ей. Второй феномен – возникновение из самых ранних живых организмов, неспособных самостоятельно размножаться, живых организмов, обладающих этой способностью. Без обладания такой способностью разные виды не смогли бы возникнуть через случайные изменения и естественный отбор. Соответственно, к этим механизмам нельзя обращаться при объяснении того, как живые организмы, обладающие способностью к размножению, «возникли» из не обладающих ею. Третий феномен – не может существовать материалистического объяснения возникновения таких видов, чьи представители обладают символическим или концептуальным мышлением, то есть *Homo sapiens*. Если люди могут формировать представления только при усвоении некоего первоначального запаса от существ, ранее сформировавших эти понятия (а это, кажется,

действительно так), из этого следует, что появление первых оперирующих понятиями представителей человечества не может быть объяснено через их эволюцию от некоего иного предшествующего им вида. Таким образом, все три группы биологических феноменов дают нам причины сомневаться в том, что возможно объяснить существование живых организмов исключительно с точки зрения материализма без обращения к идее разумного замысла.

Даже в случае отсутствия дыр в этом нарративе возникает вопрос: почему вообще существует создающая и поддерживающая жизнь вселенная, а не одна из бесчисленного множества не менее логически возможных физических вселенных, которые, существуя они, не смогли бы создавать и поддерживать жизнь? В связи с явной множественностью других столь же логически возможных вселенных мы должны сделать выбор. Мы можем вместе с материалистами заявить, что существование жизнеобеспечивающей физической вселенной стало возможным благодаря чистой случайности. Но мы можем и согласиться с теистами в том, что существование нашей вселенной не случайно, и она была намеренно вызвана к существованию с житнетворческим потенциалом неким разумным творцом для того, чтобы возникли живые существа, появляющиеся в результате обладания вселенной своей изначальной формой. Кажется гораздо менее правдоподобным, что, будь вселенная не творением разума, подобная нашей жизнеобеспечивающая и житнетворческая вселенная появилась бы с большей вероятностью, чем любая другая из множества возможных вселенных, неспособных поддерживать жизнь. Напротив, если Бог существует, кажется более правдоподобным, что способная к житнетворчеству вселенная возникла бы с большей вероятностью, чем вселенная, не могущая поддерживать жизнь. Таким образом, учитывая существование нашей вселенной и множества живых существ в ней, кажется более логичным предположить, что она является творением доброжелательного разума, а не возникла случайно.

В итоге ни одно из возражений Юма относительно телеологического доказательства не смогло поставить под сомнение его валидность даже

будучи подкреплённым дарвиновской теорией эволюции. Рассмотрим теперь, насколько это удаётся Канту. На деле его возражению относительно телеологического доказательства не стоит уделять значительного внимания, поскольку Кант готов признать, что доказательство может служить для установления существования разумного замысла или архитектора вселенной. Кант лишь отрицает то, что телеологический аргумент может доказать существование божественного создателя вселенной без дополнения в виде космологического аргумента. «Самое большее, чего может достигнуть физико-теологический аргумент, – это доказать существование зодчего мира... но не творца мира, идее которого подчинено все; между тем для великой цели, которая имелась в виду, а именно для доказательства вседвелеющей первосущности, этого далеко не достаточно».

В ответ на замечание Канта можно отметить, что телеологическое доказательство никогда не предполагало утверждение существования чего-либо кроме разумного создателя физической вселенной и населяющих её живых существ. Таким образом, если, как мы показали, космологическое доказательство верно, нет никаких причин считать, что создатель мира, чьё существование демонстрируется телеологическим доказательством, не является необходимым Бытием, чьё существование устанавливается космологическим доказательством. Соответственно, ни критика Канта, ни замечания Юма не дают нам причин сомневаться в валидности доказательств.