

ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ  
СОВРЕМЕННОСТЬ И РЕТРОСПЕКТИВА

РИЧАРД СУИНБЕРН

# СУЩЕСТВОВАНИЕ БОГА



Философская теология: современность и ретроспектива

Ричард Суинберн  
**Существование Бога**

«Языки Славянской Культуры»

1979

## **Суинберн Р.**

Существование Бога / Р. Суинберн — «Языки Славянской Культуры», 1979 — (Философская теология: современность и ретроспектива)

«Существование Бога» – главный труд авторитетнейшего современного британского аналитического философа и теолога Ричарда Суинберна. Цель данной книги – попытка индуктивного доказательства бытия Бога, оценка вероятности того, что суждение «Бог существует» истинно, а также обзор и интерпретация традиционных доказательств бытия Бога, критика контраргументов и формулировка собственного варианта теодицеи. Опираясь на данные современной науки, автор создает тщательно продуманную программу естественной теологии. Суинберн восходит от факта существования упорядоченной и гармоничной вселенной к гипотезе теизма, то есть к утверждению «Бог существует». Он ставит важный вопрос: является ли существование физической вселенной простым фактом, не нуждающимся в объяснении, или же оно поддается объяснению? Через мысленные эксперименты, используя понятия возможных миров, Суинберн рассматривает различные атрибуты божественной личности. По мнению автора книги, гипотеза теизма постулирует самую простую исходную точку объяснения свойств физической вселенной. Данная книга будет полезна не только философам и религиоведам, но и всем интересующимся вопросами религии, философии и культуры.

© Суинберн Р., 1979

© Языки Славянской Культуры, 1979

## Содержание

Theologia naturalis Ричарда Суинберна (Кедрова М. О.)	6
Предисловие ко второму изданию	12
Предисловие к русскому изданию	14
Введение	15
Примечания	17
Глава 1	18
Примечания	30
Глава 2	32
Общие соображения	32
Научное объяснение	35
Конец ознакомительного фрагмента.	37

# Ричард Суинберн

## Существование Бога

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES  
INSTITUTE OF PHILOSOPHY  
SOCIETY OF CHRISTIAN PHILOSOPHERS

RICHARD SWINBURNE  
THE EXISTENCE OF GOD

LANGUAGES OF SLAVIC CULTURE MOSCOW 2014

*Перевод с английского М. О. Кедровой*

Издание осуществлено при финансовой поддержке Фонда Дж. Темплтона

The volume is published with financial support of the John Templeton Foundation

Published in the United States by Oxford University Press Inc., New York This edition © Richard Swinburne 2004 The moral rights of the author have been asserted Database right Oxford University Press (maker)

First published 1979 Reissued with appendices 1991 This edition published 2004

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, without the prior permission in writing of Oxford University Press, or as expressly permitted by law, or under terms agreed with the appropriate reprographics rights organization. Enquiries concerning reproduction outside the scope of the above should be sent to the Rights Department,

Oxford University Press, at the address above

Русский перевод сделан с издания Oxford University Press, 2004 Перевод с английского М. О. Кедровой, в авторской редакции Р. Суинберна

## Theologia naturalis Ричарда Суинберна (Кедрова М. О.)

В 1940-е гг. английский философ, представитель Кембриджской школы аналитической философии, Джон Уиздом в статье «Боги» поставил вопрос об истинностном статусе суждений о религии, отметив, что между теистом и атеистом не будет разногласий по поводу высказываний относительно фактов окружающего мира, однако в корне отличаются интерпретационные принципы, на которые каждый из них опирается. Для иллюстрации этого тезиса Уиздом придумал «Притчу о невидимом садовнике», впоследствии остроумно дополненную Энтони Флю. Суть этой притчи сводится к тому, что наблюдая одни и те же явления, теист и атеист используют разные объяснительные модели для их понимания, причем теист не позволяет фальсифицировать собственные утверждения, корректируя их при каждой попытке фальсификации. Таким образом, можно сказать, что начиная с 40-х гг. прошлого столетия пути философии религии и аналитической философии пересекаются, и на этом пересечении возникает аналитическая философия религии. Проблемы, на которых она сосредоточена – это, прежде всего, проблема «другого сознания», эпистемологический статус высказываний типа «Бог существует», а также вопрос о том, можно ли считать положения религиозной веры базисными. Аналитическая философия: религии: неоднородна, а ее методы могут служить достижению противоположных и взаимоисключающих целей. С самого своего возникновения она активно используется для утверждения теизма, а также нередко используется и для его опровержения. Одним из основных представителей современной аналитической философии религии является автор настоящей книги, британский философ и теолог Ричард Суинберн.

Его философский проект представляет собой (в значительной степени) попытку построения новой *theologia naturalis*, – естественной теологии, опирающейся на достижения современной науки и развиваемой с позиций пробабиллизма. Именно этой теме посвящен главный труд Суинберна – книга «Существование Бога». Однако прежде чем перейти непосредственно к этой работе, хотелось бы сказать несколько слов о ее авторе.

Ричард Гренвилл Суинберн начал свою академическую жизнь в Оксфордском университете, где получил степень бакалавра искусств в 1957 г. и степень бакалавра по философии в 1959 г. В 1960 г. в Оксфорде он получил диплом с отличием по теологии. Еще будучи студентом Суинберн проявлял неизменный интерес ко всем центральным проблемам философии и теологии, особенно же к вопросу о том, возможно ли убедительное обоснование веры в Бога. Финансовая поддержка двух исследовательских обществ – Общества Фарадея в Колледже св. Иоанна (Оксфорд) и Общества Леверхульма по истории и философии науки в университете Лидса – позволила Суинберну посвятить три года изучению истории естественных наук. В 1963 г. он начал преподавать философию в университете Гулля. В течение следующих девяти лет почти вся работа Суинберна была сосредоточена на проблемах философии науки. Его первая книга, «Пространство и время» (*Space and Time*), была опубликована в 1968 г. В ней он рассматривает природу пространства и времени в свете достижений теории относительности и современной космологии. Назначение Суинберна профессором философии университета Киля в 1972 г. совпало с переключением его академического интереса на философию религии. К тому времени им на эту тему уже была опубликована книга «Понятие чуда» (*The Concept of Miracle*, 1971). В течение следующих десяти лет Суинберн написал и опубликовал свой основной труд – трилогию «Когерентность теизма» (*The Coherence of Theism*, 1977, исправленное издание – 1993), «Существование Бога» (*The Existence of God*, 1979, второе издание – 2004) и «Вера и разум» (*Faith & Reason*, 1981, второе издание – 2005). В главном произведении этой трилогии, «Существование Бога», Суинберн поставил перед собой задачу заново заложить основания «естественной теологии», приводя вероятностные аргументы от общих характеристик мира к существованию Бога, и именно эта работа принесла ее автору

наибольшую известность. Проблема сознание/тело впервые отчетливо встала перед Суинберном в начале 1980-х гг., когда он читал Гиффордские лекции 1982–1984 гг. Результаты этих размышлений впервые были опубликованы в книге «Личная идентичность» (*Personal Identity*, в соавторстве с Сидни Шумейкером, 1984), а затем в более развернутом варианте – в книге «Эволюция души» (*The Evolution of the Soul*, 1986; исправленное издание – 1997). В 1985 г. Суинберн стал профессором христианской философии в Оксфордском университете. С 1993 г. он – член Британской Академии. Примерно два десятилетия были посвящены им апологетике христианского вероучения, и этот труд нашел свое воплощение в четырех книгах: «Ответственность и Искупление» (*Responsibility and Atonement*, 1989), «Откровение» (*Revelation*, 1992; второе издание – 2007), «Христианский Бог» (*The Christian God*, 1994), и «Божий промысел и проблема зла» (*Providence and the Problem of Evil*, 1998). Книга «Эпистемическое оправдание» (*Epistemic Justification*, 2001) представляет собой попытку проведения демаркационной линии между верой и знанием. В 2003 г. выходит в свет «Воскресение Бога Воплощенного» (*The Resurrection of God Incarnate*), итоговое исследование, посвященное доказательству телесного Воскресения Иисуса. А поскольку Воскресение Иисуса в значительной степени обеспечивает сущностную основу христианского вероучения, то данная книга стала важнейшей завершающей частью апологетической программы Суинберна. В 2002 г. Суинберн оставил должность профессора Оксфордского университета и занялся переизданием (в значительной мере исправленных и обновленных) вышедших прежде трудов: «Существование Бога» (2004), «Вера и разум» (2005) и «Откровение» (2007). Им были также написаны две небольшие книги, рассчитанные на широкую аудиторию и в общих чертах излагающие его труды по философии религии: «Существует ли Бог?» (*Is there a God?* 1996) и «Был ли Иисус Богом?» (*Was Jesus God?* 2008). В течение последних пяти лет (2008–2013) Суинберн вновь обратился к проблеме сознания/тела и связанному с ней вопросу о том, наделены ли люди свободной волей, и каково отношение современной науки о высшей нервной деятельности к этой проблеме. Этот труд вылился в новую книгу: «Ум, мозг и свободная воля» (*Mind, Brain, and Free Will*), опубликованную в январе 2013 г. В течение многих лет Суинберн был приглашенным профессором в американских и других университетах, а также неоднократно читал отдельные курсы лекций во множестве различных стран.

Особые отношения связывают Суинберна с Россией. Еще в юности, в 1950-е гг., он выучил русский язык и работал в британском военно-морском флоте в качестве переводчика. В середине 1990-х гг. Суинберн переходит из англиканства в православие: в 1995 г. он становится членом Элладской Православной церкви. С начала 1990-х гг. Суинберн активно сотрудничает с Институтом философии Российской академии наук, выступает на англо-американско-российских конференциях по философской теологии, участвует в совместных издательских проектах. В 2010 и 2011 гг. Суинберн несколько раз приезжает в Москву и выступает с докладами и лекциями на философском факультете Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова: 1–3 июня 2010 г. он принимает участие в X Международной конференции «Философская теология и христианская традиция», выступая на ней с докладом «Искупительная жертва Христа»<sup>1</sup>; 15 декабря 2011 г. он принимает участие в Международной конференции «Философия и парадигмы современной науки» с докладом «Ментальная каузальность», а также проводит мастер-класс на философском факультете МГУ. На русский язык переведены следующие книги и статьи Суинберна: «Есть ли Бог?»<sup>2</sup>, «Воскресение Бога Воплощен-

<sup>1</sup> Позже этот доклад был опубликован в виде статьи в альманахе «Философия религии», см.: Философия религии: альманах 2010–2011. М., 2011. С. 40–50.

<sup>2</sup> Суинберн Р. Есть ли Бог? М., 2001.

ного»<sup>3</sup>, «Философия религии в англо-американской традиции»<sup>4</sup>, «Авторитет Писания, традиция и Церковь»<sup>5</sup> и др.

Как уже было сказано выше, «Существование Бога» – это главный труд Суинберна. Цель данной книги – попытка индуктивного доказательства бытия Бога, оценка вероятности того, что суждение «Бог существует» истинно, обзор и интерпретация традиционных доказательств бытия Бога, критика контраргументов, а также формулировка собственного варианта теодицеи. Фактически, здесь мы имеем дело с тщательно продуманной программой естественной теологии. Рассматривая гипотезу теизма в ее соотношении с новыми данными опыта и с фоновым знанием, Суинберн задается важным вопросом справедливо ли, что вероятность истинности гипотезы теизма при этом соотношении будет больше 7? Находясь в рамках вероятностного подхода, Суинберн обращается к теореме Байеса, позволяющей определить степень вероятности того или иного события на основе понятия совокупной вероятности других, связанных с ним, событий. Однако при этом нет необходимости знать точные значения этих вероятностей, можно оперировать такими приблизительными характеристиками, как «очень высокая» или «больше, чем». Предварительная вероятность гипотезы зависит главным образом от ее простоты, а также от того, насколько хорошо она согласуется с фоновыми данными. Фоновое знание (background knowledge), или фоновые данные, – это такое знание (или знание о таких вещах), которое мы принимаем на веру и не требуем для него дальнейшего объяснения, когда оцениваем вероятность какой-либо узкой теории. Это позволяет нам, когда мы рассматриваем универсальную теорию, не учитывать фоновое знание, иными: словами, рассматривать его в качестве «тавтологических данных». Поэтому при оценке самого общего явления, а именно, существования физической вселенной, Суинберн рассматривает фоновое знание как тавтологические данные, а затем, рассматривая упорядоченность законов природы, он оценивает их вероятность с учетом того, что существует физическая вселенная. Ключевой детерминантой предварительной вероятности теизма является простота. Объяснительная сила гипотезы теизма меняется в зависимости от данных, с которыми она соотнесена, фоновые данные для удобства можно рассматривать как тавтологические, но вот фактор критерия простоты, по мнению Суинберна, остается решающим во всех случаях. Развивая естественную теологию, Суинберн восходит от факта существования упорядоченной и гармоничной вселенной к гипотезе теизма, то есть к утверждению «Бог существует». Он задается важным вопросом является ли существование физической вселенной простым грубым фактом или оно поддается объяснению? И хотя может наличествовать некое физическое объяснение того или иного феномена, встает вопрос о том, существует ли объяснение этого объяснения и т. д. Объяснение в рамках теизма – всегда личностное, оно объясняет феномены на основе действия личности. Через мысленные эксперименты, используя понятия возможных миров, Суинберн рассматривает различные атрибуты этой личности и показывает, какие свойства должны быть присущи ей с необходимостью, и какие следствия это влечет. По мнению автора книги, гипотеза теизма постулирует не только самую простую исходную точку личностного объяснения (более простую, чем множество богов или бог с ограниченными возможностями), но и самую простую исходную точку объяснения свойств физической вселенной. Последовательно рассматривая эволюцию вселенной, начиная с Большого взрыва и заканчивая возникновением *Homo Sapiens*, Суинберн показывает, что возникновение рациональных агентов, обладающих свободой воли, напрямую следует из понятия всемогущей, всеведущей и всеблаготворной личности. Сперва Суинберн утверждает, что существует высокая вероятность того, что обладающая определенными

<sup>3</sup> Суинберн Р. Воскресение Бога Воплощенного. М., 2007.

<sup>4</sup> Суинберн Р. Философия религии в англо-американской традиции // Философия религии: альманах 2006–2007. М., 2007. С. 89–137.

<sup>5</sup> Суинберн Р. Авторитет Писания, традиция и Церковь // Оксфордское руководство по философской теологии. М., 2013. С. 38–66.



свойствами личность (=Бог) создаст телесных свободных агентов человеческого типа, затем он утверждает, что вероятно люди являются телесными свободными человеческими агентами. Далее автор стремится доказать, что, если Бог не существует, то невозможно, чтобы вселенная была «настроена» на возникновение человеческого тела. Рассматривая аргумент от тонкой настройки вселенной, Суинберн показывает, что огромная априорная значимость критерия простоты предполагает, что во вселенной без Бога *a priori* невозможно, чтобы она была настроена на возникновение человеческого тела. Однако смысл человеческого тела, по мнению автора, состоит в том, что для человека оно является средством познания и осуществления целей. Сущность человека заключается в его осознанной жизни: в убеждениях, мыслях, ощущениях, желаниях, а также (посредством свободного выбора) достижении целей. Суинберн утверждает, что очень маловероятно в случае несуществования Бога, что человеческое тело даст начало сознанию и человеку. Далее он рассматривает проблему свободы воли и связанный с ней комплекс проблем. Суинберн подчеркивает, что возможность свободного выбора несет вместе с собой большое зло, но существует некий предел страданий, которым Бог подвергает разумные существа (за исключением их собственного выбора). Таким образом, автор книги вынужден обратиться к сложнейшей проблеме, возникающей перед всеми апологетами христианства, – проблеме зла. Существующее в мире зло Суинберн подразделяет на моральное (то, которое возникает в результате сознательного выбора человека, а также зло, возникающее в результате небрежности) и природное (все прочие виды зла, такие, например, как порочные страсти, неизлечимые болезни и стихийные бедствия). Если Бог существует, это означает, что он позволил существовать и первому, и второму виду зла. Суинберн рассматривает не только страдания людей, но и страдания высших животных, предполагая, что чем выше организация живого существа, тем больше оно подвержено страданию. Развивая свой вариант теодицеи, Суинберн рассматривает известный пример, приведенный еще в 1979 г. Уильямом Роу: олененок, гибнущий в лесном пожаре. Этот пример был предложен Роу<sup>6</sup> в качестве иллюстрации явно бессмысленного зла. Вопрос состоит в следующем: существует ли превышающее благо, которое бы перевешивало страдания гибнущего в мучениях невинного существа, которое бы оправдывало их и делало их осмысленными? Суинберн предлагает собственный вариант ответа на этот вопрос. По мнению автора, во-первых, наличие в мире зла позволяет проявиться таким видам блага, которые бы не существовали без этого зла (например, отвага, сострадание, стойкость и т. д.); во-вторых, гибель олененка содержит в себе когнитивную ценность, поскольку она обеспечивает возможность получать другим особям знания, необходимые для совершения свободного выбора. Естественное зло необходимо, если агенты должны иметь знание о том, как вызвать зло или как предотвратить его возникновение – знание, которое они должны иметь для того, чтобы у них был подлинный выбор между совершением либо добра, либо зла. Наконец, подчеркивает Суинберн, только Бог как творец всего сущего имеет такие права, которыми мы не можем обладать над другими людьми. Суинберн проводит аналогию с родителем и говорит, что позволить кому-то страдать ради его собственного блага или ради блага кого-то другого может лишь тот, кто выполняет по отношению к нему родительские функции.

Чуть выше уже было сказано о том, что гипотеза теизма рассматривается Суинберном в ее соотношении с данными опыта и фоновыми данными. В заключительной части своей книги автор обращается к таким специфическим свидетельствам, как данные религиозного опыта. Он рассматривает понятие чуда и определяет его как «возникновение такого события, которое невозможно при действии данных законов природы». Правда, законы природы не исключают некоторые инциденты, а это значит, что здесь неприменимо строгое понятие «нарушения» закона природы. В таком случае, высока вероятность, что либо данный инцидент является беспричинным событием неповторяющегося типа, либо он имеет причину, и эта причина нахо-

<sup>6</sup> Rowe W The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism // American Philosophical Quarterly, 1979, vol. 16, p. 335–341.

дится вне системы естественных законов, а значит данное событие представляет собой квазинарушение естественных законов. С точки зрения Юма, основным релевантным фоновым знанием здесь является знание законов природы. Однако Суинберн полемизирует с Юмом и утверждает, что полностью упорядоченный мир, в котором всё (за исключением человеческого свободного выбора) происходит в строгом соответствии с законами природы, не будет миром, в котором присутствует живое взаимодействие Бога и человека: возможно, чудо – это ответ Бога на молитвы людей или их свободные действия. Или же изредка отмечая своей печатью деяния или проповедь тех или иных людей, Бог может таким образом показать, что это Божьи деяния и учение.

Итак, возвращаясь к понятию религиозного опыта, следует отметить, что Суинберн выделяет следующую его ключевую характеристику: опыт делает религиозным то, каким способом субъект его получает. Автор выделяет пять видов религиозного опыта, различая при этом общественное и частное восприятие этого опыта. Первые два вида религиозного опыта относятся к общественному (общедоступному) восприятию, а три последних – к частному. Во-первых, это опыт, который кажется субъекту опытом присутствия Бога или чего-то еще сверхъестественного, но при котором кажущийся сверхъестественный объект воспринимается в момент восприятия какого-то совершенно обычного нерелигиозного объекта (например, кто-нибудь, глядя на звездное небо, может внезапно «увидеть» и осознать его именно как творение). Во-вторых, это опыт, который люди получают, воспринимая очень необычные, но доступные восприятию других людей объекты (например, опыт тех, кто были свидетелями «явления воскресшего Иисуса» или «Фатимских явлений Девы Марии»). К третьему виду религиозного опыта Суинберн относит те случаи, когда субъект в индивидуальном порядке получает определенный чувственный опыт, который можно описать обычными словами, употребляемыми для описания того, что воспринимается нашими пятью чувствами (например, он видит сон, в котором ангел нечто говорит ему). К четвертому виду религиозного опыта относится тот случай, когда субъект в индивидуальном порядке получает определенный чувственный опыт, который невозможно описать обычными словами (как правило, это мистический опыт, описать который практически невозможно). Пятый, и последний, вид религиозного опыта состоит в том, что субъект, получая его, не получает при этом вообще никакого чувственного опыта. Субъекту кажется (и, возможно, очень сильно), что он осознаёт присутствие Бога, но сознает он это не в результате какого-то чувственного опыта, то есть, это ему только кажется, но не посредством чувств. С понятием религиозного опыта связан важнейший принцип, который вводит автор – принцип доверия. Суинберн считает, что одним из принципов рациональности является то, что если субъекту кажется, что нечто существует (и обладает какими-то признаками), то есть вероятность, что оно действительно существует (и обладает этими признаками); то, что кому-то кажется воспринятым, вероятно, так и есть. Сходным образом следует доверять явным воспоминаниям. Если субъекту кажется, что в прошлом он что-то воспринимал или что-то делал, то (при отсутствии специальных соображений), вероятно, так и было. Разумеется, Суинберн вводит ряд серьезных ограничений на принцип доверия, в том числе, отсутствие наркотической зависимости у субъекта религиозного опыта и наличие способности высказывать надежные перцептуальные суждения. Таким образом, Суинберн приходит к мысли о том, что религиозный опыт имеет значительную доказательную силу и существенно повышает вероятность существования Бога, и это зависит от сформулированного им принципа доверия, согласно которому восприятия должны приниматься как таковые в отсутствие надежных оснований для сомнений.

А теперь мне хотелось бы сказать несколько слов в качестве переводчика данной книги о некоторых особенностях ее перевода. Во-первых, нужно было адекватно перевести ряд терминов, не имеющих пока устойчиво закрепившегося перевода на русский язык. К числу таких терминов относится, например, выражение *ultimate brute fact* – конечный грубый факт, то есть

факт, не требующий дальнейшего объяснения. Во-вторых, когда автор характеризует доказательства, он выделяет доказательства «достоверные» (valid), «хорошие» (good), «правильные» (correct) и «сильные» (strong), и на протяжении всей книги я придерживаюсь именно этого перевода. В-третьих, следует пояснить важный для Суинберна термин «агент» (agent). На протяжении всего текста автор употребляет этот термин, давно вошедший в арсенал современной аналитической философии. «Человеческими свободными агентами» (humanly free agents) называет Суинберн одушевленные субстанции с моральным знанием и ограниченными свободной волей, силами и знаниями. Личность – это частный случай рационального агента. Во всех случаях необычного или особенно важного употребления того или иного понятия или термина я в скобках добавляю его оригинальное написание. Очень важным моментом перевода этой книги стало то, что на протяжении всей работы над текстом я находилась в постоянной переписке с Ричардом Суинберном. С глубокой благодарностью хочу заметить, что автор сделал множество пояснений, которые существенно облегчили мою работу.

Я хотела бы также выразить благодарность профессору Владимиру Кирилловичу Шохину за ценные замечания и общую редактуру текста перевода.

Я чрезвычайно признательна Тадэушу Ростиславовичу Антоновскому за помощь в переводе математических, физических и астрономических понятий и терминов, а также всестороннюю поддержку и содействие.

## Предисловие ко второму изданию

«Существование Бога» – это главная книга из всех, написанных мною по философии религии. Впервые она была опубликована в 1979 г. «Исправленное» издание увидело свет в 1991 г., но «исправление» состояло лишь в добавлении двух приложений, основной же текст остался нетронутым. Изменения в настоящем издании гораздо более существенны. Я переформулировал свои рассуждения относительно космологического и телеологического аргументов в 6, 7 и 8 главах, добавив материал из приложений издания 1991 г., развил аргумент от упорядоченности природы, добавив дискуссию о сущности законов природы (рассмотренную в переписанной 2 главе), а также исправил свои рассуждения об аргументе от тонкой настройки вселенной. Я изменил 9 главу в свете моих более поздних работ о сознании, а 10 и 11 главы – в свете моих последних работ, посвященных проблеме зла. Я добавил три дополнительных примечания в конце книги: одно из них показывает, каким образом доказательства существования Бога совместимы с христианским учением о Троице (Бог как «три единосущные личности»), а в двух других обсуждаются новейшие и наиболее авторитетные варианты аргумента от разумного замысла. Я весьма существенно реструктурировал материал 12 главы для того, чтобы сделать доказательство более ясным. В настоящем издании содержится также множество различных более мелких поправок. В целом эти поправки связаны с тем, что я хотел принять во внимание новейшие важные монографии и статьи. И хотя мои взгляды на многие второстепенные вопросы, связанные с доказательством [существования Бога], опубликованным в первом издании, изменились, я по-прежнему убежден в правильности общего метода исследования этого вопроса и главных выводов, полученных в итоге его применения. Тем не менее читатель, внимательно изучивший предыдущие издания, заметит чуть больший учет аргумента от зла против существования Бога, уравновешенный чуть большей убежденностью в силе аргумента от морального знания в пользу существования Бога (а также серьезной убежденностью в силе аргумента от чуда Воскресения Иисуса, на который, из-за ограниченного объема этой книги, я здесь лишь ссылаюсь, а подробно рассматриваю в своей книге «Воскресение Бога Воплощенного»<sup>7</sup>).

В основу первого издания легли два цикла лекций, прочитанных в Оксфордском университете в зимних триместрах 1976 и 1977 гг., а также две лекции (Forwood Lectures), прочитанные в Ливерпульском университете в феврале 1977 г. Я благодарен всем, кто предложил мне прочитать эти лекции, а также всем, кто помог мне впоследствии прояснить эту проблему и в устных обсуждениях, и в публикациях, критикующих мою позицию. У меня много критиков, и все они мне очень помогли.

Я благодарен редакторам и издателям соответствующих журналов за разрешение повторно использовать материалы, которые были добавлены в предыдущие издания, из следующих статей: «Целое и часть в космологическом аргументе»<sup>8</sup>, «Телеологический аргумент»<sup>9</sup>, «Телеологический аргумент. Возражения оппонентам»<sup>10</sup>, «Проблема зла»<sup>11</sup>, «Естественное зло»<sup>12</sup>, «Макки, индукция и Бог»<sup>13</sup>, «Аргумент от тонкой настройки вселенной»<sup>14</sup>. Я также

---

<sup>7</sup> Swinburne R. The Resurrection of God Incarnate. Oxford: Clarendon Press, 2003; в рус. пер.: Суинберн Р. Воскресение Бога Воплощенного. М., 2008.

<sup>8</sup> Swinburne R. Whole and Part in Cosmological Arguments // Philosophy, 1969, vol. 44, p. 330–340.

<sup>9</sup> Swinburne R. The Argument from Design // Philosophy, 1968, vol. 43, p. 199–212.

<sup>10</sup> Swinburne R. The Argument from Design – A Defence // Religious Studies, 1972, vol. 8, p. 193–205.

<sup>11</sup> Swinburne R. The Problem of Evil//Reason and Religion / Ed. by S. C. Brown. N. Y., 1977.

<sup>12</sup> Swinburne R. Natural Evil//American Philosophical Quarterly, 1978, vol. 15, p. 295–301.

<sup>13</sup> Swinburne R. Mackie, Induction and God //Religious Studies, 1983, vol. 19, p. 385–391.

<sup>14</sup> Swinburne R. The Argument from the Fine-Tuning of the Universe //Physical Cosmology and Philosophy / Ed. by J. Leslie.

благодарен редакторам и издателям за разрешение использовать более поздние материалы из следующих статей: «Пересмотренный аргумент от упорядоченности природы»<sup>15</sup>, «Пересмотренное доказательство существования Бога от тонкой настройки вселенной»<sup>16</sup>, «Что хорошего в обладании телом?»<sup>17</sup>, «Априорные вероятности в аргументе от тонкой настройки»<sup>18</sup>. Издательство Оксфордского университета я благодарю за разрешение перепечатать без изменений в 9 главе большой раздел моей книги «Есть ли Бог?»<sup>19</sup>, а в 11 главе – фрагменты из моей книги «Божий промысел и проблема зла»<sup>20</sup>. И, наконец, огромное спасибо Саре Баркер за ее неоднократное терпеливое перепечатывание многочисленных вариантов этого нового издания.

*Ричард Суинберн*

---

L., 1990.

<sup>15</sup> Swinburne R. The Argument from Laws of Nature Reassessed // Reason, Faith and History: Essays in Honour of Paul Helm / Ed. by M. Stone. Farnham, 2004.

<sup>16</sup> Swinburne R. The Argument to God from Fine-Tuning Reassessed // God and Design: The Teleological Argument and Modern Science / Ed. by N. A. Manson. L., 2003.

<sup>17</sup> Swinburne R. What is so Good about Having a Body? // Comparative Theology / Ed. by T. W. Bartel. Oxf, 2003.

<sup>18</sup> Swinburne R. Prior Probabilities in the Argument from Fine-Tuning // Faith and Philosophy, 2005, vol. 22, № 5, p. 641–653.

<sup>19</sup> Swinburne R. Is There a God? Oxford University Press, 1996; в рус. пер.: Суинберн Р. Есть ли Бог? М., 2006.

<sup>20</sup> Swinburne R. Providence and the Problem of Evil. Oxf., 1998.

## Предисловие к русскому изданию

Любому автору доставляет величайшее удовольствие увидеть перевод своего главного труда на другой язык, но мне особенно приятно приветствовать перевод «Существования Бога» на русский.

Я выучил русский язык в 1950-е гг., в 1990-е принял православие, и – примерно с конца холодной войны – был вовлечен в различные совместные проекты Общества христианских философов (главным образом американских), Синодальной Библейско-богословской комиссии Русской Православной Церкви и Института философии Российской академии наук.

«Существование Бога» – это очень строгое изложение естественной теологии, иными словами, это доказательство существования Бога, выводимое из самых общих свойств мира. Стил этой аргументации может показаться непривычным многим русским читателям, справедливо полагающим, что религия представляет собой служение Богу и принятие на себя определенных обязательств. Но в современном мире людям, прежде чем начать служить Богу, нередко сперва необходимо увериться, что есть некоторая вероятность того, что существует Бог, который возрадуется этому служению и этим обязательствам. Эта книга адресована также тем, кто впечатлен великими достижениями и точностью науки.

Естественная теология (так же, как и аргументы против нее) стала частью европейской философской традиции, начиная уже с Платона. В то же время, она составляла существенную часть христианской теологической традиции, восходящей к утверждению апостола Павла в его Послании к Римлянам о том, что *невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы* (Рим 1:20). Вдохновленные этими и другими словами св. Павла, многие богословы, представляющие традицию восточного христианства, в том числе Афанасий Великий, Григорий Нисский и Иоанн Дамаскин, гораздо более подробно обосновывали мысль о том, что упорядоченность вселенной обнаруживает существование Бога – Творца и Вседержителя. Разумеется, их представления о физике, унаследованные от греков, обуславливали трактовку этой упорядоченности через основные элементы мира, коими считались земля, воздух, огонь и вода. Они утверждали, что эти элементы упорядочены таким образом, что их строй порождает все многообразие мира, наполненного растениями: и населенного животными и людьми. Сегодня мы трактуем эту упорядоченность в терминах электронов, протонов и нейтронов, образующих мир, наполненный растениями и населенный животными и людьми. Но достижения современной физики никоим образом не снижают огромную вероятность того, что этот порядок возник по воле Бога и поддерживается Им – это именно то, что доказывает настоящая книга. Не каждый современный человек нуждается в естественной теологии, но некоторым она все-таки нужна, и теория относительно первой причины всех явлений этого мира заслуживает обоснования, по крайней мере, столь же строгого, как и любая научная теория относительно непосредственных причин какого-то конкретного вида явлений.

Я чрезвычайно признателен Фонду Дж. Темплтона за финансирование перевода этой книги и ряда других книг по философии религии. Я очень благодарен всем, кто участвовал в издании «Существования Бога», и особенно Марине Кедровой за перевод этой книги на русский язык, а также профессору Владимиру Шохину за редактирование перевода.

*Ричард Суинберн, апрель 2013 г.*

## Введение

Книга «Существование Бога» – это продолжение книги: «Когерентность теизма», впервые опубликованной в 1977 г. В «Когерентности теизма» был поднят вопрос о том, что подразумевает высказывание «Бог существует», и является ли это утверждение внутренне когерентным. В «Существовании Бога» рассматривается вопрос, является ли это утверждение истинным, оцениваются эмпирические аргументы в пользу этого утверждения и против него, а также делается заключение о соотношении между собой аргументов в пользу существования Бога и аргументов против существования Бога. Настоящая книга предполагает, что утверждение о том, что Бог существует, не является с очевидностью некогерентным (то есть логически невозможным)<sup>1</sup>, и поэтому следует посмотреть вокруг себя для того, чтобы убедиться в его истинности или ложности. Для обоснования этого предположения я должен обратиться к более ранней работе. Однако ее не нужно читать для того, чтобы понять данную книгу, к тому же (за исключением только что упомянутого случая) она не включает в себя результаты предыдущей книги. Проблемы, обсуждаемые в «Существовании Бога», носят более общий характер, чем те, которые обсуждались в «Когерентности теизма». Большинство людей обычно полагают, что понимают (хотя и весьма смутно), что имеют в виду, когда говорят, что Бог существует, и поскольку они также полагают, что человеческие слова – это лишь приблизительный ориентир в отношении того, о чем идет речь, это утверждение не является с очевидностью некогерентным. Глубокое размышление о том, что же именно подразумевает это утверждение и когерентно ли оно, по мнению большинства, – приоритет профессиональных теологов и философов. Но что действительно волновало обыкновенных людей на протяжении столетий, так это то, может ли человеческий опыт служить основанием для того, чтобы считать это утверждение истинным или ложным.

Это и есть тема данной книги. Цель данной книги – обсудить эту тему глубоко и точно.

Автор этой книги глубоко убежден в возможности достичь с помощью рациональной аргументации ясного и достоверного заключения по поводу данного вопроса, – быть может, самого важного из всех вопросов, волнующих человека. Эту возможность с очевидностью признавало подавляющее большинство христианских (и нехристианских) философов, живших в XIII–XVIII вв., а также, я уверен, разделяло, хотя и с некоторыми оговорками, большинство христианских (и нехристианских) философов, живших в I–XII столетиях. Однако ближе к XIX в. философская теология начала испытывать значительное влияние скептицизма Юма и Канта. Оба философа создали доктрины, предназначенные для того, чтобы показать, что разум не в состоянии прийти к обоснованным заключениям относительно того, что далеко выходит за рамки непосредственного опыта, и прежде всего – относительно существования Бога. В последние годы многие философы строили свою аргументацию в том же духе, и в результате как среди профессиональных философов, так и вне этого круга избранных сегодня существует глубокий скептицизм в отношении возможностей разума прийти к обоснованному заключению по поводу существования Бога.

Выстраивая свою позитивную аргументацию, я вкратце изложу, почему я считаю, что основания, на которые опирались Юм и Кант, ошибочны, и что разум может прийти к обоснованному заключению относительно того, что лежит за пределами узких рамок, очерченных этими философами. У тех, кто уверен, что современная наука может достичь обоснованных (и впечатляющих) заключений относительно вещей, находящихся далеко за рамками непосредственного опыта, таких как субатомные частицы и ядерные силы, Большой взрыв и эволюция вселенной, мое предприятие должно вызвать сочувственное понимание, в то время как Юм и Кант не испытывали бы большой симпатии по отношению к утверждениям современной физической науки.

Тем не менее я докажу, что хотя разум может прийти к ясному и достоверному заключению относительно существования Бога, он может достичь лишь вероятностного заключения, а не аподиктического.

Именно поэтому и возникает широкий простор для веры в религиозной практике, и моя трилогия по философии теизма заканчивается томом «Вера и разум».

Дальнейшее развитие философии, о котором я скажу, особенно развитие в области: индуктивной логики, которую часто называют «теорией подтверждения», предоставило чрезвычайно полезные инструменты для исследования поднятой мною проблемы. В теории подтверждения используются некоторые редкие символы. Я введу эти символы в текст и объясню их значение с помощью примеров. Читателям, незнакомым с такими символами, совершенно не нужно их пугаться. Использование теории подтверждения позволит мне изложить мою аргументацию с точностью, присущей любому детализированному изложению данных в пользу и против теории крупномасштабной структуры вселенной, а также позволит выявить близкое сходство, существующее между религиозными теориями и научными теориями вселенной. Однако вместе с тем я должен извиниться перед теми, кому трудно будет справиться с этими символами. Их не так уж много, и я постарался изложить главные аргументы в тех пассажах, где содержатся символы, также и словами.



## Примечания

<sup>1</sup> Термин *когерентный* (*coherent*, от лат. *cohaerens*, «находящийся в связи») естественнее всего было бы перевести как «связный», т. е. последовательный. В данной же монографии этот термин здесь и далее употребляется в значении «логически возможный». – *Пер.*

## Глава 1

### Индуктивные доказательства

Доказательство начинается с одной или нескольких посылок, которые представляют собой суждения, принятые на веру для достижения цели доказательства, а также суждения, приводящие к заключению. Доказательство является дедуктивно достоверным в том случае, если допущение, что его посылки истинны, а заключение ложно – некогерентно. Например, следующее доказательство является достоверным (valid) дедуктивным доказательством:

(Посылка 1) Ни одно материальное тело не может двигаться со скоростью, превышающей скорость света.

(Посылка 2) Мой автомобиль – это материальное тело.

(Заключение) Мой автомобиль движется с меньшей скоростью, чем скорость света.

В достоверном дедуктивном доказательстве посылки делают заключение достоверным. Существуют доказательства, которые не являются дедуктивно достоверными, но в которых посылки в некотором смысле «подкрепляют», или «подтверждают», или «усиливают» заключение, и некоторые (или все) доказательства такого рода часто оцениваются как «хорошие» (good), или «правильные» (correct), или «сильные» (strong) индуктивные доказательства. Однако здесь нам нужно быть внимательными и провести тонкое различие между двумя видами доказательства. В некоторых доказательствах из посылок следует вероятное заключение, то есть более вероятное, чем невероятное, например:

П<sub>1</sub>: 70 % жителей Богсайда католики.

П<sub>2</sub>: Догерти – житель Богсайда.

З: Догерти католик.

Из сочетания этих посылок следует вероятное заключение. Однако многие доказательства, которые называются «правильными» индуктивными доказательствами, весьма сложно отнести к этому типу. Рассмотрим следующее доказательство:

**П: Из 100 воронов все, наблюдаемые в разных частях света, являются черными.**

З: Все вороны черные.

Будет естественным истолковать это заключение (в контексте рассуждения об индуктивных доказательствах) таким образом, что речь идет обо всех воронах во все моменты времени и во всех точках пространства, и даже если предположить, что на какой-то далекой планете нет ничего, что можно было бы рассматривать в качестве ворона, это заключение означает всех воронов во все времена на протяжении всей земной истории в любой точке земной поверхности. Но когда заключение интерпретируется таким образом, становится невозможным допущение, что З, сделанное из И, более вероятно, чем невероятно, поскольку можно предположить, что чернота наблюдаемых воронов является частной особенностью современных воронов, специфической чертой их облика, которой не было у воронов раньше. Предположить, что все вороны всегда являются черными – значит выйти далеко за рамки очевидности, зафиксированной в И. Однако З может быть истинным, и большинство из нас допускает, что истинность И повышает вероятность истинности З, но И не делает З возможным (то есть более вероятным, чем невероятным).

Те доказательства, которые делают ученые, от основанных на наблюдении данных к заключениям по поводу истинных законов природы или к прогнозам относительно резуль-

татов будущих экспериментов и наблюдений, в большинстве своем не являются дедуктивно достоверными, а представляют собой (с этим, наверное, большинство согласится) индуктивные доказательства одного из упомянутых выше двух типов<sup>1</sup>. Астрономические наблюдения, сделанные Тихо Браге, Кеплером, Галилеем и другими учеными XVII в., благоприятствовали возникновению ньютоновской теории движения в том смысле, что они сделали ее более правдоподобной, более вероятной, чем если бы их не было. Различные данные в области ботаники, геологии и селекции, описанные Чарльзом Дарвином в «Происхождении видов», увеличивают достоверность его теории эволюции биологических видов посредством естественного отбора. Интересный вопрос, к которому я должен буду вернуться позже: делают ли посылки в научном доказательстве фундаментальных законов физики или химии, основанном на различных экспериментальных данных и данных наблюдений, заключение достоверным или всего лишь увеличивают эту достоверность? Обычно полагают, что законы природы действуют не просто во все времена и повсеместно, но и продолжают действовать в неосуществленных или неосуществимых обстоятельствах (например, независимо от того, как люди взаимодействуют со вселенной). Ньютоновскую теорию движения составляют три закона движения и закон всемирного тяготения. Повышали ли вероятность того, что эта теория истинна, различные наблюдения XVII в.? Я пока не буду отвечать на этот вопрос, хотя с обыденной точки зрения очевидные данные наблюдений, как правило, повышают достоверность наших прогнозов относительно будущего. Все эти данные наблюдений за движением солнца, луны, планет и т. д. повышают вероятность того, что Земля продолжит вращаться вокруг своей оси в течение следующих двадцати четырех часов и что завтра снова взойдет солнце.

Назовем доказательство, в котором посылки делают заключение вероятным, «правильным П-индуктивным доказательством». А доказательство, в котором посылки увеличивают вероятность заключения (то есть делают заключение более вероятным, или более возможным, чем если бы этих посылок не было), назовем «правильным 3-индуктивным доказательством». В этом последнем случае мы скажем, что посылки «подтверждают» заключение. Среди правильных 3-индуктивных доказательств некоторые будут явно более строгими, чем другие, в том смысле, что в некоторых таких доказательствах посылки будут повышать вероятность заключения в большей степени, чем в других доказательствах.

Цель доказательства – побудить людей: (в той: степени, в которой: они разумны) согласиться с заключением. Для этой цели недостаточно, чтобы посылки в некотором смысле влекли за собой заключение. Необходимо также, чтобы: посылки: были признаны: истинными теми, кто спорит по поводу заключения. Существует множество достоверных доказательств существования Бога, которые совершенно бесполезны, поскольку, хотя их посылки могут быть истинными, они не признаны в качестве таковых теми, кто спорит о религии, например:

П<sub>1</sub>: Если жизнь имеет смысл, Бог существует.

**П<sub>2</sub>: Жизнь имеет смысл.**

З: Бог существует.

Безусловно, это достоверное доказательство. Если данные посылки истинны, заключение также должно быть истинным. Эти посылки могут быть истинными, но атеисты станут отрицать либо первую, либо вторую посылку. Поскольку эти посылки не являются общепринятыми для тех, кто спорит о религии, они не могут стать адекватной основой для такого доказательства. Что действительно представляет интерес для людей, живущих в эпоху религиозного скептицизма, так это доказательства существования (или несуществования) Бога, в которых посылки были бы признаны истинными людьми как теистических, так и атеистических убеждений. Таким образом, я определяю доказательство от посылок, признанных истинными теми, кто спорит о заключении, которое является достоверно дедуктивным, правильным П-индуктивным или правильным 3-индуктивным доказательством, соответственно: достаточ-

ным дедуктивным, достаточным П-индуктивным и достаточным З-индуктивным доказательством. Анализируя доказательства в пользу или против существования Бога, мы должны будем рассматривать вопрос о том, является ли какое-то из них достаточным дедуктивным, достаточным П-индуктивным или достаточным З-индуктивным доказательством.

Суждение «Бог существует» (а также равноценное суждение «существует Бог») я рассматриваю как логически эквивалентное суждению «с необходимостью существует личность<sup>2</sup> без тела (то есть дух), которая с необходимостью является вечной, совершенно свободной, всемогущей, всеведущей, всеблагой, а также является творцом всего». Я употребляю слово «Бог» как обозначение той личности, которую описывает это суждение. Говоря, что Бог пребывает вечно, я имею в виду, что Он всегда существовал и всегда будет существовать. В христианской традиции есть и другое понимание вечности, а именно как «вневременности». Однако эта трактовка не прижилась в христианской традиции вплоть до IV в. и. э.; она крайне трудна для понимания и, по тем причинам, которые я изложил в своей предыдущей книге «Когерентность теизма»<sup>3</sup>, для теиста представляется совершенно не обязательным обременять себя таким пониманием вечности. Говоря, что Бог совершенно свободен, я подразумеваю, что ни один объект, ни одно событие или состояние (в том числе Его прошлые состояния) никоим образом не оказывают каузальное воздействие на Него в момент, когда Он нечто совершает, но только Его собственный выбор, осуществляемый в момент действия, определяет то, что Он делает. Говоря, что Бог всемогущ, я имею в виду, что Он в состоянии совершить всё, что логически возможно (то есть когерентно) совершить. Говоря, что Бог всеведущ, я подразумеваю, что Ему известно всё, что логически возможно знать. Говоря, что Бог всеблаг, я подразумеваю, что Он осуществляет лучшие моральные действия (когда таковые имеются), и не осуществляет плохих моральных действий. Говоря, что Бог – творец всего, я имею в виду, что всё существующее в каждый момент времени (не говоря уже о Нем Самом), существует вследствие того, что Он: создал его существующим или позволил ему существовать. Смысл всех этих утверждений состоит в утверждении существования Бога, и всё это будет развернуто и подробно рассмотрено в последующих главах, особенно в 5 главе<sup>4</sup>. Утверждение существования Бога называется: «теизм». Таким образом, теизм – глубочайшая сущность вероисповедания христианства, иудаизма и ислама.

На протяжении истории: человечества многие люди принимали на веру существование Бога, а многие другие не сомневались в Его несуществовании. Ни те, ни другие не имели сознательно оформленных оснований для своих убеждений. И те, и другие просто верили. Однако были и такие, у которых имелись основания их убеждений. Как и у большинства людей, имеющих некоторые причины тех или иных убеждений, эти основания чаще всего были очень смутными: и неоформленными. Тем не менее, иногда люди: формулировали основания своих убеждений в отчетливой и явной форме, и это мы вполне можем рассматривать как доказательство существования или несуществования Бога. Те доказательства, которые часто обсуждались, получили наименования: «космологическое доказательство» и «доказательство от религиозного опыта».

Другие доказательства не обсуждались достаточно часто для того, чтобы получить наименование, а также у людей были другие причины для веры или неверия, которые так и не были отчетливо сформулированы, по крайней мере, настолько отчетливо, чтобы оформиться в доказательство.

На страницах этой книги я буду обсуждать различные основания веры в существование или несуществование Бога, некоторые из которых признаны достаточно строгими для того, чтобы их квалифицировать хотя бы номинально как доказательства, а другие придется подгонять под форму отчетливого доказательства. Я буду рассматривать только те доказательства, в которых посылки сообщают то, что является (в некотором самом общем смысле) свойствами

человеческого опыта – например, очевидные общие истины относительно мира – или свойствами личного опыта человека. Такие доказательства я буду называть апостериорными. В них утверждается, что нечто в человеческом опыте может служить основанием для веры в существование или несуществование Бога. Я не буду рассматривать априорные доказательства, то есть те доказательства, в которых посылки являются логически необходимыми истинами, а именно пропозиции, истинность которых не зависит от существования мира физических или духовных существ. Логически необходимые истины представляют собой истины: математики и логики. Поэтому я не буду рассматривать онтологическое доказательство в его традиционной версии<sup>5</sup> или в других версиях. А также я не буду рассматривать те аргументы против существования Бога, в которых утверждается, что высказывание «Бог существует» некогерентно, или внутренне противоречиво. Я считаю, что онтологические доказательства бытия Бога по большей части являются философскими доказательствами, в них не содержатся основания веры в Бога, свойственной обычным людям. Некоторые крупнейшие философы-теисты в целом отвергают онтологические доказательства и склоняются к апостериорным<sup>6</sup>. Однако я допускаю, что доказательства, направленные против существования Бога, в которых утверждается некогерентность теизма, имеют некоторые основания в мышлении обычных людей. Тем не менее, разумеется, я не смогу обсудить все апостериорные основания веры людей в существование или несуществование Бога. Я рассмотрю лишь те из них, которые кажутся мне наиболее правдоподобными, а также те, которые нашли наибольший отклик в истории человечества. Для достижения моего главного заключения относительно того, как возможно, что Бог существует, я предполагаю, что ни априорные доказательства самых разных видов<sup>7</sup>, ни апостериорные доказательства (отличные от тех, которые я рассматриваю), не обладают какой-либо значимой силой.

Хотя тема данной книги – доказательства как существования, так и несуществования Бога, может показаться, что я в большей степени сосредоточен на доказательствах существования Бога. В отдельной главе я рассматриваю главный аргумент против существования Бога – аргумент от зла, утверждающий, что наличие боли и страданий в мире свидетельствует о том, что не существует всеблагого и всемогущего существа. Однако, помимо этого аргумента (в совокупности с аргументом от сокрытости, который я также здесь обсуждаю), главное основание неверия атеистов в существование Бога состоит в их утверждении, что доказательства теистов недостаточно обоснованы, что они не делают существование Бога возможным в какой-либо значимой степени. Аргументы атеистов (помимо аргумента от зла) представляют собой по большей части критику теистических доказательств. Поэтому я рассматриваю такие аргументы по ходу обсуждения каждого из основных доказательств существования Бога. Рассматривая доказательства существования Бога, я буду обсуждать различные формы космологического и телеологического доказательств, аргумент от существования сознания, моральный аргумент, аргументы от чуда и откровения, а также аргумент от религиозного опыта. В космологическом доказательстве утверждается, что существует некая универсальная потребность в объяснении, и что [идея] Бога осуществляет ее и содержит в себе объяснение ее существования. В телеологическом доказательстве утверждается, что в устройстве мироздания присутствует замысел, нуждающийся в объяснении, и деяния Бога дают такое объяснение. Существуют различные формы телеологического доказательства в соответствии с видом замысла, к которому оно обращено. Я рассматриваю два различных вида доказательства, попадающих в рубрику «телеологические доказательства» и «доказательство от божественного промысла», а также различные разновидности каждого из них. Аргумент от существования сознания утверждает, что существование мыслящих существ невозможно объяснить иначе, как через божественное вмешательство. Аргументы от чуда и откровения ссылаются на различные факты истории челове-

ства как свидетельства существования Бога и божественных деяний. Аргумент от религиозного опыта утверждает, что личный опыт человека может свидетельствовать о существовании Бога.

Некоторые из этих вопросов я уже рассматривал более подробно в других своих работах, и тем не менее я надеюсь, что рассмотрение их в рамках данной книги вполне уместно (хотя и ограничено размерами книги) и послужит обоснованию того заключения, к которому я приду. К примеру, я рассматриваю проблему зла в своей книге «Божий промысел и проблема зла»<sup>8</sup>, но я надеюсь, что рассмотрение этой проблемы в 10 и 11 главах настоящей книги будет достаточно для того, чтобы убедительно показать, что количество и качество зла, которое мы обнаруживаем на Земле, нельзя рассматривать как значительный довод против существования Бога. К тому же есть один вопрос, в отношении которого мои рассуждения в данной книге представляются явно незаконченными. Когда я рассматриваю аргументы от чудес, объем книги позволяет мне только рассмотреть некоторые удивительные явления из истории человечества (например, возвращение к жизни умершего человека) как свидетельства в пользу существования Бога, но у меня нет возможности рассмотреть доводы и исторические свидетельства, подтверждающие или опровергающие то, что это явление действительно произошло. Таким образом, я рассматриваю здесь, в сущности, только форму доказательства, которое обязательно должно быть подкреплено подробным историческим материалом<sup>9</sup>.

Кант выдвинул тройкую классификацию доказательств бытия Бога, которая надолго стала основной и влияние которой, на мой взгляд, было далеко не благотворным на последующие дискуссии по этому вопросу. Он писал:

Возможны только три способа доказательства бытия Бога, исходя из спекулятивного разума. Все пути, по которым можно следовать с этой целью, или начинаются с определенного опыта и познанной им особой природы нашего чувственно воспринимаемого мира, восходя от нее по законам причинности до высшей причины, находящейся вне мира, или эмпирически полагают в основу лишь неопределенный опыт, т. е. какое-нибудь существование [вообще], или, наконец, отвлекаются от всякого опыта и исходя из одних лишь понятий приходят совершенно *a priori* к существованию высшей причины. Первое доказательство называется *физикотеологическим*, второе – *космологическим*, а третье – *онтологическим*. Других доказательств нет и не может быть<sup>10</sup>.

Различия здесь проведены на уровне природы посылок. Если вы начнете с некоей абстрактной истины – получите онтологическое доказательство; начнете с «существования вообще» – получите космологическое доказательство; начнете с подробностей того, что Кант называет «определенным опытом» существования вещей в мире – получите физико-теологическое доказательство.

Причина, по которой я утверждаю, что влияние кантовского учения было далеко не благотворным на дискуссии по этому вопросу, состоит в том, что Кант предполагал, что может быть только одно доказательство каждого типа, тогда как совершенно очевидно, что в каждой рубрике может быть много разных доказательств, причем настолько отличных друг от друга, что назвать их формами одного и того же доказательства было бы совершенно неправильно. Например, нет оснований полагать, что все доказательства существования Бога, в которых посылки в некотором смысле являются абстрактными истинами, обязательно должны сводиться к онтологическому доказательству в его традиционной форме. Более того, нет оснований полагать, что все доказательства от опыта существования вещей в мире обязательно должны иметь форму того доказательства, которое Кант называл «физикотеологическим», а другие называют «телеологическим» доказательством. Последнее доказательство может иметь много форм. Например, оно может апеллировать к правильному и постоянному поведению

объектов в мире, которое систематизировано в виде законов природы, или к тому, что в мире есть всё, что необходимо для выживания человека и животных. В обоих случаях это доказательство от упорядоченности в природе (в самом общем смысле). Но есть также доказательства, как мы отметили, от единичных случаев чуда, от человеческой истории, от конкретного религиозного опыта. Не все из этих доказательств могут быть достаточными, но они заслуживают рассмотрения, однако кантовская классификация игнорирует их существование.

Затем мы рассмотрим значимость различных апостериорных доказательств, а не только тех двух, которые упоминает Кант. Имея доказательства в отчетливой форме, нам следует задаться вопросом являются ли они достаточными дедуктивными доказательствами, достаточными П-индуктивными доказательствами или достаточными 3-индуктивными доказательствами? Иногда сторонники таких доказательств не отдают себе отчета в том, являются ли эти доказательства дедуктивными или скорее индуктивными, не говоря о том, какого рода индуктивными доказательствами они скорее всего являются.

К сожалению, новейшей философии религии присуща одна характерная черта, а именно стремление трактовать доказательства бытия Бога изолированно друг от друга. Разумеется, не может быть никаких возражений против того, чтобы рассматривать каждое доказательство в его первоначальном виде, ради простоты изложения, в изоляции от других. Но очевидно, что эти доказательства могут поддерживать друг друга или, наоборот, друг друга ослаблять, и мы должны понимать, что именно они делают. Тем не менее, иногда философы рассматривают доказательства бытия Бога в отрыве друг от друга, объясняя это следующим образом космологическое доказательство не доказывает заключение, телеологическое доказательство не доказывает заключение, и т. д., и т. д., следовательно, все эти доказательства не доказывают заключение. Но в отношении этих доказательств принцип «разделяй и властвуй» недопустим. Даже если бы только один вид достаточного доказательства был сильным дедуктивным доказательством от истинных посылок, этот принцип был бы недопустим. Вывод от *p* к *g* может быть ошибочным, и другой вывод *от q* к *g* может быть ошибочным. Но, соединив оба аргумента, можно получить правильное дедуктивное доказательство: вывод от *p* и *q* к *g* может быть правильным. Вывод от «у всех студентов длинные волосы» к «у Смита длинные волосы» – неправильный вывод, а также неправильный вывод от «Смит студент» к «у Смита длинные волосы». Но вывод от «у всех студентов длинные волосы и Смит студент» к «у Смита длинные волосы» – правильный.

То, что доказательства могут как поддерживать, так и ослаблять друг друга, становится еще более очевидным, когда мы имеем дело с индуктивными доказательствами. Сами по себе, взятые по отдельности факты: окровавленные руки Смита; то, что он извлек выгоду из смерти миссис Джонс; то, что Смит находился поблизости от места убийства в тот момент, когда оно произошло, – едва ли свидетельствуют о том, что он убил миссис Джонс, но все эти обстоятельства, взятые вместе (а возможно, наряду с другими обстоятельствами), действительно могут сделать это заключение правдоподобным<sup>11</sup>.

Для того чтобы рассмотреть этот кумулятивный эффект доказательств, я рассмотрю их последовательно одно за другим, начав с космологического доказательства, включая аргументы против существования Бога – аргументы от зла и от сокрытости, и поставлю вопрос о том, сколько посылок каждого доказательства добавляют или отнимают силу предшествующего доказательства. В качестве предварительного замечания к некоторым моим заключениям, я бы заявил, что некоторые из доказательств существования или несуществования Бога, которые я рассматриваю (ни по отдельности, ни вместе), не являются достаточными дедуктивными доказательствами. Разумеется, существуют, как я уже указывал, достоверные дедуктивные доказательства бытия Бога, но они опираются на посылки, которые далеко не являются общепризнанными. С другой стороны, я бы заявил, что большинство этих доказательств бытия Бога (взятых по отдельности или вместе) являются достаточными 3-индуктивными доказа-

тельствами, иными словами, их посылки повышают вероятность существования Бога, причем, некоторые из этих аргументов доказывают существование Бога гораздо более убедительно, чем другие. Я бы сказал, что аргумент от зла против существования Бога является достаточным 3-индуктивным доказательством с очень ограниченной силой и что аргумент от сокрытости против существования Бога не является достаточным 3-индуктивным доказательством. Однако ключевым будет вопрос о том, повышают ли все эти доказательства, взятые вместе, вероятность того, что Бог существует, обосновывается ли теизм соотношением всех этих релевантных свидетельств или нет. Проще говоря, мы должны действовать на основе гипотезы в меру ее достоверности, то есть мы должны руководствоваться ею в той мере, в которой она подтверждается всей совокупностью доступных нам свидетельств – всем, что мы знаем о мире, а не только какой-то ограниченной областью знания. Верующий человек утверждает, что весь его жизненный опыт осмысливается им через его религиозное мировоззрение, и скорее всего, неверующий человек скажет примерно то же самое о своем атеистическом мировоззрении. В последней главе я приду к заключению относительно того, подтверждает ли соотношение всех релевантных свидетельств теизм или нет. Я буду довольно краток, опровергая утверждение, что любой из этих аргументов, рассмотренный в отдельности, или все эти аргументы, взятые вместе, составляют достаточное дедуктивное доказательство. Я потому буду краток, что многие философы посвятили свои труды этому вопросу, но сегодня относительно немногие философы согласились бы с тем, что здесь необходимы именно достаточные дедуктивные доказательства. Наибольшее внимание я уделю рассмотрению индуктивной силы таких доказательств. Каждое доказательство я рассмотрю с точки зрения, является ли оно достаточным 3-индуктивным доказательством, но только после того, как будут рассмотрены все эти доказательства, я задам вопрос о том, составляют ли они, взятые вместе, достаточное П-индуктивное доказательство. Таким образом, что станет впоследствии очевидно, гораздо легче принять достаточное 3-индуктивное доказательство, чем достаточное П-индуктивное доказательство.

А теперь будет полезно ввести символы теории подтверждения, которые я буду время от времени использовать в следующих главах. Пропозиции я обозначаю строчными буквами, такими как  $e$ ,  $h$ ,  $p$  и  $q$ .  $P(p|q)$  означает вероятность  $p$  в случае события  $q$ . Так, например,  $p$  может обозначать пропозицию: «При следующем подбрасывании эта монета выпадет решкой», а  $q$  может обозначать пропозицию: «В 505 случаях из последних 1 000 подбрасываний этой монеты выпадала решка». Тогда  $P(p|q)$  означает вероятность того, что при следующем подбрасывании монета выпадет решкой, с учетом того, что в 505 случаях из последних 1 000 подбрасываний выпадала решка (значение  $P(p|q)$ , таким образом, должно быть 0,505). Однако отношение между  $p$  и  $q$  может быть гораздо более сложным, и несомненно, обычно мы оцениваем вероятность утверждений об очевидности иначе, чем (или в дополнении к) вероятность утверждений об относительной частоте.  $P$  может быть некоторой научной гипотезой, например, общей теорией относительности Эйнштейна, а  $q$  может быть совокупностью всех отчетов, фиксирующих данные наблюдений и экспериментов, которые проводятся учеными и относятся к этой теории.

Тогда  $P(p|q)$  означает индуктивную вероятность эйнштейновской теории относительности, данную по всей совокупности научных отчетов, относящихся к этой теории. Таким образом, индуктивную вероятность следует отличать от статистической вероятности, которая является свойством класса объектов (например, жители некоторого города, скажем, Танбридж-Уэлса), а также является мерой доли объектов внутри этого класса, которые имеют некоторый другой признак (например, голосовавшие за консервативную партию в 2001 г.). Вероятность голосования жителей Танбридж-Уэлса в 2001 г. за консервативную партию – это и есть та доля жителей Танбридж-Уэлса, которые проголосовали за консервативную партию в 2001 г. (в английском языке неопределенный артикль часто обозначает, что вероятность является статистической). Эти классы могут быть как классами реальных объектов (например,



жители Танбридж-Уэлса), так и гипотетических объектов, то есть объектов, которые возникают в результате определенных процессов (например, подбрасывание монеты в течение долгого времени).

К тому же, индуктивную вероятность следует отличать от физической вероятности. Физическая (или естественная) вероятность события (равно как и высказывание, описывающее ее) – относится примерно к тому, в какой степени событие было предопределено его причинами. Событие, которое становится неизбежным ввиду всего предшествующего состояния мира, имеет физическую вероятность, равную единице – оно физически необходимо; событие, невозникновение которого предопределено с неизбежностью всем предшествующим состоянием мира, имеет физическую вероятность, равную нулю – оно физически невозможно. Событие имеет физическую вероятность между единицей и нулем в том случае, если его осуществление не предопределено, но и не невозможно, но предыдущее состояние мира склоняется в пользу его осуществления в той степени, которая определяется уровнем его вероятности: больший уровень вероятности означает большую степень возможности его осуществления<sup>12</sup>. Физическая и статистическая вероятности могут сами определять данные, свидетельствующие в пользу того, что некая гипотеза индуктивно вероятна, или же другие данные могут сделать ее индуктивно вероятной в силу того, что сами имеют определенное значение.

Мое рассмотрение индуктивной вероятности связано с вопросом, каким образом вероятность  $q$  влияет на  $p$ , и совершенно не затрагивает вопросы о том, кто производит эти подсчеты, насколько он компетентен в этой области, а также какова степень его убежденности в доказательной силе  $q$ . Очевидно, что в науке и в истории, равно как и в других эмпирических исследованиях, мы полагаем, что существуют правильные способы оценки того, в какой степени некоторые данные подкрепляют (и подкрепляют ли вообще) некие гипотезы. Я представлю эти критерии в 3 главе. Для того чтобы подчеркнуть объективный характер степени  $P(p|q)$ , которую я имею в виду, и отличить ее от доли подкрепляющих данных, характеризующих степень убежденности субъекта или отчасти характеризующих способность субъекта вычислить истинную долю подкрепляющих данных<sup>13</sup>, я в дальнейшем буду называть  $P(p|q)$  логической вероятностью  $p$  от  $q$ . Разумеется, она априорна. Если  $q$  означает все релевантные данные, то степень  $P(p|q)$  не может зависеть от дальнейших данных: она измеряется теми данными, которые вы уже установили. Выпадет ли из 1 000 подбрасываний монеты 505 раз решка – это апостериорный вопрос, но вопрос о том, задают ли эти данные вероятность следующего выпадения решки, равную 0,505 – априорный.

Гипотеза в рамках исследования часто обозначается как  $h$ . Тогда  $P(h|e\&k)$  означает вероятность гипотезы  $h$ , заданную данными  $(e\&k)$ <sup>14</sup>. Часто бывает полезно разделить все доступные наблюдению данные на две части: новые данные и фоновые данные, и в этом случае первые чаще всего обозначаются как  $e$ , а вторые – как  $k$ . Фоновые данные (или фоновое знание, как их иногда называют) – это знание, которое мы принимаем на веру еще до того, как обнаружили новые данные. Итак, предположим, что детектив расследует некое убийство. При этом  $h$  будет обозначать гипотезу о том, что Джонс совершил это убийство;  $e$  будет обозначать суждение, содержащее все новые данные, обнаруженные детективом (например, что отпечатки пальцев Джонса были найдены на оружии, что он находился рядом с местом убийства в тот момент, когда оно произошло и т. д., и т. д.), а  $k$  будет обозначать суждение, в котором содержатся все общие знания детектива об устройстве мира (например, что каждый человек обладает уникальными отпечатками пальцев, что люди, дотронувшиеся пальцами до металлической или деревянной поверхности, обычно оставляют на ней отпечатки и т. д., и т. д.). Тогда  $P(h|e\&k)$  обозначает вероятность того, что Джонс совершил это убийство, – вероятность, заданную всей совокупностью данных, которые есть у детектива.

Для всех пропозиций  $p$  и  $q$   $P(p|q) = 1$ , если и только если  $q$  делает  $p$  достоверным, например, если из  $q$  следует  $p$  (то есть существует дедуктивно достоверное доказательство от  $q$  к  $p$ ),

и  $P(p|q) = 0$ , если и только если  $q$  делает достоверным  $\neg p$ , например, если из  $q$  следует  $\neg p$ <sup>15</sup>.  $P(p|q) + P(\neg p|q) = 1$ . Таким образом, если  $P(p|q) > 1/2$ , то  $P(p|q) > P(\neg p|q)$ , и в случае  $q$  более вероятно, что  $p$ , чем  $\neg p$ . Следовательно, для фонового знания  $k$  доказательство от  $e$  к  $h$  будет правильным З-индуктивным доказательством, если и только если  $P(h|e \& k) > P(h|k)$ , или правильным П-индуктивным доказательством, если и только если  $P(h|e \& k) > 1/2$ . Граница между новыми данными и фоновыми данными может быть проведена где угодно: часто бывает удобно включить все данные, проистекающие из опыта, в  $e$  и рассматривать  $k$  в качестве того, что в теории подтверждения называется «простыми тавтологическими данными», то есть, фактически, это все наши другие иррелевантные знания.

Мои дальнейшие рассуждения будут следующими. Пусть  $h$  обозначает нашу гипотезу «Бог существует». Пусть  $e_1, e_2, e_3$  и т. д. обозначают различные суждения, которые люди высказывают как свидетельства в пользу или против существования Бога и конъюнкция которых составит  $e$ . Пусть  $e_1$  будет обозначать суждение «существует физическая вселенная». Тогда мы имеем доказательство от  $e_1$  к  $h$  – космологическое доказательство. Рассматривая это доказательство, я сделаю допущение, что у нас нет никаких иных релевантных данных, и таким образом,  $k$  будет простыми тавтологическими данными. Тогда  $P(h|e_1 \& k)$  означает вероятность существования Бога, заданную существованием физической вселенной, а также простыми тавтологическими данными, которыми впоследствии можно будет пренебречь. Если  $P(h|e_1 \& k) > 1/2$ , то доказательство от  $e_1$  к  $h$  является достаточным П-индуктивным доказательством. Если  $P(h|e_1 \& k) > P(h|k)$ , то это доказательство является достаточным З-индуктивным доказательством. Однако при рассмотрении второго доказательства, от  $e_2$  (которое предполагает наличие во вселенной темпоральной упорядоченности) я буду использовать  $k$  для обозначения посылки первого доказательства  $e_1$ , и тогда  $P(h|e_2 \& k)$  будет означать вероятность существования Бога, заданную существованием физической вселенной, а также ее темпоральной упорядоченностью. А при рассмотрении третьего доказательства, от  $e_3$ ,  $k$  будет обозначать посылку второго доказательства ( $e_1 \& e_2$ ). И так далее. Таким образом, все релевантные данные будут с необходимостью подкреплять нашу оценку [вероятности]. Я рассмотрю одиннадцать доказательств. Я буду утверждать, что для большинства тех  $en$ , где  $n = 1, \dots, 11$ ,  $P(h|en \& k) > P(h|k)$ , то есть это доказательство является достаточным З-индуктивным доказательством существования Бога, и что два из этих доказательств (одно за и одно против) не имеют силы (в этих случаях будет  $P(h|en \& k) = P(h|k)$ ), а также что одно доказательство против существования Бога имеет силу ( $P(h|en \& k) < P(h|k)$ ), когда  $en$  – это проявление зла. Ключевой вопрос, к которому мы со временем придем, это вопрос о том, справедливо ли, что  $P(h|e_{11} \& k) > 1/2$ .

Используя эти символы теории подтверждения, я не предполагаю, что выражение вида  $P(p|q)$  всегда имеет именно численное значение. Оно может быть выражено просто через отношение большей или меньшей степени по сравнению с другими вероятностями (включая и те, которые имеют численное значение): например,  $P(h|e_1 \& k)$  может быть больше, чем  $P(h|e_2 \& k)$ , меньше, чем  $P(h|k)$ , а также меньше, чем  $1/2$ , и при этом нет никакого числа, которому оно было бы равно. Совершенно очевидно, например, что мы можем считать на том же самом основании какую-то научную теорию более вероятной, чем другая, отрицая при этом, что ее вероятность имеет точное численное значение; или же мы можем считать какой-то прогноз скорее возможным, чем нет, и, следовательно, имеющим вероятность больше, чем  $1/2$ , в то же время отрицая, что эта вероятность может быть выражена точным числом.

Подчас считается, что различные доказательства бытия Бога говорят о разном. Космологическое доказательство демонстрирует главным образом существование некоего необходимого существа, аргумент от замысла [телеологическое доказательство] демонстрирует главным образом некоего первого зодчего<sup>16</sup>, аргумент от чудес показывает некий полтергейст – но

что же они демонстрируют все вместе? Это возражение отбрасывает нас назад. Не существует какого-то *одного* аспекта, который бы демонстрировали все посылки. В рамках дедуктивного доказательства существует множество различных заключений, которые могут быть выведены из набора посылок. А в индуктивных доказательствах посылки подкрепляют различные заключения с разной степенью силы.

Что демонстрирует пропозиция: «На песке есть следы в форме человеческих ног»? Она демонстрирует многие вещи с разной степенью силы: то, что песок способен к формированию; что некое существо было на этом песке; что человек шел по этому песку. Эти данные делают возможными различные пропозиции с различной степенью вероятности. Нас интересует влияние различных фрагментов данных на ту пропозицию, которая составляет главный предмет нашего рассмотрения – «Бог существует». Каждый ли фрагмент подтверждает эту пропозицию, иными словами, повышает ее вероятность? Делают ли эти фрагменты данных ее возможной? Мы рассматриваем различные части данных  $en$  (включая некий  $k$ ) и  $h$  = «Бог существует» со степенью вероятности  $P(h|en)$ . Это может быть верно для некоторого  $en$  меньшего, чем степень вероятности некоторой другой интересующей нас пропозиции  $h_1$ , скажем, «существует внеличностная причина вселенной» с вероятностью  $P(h_1|en)$ . Иными словами,  $en$  может конституировать  $h_1$  с большей степенью вероятности, чем  $h$ . Однако, даже несмотря на то, что, допустим,  $P(h_1|e_1) > P(h|e_1)$ , из этого обычно не следует, что  $P(h_1|e_1 \dots e_7) > P(h|e_1 \dots e_7)$ . Иными словами, пропозиция «Бог существует» может извлечь совсем немного вероятности из  $e_1$ , немного вероятности из  $e_2$ , немного вероятности из  $e_3$  и так далее. Для каждого из  $e_1, e_2, e_3$  могут существовать другие пропозиции  $h_1, h_2, h_3$ , в некотором смысле соперничающие с пропозицией «Бог существует», для которой  $P(hn|en) > P(h|en)$ , но, тем не менее, вероятность, заданная по всей совокупности  $h$ , может быть больше, чем вероятность каждой из этих соперничающих пропозиций.

Сходная ситуация обычно возникает с любой масштабной научной или исторической теорией. Каждый отдельный фрагмент данных не делает эту теорию более вероятной, и, на самом деле, некая более узкая теория, рассмотренная как таковая, может быть гораздо более вероятной. Но совокупная сила всех данных, взятых вместе, дает большую вероятность широкой теории. Так, каждый фрагмент данных в пользу общей теории относительности (ОТО) сам по себе не делает ее более вероятной, но все вместе они придают ей некоторую степень достоверности. Каждый из них, взятый сам по себе, исходя из общего уровня знаний, характерного для начала XX в., подтверждал другие теории, далекие от ОТО. Так, например, смещение перигелия Меркурия, взятое само по себе, свидетельствует в пользу существования до сих пор не известной планеты, находящейся между Меркурием и Солнцем, или, скорее, свидетельствует в пользу неправильной формы Солнца, чем в пользу ОТО. Взятое само по себе, оно не добавит вероятности ОТО, но взятое в совокупности с другими свидетельствами, оно кое-что добавит в ее поддержку. Это то, что теист может ответить на обвинение, что такие доказательства, как космологическое, не доказывают существование Бога Авраама, Исаака и Иакова. Он может сказать: не само по себе, но в совокупности с самыми разными доказательствами, оно вносит свою небольшую долю (наряду с их небольшими частями) в общее дело выведения этого заключения.

Обратим внимание на то, что для П-индуктивного или З-индуктивного доказательства от  $e$  к  $y$ , если некая противоположная гипотеза  $A^*$  также совместима с  $e$ , – это еще не является отрицанием этих доказательств, как полагают некоторые философы религии. Они считают, что, например, если устройство вселенной совместимо с пропозицией «Бог не существует», то не существует достаточного доказательства от устройства вселенной к «Бог существует». Но достаточно просто поразмыслить на эту тему, чтобы понять, что это не так. Во всяком

не дедуктивном доказательстве от  $e$  к  $h$ , не- $h$  будет совместимо с  $e$ , и при этом некоторые не дедуктивные доказательства являются достаточными.

Отметим также еще одну интересную особенность достаточных 3-индуктивных доказательств. В такого рода доказательстве от  $e$  к  $h$ ,  $P(h|e \& k) > P(h|k)$ . А также для некоей противоположной гипотезы  $h^*$  может существовать достаточное 3-индуктивное доказательство от  $e$ , то есть  $P(h^*|e \& k) > P(h^*|k)$ . То, что обычно данные подтверждают гипотезу, не означает, что они также не подтверждают противоположную гипотезу. Опять же, это станет совершенно очевидным, если как следует подумать об этом. Предположим, что детектив располагает информацией  $k$  о том, что либо Смит, либо Браун, либо Робинсон совершил преступление, но только один из них. Допустим, что некое свидетельство  $e$  говорит о том, что Робинсон находился где-то в другом месте в момент совершения преступления. Тогда  $e$  повышает вероятность того, что преступление совершил Браун, а также вероятность того, что преступление совершил Смит. И тем не менее, порой приходится читать философов религии, отвергающих некоторые соображения, которые приводятся в пользу существования Бога, на том основании, что они с тем же успехом подтверждают и противоположную гипотезу.

Таким образом, наша задача будет состоять в том, чтобы оценить значимость различных доказательств, приводящих к заключению «Бог существует». Как же нам это сделать? В случае дедуктивного доказательства философ имеет довольно отчетливое представление о том, что делает доказательство достоверным, и с этой точки зрения он оценивает различные доказательства и решает, являются ли они достоверными. Однако нас главным образом интересуют индуктивные доказательства. Каким образом нам следует оценивать вероятность заключения «Бог существует», выведенного на основании различных данных? Для этого нам нужно знать, в каком случае  $p$  и  $q$  вероятность  $P(p|q)$  становится выше или ниже. Однако, к счастью, нет никакой необходимости предпринимать капитальное исследование этого вопроса, поскольку все наиболее существенные апостериорные доказательства бытия Бога обладают общими характеристиками. Все они, в сущности, должны быть доказательствами через каузальное объяснение феномена, описанного в посылках как действия некоего агента, намеренно вызвавшего этот феномен. Космологический аргумент доказывает от существования мира к личности (Богу), намеренно создавшей его. Телеологический аргумент доказывает от замысла мира к личности (Богу), замыслившей его таковым. Все иные подобные доказательства являются доказательствами от конкретных характеристик мира к Богу, который: намеренно создал мир, обладающий: этими характеристиками.

Не все индуктивные доказательства являются доказательствами через объяснения. Когда мы от утверждения, что солнце восходит примерно через каждые двадцать четыре часа на протяжении последних многих тысяч лет, доказываем утверждение, что оно взойдет завтра, — мы не доказываем через объяснение. Завтрашний восход солнца не объясняет его предыдущие восходы. Однако когда геолог доказывает от различных деформаций [земной коры] к факту землетрясения, случившегося миллионы лет назад, он доказывает через объяснение: ход его доказательства идет от феномена к событию, вызвавшему этот феномен. При этом не все доказательства через объяснение апеллируют к намеренному действию некоего агента. Намеренное действие — это действие, которое сознательно выполняет некий агент. Следовательно, это то, в отношении чего у агента имеется причина или цель — будь то минимальное намерение, связанное только с этим действием, или же некое дополнительное намерение, связанное с дальнейшим выполнением действия. Поскольку он действует в соответствии с некоторыми причинами или целями, на которых основан его выбор того или иного действия, мы можем обозначить такого агента как «рациональный агент». Личность является рациональным агентом<sup>17</sup>, но не только она: животные также часто совершают намеренные действия. Напротив, неодушевленные объекты и события, связанные с ними, не предполагают цели, в соответствии с которыми они бы выбирали то или иное действие и к осуществлению которых бы

стремились, – их действия происходят вне рациональной сферы. Доказательство геолога от деформаций земной коры к факту землетрясения – это доказательство через объяснение этой деформации, но никак не доказательство через объяснение в терминах намеренного действия рационального агента. Однако когда детектив выводит свое доказательство от пятен крови на деревянных поверхностях, отпечатков пальцев на металлической поверхности, от тела Смита, лежащего на полу, от пропавших из сейфа денег, от факта, что у Джонса появилось много лишних денег, к заключению о том, что Джонс умышленно убил Смита и украл его деньги – детектив доказывает через объяснение различных феноменов в терминах намеренного действия рационального агента. Поскольку личность является частным случаем рационального агента, я буду называть объяснение на основе намеренного действия рационального агента «личностным объяснением». Во 2 главе я буду рассматривать природу личностного объяснения более подробно и противопоставлю его другому распространенному типу объяснений, который назову «научным объяснением»<sup>18</sup>. В 3 главе я продолжу рассмотрение вопроса о том, в каких случаях следует применять личностное объяснение, а в каких – научное. Ключевым вопросом здесь будет следующий: в каком случае справедливо предположить, что к явлению следует применить каузальное объяснение, и, напротив, в каком случае будет справедливым предположение, что явление представляет собой просто грубые факты (brute facts), объекты, объясняющие другие объекты, но сами не имеющие объяснения? Вопрос о точных границах объяснения будет обсуждаться в 4 главе. Это один из ключевых вопросов теизма, поскольку теисты утверждают, что в объяснении нуждаются различные феномены, на которых основана его [теизма] очевидность (например, существование мира и его упорядоченность), и это обеспечивается существованием и деяниями Бога, каковые в объяснении не нуждаются. Таким образом, во 2 главе будет выявлена природа теистических объяснений, а в 3 и 4 главах будут представлены надежные способы ответа на вопрос о том, в каком случае их следует применять. С помощью этих способов мы затем сможем подробно рассмотреть теистическую аргументацию.

## Примечания

<sup>1</sup> Я не хочу сказать, что они просто являются образцами, иллюстрирующими упомянутые выше типы, я лишь утверждаю, что они представляют собой доказательства, обладающие определенными характеристиками одного из этих двух типов.

<sup>2</sup> Я рассматриваю Бога как *одну* личность, и несмотря на то, что для иудаизма и ислама это вполне приемлемое понимание Бога, для христианства моя точка зрения выглядит слишком упрощенной. См. мое Дополнительное примечание 1.

<sup>3</sup> См.: Swinburne R. The Coherence of Theism. L., 1993 (m. 12).

<sup>4</sup> Более подробный анализ можно найти в моих книгах «Когерентность теизма» и «Христианский Бог» (Swinburne R. The Christian God. L., 1994).

<sup>5</sup> Традиционный вариант онтологического доказательства был предложен Декартом, а изначально, вероятно, св. Ансельмом. Приблизительно он звучит следующим образом «Бог по определению всесовершенное существо. Существо, которое существует, более совершенно, чем то, которое не существует. Следовательно, Бог, будучи всесовершенным, существует». Для того чтобы познакомиться со старыми и современными версиями этого доказательства, а также с его критикой, см., наир.: The Ontological Argument / Ed. by A. Plantinga. L., 1968. Тщательный анализ, приводящий к отказу от этого доказательства, см.: Barnes J. The Ontological Argument. L., 1972.

<sup>6</sup> Наир., св. Фома Аквинский. См.: Summa Theologiae, Ia2.1.

<sup>7</sup> Я пытаюсь обосновать это в отношении доказательств некогерентности теизма в своей книге «Когерентность теизма».

<sup>8</sup> Swinburne R. Providence and the Problem of Evil. Oxf., 1998.

<sup>9</sup> Я это делаю в отношении главного чудесного события христианства – Воскресения Иисуса Христа – в своей книге «Воскресение Бога Воплощенного».

<sup>10</sup> Кант И Сочинения: В 8 т. Т. 3. М., 1994. С. 447.

<sup>11</sup> Среди тех, кто, видимо, допускает, что не существует иных достаточных доказательств, чем дедуктивные, и что они не могут быть кумулятивными – ранние Аласдер Макинтайр и Энтони Флю. Так, Макинтайр писал:

Время от времени слышно от преподавателей теологии, как они заявляют, что хотя доказательства и не обосновывают бытие Бога, но, во всяком случае, являются указателями, индикаторами. Однако ложное доказательство не подтверждает ничего (кроме недостатка логической проницательности у тех, кто его приводит). А три ложных аргумента ничем не лучше, чем один (MacIntyre A. Difficulties in Christian Belief. Norwich, 1959, p. 63).

Флю одобрительно цитировал этот фрагмент в своей книге «Бог и философия» (Flew A. God and Philosophy. L., 1966), добавляя от себя в другом месте очень сходное замечание:

Время от времени утверждают, что некое потенциальное доказательство, хотя оно и признано ложным, может, тем не менее, иногда быть полезным в качестве указателя. Это неправильное словоупотребление, характеризующее лишь тех, кто им пользуется. Ложное доказательство не может указывать на что-либо, разве что на слабость тех, кто его принимает. По той же самой причине оно не может наряду с другими отбраковками рассматриваться как часть массива доказательств. Как один треснувший кувшин не удержит воду,

точно так же нет оснований считать, что десять треснувших кувшинов смогут это сделать (*Flew A. God and Philosophy*, p. 62–63).

Однако, разумеется, те доказательства, которые не являются дедуктивно достоверными, часто бывают индуктивно сильными, и если вы составите вместе три слабых аргумента, нередко вы получите в итоге один сильный аргумент, возможно, даже дедуктивно достоверный.

<sup>12</sup> Я называю вероятность этого рода «физической вероятностью», поскольку этот термин довольно распространен, но я совершенно не подразумеваю, что он предполагает только физические объекты или состояния. Он может быть использован в указанном смысле для описания физической вероятности некоего психического явления.

<sup>13</sup> Для разъяснения различий между логической вероятностью и другими видами индуктивной вероятности, которые я называю «эпистемической вероятностью» и «субъективной вероятностью», см.: *Swinburne R. Epistemic Justification*. Oxf., 2001 (гл. 3).

<sup>14</sup> «*e&k*» – это конъюнкция *e* и *k*, которая описывается пропозицией «как *e*, так и *k*».

<sup>15</sup> « $\neg p$ » – это отрицание *p*, которое описывается пропозицией «все случаи, кроме *p*». « $\geq$ » означает «больше, чем». « $\leq$ » означает «меньше, чем». Позже я буду также использовать знак « $\geq$ » для обозначения «больше или равно» и « $\leq$ » для обозначения «меньше или равно».

<sup>16</sup> См., напр., кантовскую трактовку этого доказательства в «Критике чистого разума» (B648–58). Он пишет: «Следовательно, самое большее, чего может достигнуть физикотеологическое доказательство, – это доказать существование *зодчего мира*, всегда сильно ограниченного пригодностью обрабатываемого им материала, но не *творца мира*, идее которого подчинено все» (B655), цит. по: *Кант И.* Там же. С. 471.

<sup>17</sup> Под «личностью» я подразумеваю такого рационального агента, который обладает, как минимум, сочетанием чувств, желаний, убеждений и т. д., характерных для представителей человеческого рода. См.: *Swinburne R. The Coherence of Theism*, p. 102–103.

<sup>18</sup> Это обозначение, возможно, несколько вводит в заблуждение, поскольку может показаться, будто, говоря о противопоставлении «научного объяснения» «личностному объяснению», я имею в виду, что не может быть «науки» о личности (в смысле единой теории поведения). Я вовсе не хотел этого сказать. Однако я называю тот тип объяснения, который анализирую во 2 главе, «научным объяснением», поскольку этот тип объяснения используется в большинстве наук. В другом месте (а именно в моей книге «Есть ли Бог?» (1996)) я вместо термина «научное объяснение» употребляю термин «неживое объяснение» (*inanimate explanation*), но он имеет слишком далеко ведущие следствия (которых мне хотелось бы избежать) о том, что не может быть научных законов, описывающих телесные и психические явления.

## Глава 2

### Природа объяснения

#### Общие соображения

Когда теист ведет свое доказательство от такого феномена, как существование мира или от некоторых черт мира к существованию Бога, он доказывает, как мы уже поняли, через каузальное объяснение этого феномена на основе намеренного действия личности. Объяснение на основе намеренного действия личности – это стандартный случай того, что я называю «личностным объяснением». Мое пребывание в Лондоне объясняется необходимостью приехать туда, чтобы прочитать лекцию, и это будет личностное объяснение. То, что письмо лежит на столе, объясняется тем, что моя жена положила его туда, чтобы я не забыл его отправить, и это тоже личностное объяснение. Однако, как мы поняли, не все объяснения являются личностными. Другие объяснения тех или иных феноменов, как представляется, имеют иную общую структуру, и их я буду называть «научными объяснениями». В настоящей главе будет рассмотрена структура объяснений этих двух видов, а в следующей главе будет рассматриваться вопрос о том, в каком случае должно применяться каждое из них.

Когда говорят о том, что кому-то надо объяснить тот или иной феномен (событие или положение дел), это звучит двусмысленно. Может быть, это значит, что он должен дать истинное объяснение этого феномена, а может быть что он должен всего лишь предположить некое возможное объяснение этого феномена. Нас интересуют истинные объяснения. Что значит дать истинное объяснение возникновения некоего феномена *E*? Это значит высказать суждение относительно того, что именно (объект или событие) вызывает *E* (или является причиной *E*), и почему оно его вызвало. Объяснить явление высокого прилива – это высказать суждение относительно того, что его вызывает – Луна, вода и суша, находящиеся в таком-то взаиморасположении в такое-то время, – и почему Луна и т. д. возымели такое действие – из-за того, что, согласно закону всемирного тяготения, все тела притягиваются друг к другу с силой, обратно пропорциональной квадрату расстояния между этими телами. Таким образом, мы можем выделить два компонента феномена *E*: «что» послужило причиной *E* и «почему» *E* произошло. «Что» – это то, что я могу определить как некие независимые действующие факторы: другие события, процессы, состояния, объекты и их свойства в определенные моменты. То, что эти факторы независимые, означает, что это «что» не совпадает с событием или процессом *E*, не является его частью, а также оно не является объектом, который инкорпорирован в *E* в тот же самый момент, когда *E* произошло, а также оно не является состоянием или свойством *E* или объектами, инкорпорированными в *E* в тот самый момент времени, когда *E* произошло. Только нечто, отличное от *E*, может быть его причиной. То, что эти факторы действительны означает всего лишь, что любые упомянутые события, процессы и состояния произошли, что любой упомянутый объект существует и обладает упомянутыми свойствами.

Сказать, что некоторые факторы *A... D* вызывают *E*, означает по крайней мере, что каждый из них (в данных условиях возникновения) повышает физическую вероятность того, что *E* произойдет, что они влияют на возникновение *E*. Обычно, возможно, каждый из этих факторов является необходимым для возникновения *E*, и если задать другие факторы, мир останется тем же самым. Иными словами, без любого из них мир остался бы тем же самым, но *E* не произошло бы. Обычно также возможно, что совокупность факторов в их сочетании является достаточным основанием для возникновения *E*, то есть, если они возникли, то с необходимостью должно возникнуть и *E*. Все эти факторы, которые составляют «что», мы можем



назвать причиной *E*. Или же, говоря более обычным языком, мы распознаём нечто как «причину» *E* (результат) и называем всё остальное условиями, которые были необходимы для того, чтобы эта причина вызвала этот результат (или, по крайней мере, сделала этот результат физически возможным); то, что мы порой называем «причиной» – нечто совершенно произвольное. Обычно это самый неожиданный из всей совокупности факторов или тот, возникновение которого связано с резким изменением предыдущего состояния мира. Предположим, что некто зажигает спичку рядом с бензином, находящимся под определенным давлением и с определенной температурой, и все эти факторы порождают взрыв. Мы можем охарактеризовать одновременно и загорание спички, и пребывание бензина в состоянии с определенной температурой и под определенным давлением как совокупную причину взрыва. Но более естественным было бы сказать, что загорание спички было причиной взрыва, а пребывание бензина в состоянии с определенной температурой и под определенным давлением – условием, необходимым для того, чтобы эта причина привела к этому результату. Моя терминология будет следующей. Совокупность факторов, достаточных для осуществления события *E*, я буду называть *полной причиной E*. А какой-нибудь отдельный фактор из этой совокупности, участвующий в осуществлении события *E*, я буду называть *причиной E*.

Установить, что означает «почему» некоего объяснения – это сказать, почему данная причина в данных условиях вызвала данный результат. Так, можно было бы сослаться на некий закон природы, согласно которому все события определенного рода, вызванные определенной причиной, вызывают события другого рода, которые являются их результатом. Сказать «почему» – значит сослаться на то, что я буду называть *основанием* (reason) того, почему данная причина в данных условиях его возникновения вызвала данный результат. Таким образом, я использую слово «основание» в более широком смысле, чем обычно, т. е. чем в том смысле, что это основание чего-либо – у меня это всегда основание возникновения чего-либо. Говоря, что нечто было *основанием* некоего результата, я далеко не обязательно подразумеваю, что это было *чье-то* основание для того, чтобы вызвать этот результат.

Итак, если даны полная причина *C* события *E* и основание *R*, которое гарантирует действительность *C*, то это будет то, что я буду называть *полным объяснением* (full explanation) события *E*. Если даны *R* и *C*, то относительно возникновения события *E* не останется ничего необъясненного. В этом случае «что» и «почему» в совокупности дедуктивно влекут за собой возникновение *E*. Однако в том случае, когда не существует полной причины *E* (например, некие факторы не влекут за собой с необходимостью событие *E*, а лишь способствуют его возникновению) или нет основания, которое бы гарантировало, что данная причина окажет такое воздействие, которое приведет к возникновению *E*, – этот случай я буду называть *частичным объяснением* (partial explanation) события *E*. Любое объяснение, связанное с факторами или основаниями, не делающими событие *E* физически необходимым, но лишь физически более вероятным, я буду называть *частичным объяснением*. Если не существует полного объяснения события *E*, ему может быть дано *частичное объяснение*. Напротив, вполне может случиться так, что даже если существует полное объяснение, люди не в состоянии дать его, а могут дать лишь некоторое объяснение: могут установить некоторые из причин, которые составляют «что», и некоторые из оснований, обеспечивающих их действительность. В этом случае они дают объяснение, но только *частичное*.

Наконец, люди могут принимать на веру или вовсе не интересоваться некоторыми аспектами полного объяснения, и по этой причине давать лишь *частичное объяснение*. Геолог, исследующий историю геологических формаций, может объяснять современную формацию через историю эволюционно следующих одних за другими стадий. В своем объяснении он может и не ссылаться на физико-химические законы, задействованные в этом процессе, просто потому что они в данном случае не являются предметом его интереса. Поэтому его объяснение будет лишь *частичным*. Нередко именно контекст определяет то, какие ответы на

наши вопросы относительно «объяснения» некоего феномена нас удовлетворяют. Однако, хотя в некоторых контекстах мы вполне можем удовлетвориться частичным объяснением (даже если: возможно полное объяснение), в контексте научного и метафизического дискурса, как правило, вопрос о том, является ли объяснение некоего феномена полным и каковы его характеристики, – приобретает ключевое значение.

## Научное объяснение

Существуют объяснения разных типов в соответствии с разными видами причин и оснований, задействованных в них. Объяснения того вида, которые используются в науке, я буду называть «научными объяснениями». Классическое выражение природы научного объяснения было выдвинуто К. Г. Гемпелем и П. Оппенгеймом и позже развито Гемпелем<sup>1</sup>. Согласно гемпелевской формулировке, причины – это группа событий (состояний или изменений) *C*, известных как «начальные условия», часть которых мы можем произвольно выделить как *причину*. «Почему» – это совокупность законов природы (*L*). В нормальных условиях они представляют собой универсальные обобщения, имеющие форму: «Все *A* являются такими-то и такими-то» или «Все *A* делают то-то и то-то», например, «Все объекты из меди, помещенные в азотную кислоту, растворяются при условии такой-то температуры и такого-то давления». В таком случае, *C* и *L* полностью объясняют *E*, если *E* дедуктивно следует из них. Мы объясняем конкретный взрыв воспламенением определенного количества пороха в условиях определенных температуры, давления и влажности и делаем обобщение, говоря, что в данных обстоятельствах загорание пороха приводит к взрыву. Когда лакмусовая бумажка, помещенная в кислоту, становится красной, мы делаем обобщение, говоря, что лакмусовые бумажки, помещенные в кислоту, всегда становятся красными. Сложные научные объяснения ссылаются на многие законы или обобщения и сложные описания предшествующих событий, из которых следует далеко отстоящее от них дедуктивное заключение, объясняющее возникновение этого события или состояния. Законы Ньютона и то, как были расположены Солнце и планеты тысячи лет назад, объясняют, почему Солнце и планеты сегодня находятся именно в таком положении.

Этот нормальный случай научного объяснения назван Гемпелем «дедуктивно-номологическим объяснением», или Д-Н-объяснением «дедуктивным», потому что *E* дедуцируется из *G* и *C*, а «помологическим» (от греч. *nomos*, «закон»), потому что в этом объяснении задействованы законы. Д-Н-объяснение события – это полное объяснение. Однако в некоторых случаях задействованный в объяснении закон: может оказаться: вероятностным, то есть утверждением типа «*n* процентов всех *A* являются *B*», где *n* находится в промежутке между 0 и 100. Это может быть закон генетики о том, что «90 процентов потомков от таких-то и таких-то скрещиваний имеют голубые глаза» (или: «вероятность того, что потомки от таких-то и таких-то скрещиваний будут иметь голубые глаза, равна 0,9»). В данном случае речь идет о статистической вероятности). В таких случаях, согласно Гемпелю, закон *L* и начальные условия *C* будут объяснять *E*, если *L* и *C* повышают вероятность события *E* (в данном случае высокая вероятность – это индуктивная вероятность, то есть показатель того, какое количество данных подкрепляет некую гипотезу – в данном случае гипотезу о том, что произошло событие *E*). Таким образом, если некий индивид *a* является потомком, появившимся на свет в результате установленного скрещивания, этот факт, наряду с законом, означает, что *a* имеет голубые глаза. Тогда, полагает Гемпель, закон и начальные условия в совокупности объясняют наличие голубых глаз у *a*. Однако понятие индуктивной вероятности в том случае, когда она «высокая», весьма неопределенно, и похоже, что закон и начальные условия могут дать какое-то объяснение события, даже если вероятность и не очень высокая, поскольку закон и начальные условия делают возникновение данного события более вероятным, а не наоборот. Таким образом, вслед за другими<sup>2</sup> я внесу следующую поправку в гемпелевскую трактовку статистического объяснения: закон *L* и начальные условия *C* объясняют событие *E*, если они повышают вероятность возникновения *E*. Очевидно, что объяснение, включающее вероятностные законы, может быть только частичным объяснением. Здесь все еще остается вопрос, почему данные начальные условия возымели такой эффект.

Наука не только объясняет конкретные события, но может также формулировать законы. Если из  $L_1$  следует, что, допустим, в конкретных условиях  $C$  действует  $Z_2$ , то  $L_1$  вместе с  $C$  объясняют действие  $L_2$  (если это следствие является дедуктивным, то объяснение будет полным, а если  $L_1$  делает  $L_2$  лишь возможным, то и объяснение будет лишь частичным). Более фундаментальные законы объясняют действие менее фундаментальных. Устанавливая некое допущение относительно строения газообразного вещества, ньютоновские законы движения объясняют уравнение состояния газа Ван-дер-Ваальса. А также нередко одна совокупность законов объясняет другую, когда имеется несколько более слабое отношение.  $L$  (допустим, вместе с неким  $C$ ) может вызвать и сделать возможным явление, предсказанное  $L_2$  – в высокой степени приближения. Тогда из этого следует, что истинные законы природы в области  $L_2$  очень мало отличаются от  $Z_2$ , но при этом  $L_2$  весьма существенно к ним приближается.

Из ньютоновских законов движения следует, что (с учетом данного расположения Солнца и планет) законы Кеплера осуществляются с высокой степенью приближения. Я буду следовать обычному словоупотреблению и скажу, что в таких условиях  $L_2$  действует с высокой степенью приближения; и что  $L_1$  объясняет действие  $L_2$ .

Гемпель утверждал, что объяснение, которое на первый взгляд кажется не соответствующим этому научному образцу, на самом деле может очень легко быть приведено в соответствие с ним. Так, например, мы пользуемся объяснениями научного образца не только когда занимаемся наукой, но и в повседневной жизни. То, что сыр заплесневел, мы объясняем тем, что его оставили в теплом месте на две недели, а также с помощью обобщения: сыр почти всегда плесневеет, если его оставить в тепле на две недели. Наше объяснение нередко принимает [редуцированную] форму, когда возникновение некоего феномена объясняется не через событие, а через объект. Мы можем сказать, что причина разбитого окна – кирпич, но когда мы так говорим, мы подразумеваем, что причина разбитого окна – некое событие, включающее в себя кирпич (например, его быстрое движение), и эта редукция к объяснению научного образца на первый взгляд выглядит вполне убедительно.

Однако это рассуждение нуждается в дополнении для того, чтобы провести различие между случайно истинным (универсальным или вероятностным) обобщением и истинными законами природы, которые интуитивно включают физическую необходимость или вероятность. Обобщение «все вороны: черные» и «это ворон» не объясняет «это черное» до тех пор, пока это обобщение было утверждением о том, что существует некая каузальная связь между «быть вороном» и «быть черным» (а именно, что вороны должны быть черными), и эта связь имеет форму физической необходимости. Сходным образом, нам следует добавить, что статистическое обобщение « $n$

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.