Александр Мишура

Бесполезная свобода и проблема ада

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-4-72-91

Aleksandr Mishura

Idle Freedom and the Problem of Hell

Aleksandr Mishura — International Laboratory for Logic, Linguistics and Formal Philosophy, Higher School of Economics University (Moscow, Russia). alex.mishura@gmail.com

This paper examines the problem of practical and social significance of the belief in free will on the example of Derk Pereboom's theory of hard incompatibilism. First, I present the general elements of hard incompatibilism focusing on its positive aspects that involve a forward-looking approach to moral responsibility and a proposal to replace a number of allegedly destructive reactive attitudes with less damaging and more constructive ones. Second, I elaborate and discuss the general logic of moral justification that, as I argue, underlies Pereboom's approach. I further argue that this logic entails the irrelevance of the belief in free will for moral justification of social practices. Third, I outline the main features of the problem of hell in order to show that hell could not be morally justified in Pereboom's logic of moral justification. Then I show that the idea of hell provides a unique example where the belief in libertarian free will plays a crucial role in the structure of moral justification. On this basis, I argue that while the belief in free will is mostly irrelevant for the justification of social practices, it might play a crucial role in the justifications of religious practices that involve the belief in hell.

Keywords: free will, moral responsibility, Derk Pereboom, hard incompatibilism, problem of hell.

Статья подготовлена в рамках реализации проекта «Феномен зла: от метафизики к теориям морали», поддержанного РНФ № 19-18-00441.

Мишура А. Бесполезная свобода и проблема ада // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39(4). С. 72–91.

Mishura, Aleksandr (2021) "Idle Freedom and the Problem of Hell", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 39(4): 72–91.

Введение

Свобода воли может пониматься как условие возможности моральной ответственности. При этом многие скептически настроенные философы отрицают наличие у нас той свободы, которая необходима для несения моральной ответственности[1]. Но даже эти скептики, как правило, не говорят, что практики моральной ответственности, основанные на вере в свободу воли, являются злом, что сама вера в свободу, а с ней и в моральную ответственность, несет зло. Напротив, как полагают некоторые их них, вера в свободу воли — необходимая для существования общества иллюзия[2]. Если, однако, допустить, что вера в свободу — это *вредная* иллюзия, отказ от нее мог бы сделать наш мир, по крайней мере в некоторых аспектах, лучше. Такого рода скептически-оптимистическую позицию отстаивает американский философ Дерк Перебум в теории жесткого инкомпатибилизма (*hard incompatibilism*)[3].

В этой статье я опишу теорию Перебума и постараюсь показать, что ее последовательное развитие приводит, отчасти вопреки мнению самого Перебума, к парадоксальному выводу: наличие у нас свободы воли, в общем, не очень важно, все хорошее в мире может быть оправдано и без свободы воли, а дурное, если и объясняется верой в свободу, то точно не оправдывается. Соответственно, целью работы является экспликация следствий теории оптимистического инкомпатибилизма Д. Перебума. Данная теория вызвала множество откликов в академической дискуссии о проблеме свободы воли. Однако интуиции, присутствующие в теории Перебума, с моей точки зрения, имеют значение, выходящее за пределы этой дискуссии.

Эти интуиции отражают некоторый сдвиг в современной западной культуре, касающийся восприятия практик морального порицания, который еще происходит и, возможно, пока не достиг

1. См., например: Double, R. (1991) *The Non-Reality of Free Will*. New York: Oxford University Press; Honderich, T. (1988) *A Theory of Determinism*. Oxford: Clarendon Press; Levy, N. (2011) *Hard Luck*. Oxford: Oxford University Press; Strawson, G. (1986) *Freedom and Belief*. Oxford: Oxford University Press.
2. Smilansky, S. (2000) *Free Will and Illusion*. Oxford: Oxford University Press.
3. Идеи Перебума наиболее полно изложены в двух его книгах: Pereboom, D. (2001) *Living Without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press; Pereboom, D. (2014) *Free Will, Agency, and Meaning in Life*. New York: Oxford University Press. На русском языке см. статью Перебума: *Перебум Д*. Оптимистичный скептицизм относительно свободы воли // Логос. 2016. Т. 26. № 5. С. 59–102.

своего пика[4]. Моральное порицание конкретной личности (в отличие от порицания разного рода «систем») все чаще воспринимается как нечто в какой-то степени неуместное и бесполезное, а иногда даже *аморальное*. Особенно это заметно по трансформации, по крайней мере в профессиональной среде, понимания эффективных практик воспитания и образования детей, помощи людям, употребляющим наркотики, находящимся в депрессии, страдающим от каких-либо иных психических расстройств, жертвам насилия или людям, чья социальная позиция воспринимается как уязвимая. Подход Перебума как бы расширяет множество людей, в отношении которых *уже* кажутся неуместными некоторые практики морального порицания[5], и включает в него все человечество. Некоторые формы морального порицания неоправданны в отношении кого бы то ни было. Парадигмальный для Перебума пример — порицание в форме демонстрации морального возмущения (*indignation*).

В первой части статьи я кратко опишу основные идеи теории жесткого инкомпатибилизма Д. Перебума. Во второй части я эксплицирую логику оценки моральной оправданности практик, которая, с моей точки зрения, соответствует подходу Перебума, а также продемонстрирую, что в данной логике вопрос о свободе воли утрачивает свою практическую значимость. В третьей части я проанализирую границы применимости данной логики в контексте так называемой проблемы ада. Статья в целом представляется мне некоторым неокончательным и спорным доводом в пользу того, что проблема свободы воли и моральной ответственности имеет, в сущности, теологический характер.

I

Теорию жесткого инкомпатибилизма Перебума можно условно разделить на две части: позитивную и негативную. В рамках негативной части Перебум стремится доказать, что у нас, скорее

4. Этот тезис имеет очень общий характер, его доказательство потребовало бы написания отдельной статьи, а аргументация в данной в статье от него не зависит. Однако он представляется мне важным для понимания культурного фона, на котором возникают теории, подобные жесткому инкомпатибилизму Перебума.

5. Я уточняю, что речь идет о некоторых практиках морального порицания, поскольку Перебум выделяет разные виды порицания, среди которых мишенью его критики являются те, которые основаны на проявлении таких эмоций, как гнев, возмущение, обида. См. Подробнее: Pereboom, D. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, pp. 146–151.

всего[6], нет той свободы воли, которая требуется для несения моральной ответственности[7]. Такая свобода, по мнению Перебума, предполагает, что агент является подлинным источником своего действия, то есть что не существует достаточных причин действия агента, которые находились бы вне его контроля[8].

Перебум доказывает, что у нас нет свободы воли, критикуя одновременно и компатибилизм, тезис о совместимости детерминизма и свободы воли, и либертарианство, конъюнкцию трех тезисов: (1) свобода воли несовместима с детерминизмом; (2) свобода воли совместима с индетерминизмом; (3) мы обладаем свободой воли. В данной статье не имеет смысла (это не позволяет и объем) рассматривать аргументы Перебума против компатибилизма и либертарианства, поскольку моей целью является экспликация следствий из «позитивной» части подхода Перебума, а не оценка убедительности его критики в адрес существующих теорий свободы воли[9].

Важно, однако, уточнить, на какое понимание моральной ответственности Перебум опирается при критике компатибилизма и либертарианства. Речь идет о моральной ответственности в смысле базовой заслуженности (*basic desert*)[10]. Моральная ответственность в смысле базовой заслуженности заключается в том, что агент достоин похвалы или порицания просто в силу свободно-

6. Перебум допускает возможность того, что агентные (agent-causal) либертарианские теории могут быть истинны, но считает, что вероятность этого очень невысока (см. главу 3 в: Pereboom, D. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*).

7. Речь здесь идет, конечно, о моральной ответственности в смысле базовой заслуженности (basic desert). Далее я уточню это понятие и опишу альтернативную концепцию моральной ответственности, которую предлагает Перебум. См.: Ibid., p. 1.

8. Перебум уделяет много внимания демонстрации того, что инкомпатибилизм альтернатив (leeway incompatibilism) неверен, поскольку агент может нести ответственность, даже если у него не было альтернативных возможностей. (См. главу 1 в Pereboom, D. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*.) Аргументы Перебума здесь основаны на вариациях мысленного эксперимента Г. Франкфурта. См.: *Франкфурт Г.* Альтернативные возможности и моральная ответственность // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2017. Т. 1. № 4. С. 129–140.

9. Ответ на критику компатибилизма со стороны Перебума см. в: *Васильев В.* В защиту классического компатибилизма: Эссе о свободе воли. М.: ЛЕНАНД, 2017. С. 32–40. Ответ на критику либертарианских теорий см. в: Franklin, C. E. (2018) *A Minimal Libertarianism: Free Will and the Promise of Reduction*, pp. 172–181. New York: Oxford University Press; O'Connor, T. (2003) "Review: Living without Free Will by Derk Pereboom", *The Philosophical Quarterly* 53(21): 308–310.

10. Идея базовой заслуженности восходит к работам Дж. Файнберга. См.: Feinberg, J. (1970) *Doing and Deserving*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

го и осознанного совершения поступка, то есть совершения поступка с учетом понимания его морального статуса как дурного или хорошего[11]. Этому смыслу базовой заслуженности Перебум противопоставляет консеквенциалистские и контрактуалистские понимания ответственности, где она обусловлена не только свободным и осознанным совершением поступка, но и, главным образом, его последствиями для индивида и общества. Важно отметить, что, по мнению Перебума, очень многие практики морального порицания подразумевают веру в базовую заслуженность[12]. Соответственно, отказ от этой веры даст основания для масштабного пересмотра практик моральной ответственности. Во второй части я постараюсь показать, что оправданность такого рода пересмотра практик, вопреки тезисам Перебума, не зависит от веры в свободу воли.

Кроме того, Перебум опирается на идеи П. Ф. Стросона, сформулированные в работе «Свобода и возмущение»[13]. Стросон, во-первых, эксплицитно связал понятие моральной ответственности с социальными практиками похвалы и порицания и, во-вторых, указал на психологические основания этих практик — так называемые ответные установки (*reactive attitudes*). Ответные установки — эмоциональные реакции, возникающие у человека в ответ на поведение других людей, которые воспринимаются им как свободные личности. Эти эмоциональные реакции, в свою очередь, основаны на убеждении, что конкретный поступок обнаруживает дурное, безразличное или благое расположение действующего в отношении тех, кого это действие затрагивает. В ответ на то, что кажется нам проявлением злой воли, мы испытываем ответные установки обиды и возмущения, в ответ на проявления доброй воли мы можем испытывать, например, симпатию и благодарность. Важнейшая задача теории Перебума — продемонстрировать, что выражение некоторых из этих установок всегда неоправданно, поскольку у нас нет свободы воли[14]. Если человек

11. Pereboom, D. *Free Will, Agency, and Meaning in Life,* p. 2.

12. Ibid, p. 128.

13. *Стросон П.* Свобода и обида // Финиковый Компот. 2020. № 15. С. 204–221.

14. Однако Перебум не отождествляет моральную ответственность с ответными установками. В рамках его подхода ответственным человек считается в результате вынесения суждения (judgement), а не в силу наличия некоторых эмоциональных реакций, которые обычно сопровождают это суждение. См.: Pereboom, D. (2001) *Living Without Free Will*, p. xx. Cambridge: Cambridge University Press. Тем не менее, отказ от суждения об ответственности (в смысле базовой заслуженности) делает проявление ответных установок нерациональным.

не является «первоисточником» своей злой воли, то и возмущение его поведением, и гнев в его адрес, по мнению Перебума, неоправданны[15].

В позитивной части своей программы Перебум, однако, отказывается от ряда тезисов Стросона. Последний подчеркивал, что ответные установки придают смысл нашей жизни, а отказ от них, во-первых, невозможен в силу нашей эмоциональной природы, во-вторых, неоправдан, поскольку это радикально обеднило бы нашу жизнь[16]. Неважно, имеет ли место детерминизм или нет, у нас есть достаточно *прагматических* оснований сохранить веру в свободу воли и ответные установки. Перебум, напротив, полагает, что, во-первых, у нас, скорее всего, нет свободы воли, необходимой для базовой заслуженности, а опираться в своих практиках на *ложные* убеждения в ее существовании ошибочно. Во-вторых, мы *можем*, хотя бы частично, отказаться от некоторых ответных установок. Соответственно, отказ от веры в свободу сделает возможным преодоление некоторых ответных установок[17]. В-третьих, это, по крайней мере в некоторых случаях, было бы скорее благом, нежели злом, поскольку ответные установки вроде морального гнева часто вредят межличностным отношениям[18]. Таким образом, отказ от моральной ответственности в смысле базовой заслуженности оказывается, по мнению Перебума, не так уж страшен.

При этом Перебум вполне понимает, что практики, ассоциируемые с понятием моральной ответственности, необходимы для функционирования общества. Поэтому в рамках позитивной программы он предлагает, во-первых, альтернативную концепцию моральной ответственности, во-вторых, альтернативы ответным установкам гнева и возмущения. Вместо «ретроспективного» (*backward-looking*)[19] понимания ответственности в смысле

15. По мнению Перебума, отказ от веры в свободу воли не угрожает аксиологическим суждениям, в том числе о поступках человека, то есть мы можем говорить, что человек поступил дурно или имел злую волю, даже если он не был свободен. Pereboom, D. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, p. 127.

16. *Стросон П.* Свобода и обида. С. 204–221.

17. Стоит оговориться, что Перебум не исключает проявление неоправданных ответных установок даже при отсутствии веры в свободу. Его позиция состоит в том, что отказ от веры в свободу воли позволил бы в долгосрочной перспективе значительно уменьшить или вообще элиминировать эти проявления (см. Pereboom, D. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, p. 152.)

18. Ibid., p. 180.

19. Подробнее о различении проспективных и ретроспективных подходов к пониманию моральной ответственности см.: Talbert, M. (2019) “Moral Responsibility”, in

базовой заслуженности Перебум предлагает «проспективное» (*forward-looking*) понимание моральной ответственности. Такой подход концентрируется не на самом действии, за которое агент привлекается к ответственности, а на возможных последствиях привлечения к ответственности. Целью практик моральной ответственности должно быть не порицание и похвала *за* сделанное, но порицание и похвала *ради* (1) защиты потенциальных жертв, (2) восстановления межличностных отношений, которые пострадали в результате дурных поступков, (3) морального совершенствования виновного[20]. Этот, в сущности, консеквенциалистский подход не опирается на веру в свободу воли[21], но предполагает, что аксиологические суждения о ценности не зависят от этой веры[22]. Некоторые поступки дурны независимо от того, совершены ли они свободно или нет. Некоторые черты характера добродетельны независимо от того, сформированы ли они свободно или нет. Соответственно, главной целью практик моральной ответственности является увеличение блага, а не кара за зло, поскольку ни у кого нет той свободы, которая могла бы оправдать эту кару.

В качестве альтернатив ответным установкам морального гнева и возмущения Перебум предлагает эмоциональные реакции, которые, по его мнению, не менее, а даже более эффективно могут способствовать тем целям, которые ставит перед собой проспективная теория моральной ответственности (защита жертв, восстановление отношений, моральное совершенствование): «ощущение разочарования, боли, шока от того, что сделал виновный, моральное беспокойство о нем, моральная грусть и горе, которые возникают в результате этого беспокойства, если велик причиненный ущерб»[23]. Выражение этих эмоций и должно способствовать восстановлению отношений, моральному совершенствованию и защите жертв.

E. N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/moral-responsibility/, accessed on 15.11.2021].

20. Pereboom, D. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, p. 134.

21. Точнее говоря, не опирается на такую свободу воли, которая необходима для несения базовой заслуженности, и не требует того, чтобы агент был источником своего действия. Перебум, разумеется, понимает, что существует множество смыслов понятия свободы воли и многие из них совместимы с детерминизмом, а также необходимы для несения ответственности.

22. Ibid., p. 130.

23. Ibid., p. 146.

Отдельное внимание Перебум уделяет трансформации пенитенциарной системы[24]. По его мнению, существующая система практик наказания преступников предполагает, что они несут ответственность в смысле базовой заслуженности. Отказ от веры в свободу воли может быть основанием для реформы системы наказаний, в результате которой отношение к преступникам в целом станет гораздо более мягким, а совершившие самые тяжкие преступления люди будут рассматриваться подобно носителям опасных болезней и помещаться «на карантин» с целью изменения их склонностей к преступлениям.

Финальным компонентом позитивной программы Перебума является рассуждение о межличностных отношениях и смысле жизни. Здесь он также настроен достаточно оптимистично. Межличностные отношения в результате отказа от веры в свободу воли не пострадают, а даже улучшатся. Хотя скептицизм может угрожать убеждениям о ценности наших достижений, он вполне совместим с самореализацией и даже может подарить нам некий «покой ума» (peace of mind)[25].

In summa: по мнению Перебума, если мы откажемся от веры в свободу воли, ничего страшного не случится, напротив, мир станет, по крайней мере в некоторых отношениях, лучше.

II

Теория Перебума дает оригинальный и интересный взгляд на проблему свободы и моральной ответственности. Однако в данном разделе я хочу показать, что при использовании соответствующей логики оценки моральной оправданности практик проблема свободы и ответственности как таковая исчезает: свобода становится просто не важна для ответственности. Можно, разумеется, сказать, что это вовсе не проблема. Однако это невозможно утверждать, следуя теории Перебума, поскольку большая часть этой теории касается именно критики веры в свободу воли; он предполагает, что эта вера все-таки имеет важное значение для оправдания некоторых практик.

Во-первых, необходимо провести логический анализ самого понятия оправданности[26] практики. Что позволяет оправ-

24. Подробнее об этом см. главу 7 в Pereboom, D. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*.

25. Ibid., p. 175–176.

26. Русский язык позволяет различить оправданность и обоснованность, однако в английском языке они передаются одним словом — justification.

дать некоторую практику? Что означает, что некоторая практика морально оправдана? Для условных «единиц» оправдания/обоснования в современной эпистемологии и этике обычно используется понятие оснований (*reasons*)[27]. В эпистемологии основания могут *обосновывать* убеждение или *объяснять* событие. В моральной философии (моральные) основания (морально) *оправдывают* нечто, например, практики. В логическом отношении это означает, что истинность пропозиции о моральной оправданности практики некоторым образом следует (или не следует, если практика неоправданна) из набора пропозиций об основаниях в пользу оправданности этой практики (или истинность набора оснований в пользу оправданности практики повышает вероятность истинности пропозиции об оправданности практики).

Во-вторых, следуя подходу Перебума, можно разделить разные *типы* оснований в пользу оправданности практик. Сам Перебум, как я писал в прошлом разделе, часто упоминает консеквенциалистские и контрактуалистские соображения в пользу оправданности практик[28]. К этим типам можно добавить и другие, например, деонтологические основания и аретические основания (то есть основания, сформулированные с позиций этики добродетелей). В пользу моральной оправданности некоторой практики, очевидно, можно привести основания разных типов. Так, некоторая практика, например, практика благотворительных пожертвований на лечение тяжелобольных, может быть оправдана и с консеквенциалистской, и с аретической точек зрения, поскольку она имеет благие последствия, а также часто является проявлением благих черт характера.

В-третьих, мы можем разделить два вида оправданий практики. Практика может быть оправдана с учетом *всех* типов оснований, или практика может быть оправдана с учетом *частного типа* оснований. Общая оправданность следует из рассмотрения всех релевантных оснований всех типов в пользу и против оправданности практики. Оправдание на основе конкретного типа оснований не требует рассмотрения всех типов оснований. Так,

27. Существует обширная полемика по вопросу о природе оснований, которую мы не будем освещать в этой статье, поскольку эксплицируемая далее логика не подразумевает какой-то конкретной теории оснований, например, экстернализма в отношении моральных оснований.

28. См., например: Pereboom, D. *Free Will, Agency, and Meaning in Life,* pp. 2, 89, 127.

практика может быть оправдана с точки зрения консеквенциалистских оснований, даже если мы вообще не рассматриваем аретические и деонтологические основания в пользу ее принятия[29]. Разумеется, если мы принимаем какую-то теорию нормативной этики в качестве единственно истинной, один тип оснований всегда будет достаточен для вывода о моральной оправданности практики.

В теории Перебума оправдание на основе принципов базовой заслуженности является *частным* оправданием через определенный *тип* оснований. При этом Перебум признает альтернативные базовой заслуженности типы оснований и, как мы писали в прошлом разделе, считает, что эти основания (прежде всего консеквенциалистские) иногда достаточны для общего морального оправдания имеющихся практик. Соответственно, он не может утверждать, что оправдание на основе базовой заслуженности является необходимым условием общей оправданности практики.

Подводя промежуточный итог, мы можем описать проект Перебума на основе данной логики понимания моральной оправданности практик. В негативной части проекта Перебум демонстрирует, что некоторый тип оснований в пользу практик морального порицания (основания, относящиеся к базовой заслуженности) недействителен, поскольку у нас нет свободы воли. В позитивной части проекта он демонстрирует, что (1) ценные для нас практики имеют *независимые* от данного типа оснований моральные оправдания, а также, что (2) практики, которые зависят от базовой заслуженности, например, проявления возмущения, не оправданы чем-либо, кроме базовой заслуженности.

Вопрос, который представляется нам ключевым в отношении теории Перебума, таков:

Базовый вопрос: каково предполагаемое Перебумом значение оснований типа базовой заслуженности в структуре *общего* оправдания практик моральной ответственности?

Здесь в отношении каждой практики возможно три «идеально-типических» варианта:

29. Стоит уточнить, что речь здесь идет о формальном различении между типами/множествами оснований. Общая оправданность как множество включает в себя в качестве подмножеств все типы оснований.

A. С учетом оснований всех типов, кроме базовой заслуженности, практика X хороша и полезна.
B. С учетом оснований всех типов, кроме базовой заслуженности, практика X дурна и вредна.
C. С учетом оснований всех типов, кроме базовой заслуженности, моральный статус практики X спорен/неясен.

Базовая проблема теории Перебума, состоит, с нашей точки зрения, в том, что каждый из этих трех вариантов ведет к неудобным для нее следствиям.

A. Если практика хороша и полезна с точки зрения альтернативных типов оснований, то оказывается неясным, почему в отсутствие базовой заслуженности от нее стоило бы избавиться. Как именно основания типа базовой заслуженности могли бы лишить значимости основания всех других типов? Почему базовая заслуженность обладает таким «блокирующим» характером? Если верить позитивной части программы Перебума, основания типа базовой заслуженности не могут играть такую роль, поскольку он сам утверждает, что многие практики могут быть вполне оправданы даже без веры в базовую заслуженность. В этом сценарии базовая заслуженность в общем не является значимым типом оснований, она избыточна. Отказ от веры в свободу воли и, соответственно, базовую заслуженность не требует от нас отказываться от этих, в целом хороших, практик.
B. Если практика дурна и вредна, оказывается неясным, как именно базовая заслуженность могла бы ее оправдать? Для подхода Перебума это становится особенно значимой проблемой, поскольку он признает значимость консеквенциалистских оснований в своей проспективной теории моральной ответственности. Соответственно, он не может утверждать, что консеквенциалистские основания сами по себе не должны служить для оправдания практик моральной ответственности, к примеру, что необходимым условием общей оправданности практик являются некоторые деонтологические основания. Отсюда и возникает вопрос: если некоторая практика не просто не оправдана, но даже дурна и вредна с точки зрения тех типов оснований, которые сам Перебум признает значимыми, как именно базовая заслуженность, основанная на вере в свободу воли, может ее оправдать? Кажется, никак. Следовательно, вера в свободу воли в общем *не оправдывает* сохранение этой практики в смысле общей оправданности. Если проявления мо-

рального гнева и являются злом, то вера в свободу воли, в целом, не оправдывает их.

В качестве возражения можно указать на то, что при наличии у нас свободы воли факт свободы и следующая из него базовая заслуженность перевесит прочие основания (включая консеквенциалистские), поскольку свобода и заслуженность окажутся более достоверны, нежели дурные последствия практик[30]. На это можно ответить: (1) с учетом истории дискуссии о свободе воли можно с высокой вероятностью сказать, что факт свободы никогда не станет очевидным; (2) даже если предположить, что этот факт будет радикально удостоверен, не вполне ясно, почему он будет более достоверен, чем дурные последствия некоторых практик, которые мы уже сейчас умеем с высокой надежностью определять эмпирически.

Кроме того, можно прибегнуть к стандартной для ретрибутивизма идее о том, что ущерб, причиняемый преступнику, превращается в добро соразмерно преступлению[31]. Однако этот ответ, как кажется, игнорирует плюрализм типов оснований. Ущерб преступнику превращается в благо только с точки зрения ретрибутивистского подхода, то есть подхода, основанного на понятии базовой заслуженности. Однако и здесь остается неясным, почему именно мы должны пренебречь основаниями прочих типов, которые, согласно условиям пункта B, однозначно сигнализируют о неоправданности практики.

C. Если моральный статус практики является спорным с учетом всех альтернативных базовой заслуженности типов оснований, то непонятно, как именно базовая заслуженность могла бы определить ее общий статус. Возьмем, например, практику абортов. Эта практика является этически спорной: люди часто имеют противоположные взгляды относительно ее морального статуса. Как оправданность или неоправданность этой практики с точки зрения базовой заслуженности могла бы изменить это положение дел? Кажется — никак. Противники абортов останутся их противниками, а сторонники — сторонниками. Кажется, сама по себе базовая заслуженность не может здесь быть «решающим» аргументом, даже если стороны попытаются каким-то образом апеллировать к ней в обосновании своей позиции.

30. Благодарю анонимного рецензента за то, что он обратил внимание на этот момент.

31. Благодарю анонимного рецензента за идею такого ответа.

Обобщая представленные рассуждения, мы можем представить некоторую *дилемму*, которая встает перед теорией Перебума и имеет критическое значение для практической значимости его подхода:

> I. Либо базовая заслуженность оправдывает только те практики, которые и так оправданы на независимых основаниях, тогда вера в нее (и в свободу воли) ничего не решает с точки зрения общей моральной оправданности конкретных практик;
> II. Либо базовая заслуженность оправдывает те практики, которые без нее не могут быть оправданы, но тогда из подхода Перебума остается непонятно, как именно она могла бы оправдать эти, в контексте иных оснований, *дурные* или, в лучшем случае, спорные практики.

Было бы, однако, ошибочным утверждать, что вера в свободу воли никак не *влияет* на те практики, которые критикует Перебум. Принципиальную роль здесь играет различение моральных оправданий, с одной стороны, и причинных объяснений, с другой. Вера в свободу воли, согласно представленным выше рассуждениям, не имеет особой роли в моральном *оправдании* практик. Однако эта вера может *объяснить* наличие соответствующих практик, будучи одной из их причин. Например, хотя порицание в форме проявления морального гнева *в общем* не оправдано, оно объясняется верой в свободу воли, поскольку люди проявляют возмущение именно потому, что они верят в свободу совершившего некоторый дурной поступок. Если согласиться с этой позицией, то отказ от веры в свободу воли и базовую заслуженность мог бы устранить одну из причин тех практик, которые критикует Перебум.

Однако отказ от проявления возмущения не требует отказа от веры в свободу воли. Человек может отказаться от проявления гнева, хотя и верит, что этот гнев оправдан в смысле базовой заслуженности, так как у обидчика есть свобода воли. В частности, такой отказ от гнева возможен в том случае, если имеются *более значимые* основания других типов, которые демонстрируют неоправданность проявления гнева. Соответственно, даже если вера в свободу воли является причиной и основанием для проявления гнева, нам нет нужды отказываться от этой веры, чтобы отказаться от гнева, если имеются другие *более* веские основания и причины его не проявлять.

Ядром теории Перебума является тезис о том, что жизнь без веры в свободу воли останется вполне осмысленной, а в некоторых отношениях даже будет лучше, нежели жизнь с верой в свободу. Проблему, которую мы ставим в этом разделе, можно сформулировать так: как именно вера в свободу воли может *оправдать* текущее состояние дел, если это положение дел в общем полагается дурным? Исходя из логики теории самого Перебума, которую мы постарались эксплицировать в данном разделе, — никак. Соответственно, для реформы наших практик нам вовсе не обязательно доказывать, что свободы воли нет, и нам не надо отказываться от веры в нее. Мы вполне можем сохранить веру в свободу воли и одновременно осуществить предлагаемый Перебумом пересмотр практик, если, конечно, допустить, что в пользу него имеется достаточно моральных оснований, с чем мы вовсе не обязаны соглашаться.

В заключение данного раздела стоит сказать, что в мои задачи не входило доказать правоту Перебума. Задачей была экспликация той логики, которая, насколько я могу судить, лежит в основе теории Перебума, а также следствий из этой логики. В следующем разделе я постараюсь продемонстрировать, как данная логика сталкивается с проблемами при попытке перенести ее на так называемую проблему ада.

III

Описанная в предшествующем разделе логика может быть применена практически к любой социальной практике. Мы можем повсюду искать основания разных типов, а также спрашивать о том, насколько практика оправдана в целом и в частности. При этом вопрос о свободе воли теряет принципиальную значимость, поскольку обычно имеется множество оснований в пользу практики или против нее, которые никак не зависят от веры в свободу воли[32] и которые сама по себе вера в свободу и базо-

32. Отметим, что речь здесь идет именно о той свободе воли, которая полагается условием базовой заслуженности. Разумеется, есть множество «беспроблемных» философских понятий о свободе воли, то есть понятий о такой свободе, которая у нас, несомненно, есть. Например, свободе действовать согласно своим желаниям или свободе расставлять приоритеты между своими целями и т.п. Множество смыслов такой «беспроблемной» свободы выражено в разного рода компатибилистских теориях.

вую заслуженность едва ли могут «перекрыть»[33]. В этом разделе я постараюсь показать, какие проблемы возникают при попытке приложить эту логику к проблеме ада, а также насколько значимым в контексте этой проблемы становится понятие свободы воли.

Сначала стоит сформулировать некоторое обобщенное представление об аде и саму проблему ада. А. Бакарев и А. Плаг выделяют несколько ключевых аспектов общей для разных религий концепции ада:

> E1: Некоторые люди находятся или будут находиться в аду бесконечный период времени.
> E2: Ад является обиталищем для тех личностей, которые не смогли удовлетворить некоторому условию, которое Бог указал в качестве необходимого для избегания ада и наслаждения раем.
> E3: Совокупное благосостояние и благосостояние в конкретный момент для находящихся в аду имеют отрицательное значение.
> E4: Выход из ада блокирован для находящихся в нем.
> E5: Находящиеся в аду помещены туда в качестве наказания за несоответствие тому условию (или условиям), которые Бог указал для избегания ада, или за совершенные грехи, или за то и другое[34].

Проблема ада состоит в реальном или мнимом противоречии между двумя группами убеждений:

(1) убеждениями о Боге: существует всеблагой, всемогущий, всезнающий, вечный, *любящий всех* Бог;

(2) убеждениями об аде: существует ад, в котором часть людей будут обречены на вечные муки.

Далее проблема может артикулироваться различными способами: через тезис о непропорциональности наказания адом, через тезис о недостаточной информированности людей об аде, через неопределенность критериев попадания в ад и возможность

33. Разумеется, свободу воли можно полагать условием возможности аксиологических суждений и моральных оснований в целом, однако такого рода позицию трудно считать «исходной», поскольку множество аксиологических суждений представляются никоим образом не связанными с верой в свободу. На это указывает и Перебум. См.: Pereboom, D. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, p. 127.

34. Buckareff, A.A., Plug, A. (2013) “Hell and The Problem of Evil”, in J.P. McBrayer, D. Howard-Snyder (eds) *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, p. 128. West Sussex, UK: Wiley.

пограничных случаев, где морально «схожие» люди получат радикально разные «приговоры» и др. Разумеется, в современной дискуссии обсуждается множество вариантов теистического ответа на проблему ада, обзор которых, однако, не входит в наши задачи[35].

Важным для нашего исследования представляется следующее: из концепции ада становится понятно, что, во-первых, сам ад можно понимать как форму привлечения к ответственности *за* совершенные грехи или несоблюдение некоторых условий (E5). Во-вторых, эта форма ответственности имела бы, очевидно, *ретроспективный* характер, поскольку ад по определению не направлен на последующие благие последствия, включая улучшение морального характера (E3 и E5). В-третьих, существование ада не может быть оправданно в рамках того проспективного подхода к моральной ответственности, который предлагает Перебум[36]. Более того, поскольку благосостояние людей в аду имеет отрицательный характер (E3), ад несомненно является злом для тех, кто в нем находится.

Указанные обстоятельства позволяют сказать, что ад является в некотором смысле абсолютной формой ответственности в смысле базовой заслуженности. Такая ответственность имеет не инструментальный характер и не является средством для чего-либо[37]. Как представляется, именно такого рода абсолютную ответственность весьма трудно оправдать чем-либо, кроме не менее абсолютной, радикальной свободы воли (хотя и в данном случае оправдание вряд ли будет простой задачей). Здесь может действовать интуиция о прямой зависимости между контролем над собственной жизнью и ответственностью за нее: чем больше ответственность, тем больше контроль. В дискуссиях о свободе воли такого рода радикальная свобода и контроль обычно ассоциируются с либертарианством. По мнению самого Перебума, существование ада необходимо предполагает базовую заслуженность

35. Обзор проблемы ада и предлагаемых ее решений см. в: Ibid.; кроме того, см. статью Игоря Гаспарова в этом номере журнала.

36. Это признает и сам Перебум. См.: Pereboom, D. (2016) “Libertarianism and Theological Determinism”, in K. Timpe, D. Speak (eds.) *Free Will and Theism Connections, Contingencies, and Concerns,* pp. 113, 119. Oxford: Oxford University Press.

37. Разумеется, ответственность и в таком абсолютном смысле остается ответственностью *за* что-либо, соответственно, она все равно не является абсолютной в смысле ответственности просто по факту существования, независимо от каких-либо поступков.

и, соответственно, либертарианскую свободу воли, которой у нас (по его мнению) нет[38].

В таком случае концепция ада может оказаться тем самым случаем, где концепция Перебума перестает быть тривиальной, а именно ее тривиальность мы постарались продемонстрировать в прошлом разделе. Именно теистические убеждения о существовании ада и всеблагого Бога могут быть связаны с верой в некоторую предельную форму свободы, ассоциируемую с понятием базовой заслуженности. Поскольку концепция ада является существенной частью наиболее влиятельных в мире монотеистических религий, постольку религиозные практики внутри этих религий оказываются связаны с этой концепцией. Отказ от веры в свободу воли проблематизирует смысл соответствующих практик. Если эти практики образуют для их участников нечто значимое, то отказ от фундирующих их убеждений, очевидно, не может быть так беспроблемен, как это рисует Перебум в позитивной части своей программы.

Эти соображения могут служить частным и вовсе не решающим свидетельством в пользу гораздо более общего тезиса: проблема свободы воли имеет принципиально теологический характер, поскольку философски проблемные смыслы свободы приобретают свое значение в контексте теистических убеждений, прежде всего, убеждений в бессмертии души и посмертных воздаяниях. Этот тезис вряд ли возможно исчерпывающе доказать, но стоит хотя бы кратко прокомментировать.

(1) Существуют некоторые «беспроблемные» представления о свободе. Например, если поступать свободно означает поступать согласно своим желаниям (в духе классического компатибилизма Гоббса), то, очевидно, люди обладают свободой воли. Никто не спорит с тем, есть ли у нас такие формы свободы: они есть. Вопрос состоит в том, достаточны ли они для несения моральной ответственности? Перебум утверждает, что нет, они недостаточны для несения моральной ответственности в смысле базовой заслуженности, но да — они достаточны для оправдания инструментально понятой моральной ответственности.

(2) Однако логика оправдания практик моральной ответственности, соответствующая подходу Перебума, ставит под сомнение практическую или социальную ценность самой веры в базовую заслуженность: кажется, мы повсюду можем совершенствовать

38. Ibid.

наши практики независимо от веры в свободу воли и базовую заслуженность.

(3) Концепция ада дает пример такой формы ответственности, которая непосредственно зависит от идеи базовой заслуженности и свободы воли. Более того, эта концепция связана с широким кругом практик религиозной жизни. Соответственно, именно в контексте теистических убеждений вера в свободу приобретает свое практическое значение: от веры в свободу зависит вера в оправданность посмертных воздаяний и действия, которые с этой верой связаны.

В этой связи кажется неслучайным тот факт, что корреляция между теизмом и либертарианским пониманием свободы воли оказалась едва ли не самой сильной в знаменитом опросе «Во что верят философы?», проведенном Д. Чалмерсом и Д. Бурже[39].

Заключение

В заключение стоит отметить ограниченность представленных в статье рассуждений. Я, конечно, не хочу сказать, что вера в существование ада и всеблагого Бога обязательно влечет веру в свободу воли, необходимую для базовой заслуженности. Существуют христианские конфессии, которые совмещают отказ от веры в свободу воли и концепцию ада. Классическим примером здесь является кальвинизм. В этой связи кажется неслучайным тот факт, что сам Перебум воспитывался в духе строго кальвинизма, о чем он упоминал во время своего приезда в Москву в январе 2016 года.

Кроме того, идея о том, что ответственность пропорциональна контролю или вообще необходимо зависит от контроля, не является некоторой культурной универсалией. Напротив, во многих культурах условие контроля имеет несравнимо меньшую значимость при оценке моральной ответственности, нежели в европейской культуре[40]. Человек может нести ответственность за поступки других людей, которые он никак не мог контролировать. Соответственно, тезис о «теологичности» проблемы свободы воли

39. Chalmers, D., Bourget, D. (2014) “What do philosophers believe?”, *Philosophical Studies* 170: 465–500.

40. Подробнее обоснования этого тезиса см. в: Sommer, T. (2012) *Relative Justice*. Princeton: Princeton University Press.

скорее касается не априорных отношений между понятиями свободы и ответственности, а существующих в конкретной культуре связей между убеждениями о свободе, ответственности, Боге и посмертных воздаяниях. В этом отношении мои рассуждения о теории Перебума могут рассматриваться как отдельный кейс в пользу данного тезиса, но, разумеется, не как его исчерпывающее обоснование.

Библиография / References

Васильев В. В защиту классического компатибилизма: Эссе о свободе воли. М.: ЛЕНАНД, 2017. С. 32–40.

Перебум Д. Оптимистичный скептицизм относительно свободы воли // Логос. 2016. Т. 26. № 5. С. 59–102.

Стросон П. Свобода и обида // Финиковый Компот. 2020. № 15. С. 204–221.

Франкфурт Г. Альтернативные возможности и моральная ответственность // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2017. Т. 1. № 4. С. 129–140.

Buckareff, A. A., Plug A. (2013) “Hell and The Problem of Evil”, in J. P. McBrayer, D. Howard-Snyder (eds) *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, pp. 128–143. West Sussex, UK: Wiley.

Chalmers, D., Bourget, D. (2014) “What do philosophers believe?”, *Philosophical Studies* 170: 465–500.

Double, R. (1991) *The Non-Reality of Free Will*. New York: Oxford University Press;

Feinberg, J. (1970) *Doing and Deserving*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Frankfurt, H. (2017) “Al′ternativnye vozmozhnosti i moral′naia otvetstvennost” [Alternative possibilities and moral responsibility], *Filosofia, Zhurnal Vysshei shkoly ekonomiki* 1(4): 129–140.

Franklin, C. E. (2018) *A Minimal Libertarianism: Free Will and the Promise of Reduction*. New York: Oxford University Press.

Honderich, T. (1988) *A Theory of Determinism*. Oxford: Clarendon Press.

Levy, N. (2011) *Hard Luck*. Oxford: Oxford University Press;

O’Connor, T. (2003) “Review: Living without Free Will by Derk Pereboom”, *The Philosophical Quarterly* 53(21): pp. 308–310.

Pereboom, D. (2001) *Living Without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press;

Pereboom, D. (2013) “A Defense Without Free Will”, in J. P. McBrayer, D. Howard-Snyder (eds) *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, pp. 411–425. Oxford: Blackwell;

Pereboom, D. (2014) *Free Will, Agency, and Meaning in Life*. New York: Oxford University Press.

Pereboom, D. (2016) “Libertarianism and Theological Determinism”, in K. Timpe, D. Speak (eds.) *Free Will and Theism Connections, Contingencies, and Concerns*, pp. 112–131. Oxford: Oxford University Press.

Pereboom, D. (2016) “Optimistichnyi skeptitsizm otnositel′no svobody voli” [Optimistic scepticism about free will], *Logos* 26(5): 59–102.

Smilansky, S. (2000) *Free Will and Illusion*. Oxford: Oxford University Press.

Sommer, T. (2012) *Relative Justic*e. Princeton: Princeton University Press.

Strawson, P. F. (2020) “Svoboda i obida” [Freedom and resentment], *Finikovyi Kompot* 15: 204–221.

Talbert, M. (2019) “Moral Responsibility”, in E. N. Zalta (ed.) The Stanford Encyclopedia of Philosophy [https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/moral-responsibility/, accessed on 15.11.2021].

Vasil′ev, V. (2017) *V zashchitu klassicheskogo kompatibilizma: Esse o svobode voli* [In Defence of Classical Compatibilism: Essays on Free Will]. Moscow: LENAND.