

Тезис о всесубъективности Бога в философии религии Линды Загзебски

Михаил Хорт

Кандидат философских наук, доцент.

Казанский (Приволжский) федеральный университет (Казань).

Российская Федерация, 420008, Казань, ул. Кремлевская, 18.

E-mail: mikhort@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена обсуждению оригинального понимания атрибута всеведения, которое представлено в работах современного философа религии и эпистемолога Линды Загзебски. Исследование основано преимущественно на критическом прочтении монографии «Всесубъективность: эссе о Боге и субъективности», а также статей и материалов лекций Загзебски. В частности, автор рассматривает концептуальные причины, заставляющие Загзебски вводить понятие «всесубъективность», которое призвано обозначить способность Бога испытывать опыт «от первого лица» любого сознательного разумного существа. Рассматриваются два основных довода в пользу постулирования данного атрибута: аргумент от философии сознания, выводимый из мысленного эксперимента Ф. Джексона, а также аргумент от семантики индексикалов, основанный на идеях Дж. Пэрри. После этого оцениваются четыре модели всесубъективности, предлагаемые Загзебски: модель эмпатии, перцептуальная модель, панэнтеизм и метафора света. Далее автор разбирает возможные теологические следствия, связанные с постулированием атрибута всесубъективности. В связи с этим отдельно обсуждаются смысл молитвы, божественного провидения и любви, а также религиозной морали и божественного суда. Описав концепцию Загзебски, автор разрабатывает ряд критических аргументов, при помощи которых обосновывает необязательный характер атрибута всесубъективности. Первый контраргумент основан на идеях Ч. Макинтоша по поводу религиозной онтологии. Второй контраргумент основан на представлении У. Мандера о том, что субъективный опыт не является формой знания с божественной перспективы. Наконец, третий критический довод основан на идее, что мыслимы когнитивные состояния, которые было бы противоречиво приписывать Богу.

Ключевые слова: всесубъективность, Л. Загзебски, всеведение, божественные атрибуты, эмпатия, субъективность, квалиа

Для цитирования: Хорт М. Г. (2024). Тезис о всесубъективности Бога в философии религии Линды Загзебски // Patria. Т. 1. № 4. С. 67–88.

Введение

Линда Загзебски известна отечественному философскому сообществу, прежде всего, как представитель современной американской теории познания. Ее исследования в области эпистемологии добродетелей широко обсуждаются в российских публикациях, хотя ни одна из ее книг до сих пор не переведена на русский язык. Несмотря на устойчивый интерес к эпистемологическим идеям Загзебски, ее многочисленные работы в области философии религии остаются малоизученными в России. При этом, по признанию самой Загзебски, ее академическая карьера началась с исследований по естественной теологии, а в качестве одной из наиболее авторитетных философских фигур она называет Аквината (Aerts, 2018).

В данной статье будет рассмотрен тезис о всесубъективности Бога, который является центральным в философии религии Загзебски. Он представлен ею в ряде лекций (Zagzebski, 2013) и статей (Zagzebski, 2007; 2008; 2016), которые были суммированы в виде монографии, вышедшей

в августе 2023 года (Zagzebski, 2023). Мотивация Загзебски к написанию данной книги носит личный характер. Как она утверждает, ей попросту «нравится атрибут всесубъективности, поскольку он напрямую связывает высокий метафизический взгляд на Бога как на высшее совершенное бытие с библейским повествованием о существе, которое лично взаимодействует с людьми, разделяя их жизнь с ее испытаниями и страданиями» (Zagzebski, 2023: 27). Подобная мотивация позволяет Загзебски выйти за рамки характерного для аналитической философии религии стиля исследования. Например, она уделяет больше внимания исторической ретроспективе, а не логико-лингвистическим аспектам обсуждаемой проблемы. Также она цитирует источники, которые могут показаться неожиданными для данной области, в частности, для нее важными оказываются работы М. Бахтина.

В последующих разделах этой статьи осуществляется краткая реконструкция представленных в работах Загзебски доводов в пользу введения атрибута всесубъективности. Затем рассмотрена имеющаяся критика тезиса Загзебски в статьях других авторов. В конце я предлагаю собственный аргумент против тезиса о всесубъективности. Исследование сосредоточено на тех аспектах работы Загзебски, которые касаются философии религии и естественной теологии. За рамками обсуждения остаются вопросы, связанные с христологией и объяснением Троицы, поскольку они привязаны к конкретной религии и являются узко теологическими. Также я не касаюсь возможной критики, которую частично рассматривает сама Загзебски, уделяя внимание только тем возражениям, которые ею не упоминаются.

1. Всесубъективность и когнитивное совершенство Бога

Всеведение является предметом так называемой теологии «совершенного бытия», которая, как принято считать, возникает в «Прослогионе» Ансельма Кентерберийского (Heylen, 2024). В священных текстах этот атрибут упоминается столь же часто, как и всемогущество. К примеру, в Псалтири имеются следующие строки:

Господи! Ты испытал меня и знаешь. Ты знаешь, когда я сажусь и когда встаю; Ты разумеешь помышления мои издали. Иду ли я, отдыхаю ли – Ты окружаешь меня, и все пути мои известны Тебе. Еще нет слова на языке моем, – Ты, Господи, уже знаешь его совершенно. Сзади и спереди Ты объемлешь меня, и полагаешь на мне руку Твою. Дивно для меня ведение Твое, – высоко, не могу постигнуть его! (Пс. 138: 1–6).

В этом фрагменте имеется ряд утверждений относительно божественного всеведения. Во-первых, Бог знает все относительно актуально происходящих событий. Во-вторых, Бог знает все относительно человеческих помыслов. В-третьих, Бог имеет знание относительно помыслов и событий, которым только предстоит произойти в будущем. Наконец, в-четвертых, Бог обладает совершенным знанием в том смысле, что все перечисленное выше Он знает одномоментно. Из всего этого выводимо общее определение, которое может быть сформулировано следующим образом: S всеведущ = (df) для каждой пропозиции p, если p истинно, то S знает

р (Wierenga, 2008). Такое определение описывает то, что можно назвать «пропозициональным всеведением». Но что, если божественное знание распространяется не только на пропозиции, но также на содержание сознательных состояний?

Обсуждение всеведения традиционно, начиная с трудов Августина (Augustine, 2010) и Боэция (Boethius, 2015), связывают с дискуссией о божественном предзнании, которая тесно сопряжена с проблемой свободы воли. Обычно речь идет именно о пропозициональном всеведении и знании будущих положений дел. Но есть еще одно эпистемическое следствие из постулированной данного атрибута. Загзебски считает, что из божественного всезнания должно следовать, что Бог не только предвидит мои будущие поступки и не просто знает о моих помыслах, эмоциях и желаниях. Он должен также знать, каково это – обладать данными помыслами, эмоциями и желаниями. Бог не просто знает меня, но Он также знает, каково это – быть мной в каждый конкретный момент времени. Этот атрибут, производный от всезнания, Загзебски называет «всесубъективностью» (omnisubjectivity) и определяет его как «свойство сознательно постигать с совершенной точностью и полнотой перспективу от первого лица каждого сознательного существа» (Zagzebski, 2008: 231). Таким образом, она дает более широкую трактовку всезнания, которую можно назвать «феноменальным всеведением».

1.1. Аргумент от философии сознания

В основе тезиса о всесубъективности Бога находится простая мысль, что знание «от первого лица» отличается от знания «со стороны». Метафизическим основанием для подобной дистинкции служит то, что Загзебски считает объективное и субъективное в равной степени существующим. Мир объективного – это еще не весь мир. При этом носителем субъективности является «самость» (self), отличающаяся от «Я». Последнее трактуется как противоположная физическому картезианская сознательная субстанция, или ментальное. Загзебски принципиально не отождествляет дистинкцию ментальное/физическое и дистинкцию субъективное/объективное, заявляя, что «объективное не исчерпывает реальность, независимо от того, исчерпывает ли физическое объективное или нет» (Zagzebski, 2023: 8). По ее мнению, существуют сознательные существа, которые не обладают самостью, а значит и субъективностью. Для возникновения самости необходима осведомленность (awareness) относительно непрерывности сознания (conscious continuity). Как сознательные состояния, так и самость требуют наличия перспективы первого лица. Но они имеют важное различие, которое Загзебски объясняет, привлекая концепцию Линн Бейкер о простой (rudimentary) и прочной (robust) перспективе первого лица. Последняя заключается в способности полагать себя в качестве объекта собственной мысли. Как пишет Бейкер, «прочная перспектива первого лица – это концептуальная способность, присущая только человеку, способность воспринимать себя как себя, от первого лица, не прибегая к имени, описанию или другому способу референции от третьего лица»

(Baker, 2013: 31). Такая перспектива первого лица является условием самости и субъективности в понимании Загзебски.

Эпистемической особенностью прочной перспективы первого лица является ее принципиальная недоступность для внешней оценки. При этом она может быть оценена и познана самой субъективностью. Подобное мышление Загзебски иллюстрирует, ссылаясь на известный мысленный эксперимент «комната Мэри», предложенный философом Фрэнком Джексоном (Jackson, 1982). Изначально этот эксперимент должен был способствовать критике физикализма в дебатах о природе сознания. Но Загзебски не интересуется спор по поводу физикализма. Ее позиция в том, что субъективность представляет собой нечто, что существует так же, как существует все объективное, а значит может быть познано. Иными словами, ее интересуют эпистемические следствия из эксперимента Ф. Джексона.

Для Загзебски важно, что история с Мэри демонстрирует разницу в когнитивных состояниях. Одно дело – знать что-то по описанию, совсем другое – знать что-то от первого лица, обладать квалиа. Даже если мы не готовы согласиться, что Мэри, выходя из своей черно-белой комнаты, узнает что-то в смысле приобретения дополнительных убеждений о природе цвета, следует признать, что она, по крайней мере, теперь находится в неизвестном ей до этого когнитивном состоянии. Это нечто новое, и оно существует. Даже если Мэри не получает дополнительных убеждений о красном цвете, она все равно получает новый опыт. Но также она получает знание о том, каково это – испытывать подобный опыт. Причем иметь подобный опыт будет эпистемически предпочтительнее, чем иметь лишь знание от третьего лица о том, что кто-то видит красный цвет. Но если мы определяем божественное всеведение как когнитивное совершенство, то оно должно включать в себя возможность обладать квалиа, идентичным квалиа любого субъекта, потому что обладать знанием как от первого лица, так и от третьего, эпистемически предпочтительнее, чем обладать знанием лишь с позиции стороннего наблюдателя. Следовательно, всеведение, будучи когнитивным совершенством, предполагает всесубъективность. Загзебски считает, что «квалиа [Мэри] после выхода из комнаты отличается от того [опыта], что был ранее. Когнитивно совершенное существо должно быть способно различать их, а когнитивно совершенный Творец должен быть способен отличить одну часть своего творения от другой» (Zagzebski, 2008: 233).

Не стоит трактовать атрибут всесубъективности только в смысле возможности для Бога иметь доступ к качественным состояниям любых сознательных существ. Для Загзебски важно, что когнитивное совершенство Бога предполагает возможность иметь знание с разных позиций одновременно: как от первого, так и от третьего лица. Рассмотрим на простом примере. Допустим, что я ем яблоко и сообщаю вам, что оно сладкое и его вкус мне нравится. Разница между нашими убеждениями относительно данной ситуации очевидна. Я знаю, каково это, будучи мной, ощущать сладость и наслаждаться вкусом яблока, тогда как вы знаете следующее: он наслаждается сладостью яблока. Я могу пытаться составить предельно точные дескрипции своего опыта, но вы все равно не сможете

его испытать. Правда, вы можете вообразить, каков мой опыт. Но в этом случае ваша квалиа будет вызвана актом воображения (или памяти, если попытаетесь вспомнить, как сами ели яблоко), но не чувственного восприятия. Таким образом, наше знание качественно отличается: разница в когнитивных состояниях определяет разницу в самих убеждениях. В свою очередь, всесубъективность предполагает, что Бог обладает как моим знанием, так и вашим одновременно. И вместе с этим Он сохраняет собственную перспективу. Если вы тоже будете есть яблоко и наслаждаться им, Бог будет знать, каково наслаждаться яблоком, будучи мной, и каково наслаждаться яблоком, будучи вами, а также будет знать, как сторонний наблюдатель, что мы наслаждаемся яблоками. В подобной возможности состоит когнитивное превосходство Бога. Он не просто знает больше пропозициональных истин, но также способен испытывать несравненно более многообразный когнитивный опыт.

Все это рассуждение можно кратко представить в виде следующего аргумента:

P1. Обладать осведомленностью о собственных сознательных состояниях – это обладать субъективностью.

P2. Обладание субъективностью позволяет формировать знание особого типа.

P3. Когнитивно совершенный Бог обладает знанием любого типа.

S1. Следовательно, всезнающий Бог обладает осведомленностью о любых сознательных состояниях.

1.2. Аргумент от индексикалов

Аргумент «от комнаты Мэри» является основным, но не единственным для Загзебски. Она также утверждает, что между знанием от первого лица и знанием со стороны имеется важное семантическое различие. Как правило, предложения, выражающие субъективные убеждения, содержат в качестве своего элемента индексикалы. Так как значение индексикалов зависит от того, кто и в каком контексте их произносит, то и выражения, содержащие подобные термины, меняют свое значение вслед за ними. Поэтому выражение «я наслаждаюсь сладостью яблока» имеет разное значение в зависимости от того, кто его произносит. Если произносимое мною предложение, включающее индексикал, является выражением некоторого знания, то оно в силу семантических причин может быть доступно только мне (или ограниченной группе людей, если это предложение с индексикалом вроде «здесь»). Такое знание можно назвать субъективным в том смысле, что только образующий его субъект имеет доступ как к факторам обоснования убеждения, составляющего знание, так и привилегированный доступ к условиям его истинности. Загзебски настаивает, что подобное знание уникально. И если мы допустили, что Бог знает все, то мы также должны заключить, что Он имеет доступ к факторам обоснования и условиям истинности для убеждений относительно субъективного опыта.

Загзебски предлагает рассмотреть следующие высказывания (Zagzebski, 2023: 4–10): (1) «Я устроила беспорядок на рынке, и все на меня

смотрят»; (2) «Л. З. устроила беспорядок на рынке, и все на нее смотрят». Даже если представленные высказывания содержат одну пропозицию (хотя Загзебски разбирает аргументы в пользу того, что здесь, вероятно, имеются разные пропозиции), они существенно различаются в эпистемическом отношении. От первого лица Л. З. знает, что она выражает (1), а кто-то другой знает, что выражает (2). Как Л. З., так и внешний наблюдатель, возможно, знают одну и ту же пропозицию, но это все равно разное знание. Дело в том, что Л. З. и прохожий отличаются в своих состояниях. Прочная перспектива первого лица позволяет сочетать убеждения, что «я устроила беспорядок» и «Линда Загзебски устроила беспорядок», то есть относиться к себе как к объекту и субъекту, тогда как перспектива третьего лица позволяет быть убежденным только в том, что «Л. З. устроила беспорядок». Здесь резонно сослаться на Дж. Перри, который пишет: «Любой может поверить Джону Перри, что он создает беспорядок. И любой может находиться в состоянии убеждения, классифицируемом предложением “Я создаю беспорядок”. Но только я могу иметь такое убеждение, находясь в этом состоянии» (Perry, 1979: 19).

Индексикал «Я», содержащийся в указанных выражениях, – это особая категория, которая имеет эпистемическое значение, но не является (по Перри) частью фундаментальной онтологии. Иными словами, представленность пропозиции через высказывание с индексикалом указывает на уникальный тип убеждения, а не на особое положение дел в мире. В выражении типа (2) есть описательное понятие «Линда Загзебски», которое может быть отделено от «самопонятия», выраженного через индексикал. В опыте Л. З. самопонятие отделено от описательного понятия эпистемически, но не онтологически. Но если самопонятия могут быть частью убеждений, составляющих знание, то всеведущий Бог должен обладать доступом к ним. Это и предполагается в представлении о всесубъективности Бога. Таким образом, как заключает по этой теме Загзебски, пропозициональное знание не исчерпывает всего знания, подобно тому, как объективное не исчерпывает всей области фундаментальной онтологии.

2. Модели всесубъективности

2.1. Эмпатия

Помимо доводов в пользу того, почему нам стоит принять всесубъективность, Загзебски предлагает несколько моделей, объясняющих, как мы можем представить этот атрибут (Zagzebski, 2023: 58–88). К ним относятся модель эмпатии, перцептуальная модель, модель панэнтеизма, а также метафора света. Основной является модель эмпатии, в рамках которой Загзебски предлагает аналогию с человеческой способностью к сопереживанию для лучшего объяснения рассматриваемого ею божественного атрибута. Отметим, что она не занимается психологией, поэтому уведомляет:

...я не предлагаю теорию эмпатии. Я начинаю с опыта, который, как мне кажется, есть у каждого, чтобы затем мы могли представить себе, как расширить этот опыт и применить его к воображаемому принятию целого ряда психических состояний,

помимо эмоций и чувств, и мы можем использовать это как модель для понимания Богом всех психических состояний существа (Zagzebski, 2023: 65).

Под эмпатией подразумевается способность обладать эмоцией, схожей с эмоцией другого человека. Посредством эмпатии мы способны образовать что-то вроде копии опыта других сознательных существ. В общих чертах механизм эмпатии Загзебски описывает следующим образом. Допустим, что есть два субъекта: S1, наслаждающийся вкусом яблока, и имеющий аллергию на яблоки S2, наблюдающий за первым субъектом. Хотя S2 сам не употребляет яблоки, ничто не мешает ему порадоваться за друга. Под эмпатией здесь будет подразумеваться следующее: (а) тот факт, что S1 наслаждается вкусом яблока, является достаточной причиной для S2 испытать схожую эмоцию; (b) S2 действительно стремится принять точку зрения S1; (c) S2, принимая точку зрения S1, сохраняет собственную перспективу. Исходя из этих условий, мы можем утверждать, что эмпатическая эмоция людей всегда является репрезентацией: тот, кто сопереживает, не принимает интенциональный объект эмоции переживающего, но полагает в качестве собственной интенции саму эмоцию того, кому он сопереживает.

По мнению Загзебски, эмпатия может быть мотивирована либо любовью к другому человеку (тогда эмпатия совпадает с симпатией), либо устойчивым желанием понять его чувства (в этом случае эмпатия и симпатия могут быть различны). В любом случае, эмпатия должна быть рассмотрена как способность образовывать копии чувств других людей. При этом тот, кто сопереживает, не обязательно должен быть согласен с тем, к кому он проявляет эмпатию. Предложенная Загзебски модель эмпатии не предполагает, что сопереживание влечет согласие. S2 может радоваться тому, что S1 наслаждается яблоками, считая при этом, что для него самого яблоки вредны из-за аллергии. Отсюда следует две важных посылки: во-первых, можно сопереживать тем, с кем мы не согласны (и даже тем, чьи убеждения или эмоции нам неприятны), а, во-вторых, сопереживающий всегда понимает, что его чувства и эмоции – это копии того, что испытывает переживающий.

Всесубъективность Бога, в представлении Загзебски, является «совершенной полной формой эмпатии» (perfect total empathy). Когда Бог сопереживает чувствам человека, Он предельно точно испытывает чувства того, кто является объектом Его эмпатии. Ограниченность человеческой эмпатии в том, что она никогда не может образовывать абсолютных подобию эмоций, так как у людей нет полного доступа к ментальным состояниям друг друга. Человеческая эмпатия репрезентативна, тогда как совершенная полная эмпатия не репрезентативна. Так как Бог фактически имеет доступ ко всем нашим ментальным состояниям, то Его опыт может быть идентичен нашему опыту.

При этом причина такого переживания не тождественна причине, которая вызывает эмоцию или чувство в объекте божественной эмпатии. Если я наслаждаюсь яблоком, то непосредственной причиной моего наслаждения является само яблоко, его вкусовые качества. Неправильно утверждать, что и Бог в этот момент буквально наслаждается вкусом ябло-

ка, потому что это приводит к утверждению, что в случае моего упоения ненавистью или гордыней Бог также испытывает ненависть и гордыню. Бог знает, каково это – испытывать ненависть или наслаждение, будучи мной. Но это знание вызвано в Нем эмпатией, а не теми непосредственными причинами (например, объектами интенциональных состояний, то есть вещами в мире), которые заставляют меня ненавидеть или наслаждаться.

Таким образом, всесубъективность подразумевает, что Бог имеет доступ ко всем нашим ментальным состояниям, не утрачивая собственной божественной перспективы. Важный момент заключается в том, что мы имеем лишь представление о человеческой эмпатии, а значит мыслим и описываем ее через репрезентацию. Бог имеет прямое, не репрезентативное знание. Нам сложно это представить, считает Загзебски, но мы должны теоретически это постулировать, чтобы не прийти к противоречию с другими атрибутами, в частности, божественным совершенством и благодатью.

Еще одна аналогия, которая встречается в этом контексте у Загзебски, – это сравнение всесубъективности со способностью человека сопереживать героям художественных произведений (Zagzebski, 2016: 448). Она считает, что наша способность понимать мотивы негативных героев литературных произведений не приводит к тому, что мы сами обязательно становимся злее. Читая книги, мы зачастую представляем себя на месте персонажей, сопереживаем их чувствам и пытаемся разобраться в их взглядах, но в то же время продолжаем осознавать, что мы не являемся данными персонажами. Если я сам ригористично осуждаю, например, гордыню, то я также буду негативно реагировать на эмпатическую передачу этой эмоции. В эмпатических представлениях мы никогда не забываем о себе, своих собственных чувствах и восприятиях. А так как всесубъективность – это совершенная полная эмпатия, то, по убеждению Загзебски, нет никакой опасности, что Бог делает тот же выбор, что и мы, даже имея доступ к нашей несовершенной субъективности.

2.2. Перцептуальная модель

Следующая модель, которую предлагает Загзебски, называется «перцептуальной». В рамках этой модели всесубъективность объясняется через аналогию с чувственным восприятием. Всесубъективный Бог в этом случае рассматривается как тот, кто актуально видит все. Эта идея, как считает Загзебски, встречается во всех монотеистических религиях, поскольку она легка для понимания обычными верующими, а не только богословами. Эта модель может быть объяснена через символическое представление (например, через описание Бога как всевидящего ока). Но Загзебски считает, что нужно помнить следующее: говоря о божественном видении, мы должны идти дальше, чем отождествлять это видение с человеческим зрением. Бог имеет возможность видеть не только со стороны, но и от первого лица. В этом пункте аналогия с оком не вполне корректна. Человек может рефлексировать над своими чувствами, но он по-

нимают, что сама рефлексия не есть чувство *per se*. Загзебски пишет, что когда мы думаем о своей боли как о боли, эту мысль может подслушать Бог, но эта мысль не является болью (Zagzebski, 2023: 72). Переживание или чувствование боли – это состояние, требующее осведомленности, а значит, субъективности. Поэтому, говоря о божественном всезнании, вероятно, было бы правильнее использовать аналогию не со зрением, а с осязанием. Всевидящее око не просто наблюдает, но и буквально чувствует то, что чувствует объект наблюдения. Эта аналогия более точная, хотя необходимо всегда подчеркивать, что это восприятие не с внешней точки зрения. Восприятие с «внутренней» перспективы и есть то, что объясняется через атрибут всесубъективности.

2.3. Панэнтеизм

Простота перцептуальной модели, как считает Загзебски, может быть неубедительной для богословов и философов, которым необходима не только наглядная аналогия, но и некоторое онтологическое описание (Zagzebski, 2023: 73). Поэтому она также предлагает рассматривать все-субъективного Бога как условие панэнтеистического понимания мира.

Панэнтеизм – это позиция, которая близка к пантеизму, поскольку утверждает необходимую связанность всего существующего и Бога, но не отождествляющая мир с «телом Бога» или чем-то подобным. Панэнтеизм утверждает, что все существующее существует в Боге, но не тождественно Ему. Иными словами, Бог и мир находятся в отношении подчинения и включения: мир содержится в Боге, но не исчерпывает Его.

Подобный взгляд является распространенным в истории философии. Элементы панэнтеизма прослеживаются уже у пифагорейцев, а затем, благодаря Платону и Плотину, расцветают в христианской философии (прежде всего, у Августина). В современной философии подобная точка зрения возрождена благодаря Ричарду Суинберну (Swinburne, 1977) и Чарльзу Хартсхорну (Hartshorne, 1941). По утверждению последнего, преимущество панэнтеизма заключается в том, что

он отличает Бога от «всего» и в то же время делает его включающим в себя все. Кажущийся парадокс исчезает, когда мы видим, что «все», которое в Боге, но не весь Бог, – это обычная совокупность фактического, контингентного существования, тогда как все, чем является Бог, – это совокупность (простирающаяся в бесконечное прошлое время и почти вся неизвестная нам), включающая, помимо обычных причин, действующее всеохватное целое, влияющее на свои части (Hartshorne, 1941: 348).

Таким образом, важное преимущество панэнтеизма – в том, что он дает онтологическую перспективу, поддерживающую наши представления из области религиозной эпистемологии. Прежде всего, речь идет о важной идее постижения человеком Бога, а также Богом – человека. Постигание – это форма единения с постигаемым. Если Бог и мир принципиально отделены друг от друга, то постижение невозможно.

Модель панэнтеизма дополняется Загзебски важной (похоже, что в личном, а не полемическом смысле) метафорой света. Бог во многих религиях описывается как пронизывающий бытие свет, для которого нет и не может быть никакой преграды. Но если субъективность является чем-

то, то свет должен достигать и этого аспекта творения. Потенциал метафоры света в том числе в том, что она предлагает аналогию, в которой пронизывающий все Бог не испытывает влияния со стороны того, с чем Он соприкасается. Загзебски считает, что для божественного света наша субъективность подобна стеклу, через которое Он проходит, не переставая быть самим собой:

Аквинат говорит, что если бы свет знал себя, то он знал бы все цвета. Все цвета предсуществуют в белом свете. Это простое замечание заставляет меня представить себе все творение, исходящее из Бога, как свет, струящийся из своего источника в божественном сознании, чтобы создать красочную вселенную. Мы могли бы сравнить каждое субъективное состояние с отдельным цветом в бесконечной радуге цветов, вытекающих из божественного света (Zagzebski, 2023: 81).

По мнению Загзебски, всесубъективность была бы проблемой только в том случае, если бы существовали состояния, которые по своей сути аморальны – или если бы эмпатическое образование таких состояний в сознании Бога также являлось аморальным. И хотя, согласно Загзебски, существуют такие субъективные состояния, которые являются аморальными, к ним относятся только те, которые связаны с выбором и решениями. Если действие безнравственно, то выбор совершить это действие также безнравственен. Однако это не затрагивает всесубъективного Бога, поскольку эмпатическое представление выбора не является выбором. Сделав выбор, я могу постараться понять и представить, почему кто-то другой делает выбор, противоположный моему. Однако в случае с эмоциями это невозможно, поскольку Загзебски утверждает, что невозможно сопереживать эмоциям, не принимая их на себя. Поскольку, согласно Загзебски, не существует аморальных эмоций, а аморальным являются только выбор и решения, то, следовательно, Бог не пострадает, если, будучи вездесущим светом, сблизится с нашей субъективностью.

3. Возможные теологические следствия

Л. Загзебски считает, что всесубъектность позволяет объяснить некоторые важные аспекты религии: смысл молитвы, божественного суда и провидения, а также религиозной этики (Zagzebski, 2023: 30–58). Также она касается специфических тем из христианской теологии (прежде всего, объяснения Троицы и христологии). В данном разделе будут рассмотрены только универсальные темы естественной теологии.

3.1. Смысл молитвы

Молитва – важнейшая религиозная практика, принимающая разные формы. Верующие практикуют как литургические совместные молитвы, так и индивидуальные. Молитвы могут произноситься вслух, а иногда оставаться неизреченными. Предполагается, что молитва будет услышана Богом вне зависимости от того, какую форму она принимает. Высшей формой молитвенной практики является буквальное следование императиву «непрестанно молитесь» (1 Фес. 5: 17). Отсюда возникает проблема идентификации молитвы, которая в различных вариациях возникает в

самых разных теологических и философских текстах. Например, в известном пассаже Августин задается вопросом: «Должны ли мы “без остановки” преклонять колени, простирать тело или поднимать руки...?» (Augustine, 2014: 107). Иными словами, должно быть объяснено, как Бог понимает и слышит молитвы, которые даже не были произнесены. Более того, в определенных ситуациях произнесение слов, составляющих текст молитвы, не является молитвой по существу (представим актера, который играет монаха). Отсюда следует, что молитва – это не просто слова, но определенное субъективное состояние. Бог способен это состояние идентифицировать и отличать от других.

Загзебски считает, что в нашей молитвенной практике мы относимся к Богу как всесубъективному, поскольку без постулирования данного атрибута проблематично решить проблему идентификации молитвы. Она считает, что в молитвенной практике наиболее важным является образование интенции, направленной на обращение к Богу, то есть не сама молитва, а то, что ей предшествует, – желание эту молитву совершить. Бог способен эту интенцию воспринять и эмпатически представить. Смысл молитвы для религиозной жизни, исходя из этого, состоит не в том, чтобы призвать Бога, обратить Его внимание на молящегося, но наоборот, чтобы верующий обратил внимание на Бога.

Всесубъективность предполагает, что Бог непосредственно посвящен во внутреннюю ментальную жизнь любого сознательного существа. Следовательно, Он знает и тех, кто молится, и тех, кто этого не совершает. Поэтому объяснение смысла молитвы через призвание Бога является противоречивым. Если же Бог не знает наших ментальных состояний, то прежде молитвы мы должны каким-то образом дожидаться контакта с Ним, ведь иначе молитва окажется обращенной в пустоту. Но так как предполагается, что любая молитва будет услышана, то вопрос о контакте с Богом не должен рассматриваться: Он знает о нашем желании молитвы еще до того, как она совершается. Если Бог действительно слышит все молитвы, то такой Бог, как заключает Загзебски, должен быть всесубъективным.

Необходимо отметить, что взгляд Загзебски на молитвенную практику не является, разумеется, оригинальным. Она остается в рамках весьма влиятельной и древней традиции понимания молитвы, которая стремится дать содержательное описание ее религиозного смысла («account-based strategies»), избежав редукционного описания исключительно как запроса к Богу («The Problem of Petitionary Prayer»). Этой традиции соответствует, например, представление Оригена о том, что «жизнь христианина должна быть непрерывной великой молитвой» (Origen, 1947: §12). Сюда же относится афоризм Августина «желание твоего сердца – это твоя молитва» (Augustine, 2014, 107). В современной теологии можно встретить схожие сентенции вроде утверждения евангелиста Джона Пайпера, что «дух зависимости» от Бога – это и есть молитва (Piper, 2004: 157), или слов Джона МакАртура, что молитвой является любое осознание Бога (MacArthur, 2011: 15–17).

3.2. Божественное провидение и любовь

Загзебски утверждает, что ни Божие провидение, ни любовь не нуждаются во всесубъективности, но вместе с этим атрибутом их можно легче объяснить. Если Бог обладает совершенной полной эмпатией, то Он имеет более глубокое понимание того, каково это – быть мной. Например, когда нам грустно, Бог не только знает, что нам грустно, но Он также знает, каково конкретно мне испытывать эту конкретную грусть. Бог не только знает о моей печали, но и присутствует в моей печали. Более того, Загзебски утверждает, что если Бог не понимает, каково каждому из его созданий переживать печаль или какие-то другие чувства, то создание этих чувств кажется жестоким, что приводит к проблеме теодицеи.

Присутствие Бога в моих эмоциях также позволяет Ему еще лучше понять, что для меня хорошо, а что плохо. В таком случае Бог знал бы, в чем именно нам нужна помощь, потому что Богу известно все, что мы чувствуем. Загзебски также утверждает, что Его любовь к нам является более глубокой, если Он обладает атрибутом всесубъективности, потому что тогда Бог обладает самым глубоким знанием, и ничто не скрыто от Него. Всесубъективный Бог знает все, что мы знаем о себе, и даже то, чего мы сами о себе не знаем. Аналогичным образом, всесубъективность может продемонстрировать, что Бог всегда с нами и что мы никогда не бываем одиноки, потому что Бог знает все, через что мы проходим. Всесубъективность становится способом сделать концепцию всеведения более личной.

3.3. Мораль и божественный суд

Загзебски утверждает, что всесубъективность может усилить религиозную этику:

...некоторые моральные философы считают, что точка зрения первого лица неизбежна при обсуждении этики. Если Бог всесубъективен, то божественная точка зрения не будет ограничена точкой зрения третьего лица. Она будет включать в себя точки зрения от первого лица; фактически, она будет включать в себя все точки зрения от первого лица (Zagzebski, 2008: 245).

Таким образом, перспектива Бога будет представлять собой сочетание перспективы от третьего лица и перспективы каждого человека от первого лица. Это означает, что Бог не просто имеет доступ ко всем фактам, но также может смотреть на все события как с объективной, так и с субъективной точек зрения. Это, по мнению Загзебски, делает Бога справедливым в подлинном смысле.

Совершенная справедливость Бога обуславливает совершенную справедливость Его суда. Согласно Загзебски, Бог должен быть способен испытывать совершенную полную эмпатию ко всем психическим состояниям человека, чтобы судить с совершенной точностью. Таким образом, всесубъективность становится необходимым условием для действительно справедливого суда Бога над людьми. Это означает, что Бог должен быть способен сопереживать всем субъективным состояниям даже грешников, потому что иначе Он не смог бы справедливо судить людей, совершающих безнравственный выбор. Помимо прочего, всесубъективность пред-

полагает, что Бог имеет возможность оценить наши чувства и желания при совершении поступков. Интересно отметить, что все это предполагает принятие деонтологического взгляда в области морали.

4. Критика

В данном разделе я рассмотрю возможную критику относительно вводимого Загзебски божественного атрибута. Среди критических аргументов мною разобраны только те, которые не рассматривает сама автор. Хотя литература по теме все субъективности только формируется, откликов на данный момент достаточно, чтобы написать отдельную статью, посвященную исключительно критике все субъективности. Соответственно, учитывая формат обзорной статьи, мною выбраны только те контр-аргументы, которые кажутся потенциально наиболее действенными. При этом я оставил в стороне некоторые интересные замечания. В частности, отдельного анализа заслуживает моральный по своей сути аргумент Адама Грина об «эмоциональном заражении» все субъективного Бога, который, по его мнению, либо не является тотально эмпатичным, либо подвержен предосудительным состояниям (Green, 2017). Также я не обсуждаю исследование Рафаэля Милье, которое представляет противоположный Загзебски взгляд на божественное всезнание: по мнению Милье, всезнание (в сочетании с неэмпирической вездесущностью) должно приводить не к все субъективности, а к тому, что Бог – это философский зомби, не имеющий феноменального опыта вообще (Millière, 2014).

Также я не оцениваю критику, касающуюся формата текста и стиля обоснования, практикуемого Загзебски, хотя в этом отношении может быть высказано довольно много замечаний. В частности, на семинаре Московского центра исследования сознания, посвященном монографии Загзебски, участниками было отмечено, что ее описание мысленного эксперимента Ф. Джексона не вполне корректно, хотя он является основой аргументации. Также было сказано о существенных искажениях в исторической части работы, где Загзебски утверждает, что в античности не существовало проблемы субъективности. В дополнение к этому, кому-то может показаться необычным ее представление об эмпатии, которое не вполне соответствует современным психологическим теориям из этой области. Тем не менее, я склонен считать, что это не делает сам тезис о необходимости постулирования атрибута все субъективности, выводимого из всеведения, менее достойным обсуждения с философской точки зрения.

4.1. Всесубъективность и время

Сначала я рассмотрю относительно простое возражение, которое предлагает Чад Макинтош (McIntosh, 2015). Он связывает вопрос о все субъективности с религиозной онтологией. Для монотеистических религий традиционен взгляд, в соответствии с которым Бог является тем, кто находится за пределами любой временности. Бог существует в вечности, а время является одним из Его творений, которое, разумеется, Ему подвластно. Божественный опыт также характеризуется тем, что в нем нет ничего

становящегося. Как отмечалось в начале статьи, всезнание предполагает одномоментность того, что мы называем божественным опытом. Поэтому было бы неверно считать в буквальном смысле, что Бог может что-то узнавать в плане постепенного приобретения новых убеждений. Подобная эпистемология противоречила бы Его онтологии.

Исходя из вышесказанного, оказывается весьма сложным примирить вневременность Бога и всесубъективность, которая подразумевает приобщение к темпоральному опыту, имеющему начало и конец. Как отмечает сам Макинтош, «поскольку тварный опыт характеризуется временностью, всесубъективный Бог должен знать, каково это – иметь временной опыт. Но из-за временного характера такого опыта трудно понять, как Бог может знать, каково это, не находясь во времени» (McIntosh, 2015: 256).

Этот контраргумент предполагает, что трудно или даже невозможно объяснить, как вневременной Бог способен, например, знать, каково, будучи мной, ожидать публикации нового подкаста *Insolarance*. Любой ответ будет предполагать отказ либо от вневременности, либо от всесубъективности. А поскольку первая альтернатива кажется более фундаментальной, то, заключает Макинтош, мы должны отказаться от тезиса Загзебски.

Некто может парировать, что Бог, создав время, должен во всех значимых аспектах знать, что оно собой представляет. Это точка зрения процессуальной теологии. Действительно, кажется важным, что всеведущий Бог точно знает, сколько длится любой промежуток времени: секунда, год или тысячелетие. Тем не менее, возражает Макинтош, проблема остается: субъективное восприятие времени может быть разным. Ключевой вопрос в том, может ли Бог действительно знать и понимать наш субъективный опыт времени, оставаясь в вечности. Это трудный вопрос для тезиса Загзебски.

Он становится еще сложнее, если мы вернемся к исходной дефиниции, которая определяла, что S всеведущ = (df) для каждой пропозиции p , если p истинно, то S знает p . С подобной формой определения легко не согласиться, поскольку она утверждает условную связь между наличием истинной пропозиции и божественным знанием: если нечто истинно, то Бог знает это. Но такое условие как будто ограничивает Бога. Мне видится, что здесь есть проблема, имеющая схожие черты с дилеммой Евтифрона. Следует ли Бог моральным предписаниям, или они всецело зависят от Его воли, а значит могут быть изменены? Аналогично: вызывают ли истинные пропозиции какие-то эпистемические состояния у Бога, или же Его эпистемические состояния, основанные на безусловной воле, определяют истинность пропозиций? Кажется, духу монотеистических религий соответствуют вторые дизъюнкты в обоих вопросах, ведь Бог не только всевидящий и всеблагий, но также всемогущий и не претерпевающий никакого внешнего воздействия, а значит Он не может быть ограничен ни моральными, ни семантическими принципами.

Но в таком случае условие из определения всеведения должно быть либо обратным, либо двусторонним, то есть должна быть эквивалентность между истинностью пропозиций и божественным знанием. Тогда верно

также следующее: для каждой пропозиции p , если Бог знает (убежден в?) p , то p истинна. Такая формулировка показывает, что Бог не узнает процессуально истинные пропозиции (они не открываются Ему в чувственном опыте или рефлексии), но детерминирует своим убеждением, какие пропозиции истинны, а какие нет. Для такого Бога нет потребности иметь временный когнитивный опыт, потому что такой опыт не определяет истинность каких-либо пропозиций. Даже если допустить, что Бог остается в этом случае всесубъективным, то эта всесубъективность в принципиальных чертах отлична от того описания, которое предложено Загзебски: каково, будучи мной, есть сладкое яблоко, Бог знает еще до того, как я съел это яблоко или вообще родился.

4.2. Лишний атрибут

По моему мнению, наиболее сильный аргумент против всесубъективности можно вывести из рассуждений Уильяма Мандера, представленных в статье «Знает ли Бог, каково это – быть мной?» (Mander, 2002). В сумме статья дает утвердительный ответ на поставленный автором в заголовке вопрос. Этот ответ в некоторых важных аспектах отличается от тезиса Загзебски. Впрочем, я не буду рассматривать апологетическую часть работы Мандера: заинтересованные читатели могут обратиться к первоисточнику, тогда как здесь мы выведем лишь критический довод, который может быть направлен на атрибут всесубъективности. Примечательно, что в своей итоговой монографии 2023 года, содержащей десятки ссылок на самую разную литературу (от Платона и Корана до Витгенштейна и Бахтина), Загзебски не нашла места для упоминания статьи Мандера, которая уже на уровне названия сообщает, что там обсуждается тот же вопрос, что и в ее собственной книге, а на уровне содержания содержит схожую последовательность выводов (за исключением критической части).

Мандер начинает рассуждение с простого шага, заявляя, что есть две группы убеждений, которые могут быть проблематичны в случае представления их в качестве божественного знания, но которыми вполне могут обладать люди. Во-первых, проблематично говорить о «внешних» условиях сознательного опыта в контексте Бога, потому что мы не можем представить трансцендентное существо субъектом такого опыта. Сюда относится все связанное с пространственно-временным воплощением (в общем-то, материальным существованием) – возможность ощущать форму предмета, отсчитывать время, представлять расстояния и пространство. Во-вторых, проблематично говорить, что Бог может иметь некоторые внутренние состояния. Например, может ли Бог волноваться о не написанной вовремя научной статье, бояться темноты или надеяться на выходной в конце трудной недели?

Далее Мандер показывает ограничения традиционного богословия по этим вопросам. Процессуальная теология пытается описать то, как Бог может понимать время, а христология использует фигуру Сына Божьего для объяснения возможности для Него испытывать страдания и другие человеческие чувства. Наиболее частый тезис здесь заключается в том,

что Бог знает обо всем существующем как Творец. Иными словами, все существующее (а это и время, и эмоции) является частью Его творения. Подобно тому, как инженер представляет назначение элементов механизма, Бог имеет возможность понимать смысл чувств, эмоций и субъективных убеждений. Но такое решение неудовлетворительно для Мандера. Хотя, как Творец, Бог, вероятно, знает, что из себя представляют чувства вообще, но следует ли из этого, что Он знает, что представляют из себя мои конкретные чувства и убеждения? А ведь вопрос состоит именно в этом. Поэтому Мандер заключает, что

трудность, которую я испытываю, представляя, каково это – быть летучей мышью, исчезает, когда я пытаюсь представить, каково это – быть другим человеком, похожим на меня. Но если предположить, что я знаю, каково это – испытывать те вещи, которые испытываете вы, знаю ли я тогда, каково это – быть вами? Как ни странно, нет. Нам очень трудно понять, что думают или чувствуют другие люди. Более того, мы задаемся вопросом, может ли какое-либо другое существо действительно знать, каково это – быть мной. Может ли кто-нибудь когда-нибудь узнать другого человека изнутри? (Mander, 2002: 434–435)

После этих предварительных рассуждений Мандер задается вопросом: а действительно ли для когнитивно совершенного Бога необходимо обладать перспективой первого лица каждого субъекта, чтобы мы считали Его подлинно и непротиворечиво всеведующим? Если мы серьезно отнесемся к утверждению, которое в начале данной статьи было проиллюстрировано ссылкой на Псалтирь, а именно что Бог не просто знает меня, но знает лучше, чем я сам, то, кажется, Ему не нужно эмпатически представлять мой опыт от первого лица. Это не даст доступа к особому типу знания, потому что из божественной перспективы это вообще не является знанием.

Идея здесь заключается в том, что, как ограниченный и несовершенный субъект, я на самом деле – *sub specie aeternitatis* – вообще обладаю не знанием, а скорее множеством более или менее правдоподобных мнений. Подлинным знанием обладает только Бог, а потому нет никакой необходимости для Него иметь доступ к моим несовершенным мнениям. Как утверждает сам Мандер,

Бог не знает, каково это – быть мной, ибо он знает меня лучше, чем я сам себя знаю. Он знает то, чего я не знаю и не понимаю о себе, то, что находится в моем бессознательном, то, что я неправильно представляю о себе, то, в чем я себя обманываю. Он знает все. Мы можем не знать или не понимать те силы, которые движут нами, но для Бога они не более скрыты, чем любые другие мысли и чувства. Бог знает истинного меня; человека, которым я являюсь на самом деле (Mander, 2002: 435).

Иными словами, даже в своих внутренних субъективных убеждениях мы можем обманываться или не обладать всей полнотой информации. Но всезнание тем качественно и отличается, что оно – подлинное знание. А значит, возможность иметь доступ к искаженной перспективе субъективных мнений не является ни условием, ни даже следствием рассматриваемого атрибута.

Сам Мандер недостаточно серьезно относится к этому аргументу, оставляя его лишь как «полезное замечание». Далее он предлагает описание того, как Бог все-таки может иметь доступ к перспективе первого

лица. Для этого он использует довольно тривиальную метафору «вложения» различных перспектив в одну общую. Например, говорит он, точка зрения университета по какому-то вопросу учитывает точку зрения отдельных колледжей. А взгляд Британии и Испании на международные отношения – это часть позиции Европейского союза (в этом аспекте статья Мандера, конечно, безнадежно устарела). Все эти рассуждения не кажутся адекватными в свете высказанного самим автором ключевого критического вопроса: в чем потребность для совершенного и всезнающего Бога иметь доступ к убеждениям отдельных субъектов с их страстями и несовершенными когнитивными способностями?

Более того, предложенные аналогии неуместны, поскольку хотя университет – это действительно собрание колледжей, а ЕС – суверенных государств, но кажется странным утверждать, что Бог – это собрание перспектив от первого лица всех сознательных существ. ЕС перестанет существовать, когда из него выйдут все страны, а университет закроется, если исчезнут его подразделения. Но Бог не перестанет существовать, если исчезнут все остальные субъекты. Проблема в том, что обсуждаемый монотеистический Бог, в отличие от названных коллективных субъектов, является единой и полновластной фигурой, который знает не через опыт кого-то или благодаря этому опыту, но лучше и больше, чем кто-либо.

4.3. Невозможное убеждение

Третье и последнее в рамках данной статьи возражение было задумано мною как попытка разработать аргумент, который касался бы чисто эпистемических вопросов, не затрагивая метафизику (как в случае аргумента Макинтоша) или теологические предпосылки (случай Мандера). По моему мнению, наиболее действенной будет не та критика, которая пытается объяснить, почему все субъективность невозможна из-за неучтенных Загзебски метафизических или теологических условий бытия Бога, но которая обнаружит невозможность для Бога обладать каким-то конкретным и желательно простым убеждением от первого лица. Если такое убеждение будет найдено, то необходимость постулированная все субъективности окажется под вопросом.

Как уже было показано, все субъективность предполагает, что Бог может воспринимать наши убеждения как свои собственные; говоря словами Загзебски – «от первого лица». Но убеждения могут различаться по своим характеристикам. Одно из наиболее важных разделений – на обоснованные и необоснованные. Тогда если я обладаю обоснованным убеждением p , то когнитивно совершенный Бог также должен обладать обосновывающими причинами для p . Но что такое обоснование? М. Энгел указывает, что в эпистемологии под обоснованием могут подразумеваться два явления (Engel, 1992). С одной стороны, можно говорить о доксистическом обосновании, то есть об упорядоченных аргументах или доводах, которые поддерживают убеждение и указывают на его истинность. С другой стороны, есть персональное обоснование, под которым подразумевается некоторое состояние, в котором может пребывать субъект. Знания,

вызванные качественными состояниями, должны иметь прежде всего (а может даже исключительно) персональное обоснование. Если я испытываю боль, потому что прищемил палец, то обоснованием для меня является само это ощущение. Никакие внешние обоснования не являются релевантными при обсуждении того, действительно ли я испытываю боль. Вместе с тем есть большое количество убеждений, которые вызывают в нас состояние обоснованности, потому что они обоснованы доксистически. Допустим, если я внимательно ознакомился с доказательством геометрической теоремы и понял его, то это доказательство вызовет во мне состояние обоснованной убежденности в верности теоремы.

Теперь рассмотрим такого субъекта Sa, который является убежденным атеистом. Это значит, что он не просто не верит в Бога, но также выдвигает ряд обосновывающих доводов, которые поддерживают для него убеждение «Бога не существует». Эти доводы достаточны, чтобы он был персонально обоснован в данном убеждении. Sa может заявить от своего имени: p1 «я знаю, что Бога не существует». Но теперь поместим этого атеиста в мир всесубъективного Бога. Следуя за логикой Загзебски, мы должны утверждать, что когнитивно совершенный Бог не просто знает, что Sa не верит в Него, но также имеет доступ к факторам обоснования для убеждения «Sa не верит в Бога». Но так как данные обосновывающие факторы вызывают в Sa состояние обоснованной уверенности в несуществовании Бога (что, несомненно, само по себе является определенным сознательным состоянием), то Бог также должен иметь доступ и к нему. Таким образом, Бог должен быть обоснованно убежден в p1. Но так как это убеждение содержит индексикал «я», который в контексте божественного знания должен обозначать самого Бога (что, несомненно, Ему известно вместе с семантическим правилом замены идентичных), то, следовательно, Он должен быть обоснованно убежден в следующем: p2 «Бог знает, что Бога не существует». Такая пропозиция кажется логически и прагматически сомнительной, а соответствующее ей убеждение видится психологически невероятным.

Я считаю, что Бог не может мыслить со всей уверенностью свое несуществование лишь по той причине, что кто-то из людей персонально обоснован в Его несуществовании (и на этом основании имеет соответствующий «атеистический опыт» от первого лица). Чтобы ответить на подобное возражение, сторонникам всесубъективности нужно предпринять одно из следующих действий: либо объяснить, как для Бога возможно, чтобы Он имел квалиа персональной обоснованности в своем собственном несуществовании, либо доказать, что на самом деле люди не могут иметь квалии, соответствующие персональной обоснованности в несуществовании Бога (то есть нужно доказать, что на самом деле никто не является атеистом, что будет похоже на эпистемический газлайтинг). Обе опции влекут за собой огромное количество концептуальных трудностей, так что вариант отказа от всесубъективности может быть рассмотрен как наиболее приемлемый шаг.

Отмечу, что модель эмпатической репрезентации, предлагаемая Загзебски, как кажется, не способна адекватно объяснить ситуации, подоб-

ные описанной выше. Она несколько раз подчеркивает, что нет опасности, что Бог будет уязвлен нашей несовершенной природой, если будет иметь доступ к ментальным состояниям людей. Ведь его состояния вызваны не непосредственными причинами, но сопереживанием опыту человека. Однако все примеры, которые приводит Загзебски, относятся к состояниям, которые можно обозначить как внешние по отношению к Богу. Все ее примеры касаются людей и объектов в мире или же позитивных отношений к Богу со стороны человека. Но ведь есть огромное количество состояний, которые проблематично приписывать Богу даже в ограниченном смысле (когда они вызваны эмпатией, а не собственными познавательными актами). И это не состояния, которые являются плохими, а потому, кажется, противоречат Его благодати, или которые являются проблематичными, потому что конфликтуют с Его вневременностью. Интересны те состояния, которые невозможно представить как божественное знание, так как они противоречат самой сущности Бога, которая, как известно, тождественна существованию, а значит не может быть умалима. Бог, убежденный в своем несуществовании, – это невозможная сущность, которая, тем не менее, выводима из атрибута всесубъективности, предложенного Линдой Загзебски.

ЛИТЕРАТУРА

- Aerts S.* (2018). Interview with Professor Linda Zagzebski. URL: <https://hiw.kuleuven.be/en/study/alumni/alumni-news/zagzebski> (дата обращения: 20.11.2024).
- Augustine* (2010). *On the Free Choice of the Will, on Grace and Free Choice, and Other Writings* / transl. by P. King. Cambridge University Press.
- Augustine* (2014). *Expositions on the Book of Psalms // Schaff P. (ed.) The Complete Ante-Nicene & Nicene and Post-Nicene Church Fathers Collection*. London: Catholic Way Publishing.
- Baker L. R.* (2013). *Naturalism and the First-Person Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Boethius* (2015). *On the Consolation of Philosophy* / transl. by H. R. James. URL: <https://standardebooks.org/ebooks/boethius/the-consolation-of-philosophy/h-r-james/text> (date of access: 20.11.2024)
- Engel M.* (1992). Personal and Doxastic Justification in Epistemology // *Philosophical Studies*. Vol. 67. Iss. 2. P. 133–150.
- Green A.* (2017). Omnisubjectivity and Incarnation // *Tapoi*. Vol. 36. № 4. P. 693–701.
- Heylen J.* (2024). Divine Omniscience: Complete Knowledge or Supreme Knowledge? // *Szatkowski M. (ed.) Ontology of Divinity*. De Gruyter. P. 109–124.
- Jackson F.* (1982). Epiphenomenal Qualia // *Philosophical Quarterly*. № 32 (April). P. 127–136.
- MacArthur J.* (2011). *Alone with God: Rediscovering the Power and Passion of Prayer*. Colorado Springs (CO): David C Cook.
- Mander W. J.* (2002). Does God Know What It is Like to be Me? // *The Heythrop Journal*. Vol. 43. № 4. P. 430–443.
- McIntosh C.* (2015). Linda Zagzebski. Omnisubjectivity: A Defense of a Divine Attribute // *European Journal for Philosophy of Religion*. Vol. 7. № 4. P. 254–258.
- Millière R.* (2014). Is God a Zombie? Divine consciousness and omnipresence // *International Journal of Philosophy and Theology*. Vol. 75. № 1. P. 38–54.

Origen (1947). *On Prayer* // transl. by W. A. Curtis. Grand Rapids (MI): Christian Classics Ethereal Library.

Perry J. (1979). *The Problem of the Essential Indexical* // *Nous*. № 13, 1. P. 3–21.

Piper J. (2004). *When I Don't Desire God: How to Fight for Joy*. Wheaton (IL): Crossway Books.

Swinburne R. (1977). *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press.

Wierenga E. (2008). *Omniscience* // *Flint T. P., Rea M. (eds) The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press.

Zagzebski L. (2007). *Omniscience* // *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*. New York: Routledge. P. 261–270.

Zagzebski L. (2008) *Omnisubjectivity* // *Oxford Studies in Philosophy of Religion*. Vol. 1. P. 231–248.

Zagzebski L. (2013) *Omnisubjectivity: A Defense of a Divine Attribute*. Aquinas Lecture 2013. Milwaukee: Marquette University Press.

Zagzebski L. (2016). *Omnisubjectivity: Why It Is a Divine Attribute* // *Nova et vetera*. Vol. 14. № 2. P. 435–450.

Zagzebski L. (2023). *Omnisubjectivity: An Essay on God and Subjectivity*. New York (NY): Oxford University Press

The Thesis of the Omnisubjectivity of God in Linda Zagzebski's Philosophy of Religion

Mikhail Khort

PhD. (Philos.), Assistant Professor.

Kazan (Volga Region) Federal University (Kazan).

18 Kremlevskaya Str., Kazan, 420008, Russian Federation.

E-mail: mikhkort@gmail.com

Abstract. The article is devoted to an original understanding of the attribute of omniscience, which is presented in the works of the contemporary philosopher of religion and epistemologist Linda Zagzebski. The study is based primarily on a critical reading of the monograph "Omnisubjectivity: Essays on God and Subjectivity", as well as Zagzebski's articles and lecture materials. In particular, the author examines the conceptual reasons that lead Zagzebski to introduce the notion of 'omnisubjectivity', which is intended to denote God's ability to have a 'first-person' experience of any conscious sentient being. Two main arguments in favour of postulating this attribute are considered: an argument from philosophy of consciousness, derived from F. Jackson's thought experiment, and an argument from indexical semantics, based on the ideas of J. Parry. Four models of omnisubjectivity proposed by Zagzebski are then evaluated: the empathy model, the perceptual model, panentheism, and the metaphor of light. The author then discusses the theological implications of postulating the attribute of omniscience. In this connection, the meaning of prayer, divine providence and love, as well as religious morality and divine judgement, are discussed separately. Having described Zagzebski's concept, the author develops a number of critical arguments by means of which he justifies the non-binding character of the attribute of omnisubjectivity. The first counterargument is based on ideas about religious ontology. The second counterargument is based on W. Mander's notion that perhaps subjective experience is not a form of knowledge from a divine perspective. Finally, the third critical argument is based on the idea that there are conceivable cognitive states that it would be contradictory to attribute to God.

Keywords: omnisubjectivity, L. Zagzebski, omniscience, divine attributes, empathy, subjectivity, qualia

For citation: Khort M. G. (2024). The Thesis of the Omnisubjectivity of God in Linda Zagzebski's Philosophy of Religion // *Patria*. Vol. 1. No. 4. P. 66–88.

doi: 10.17323/3034-4409-2024-1-4-66-88

REFERENCES

- Aerts S. (2018). *Interview with Professor Linda Zagzebski*. Available at: <https://hiw.kuleuven.be/en/study/alumni/alumni-news/zagzebski> (date of access: 20 November 2024).
- Augustine (2010). *On the Free Choice of the Will, on Grace and Free Choice, and Other Writings* (transl. by P. King), Cambridge University Press.
- Augustine (2014). *Expositions on the Book of Psalms*. In *The Complete Ante-Nicene & Nicene and Post-Nicene Church Fathers Collection* (ed. by P. Schaff), London: Catholic Way Publishing.
- Baker L. R. (2013). *Naturalism and the First-Person Perspective*, New York: Oxford University Press.
- Boethius (2015). *On the Consolation of Philosophy* (transl. by H. R. James). Available at: <https://standardebooks.org/ebooks/boethius/the-consolation-of-philosophy/h-r-james/text> (date of access: 20 November 2024).
- Engel M. (1992). Personal and Doxastic Justification in Epistemology. *Philosophical Studies*, vol. 67, no. 2, pp. 133–150.
- Green A. (2017). Omnisubjectivity and Incarnation. *Tapoi*, vol. 36, no. 4, pp. 693–701.

- Heylen J. (2024). Divine Omniscience: Complete Knowledge or Supreme Knowledge? *Ontology of Divinity* (ed. by M. Szatkowski), De Gruyter, pp. 109–124.
- Jackson F. (1982). Epiphenomenal Qualia. *Philosophical Quarterly*, no. 32 (April), pp. 127–136.
- MacArthur J. (2011). *Alone with God: Rediscovering the Power and Passion of Prayer*, Colorado Springs (CO): David C Cook.
- Mander W. J. (2002). Does God Know What It is Like to be Me? *The Heythrop Journal*, vol. 43, no. 4, pp. 430–443.
- McIntosh C. (2015). Linda Zagzebski. Omnisubjectivity: A Defense of a Divine Attribute. *European Journal for Philosophy of Religion*, vol. 7, no. 4, pp. 254–258.
- Millière R. (2014). Is God a Zombie? Divine consciousness and omnipresence. *International Journal of Philosophy and Theology*, vol. 75, no. 1, pp. 38–54.
- Origen (1947). *On Prayer* (trans. by W. A. Curtis), Grand Rapids (MI): Christian Classics Ethereal Library.
- Perry J. (1979). The Problem of the Essential Indexical. *Nous*, no 13, 1, pp. 3–21.
- Piper J. (2004). *When I Don't Desire God: How to Fight for Joy*, Wheaton (IL): Crossway Books.
- Swinburne R. (1977). *The Coherence of Theism*, Oxford: Clarendon Press. Hartshorne, Charles.
- Wierenga E. (2008). Omniscience. *The Oxford Handbook of Philosophical Theology* (ed. by T. P. Flint & M. Rea), New York: Oxford University Press.
- Zagzebski L. (2007). Omniscience. *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, New York: Routledge, pp. 261–270.
- Zagzebski L. (2008) Omnisubjectivity. *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, vol. 1, pp. 231–248.
- Zagzebski L. (2013) *Omnisubjectivity: A Defense of a Divine Attribute. Aquinas Lecture 2013*, Milwaukee: Marquette University Press.
- Zagzebski L. (2016). Omnisubjectivity: Why It Is a Divine Attribute. *Nova et vetera*, vol. 14, no. 2, pp. 435–450.
- Zagzebski L. (2023). *Omnisubjectivity: An Essay on God and Subjectivity*, New York (NY): Oxford University Press.