

«Упущение Лейбница» и божественное всемогущество

Ведь есть люди, почитающие себя настолько умными, что думают, будто могут измерить умом своим всю природу вещей. Так вот, чтобы душа человеческая, освободившись от этой самонадеянности, смогла перейти к скромному исследованию истины, необходимо было предложить ей от Бога [на веру] нечто, всецело превосходящее ее понимание.
Фома Аквинский, Сумма против язычников

Во второй половине XXв в американской аналитической философии широко распространился интерес к теологическим вопросам. Возникло практически целое направление – т.н. «современная схоластика». Вновь встали на повестку дня как будто бы давно ушедшие в тень вопросы о сущности и атрибутах Бога, о доказательствах его бытия, об обосновании наличия зла в мире, созданном всеблагим Богом. Разумеется, в рамках данного направления все перечисленные темы звучали несколько иначе, поскольку к их исследованию авторы приступили с имеющимся у них в распоряжении новым, неизвестным средневековым теологам логическим аппаратом – прежде всего, это модальная логика (как первопорядковая, так и более высоких порядков), а также тесно связанная с ней семантика возможных миров.

Следует иметь в виду, что «новизна взгляда» при подобном подходе во многом базируется на сознательном отказе от исторического рассмотрения исследуемых вопросов – вместо погружения в соответствующую традицию считается хорошим тоном стремление разобраться в проблеме «как она есть», с помощью чистых методов логического и лингвистического анализа. С такой философской установкой можно соглашаться или не соглашаться. Но в любом случае необходимо понимать, что за более чем сто лет существования аналитической философии её методы сами положили начало определенной традиции, так что оценивать их следует с учетом того своеобразного понимания сущности философского исследования, на которое они опираются.

В данной статье исследуются попытки нескольких представителей англо-американской аналитической философии придать новое звучание понятию всемогущества. Каким образом ему может быть дано определение, не является ли оно противоречивым, можно ли считать Бога абсолютно всемогущим? Я считаю, что на этом пути действительно можно сформулировать некоторые нетривиальные вопросы – логические, онтологические, эпистемологические.

Некоторые из вводимых указанными авторами идеализаций не лишены эвристической ценности (например, понятие «миров Адамса») и вполне способны стать полезным инструментом философско-теологического анализа. В то же время, значительного числа трудностей, возникающих перед ними, можно было бы избежать при более внимательном отношении к нюансам аргументации критикуемых ими классиков.

Известно, что Лейбниц придерживался идеи творения Богом нашего мира как наилучшего из возможных миров. В своих работах он неоднократно возвращается к этой идее и тщательно разрабатывает доказательства такого подхода. Согласно принципу достаточного основания, всему происходящему имеется причина. Причина всех причин должна выходить за пределы мира, быть причиной самой себя. Именно эта причина и есть Бог. Лейбниц рассматривает Бога как необходимую сущность, обладающую всей полнотой совершенств. Весь мир – порождение совершенной сущности. В различной степени каждая вещь наделена совершенствами, полученными ей от Бога. Несовершенства – результат того простого факта, что эти вещи не являются Богом, который один только может обладать абсолютной полнотой бытия, а именно это и делает его совершенным. Именно в силу своего совершенства (и не имея возможности не быть таковым) Бог из огромного (бесконечного) числа возможностей творит мир, который представляет собой упорядоченное целое, где царит справедливость, которая, по сути, и является тем порядком, на котором держится мир. Наш мир является, таким образом, наилучшим из миров.

Последнее обосновывается Лейбницем двояко:

- 1) Прямое доказательство: Бог, поскольку он является всемогущим, может сотворить любой из возможных миров, но, будучи к тому же и всеблагим, он выбирает¹ к творению именно наилучший;
- 2) Косвенное: Если бы в силу бесконечности числа возможных миров для любого возможного мира W всегда нашелся бы другой возможный мир $W+1$, лучше первого, т.е., Бог не имел бы возможности (несмотря на свое всемогущество) выбрать наилучший, то он не сотворил бы никакого возможного мира, ведь сотворив не наилучший, он оказался бы не всеблаг.

Плантинга критикует Лейбница за то, что он полагает возможным для всемогущего Бога сотворить какой угодно возможный мир. Другими словами, он полагает, что Лейбниц не накладывал на понятие всемогущества каких-либо ограничений.

¹ «... можно сказать, что как бы Бог ни сотворил мир, последний всегда был бы закономерным и соответствовал бы некоторому общему порядку. Но Бог выбрал самый совершенный мир...» [Лейбниц 1982(d), 130]

Понятию всемогущества в принципе тяжело дать корректное определение. И хотя некоторые² считают, что этому понятию можно дать строгое реальное с прагматической точки зрения определение, большинство исследователей³ убеждены, что подобная дефиниция в принципе невозможна

В своей работе «О невозможности дать определение всемогуществу» Ричард Ла Круа [1977], следуя в некотором смысле «апофатической» логике, указывает, что определение всемогущества должно быть отброшено, если оно имплицитно утверждает хотя бы одно из следующих утверждений:

- 1) всемогущее существо может осуществить то, что логически невозможно;
- 2) всемогущее существо может осуществить то, что логически невозможно для всемогущего существа;
- 3) если существо является всемогущим, то не является всезнающим (вездесущим, полным любви и т.д.);
- 4) всемогущим является существо, которое очевидным образом не всемогуще⁴.

«Любое подобное определение всемогущества является некорректным и должно быть отброшено, поскольку следствия в виде (1) и (2) приводят к логическому абсурду, следствие (3) является теологически нерелевантным, а следствие (4) – бессмысленным [vacuous]» [Ла Круа 1977, 183]. Далее Ла Круа демонстрирует, что любое определение всемогущества дает, по крайней мере, одно из вышеуказанных следствий, а значит, всемогуществу в принципе не может быть дано определение.

Идея о том, что всемогущий Бог может не всё вовсе не нова (слово «может» мы используем пока в некотором наивном смысле, заимствованном из повседневного словоупотребления; на богословском языке такие утверждения всегда формулируются гораздо осторожнее⁵). К примеру, Августин считает, что Бог не может умереть или обмануться; Ансельм – что Бог не может лгать или сделать истину ложью; Фома Аквинский – что Бог не может двигаться, уставать, изменять (отменять) прошлое и т.д. Что же можно предпринять, чтобы утверждение о всемогуществе Бога оказалось непротиворечивым с одной стороны и осмысленным – с другой? Очевидным показалось так *ограничить* понятие всемогущества,

² См., к примеру, [Карджил 1967]

³ [Плантинга 1967], [Гич 1973], [Ла Круа 1977]

⁴ Как, например, известный персонаж аналитической схоластики по имени «МакУшкин» (MacEar), который может только почесывать свое левое ухо. По мнению некоторых авторов, если предположить, что никаких иных возможностей в мире, где обитает МакУшкин, не существует, то в своем возможном мире МакУшкин всемогущ.

⁵ Как отмечает Фома «мы говорим “Бог не может” не в безусловном смысле, а обусловлено, т.е. при неком данном условии» [Фома Аквинский 2004, II-25]. Это уточнение важно для *всех* средневековых авторов.

чтобы парадоксы, подобные парадоксу камня⁶, отсекались прежде, чем могли бы внести сумятицу в понимание термина «всемогущий». Нельзя сказать, что задуманное удалось в полной мере – тот же парадокс камня снова и снова берedit умы философов (особенно тех, кто не склонен верить в существование Бога)⁷. В XX в., под влиянием аналитической традиции, исследователи, занимающиеся проблемой противоречивости самого понятия всемогущества, сошлись во взглядах на то, что эта проблема должна обсуждаться не в терминах сущностей или возможностей, но в терминах положений дел, которые Бог *может* вызвать к реальности. При этом подразумевалось, что нельзя вызвать к жизни логически противоречивые положения дел, а также положения дел, противоречащие друг другу. Так, не потеряв эпитета «всемогущий», Бог был огражден от некоторых проблем относительно своего могущества: к примеру, теперь уже нет смысла задаваться вопросом, может ли Бог сотворить ничто или уничтожить самого себя. Питер Гич в своей работе «Всемогущество» [1973] приводит целую классификацию подходов к пониманию того, как понимается утверждение, что Бог является всемогущим:

- 1) Бог может всё;
- 2) Бог может то и то, если «то и то» не является логически противоречивым;
- 3) Бог может то и то, если «может то и то» не является логически противоречивым;
- 4) «Бог сделает то и то» является логически возможным, если «Бог может то и то» является истинным.

Первое из этих утверждений является самым сильным, последнее – самым слабым. К приверженцам первого подхода Гич относит в первую очередь Рене Декарта, ко второму – Фому Аквинского⁸. Смеею предположить, что Лейбниц удостоился бы чести попасть в одну категорию с Фомой, ведь существенная часть его аргументации (включая собственно доказательство бытия Бога) сходна с аргументацией «ангелического доктора».

Несмотря на то, что первый подход часто осуждается за свою «беспечность», позволяя считать Бога способным на то, что кажется в принципе невозможным – нарушать логические законы, поворачивать время вспять и пр., на практике оказывается, что никакой из вышеперечисленных подходов все равно не может дать удовлетворительного представления о том, что же все-таки значит для Бога быть всемогущим. Чем вообще вызван отказ от сильных

⁶ Имеется в виду классический вопрос: может ли Бог (как существо всемогущее) создать камень такой, что сам не сможет его поднять?

⁷ Российский логик В.А. Бочаров пишет следующее: «Указанный выше вопрос, относящийся к всемогуществу Бога, как раз и показывает, что к числу самопротиворечивых предикатов следует отнести и предикат «всемогущий», так как при любом ответе на данный вопрос – «Да, может» или «Нет, не может» - получается, что существо, которому приписывается свойство быть всемогущим, таковым не является. При этом наш вопрос нельзя отнести к числу софистических, некорректных или провокационных [...] Итак, Бог как существо всемогущее является логически невозможной сущностью» [Бочаров, Юраскина 2003, 150].

⁸ Кстати сказать, такое противопоставление взглядов Декарта и Фомы само по себе не является бесспорным. Э.Жильсон, например, пишет: «единственным контекстом, в котором метафизические выводы Декарта имеют смысл, является метафизика св. Фомы» [Жильсон 2004, 587].

утверждений и переход к слабым? Обнаружением контрпримеров, которые не позволяют сохранить за Богом не только могущество абсолютное (самое простое опровержение – Бог не может лгать и нарушать обещания), но и «логическое» могущество. И даже «модальное логическое» могущество Богу сохранить не удастся. Поиск таких контрпримеров – занятие увлекательное, так что не исключено, что Богу не удастся сохранить за собой и то уже сильно пошатнувшееся всемогущество, которое оставлено за ним четвертым пунктом.

Проблема градации вариантов всемогущества и собственно попытка дать определение этому термину – новация, конечно же, аналитической философии, точнее – ее теологической ветви, так называемой «современной схоластики». Именно ее представители⁹ ставят перед собой задачу логическими способами описать объект, который, как минимум – создатель той самой логики, на которой его пытаются описать, как максимум – превосходит ее возможности многократно. Причем, в данном случае язык логики требуется для того, чтобы показать, что на языке логики описать свойства данного объекта невозможно.

Сама же аналитическая философия и порождает новые вопросы, формулируя все новые мысленные конструкции. Одной из самых известных подобных конструкций являются так называемые «миры Адамса». В своей работе «Должен ли Бог творить наилучшее?» [1972] Роберт Адамс постулирует три принципиально важных момента:

- 1) у Бога нет никаких моральных обязательств перед обитателями какого-либо из миров¹⁰ сотворить именно их (в частности, это относится к обитателям лучшего из возможных миров);
- 2) нет никаких оснований считать, что в принципе имеется один наилучший из бесконечного числа возможных миров (т.е. всегда для произвольного мира W можно будет указать мир $W+1$, который окажется лучше W);
- 3) Бог мог бы сотворить мир, обладающий следующими характеристиками:
 - a. Ни одно из созданий этого мира не существовало бы в лучшем из возможных миров,
 - b. Ни одно из этих созданий не влачит жизнь столь ужасную, что лучше бы ему было вообще не существовать,
 - c. Каждое из этих творений счастливо в этом мире по крайней мере на столько же, на сколько оно было бы счастливо в любом другом возможном мире, если бы такой имел место.

⁹ К примеру, Плантинга, Адамс, Стерба, Гровер, Гич, Стейнберг, Блюменфельд и др.

¹⁰ Здесь Адамс противостоит сторонникам модального реализма, фактически отказывая обитателям неактуализированных возможных миров в способности находиться в каких-либо моральных отношениях – перед несуществующим индивидом не может быть моральных обязательств.

На утверждение (2) Лейбниц возразил бы, что наилучший из возможных миров существует, и этот мир наш, так как «если бы не было наилучшего [optimum] среди возможных миров, то Бог не призвал бы к бытию никакого» [Лейбниц 1982(е), 135]. Зачастую¹¹ на это возражение отвечают, что для всеблагого Бога было бы невозможно не сотворить никакого мира, чем сотворить ненаилучший, ведь сотворенное в принципе лучше несотворенного, а всеблагость обязывает Бога выбирать наилучшее из возможного. Сам же Лейбниц пишет, что «зло часто служит причиной добра, которого бы не было без этого зла» [там же, 136]. Тогда это можно прямо обратиться к Богу: если нет возможности создать наилучший из возможных миров (просто по причине его отсутствия), то очевидно лучше создать мир пусть не наилучший, но все-таки создать, продемонстрировав, тем самым, свою всеблагость. Ясно так же и то, что в данном случае Лейбниц с критиками не согласится – указанный выше принцип действует для него только на объектном, так сказать, уровне, на уровне мира (универсума), но не может быть применен к мета-уровню, т.е. к самому Богу и его действиям.

Итак, для Лейбница очевидно (в прямом смысле этого слова), что наш мир является именно наилучшим: «Справедливо то, что можно вообразить себе возможные миры, где нет греха и несчастий, и в них можно устроить все, как в утопических романах [...]; эти миры в отношении блага будут гораздо ниже нашего. Я не могу показать вам этого в деталях, потому что могу ли я знать и могу ли я представить бесконечное число миров и сравнить их друг с другом? Но вы должны признать это вместе со мной *ab effectu*» [там же, 136]. То, что не может сделать Лейбниц, Плантинге [1973, 1974] удастся сформулировать достаточно просто. Его обоснование наилучшего из возможных миров кратко можно свести к двум тезисам: 1) индетерминизм людей относительно злых поступков имеет место¹²; 2) любой детерминистический мир хуже индетерминистического (в плане бытия индивидуумов). При таком подходе легко видеть, что всякий мир, где все будет устроено «как в утопических романах» – это попросту детерминистический мир, что гораздо хуже, чем наличие зла в индетерминистическом мире. При этом, из самого факта того, что мы можем сомневаться в том, что наш мир является наилучшим, вытекает, что он *не* является детерминистическим. Более того, в детерминистическом мире не нашлось бы места для такого Бога, каким его изображает иудео-христианская традиция. Зато наличие нашего индетерминистического мира самим своим существованием показывает, что Бог существует и что он благ и всемогущ.

Плантинга называет «упущением Лейбница» тот факт, что последний, якобы, никак не ограничивал всемогущества Бога и исходил из идеи, что Бог может сотворить абсолютно любой

¹¹ Напр., [Блюменфельд 1975], [Стейнберг 2007]

¹² Стерба так поясняет этот пункт: «Если свободные поступки являются индетерминированными, тогда всемогущее и всеблагое существо может творить свободных людей без того, чтобы оказываться необходимым и достаточным каузальным условием любого морально неверного поступка, который они (свободные люди) могут совершить» [Стерба 1976, 448].

мир. Он полагает, что гораздо легче будет построить теодицею, если показать, что Бог не в состоянии (несмотря на свое всемогущество) актуализировать (в терминологии Плантинги) любой возможный мир. Последовательно отсекая все, что, с его точки зрения, без ущерба для собственного всемогущества, не может сделать всемогущий Бог, Плантинга приходит к списку, на удивление схожему со списком Ла Круа и Гича: 1) Бог не может сотворить все, что угодно; 2) Бог не может сотворить логически невозможное; 3) Бог не может сотворить то, что станет логически невозможным, будучи сотворенным (к примеру, Бог не может сотворить положение дел, согласно которому Он не творил бы это положение дел); 4) Бог не может сотворить то, что хотя и является логически возможным, но логически невозможно для Бога (к примеру, сотворить положение дел, согласно которому Бог был бы не всемогущим).

Именно в том, что им были выделены «невозможности», не нарушающие «всевозможность» Бога, видит Плантинга свою заслугу, в остальном достаточно полно повторяя теорию Лейбница как о выборе к актуализации одного из бесконечного множества возможных миров, так и собственно оправдание Бога в свете наличествующего в мире зла.

Действительно ли Лейбниц утверждает, что Бог – абсолютно всемогущ? Отнюдь. Как я уже упоминала выше, Лейбниц во многом следует в своих рассуждениях за Фомой, который, хотя и утверждал, что Бог может всё, но накладывал на это «всё» ограничения¹³, связанные с самим пониманием Бога как абсолютной сущности. Ход этих рассуждений Фомы вполне логичен: «Всякая совершенная сила распространяется на все, на что может распространяться свойственное ей самой по себе действие. [...] Но Божья сила сама по себе есть причина бытия; бытие – свойственное ей действие [...]. Следовательно, она распространяется на все, что не противоречит смыслу «сущего». [...] Так вот, смыслу «сущего» противоречит то, что противоположно сущему, то есть не сущее. Итак, Бог может сделать все, что не является несуществующим по определению. А таковы вещи, понятие которых содержит противоречие. Выходит, Бог может сделать все, что не содержит в себе противоречия» [Фома Аквинский 2004, II - 22].

К тому же, стоит отметить, что любая попытка описать тем или иным образом всемогущее существо уже самим своим фактом накладывает на всемогущество какие-то ограничения, либо же придется признать наличие у всемогущего существа качеств, которыми наделять его по тем или иным причинам кажется недопустимым. К примеру, Лейбниц утверждает о Боге

¹³ Согласно главе 25 книги II «Суммы против язычников», Бог не может: «изменить ничего, что относится к Его собственному бытию»; «не может изменяться вообще»; «ни уставать, ни забывать»; «раскаиваться, гневаться или огорчаться»; «сделать так, чтобы что-то одновременно существовало и не существовало»; «чтобы противоположные [определения] были присущи одному и тому же одновременно в одном и том же отношении»; «сделать бывшее небывшим»; «совершать такие действия, которые противоречили бы понятию созданного сущего как сущего»; «создать Бога»; «создать ничего равного Себе»; «сделать так, чтобы что-то сохраняло бытие без Него»; «делать того, чего не может хотеть»; «сделать так, чтобы Его не было, или чтобы Он не был благ или блажен»; «сделать так, чтобы не исполнилось то, чего Он хотел».

следующее: «Бог всегда неумолимо, но не необходимым образом побуждается к наилучшему» [Лейбниц 1982(a), 380]; «Высочайшая мудрость и благость могут действовать только в совершенной гармонии» [Лейбниц 1982(b), 410]; «Эта высшая субстанция... должна быть не причастна пределам и содержать в себе столько реальности, сколько возможно» [Лейбниц 1982(c), 420]; «Бог имеет то преимущество, что он необходимо существует» [там же, 421]. Итак, стоит приписать Богу хоть какие-то свойства, как он сразу теряет свое всемогущество. Перевернув по контрапозиции приведенные выше рассуждения, легко увидеть, что Бог уже *не может* побуждаться к чему-либо, кроме наилучшего; *не может* действовать вне гармонии мудрости с благостью; *не может* быть причастным к пределам и содержать в себе реальности меньше, чем абсолютная; *не может* существовать без необходимости. В противном случае он уже попросту не будет Богом.

Предположим, дело не во всемогуществе «вообще», а именно в том, что Бог, по мнению Лейбница, может сотворить любой возможный мир. Какие при этом иные ограничения лежат на его всемогуществе, не имеет значения. Судя по всему, с точки зрения Плантинги, так не получится. Первым пунктом из списка, предложенного им в качестве «невозможностей» Бога выступает невозможность сотворить «всё». Но, согласно представлению Плантинги, «всё» будет приравнено ко множеству всех возможных миров, ведь все, что есть в мирах, творится посредством сотворения мира («непосредственная актуализация» в терминологии Плантинги), в котором оно существует. Что же тогда сказать о подходе самого Плантинги? Только то, что ему, по всей видимости, не удалось преодолеть пресловутое «упущение» Лейбница и «спасти» всемогущего Бога, даже ценой существенных ограничений, накладываемых на понятие могущества.

К сожалению, кажется, что в рамках катафатического богословия нет возможности сформулировать понятие всемогущества так, чтобы оно оказалось непротиворечивым. Фома, Лейбниц и многие другие отдавали себе в этом отчет. Плантинга, по всей видимости, этого не понимает (или не желает понимать). Очевидно, что игнорирование проблемы не равнозначно ее решению.

С другой стороны, действительно ли нам остается только путь апофатики, и все, что можно знать о Боге – это то, каким он *не является*? Такой подход не менее проблематичен, чем катафатический. Ведь чтобы сказать, каким Бог *не является*, надо иметь какой-то (по крайней мере один) критерий, согласно которому и будут отсекаются невозможные для Бога атрибуты. Этот критерий непременно будет положительным, то есть, остаться в рамках только апофатического богословия никак не получится.

Мне видится только один способ решить возникающую дилемму, и он связан с некоторыми идеями Декарта относительно понятия могущества. Дело в том, что «абсолютизация» им божественного всемогущества лишь на первый взгляд порождает непреодолимые трудности. Критики Декарта, недооценивая тонкость и последовательность его аргументации, обычно вменяют ему в вину то, что представление об абсолютном всемогуществе Бога противоречит: 1) представлению о нем как о всеблагом (ведь Бог сможет, к примеру, нарушить собственное обещание или просто солгать); 2) возможности познавать его хотя бы косвенным образом, опираясь на тот факт, что он следует той же логике, что и люди (если даже законы логики не законы для Бога¹⁴, то нет вообще никакой надежды понять его). Однако при внимательном рассмотрении данные возражения оказываются бьющими мимо цели.

Если уж действительно мыслить Бога как всемогущего, то на каком основании мы отказываем ему в том, чтобы иметь возможность нарушать законы логики? Потому что он станет противоречивым? Почему мы берем на себя смелость многое запрещать, но отказываем в том, что кажется совершенно естественным? Оттого, что это лишает *нас* возможности познавать Бога. Он становится несоизмерим с *нашими* возможностями. Однако это выглядит несколько эгоистично и даже по-детски: всемогущий Бог не может быть абсолютно всемогущим потому, что его создания не смогут его тогда познать. Но ведь он им предшествует, а значит, не зависит в своем существовании от их познавательных возможностей.

Допуская, что Бог может все, мы вправе вслед за Декартом на вопрос «А может ли Бог сотворить человека, который его ненавидит?» с полным основанием ответить: «Теперь не может». «Теперь» означает, что произошло нечто важное, после чего старые критерии и понятия могут оказаться неприменимыми. Некий акт исполнен, и само его исполнение вносит новый аспект в прежнюю картину. Эта очевидная идея нелегко осознается. Богу не нужно быть *заранее* доступным нам в понимании, а потому быть чуточку меньше всемогущим, чем он мог бы быть. Богу достаточно быть настолько всемогущим, чтобы ограничить самого себя, чтобы не абсолютно, но частично и пусть даже косвенно, стать доступным для понимания своих творений.

И тут не подойдет упрек в том, что Бог неизменен, т.е. не может ограничить себя *«потом»*. «Не может» не подходит ни для какого выражения о могуществе Бога. Если он абсолютно всемогущ, то он может измениться, не изменяясь и ограничить себя для нас, не ограничивая себя ни в чем.

¹⁴ В этом вопросе крайне интересна идея русского логика начала XXв. Н.А. Васильева о необходимости разделения логики и металогики. Согласно его концепции, Бог следует только металогики, в то время как человек вынужден подчиняться еще и эмпирической логике – логике, обусловленной контингентными характеристиками окружающего его мира и устройством его собственных познавательных способностей, – причем чаще всего не может отличить первую от второй.

Возможно, такое представление о Боге приведет к пониманию его как *пустого* с логической точки зрения объекта¹⁵. Но это никак не мешает ни рассмотрению его в рамках логики, ни представлению о том, что он выше всякой логики.

Библиография

- 1) Адамс 1972 – *Adams R.M.* Must God Create the Best? // *The Philosophical Review* Vol. 81 № 3 (Jul. 1972) P. 317-332
- 2) Блюменфельд 1975 – *Blumenfeld D.* Is the Best Possible World Possible? // *The Philosophical Review* Vol. 84 № 2 (Apr. 1975) P. 163-177
- 3) Бочаров, Юраскина 2003 – *Бочаров В.А., Юраскина Т.И.* Божественные атрибуты. М. 2003
- 4) Гич 1973 – *Geach P. T.*, Omnipotence // *Philosophy* Vol. 48 № 183 (Jan. 1973) P. 7-20
- 5) Горбатова 2010 – *Горбатова Ю. В.* Плантинга и его модальная версия онтологического доказательства // *Возможные миры. Семантика, онтология, метафизика.* М. Канон+, 2011, С. 142-149
- 6) Горбатова 2011 – *Горбатова Ю.В.* Плантинга о возможных мирах и всемогуществе // *Возможные миры: семантика, онтология, метафизика.* М., 2011, С. 142-159
- 7) Жильсон 2004 – *Жильсон Э.* Избранное. Христианская философия. М., Российская политическая энциклопедия, 2004.
- 8) Карджил 1967 – *Cargile J.* On Omnipotence // *Nous* Vol. 1 № 2 (May 1967) P. 201-205
- 9) Ла Крюа 1977 – *La Croix R.*, The Impossibility of Defining 'Omnipotence' // *Philosophical Studies* Vol. 32 № 2 (Aug. 1977) P. 181-190
- 10) Лейбниц 1982(а) – *Лейбниц Г.В.* Письмо к Косту о «необходимости и случайности» //Собр. Соч. в 4-х т.т., т.1, М., Мысль, 1982
- 11) Лейбниц 1982(б) – *Лейбниц Г.В.* Начала природы и благодати, основанные на разуме //Собр. Соч. в 4-х т.т., т.1, М., Мысль, 1982
- 12) Лейбниц 1982(с) – *Лейбниц Г.В.* Монадология //Собр. Соч. в 4-х т.т., т.1, М., Мысль, 1982
- 13) Лейбниц 1982(д) – *Лейбниц Г.В.* Рассуждение о метафизике //Собр. Соч. в 4-х т.т., т.1, М., Мысль, 1982
- 14) Лейбниц 1982(е) – *Лейбниц Г.В.* Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла //Собр. Соч. в 4-х т.т., т.4, М., Мысль, 1982
- 15) Плантинга 1967 – *Plantinga A.* God and Other Minds. Ithaca and London, 1967.
- 16) Плантинга 1973 – *Plantinga A.* Which Worlds Could God have Created? //*The Journal of Philosophy* Vol. 70 № 17 Seventieth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division (Oct. 11, 1973) P. 539-552

¹⁵ На чем настаивают, к примеру, [Бочаров и Юраскина, 2003].

- 17) Плантинга 1974 – *Plantinga A.* God, Freedom, and Evil. New York, 1974.
- 18) Стерба 1976 – *Sterba J.* God, Plantinga, and a Better World // International Journal for Philosophy of Religion. Vol. 7 Num. 3 (Sept. 1976) P. 446-451
- 19) Стейнберг 2007 – *Steinberg J. R.* Leibniz, Creation, and the Best of all Possible Worlds // International Journal for Philosophy of Religion Vol. 62 (2007) P. 123-133
- 20) Фома Аквинский 2004 – *Фома Аквинский.* Сумма против язычников, кн. I и II. М., Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2004