
Е. В. Булыгин

БОГ, СВОБОДА И ДЕТЕРМИНИЗМ*

Несмотря на ее теологическую подоплеку, настоящая работа имеет чисто логический характер: речь в ней идет об исследовании логической связи между определенными понятиями. В этом отношении меня интересует не истинность таких предложений, как «Бог существует», «Бог всемогущ, всеведущ и благ» или «Некоторые человеческие действия свободны», а значение выражений, встречающихся в этих предложениях. В особенности меня интересует вопрос о том, насколько понятия всемогущества и всеведения логически соотносятся со свободой.

1. Всемогущество и свобода

Как известно, Лейбниц пытался доказать, что наш мир есть наилучший из возможных миров; его аргументация может быть переформулирована примерно следующим образом:

- 1) если Бог всемогущ, то он может сотворить любой из возможных миров;
- 2) если Бог всеведущ, то ему известно, какой из миров наилучший;
- 3) если Бог благ, то он всегда выбирает наилучшую из альтернатив;
- 4) Бог всемогущ, всеведущ и благ;
- 5) Бог сотворил этот мир;
- 6) этот мир есть наилучший из возможных миров.

Вывод Лейбница звучит достаточно странно: наш мир кажется нам весьма ущербным, и трудно согласиться с тем, что он является наилучшим из возможных миров. Является ли аргумент Лейбница логически валидным? Для ответа на этот вопрос мы должны более тщательно рассмотреть этот аргумент с тем, чтобы точно увидеть, что он доказывает и чего не доказывает.

Во-первых, данный аргумент не доказывает того, что наш мир является наилучшим из возможных миров. Он доказывает лишь то, что если Бог всемогущ, всеведущ и благ, и если Он сотворил этот мир, то этот мир является наилучшим из возможных миров. Иными словами, утверждение о том, что данный мир яв-

* Данная статья в ее более ранней версии была представлена в сентябре 1976 года качестве доклада на заседании Аргентинского общества философского анализа (Буэнос-Айрес), где она подверглась оживленному обсуждению. Я особенно благодарен Хуану Родригесу Ларетте, Раулю Орайену и Карлосу Альчуррону за те критические замечания, которые привели к кардинальному переформулированию второй части данной работы. — *Прим. автора.*

Оригинал опубликован в: *Bulygin E. Gott, Freiheit und Determinismus // Transzendenz und Immanenz. Philosophie und Theologie in der veränderten Welt / hrsg. D. Papenfuss. Stuttgart, 1977. S. 211–221.*

Перевод с нем. М. В. Антонова.

ляется наилучшим из возможных, будет доказано, только если будут истинными посылки рассматриваемого аргумента. В этом и состоит логическая валидность: если истинны посылки, то истинным будет и следствие, и наоборот; если же следствие ложно, то по меньшей мере одна из посылок ложна. Тем самым открывается возможность для иного использования этого же аргумента: можно попытаться доказать, что по меньшей мере одна из посылок ложна, а за счет этого доказать, что ложным является и следствие. В нашем случае кажется, что первые три посылки являются аналитически истинными; пятая посылка является синтетической, но и ее можно принять. Но четвертая посылка далека от истинности. Это пытался продемонстрировать Вольтер в своем «Кандиде», где он показал, что наш мир содержит в себе немалую долю зла, и где он намеревался доказать ложность вывода Лейбница и одновременно ложность четвертой посылки.

Рассматривая вольтерьянскую критику под правильным углом зрения, нужно учитывать, что есть еще и второе положение, которое также не доказывается аргументом Лейбница, а именно что наш мир является хорошим. Ведь и дурной мир может оказаться наилучшим из возможных, если его альтернативы будут еще хуже. Аргумент Лейбница говорит только о том, что любой иной мир будет хуже нашего мира, но не о том, что наш мир хорош. Чтобы продемонстрировать ложность четвертой посылки, нам нужно доказать, что существует мир, лучший, чем наш мир.

Можно выстроить следующую линию аргументации:

- 1) мир, в котором нет зла, лучше мира, в котором есть зло;
- 2) в нашем мире есть зло;
- 3) мир, в котором нет зла, логически возможен;
- 4) мир, который лучше нашего мира, логически возможен;
- 5) наш мир не есть наилучший из возможных миров.

Этот аргумент также кажется валидным, но являются ли истинными его посылки? В христианской традиции первое предложение часто ставится под сомнение, и при этом вводится понятие свободы.

Понятие зла предполагает понятие свободы. Действовать во благо или во зло может только свободный человек. Без свободы нет деятельности, которая может быть обозначена как морально плохая или морально хорошая. Далее мы будем учитывать только моральное зло, тогда как так называемое физическое зло (наводнения, землетрясения, эпидемии и пр.) будет намеренно оставлено в стороне.

Бог не только сотворил человека, но и сделал его свободным; это означает, что человек способен осуществлять как добрые, так и дурные поступки. Мир, в котором есть свободные люди, содержит в себе немало зла, равно как и много добра. Если бы человек был автоматом и его действия предопределялись заранее, то не было бы никакого зла, равно как и никакого добра. Поэтому Бог и предпочел создать такой мир, в котором есть свобода действия; и такой мир лучше, чем тот мир, в котором все предопределено, а человек является автоматом. Этот аргумент показывает, что существование зла не исключает возможность того, что наш мир все же является наилучшим из возможных.

Итак, существование зла само по себе недостаточно для того, чтобы доказать ложность лейбницевого умозаключения. Но аргумент о зле можно уси-

лить. Интересная попытка в этом направлении была предпринята известным австралийским философом Дж. Л. Макки. Его аргумент звучит следующим образом.¹

По словам Макки, если человек свободен, то он может свободно выбрать свои действия, т. е. при определенных обстоятельствах выбрать добро; но тогда человек также может выбирать добро при всех обстоятельствах. Как кажется, это логически допустимое положение вещей. Отсюда следует, что логически возможен такой мир, в котором все люди всегда свободно выбирают добро. Такой мир — в дальнейшем я буду называть его «мир Макки» — будет, разумеется, лучше нашего мира, в котором люди достаточно часто действуют во зло. Но если бы «мир Макки» был возможен, то Бог сотворил бы его. Если же Бог не сотворил такой мир, то отсюда следует, что Он либо не всемогущ, либо не всеведущ, либо не благ. Отсюда Макки делает вывод о том, что вера во всемогущего, всеведущего и благого Бога является противоречивой и поэтому необходимо ложной.

Очевидно, что аргументация Макки сильнее, чем аргументация Вольтера, но я не думаю, что эта аргументация является бесспорной. Я попытаюсь показать, что: 1) «мир Макки», т. е. тот мир, в котором все люди всегда действуют во благо, не мог быть сотворен Богом; 2) невозможность сотворения такого мира совместима со всемогуществом Бога.

Прежде всего, нам нужно подробнее рассмотреть понятие всемогущества. Достаточно даже поверхностного анализа для того, чтобы признать, что смысл слова «всё», используемого в предложении «Бог может сотворить всё», должен быть ограничен. Явно, что всемогущество Бога может значить только то, что Он способен совершить всё то, что возможно. Было бы абсурдно требовать от Бога, чтобы он совершил невозможное. Речь здесь идет о логической возможности: естественно, Бог не связан причинно-следственными законами, но он связан законами логики. Он не может совершить того, что будет логически противоречивым. Невозможно, чтобы всемогущее существо сотворило мир, в котором одновременно есть свободные люди и нет свободных людей, — такой мир был бы противоречивым и, стало быть, логически невозможным. В этой части я могу сослаться на авторитет святого Фомы Аквинского, который вполне однозначно высказывается в пользу того, что Бог не может совершать противоречивого.²

Отсюда мы можем вывести первое следствие: всемогущество означает, что Бог способен творить только логически возможные миры. Но этого недостаточно, и нам нужно ввести дальнейшие ограничения. Плантинга показал,³ что существуют логически возможные миры, которые не могут быть сотворены Богом. В качестве примера он приводит мир, которому присуще свойство несотворенности Богом. Такой мир логически возможен, но он не может быть сотворен Богом, поскольку в противном случае этот мир обладал бы двумя ло-

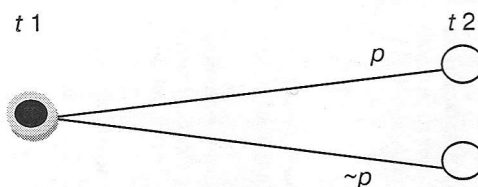
¹ *Mackie J. L. Evil and Omnipotence // Mind. 1955. N 64. P. 200–212 (переиздано: The Philosophy of Religion / ed. B. Mitchell. Oxford, 1971).*

² *Thomas Aquinas. Summa Theologica. 1a, 25, 3–4.*

³ *Plantinga A. The Free Will Defense // The Philosophy of Religion / ed. B. Mitchell. Oxford, 1971.*

гически несовместимыми свойствами и тем самым был бы логически противоречивым. Отсюда можно вывести, что всемогущество состоит в том, что Бог может создавать логически возможные миры, совместимые с возможностью их сотворения Богом.

Рассмотрим следующий пример. Генрих нашел портфель с деньгами и стоит перед дилеммой: должен ли он возвратить деньги владельцу или оставить у себя. Обозначим как « p » предложение «Генрих возвращает деньги». Мы можем описать положение вещей с помощью следующей диаграммы:



Черный круг представляет собой целостное состояние мира в тот момент, когда Генрих должен принять решение ($t 1$). Для следующего временного момента ($t 2$) есть две альтернативы, или два возможных мира, которые на диаграмме представлены белыми кругами: мир, в котором истинно то, что p (короче — «мир p »), и мир, в котором истинно то, что не p («мир $\sim p$ »). Тем самым мы намерены принять то, что действие p является свободным; а это означает, что это действие зависит именно от решения Генриха, а не от какого-либо иного (внешнего) фактора. Если Генрих решает совершить p , то он совершает p ; если же он решает не совершать p , то он воздерживается от совершения p . Генрих может принять решение в пользу одной из этих альтернатив, но не в пользу обеих.

Вопрос звучит так: может ли Бог сотворить «мир p » в момент времени $t 2$? Но что означает сотворить «мир p »? Ясно, что выражение «сотворить мир p » может означать только «сделать истинным предложение p ». Но это предложение касается Генриха; следовательно, только Генрих может сделать истинным данное предложение возвратом денег. Как же может Бог сделать истинным рассматриваемое предложение? Только тем, что Он побудит Генриха возвратить деньги. Но это несовместимо с нашим допущением того, что действия Генриха свободны. Отсюда вытекает, что если Бог творит «мир p », то Генрих уже не будет свободен: он возвратит деньги, но он не может действовать иначе — он не может не возвратить деньги. Если же Генрих свободен и его действие не определено какими-либо иными факторами, то Бог не может сотворить «мир p ». По тем же причинам Бог не может сотворить и «мир $\sim p$ ». Только Генрих может «сотворить» оба эти мира в том смысле, что он сделает истинными эти предложения — возвращает деньги и тем самым создает «мир p » либо же оставляет у себя деньги и тем самым делает истинным предложение $\sim p$, актуализирует «мир $\sim p$ ». Бог не может сотворить какой-либо из этих миров, не нарушив при этом свободу Генриха. Следовательно, если Бог хочет того, чтобы Генрих действовал свободно, Он не может сотворить какой-либо из этих двух миров. Свобода предполагает, что Бог не может творить определенные миры, поскольку это будет несовместимо с человеческой свободой. Иными словами, если Бог желает сохранить

за человеком свободу, Он должен (и в этом аспекте речь идет о логической необходимости) отказаться от возможности творить определенные миры и оставить эту возможность человеку.

Поэтому Бог также не может сотворить такой мир, в котором человек будет свободно выбирать благо в определенном случае; только сам человек может сотворить такой мир или, точнее, способствовать появлению такого мира путем выбора блага. Отсюда следует, что Бог не может сотворить мир, в котором люди постоянно будут свободны в выборе блага. Это доказывает то, что Бог не может сотворить «мир Макки». Но это не доказывает невозможности «мира Макки» как такового — логически такой мир возможен, но по логическим причинам он не может быть сотворен Богом; логически невозможным оказывается только сотворение данного мира Богом. Положение дел здесь схоже с миром, который обладает свойством несотворенности Богом; хотя такой мир и будет логически возможен, он не может быть сотворен Богом по логическим причинам.

Но невозможность сотворить некоторые случайные миры не наносит ущерба всемогуществу Бога: Он может сотворить либо «мир *p*», либо свободу Генриха, но не то и другое сразу, поскольку это было бы противоречивым.⁴

Итак, свобода означает, что Бог отказывается от сотворения мира во всех его деталях: Он творит скорее общую схему мира и оставляет человеку возможность наполнять эту схему содержанием по своему усмотрению. В полноценном мире (т. е. в таком мире, в котором все частности созданы Богом) нет места для свободы.

Другой и очень важный вопрос состоит в том, что, предпочитая оставить людям свободу, Бог уже не может контролировать всю ту массу зла, которую творит человек. У Бога есть две альтернативы: либо Он делает так, чтобы действия людей были детерминированы (в этом случае человек не может осуществлять никаких — ни дурных, ни хороших — действий), либо Он оставляет человеку свободу в отношении некоторых действий. В последнем случае все множество дурных поступков будет зависеть от человека; Бог не может вторгаться в эту сферу, не отменяя при этом свободу человека.

Эти рассуждения показывают, что аргумент Лейбница не является логически валидным: вполне может быть так, что наш мир сотворен всемогущим и благим Богом, но при этом такой мир может не быть лучшим из всех возможных миров. И чем лучше человек будет поступать, тем лучше станет мир по сравнению с тем, в каком состоянии он находится. Из лейбницевской посылки можно вывести только то, что этот мир — лучший из тех, которые мог сотворить Бог, но не безусловно лучший.

2. Всеведение и свобода

Мы пришли к тому, что Божественное всемогущество полностью совместимо с человеческой свободой: Бог всемогущ, даже если Он не может сотворить «мир Макки». Но как обстоят дела с всеведением Бога? Совместимо ли оно

⁴ Этот аргумент, по сути, совпадает с аргументом Плантинги (*Plantinga A. The Nature of Necessity. Oxford, 1974. Ch. X*), но при этом имеет по отношению к аргументу Плантинги преимущество простоты.

с человеческой свободой? Если Богу заранее известно о поведении людей, то кажется, что такое поведение не может быть свободным; если же Богу это неизвестно, очевидно, Он не может быть назван всеведущим.

В действительности, если Богу заранее известно, что Генрих вернет деньги, то Генрих не может оставить деньги у себя. Генрих может только вернуть деньги; в противном случае предложение *p* будет ложным; но тогда это не совместимо с допущением того, что Бог знает что *p*. Тогда действие *p* не будет свободным. В этом плане представляется, что заведомое знание исключает свободу. Вместе с тем, кажется, что заведомое знание является неотъемлемым признаком всеведения.

Это — старая проблема, которая весьма детально обсуждалась еще в схоластике, особенно Фомой Аквинским и Оккамом. По сути, проблема заведомого знания о свободном действии является лишь частным случаем общей проблемы знания о будущем случайном событии. В качестве *futura contingentia* [лат. будущих случайных событий] выступают такие будущие события, которые не являются ни необходимыми, ни невозможными, т. е. те, которые могут как случиться, так и не случиться. Свободное действие, очевидно, принадлежит к данной категории.

Традиционно вопрос о совместимости всеведения Бога и свободы человека ставился в зависимость от того, может ли Бог узнать о *futura contingentia*, чтобы при этом такое будущее не превратилось в необходимое событие. Часто утверждалось, что для обоснования такого всеведения необходимо доказать три следующих положения:

- 1) есть будущие случайные события;
- 2) Бог может о них знать;
- 3) несмотря на знание Бога о них, они не утрачивают случайного характера, т. е. из-за известности их Богу они не становятся необходимыми событиями.

Те авторы, которые отрицают их совместимость, со своей стороны доказывают, что либо положение (2) является ложным, и тогда Бог не всеведущ, либо ложным является положение (3), и тогда оказывается невозможной свобода. А из ложности (3) следует и ложность посылки (а), если мы принимаем предположение о существовании всеведущего Бога. Эти авторы тем самым утверждают, что либо Бог не всеведущ, либо не существует *futura contingentia* и, соответственно, никаких свободных действий.

Я думаю, что обе стороны спора не смогли правильно поставить вопрос. Обе стороны исходят из допущения того, что если Бог не может познать *futura contingentia*, то Он не может быть всеведущим. Однако эта посылка является ложной: всеведение не имеет ничего общего с возможностью познания будущих случайных событий — всеведение совершенно не зависимо от такого познания. Это можно достаточно легко продемонстрировать с помощью следующей дилеммы:⁵ либо (а) познание *futura contingentia* является логически возможным, либо (б) оно логически невозможно.

В обоих случаях свобода совместима с всеведением.

⁵ Она является обобщенным выражением изначально предложенной Раулем Орайеном (*Raul Orayen*) дилеммы.

Если истинен первый вариант, то Богу известно обо всех будущих случайных событиях, включая и свободные действия — и тогда Бог всеведущ; вместе с тем существуют будущие случайные события, поскольку если бы их не существовало, то было бы логически невозможным их познание, что противоречит нашему исходному положению.

Если же, напротив, истинен второй вариант, то Богу не известно о *futura contingencia* — либо поскольку таких событий нет, либо поскольку познание таких событий логически невозможно. Если таких событий нет, то нет и свободы; тогда вообще не встает проблема совместимости свободы и всеведения. Если же такие события существуют и их природа такова, что их невозможно познать, то о них не известно Богу; но при этом Бог остается всеведущим. Ведь всеведение состоит в том, что Богу известно все то, что логически возможно знать. Если Богу не известно что-то логически невозможное, то это ничему не противоречит и никак не может умалить его всеведения, так же как невозможность сотворить нечто логически невозможное не ущемляет его всемогущества. Следовательно, свобода и всеведение логически совместимы между собой при допущении посылки о невозможности познания *futura contingencia*.

Утверждение о том, что Богу не известно о свободных человеческих действиях, но при этом Бог является всеведущим, может звучать несколько странно; но уже поверхностный анализ понятия всеведения оказывается достаточным для того, чтобы рассеять видимость парадокса.

Определенно, всеведение Бога не означает того, что он знает обо всех высказываниях. Определение всеведения Бога в форме «(p) Бог знает, что p» было бы очевидно ложным, поскольку Бог не может познавать ложные высказывания. Нам нужно несколько переформулировать определение всеведения: (p) если истинно p, то Бог знает, что p.⁶ Выражение «(p)» читается как: «для всех p верно, что...».

Предметом познания могут стать истинные и только истинные высказывания. Если заведомое знание о будущих свободных действиях невозможно логически, то это означает, что соответствующие высказывания не являются истинными; при этом не нужно выяснять, как Бог может быть всеведущим, если ему не известны высказывания, которые не являются истинными.

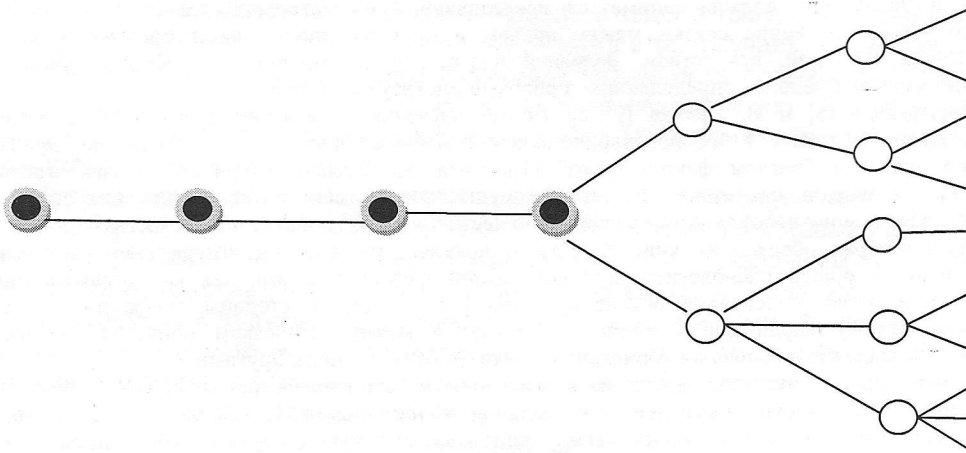
Полагаю, я доказал, что понятие всеведения логически совместимо с понятием свободы — совершенно независимо от того, знает или не знает Бог о будущих свободных действиях. Но это еще не означает, что с теологической точки зрения обе альтернативы нашей дилеммы являются равноценными. Конечно, теологи предпочтут первую альтернативу. И тогда мы приходим ко второму вопросу, а именно: может ли Бог знать о будущих свободных действиях?

Ответ на *данный* вопрос чрезвычайно сложен, поскольку он зависит от наших представлений о структуре времени и действительности. Здесь мы лишь вкратце обозначим, что логически предполагают оба возможных ответа на данный вопрос — положительный и отрицательный.

Начнем с анализа отрицательного ответа. Если знание о *futura contingencia* (а вместе с ним и о будущих свободных действиях) логически невозможно, то

⁶ Ср.: Prior A. N. The Formalities of Omnipotence // Prior A. N. Papers on Time and Tense. Oxford, 1968. P. 26–27.

это означает, что высказывания о будущих случайных событиях не будут иметь истинностно-значного характера, т. е. не будут ни истинными, ни ложными. Если же некое высказывание является либо истинным, либо ложным, то возможно познать либо само это высказывание, либо его отрицание. Среди современных философов наиболее ясно это воззрение защищает Георг Хенрик фон Вригт.⁷ Он утверждает, что высказывания о будущих событиях только тогда будут истинными или ложными, когда эти явления детерминированы, т. е. не являются случайными. Некое событие p на определенный момент времени t_1 является детерминированным именно потому, что p либо является частью всех (каузально) возможных на данный момент времени целостных состояний мира, либо не является частью ни одного из таких состояний. Если детерминированы все события, то тогда оказывается, что возможно только некое целостное состояние мира, допустимое с точки зрения причинно-следственных связей. Если принимать посылку о правильности детерминизма, то структура времени является линейной, а детерминизм действует как на прошлое, так и на будущее время. Если же детерминизм неверен, т. е. если есть некие случайные события, то у времени будет топологически асимметричная структура: прошлое (включая настоящее) является линейным (в прошедшем времени на определенный момент времени возможно только одно целостное состояние мира), но будущее является открытым, расщепленным порядком. Картина временного становления мира выглядит примерно так:



Черные круги на схеме представляют целостные состояния мира в прошлом, а белые — возможные миры будущего.

Будущее событие p является случайным, если оно появляется, как минимум, в одном из возможных в будущем целостных состояний мира, но не во всех. Высказывание касательно p не будет ни истинным, ни ложным, поскольку данный момент времени расположен в будущем; только тогда, когда данный мо-

⁷ Wright G. H. von. 1) Causality and Determinism. London, 1974; 2) Wahrheit und Zeitlichkeit // Studia Leibnitiana. 1974. N VI. Issue 2.

мент времени реализуется в настоящем (и тем самым становится прошлым), актуализируется и одна из возможностей. Предложение *p* будет истинным или ложным в зависимости от того, является ли *p* частью актуализированного целостного состояния мира либо нет.

В рамках теории фон Вригта выявляются следующие логические отношения: истинность высказывания о будущем предполагает линейный характер будущего, а линейный характер будущего предполагает детерминизм. Если принять, что существуют случайные (не детерминированные) события, то мы приходим к отрицанию детерминизма, а будущее оказывается не линейным, а расщепленным; следовательно, высказывания о будущем не имеют истинностно-значного характера.

Данная позиция предполагает, что будущее не является реальным, а реальность ограничивается только прошлым и настоящим (реально то, что уже было; то, что еще не есть, не является реальным). Фон Вригт выразительно говорит о том, что «нет такой вещи (понятия) как “реальное будущее”. Будущее есть часть развития мира, которая не актуализировала и не реализовала себя».⁸ На это можно возразить, что согласно данному критерию и прошлое не является реальным — в лучшем случае о прошлом можно сказать, что оно *было* реальным. Почему же нельзя сказать, что будущее *станет* реальным? Очевидно, что тогда будущее также будет линейным (на определенный момент времени будет существовать только одно целостное состояние мира, хотя нам и не известно, какое). А для фон Вригта линейность предполагает детерминизм.⁹

Как кажется, тезис о нереальности будущего ведет к тому, что высказывания о будущем никогда не будут истинными — даже в тех случаях, когда речь идет о детерминированных событиях. Поскольку истинность состоит в отношении между высказыванием и реальностью, если реальности нет, то нет и истинности. Конечно, это было бы нежелательным следствием из данной теории, от которого нелегко избавиться.

Если же на вопрос о возможности познания *futura contingentia* дать положительный ответ, то нужно признать, что соответствующие высказывания семантически детерминированы, т. е. обладают истинностно-значным характером. Но это предполагает, что будущее является линейным — ведь для того, чтобы высказывания о будущих событиях могли быть истинными, будущее должно стать реальным. Но может существовать только одно реальное будущее: все другие альтернативы суть лишь эпистемологические иллюзии. Вопрос звучит так: предполагает ли линейность будущего детерминизм?

У фон Вригта, как мы уже видели, дается положительный ответ на этот вопрос. Но это еще не означает, что линейность будущего предполагает каузальный (закономерный) детерминизм. Линейность означает только то, что в каждый момент времени не может быть (реальных) альтернатив и может существовать только одно целостное состояние мира, хотя эти состояния не обязательно должны быть связаны между собой закономерностью. Причинно-следственный детерминизм — это только разновидность детерминизма. Детерминизм означает лишь то, что все события являются необходимыми, т. е. не

⁸ Wright G. H. von. Wahrheit und Zeitlichkeit. S. 173.

⁹ Wright G. H. von. Causality and Determinism. P. 21, 107.

допускают никаких реальных альтернатив. Фон Вригт все же проводит различие между логической, причинно-следственной и еще третьей разновидностью необходимости, которую он называет «*step by step necessity*». Такая необходимость продвигаться шаг за шагом приводит к «*step by step determinism*», примером которого является детерминация через заведомое знание (*determinism through foreknowledge*).¹⁰

Аргументация фон Вригта, которая покоится на этом следствии, может быть реконструирована следующим образом: если будущее имеет линейный характер, то высказывания о будущих событиях являются истинными; если же они истинны, то логически возможно их познание, но такое познание исключает альтернативы. Предложение «Я знаю что *p*, но возможно, что не-*p*» является своего рода противоречием, наподобие: «Истинно, что *p*, но возможно, что не-*p*» (парадокс Мура). Итак, существует детерминизм через заведомое знание, которое исключает случайность.¹¹

Характеристику, которую фон Вригт дает «*step by step necessity*», можно выразить в общей форме: на самом деле, эта разновидность необходимости независима как от будущего, так и от познания — она сопряжена лишь с истинностью. Все истинные высказывания в этом смысле являются необходимыми. Если принять данный тезис, то из него следует, что либо все события являются необходимыми (т. е. не случайными), либо высказывания о будущем не являются истинными; в обоих случаях *futura contingentia* оказываются невозможными. Положительный ответ на наш вопрос (о том, возможно ли знание о *futura contingentia*) предполагает также отрицание тезиса, согласно которому все истинные высказывания являются необходимыми. Мы вынуждены признать только два вида необходимости (логическую и в лучшем случае причинно-следственную), отказав «*step by step necessity*» в характеристике необходимости.

Здесь спор сводится к проблеме, которая имеет (по меньшей мере, частично) терминологический характер: приверженцы положительного ответа определяют в качестве случайных те истинные высказывания о будущих событиях, которые логически или каузально необходимы; их противники определяют такие высказывания в качестве необходимых (речь идет о терминологических различиях). Единственное серьезное расхождение во мнениях сводится к вопросу о том, могут ли быть истинными высказывания о будущих событиях, которые ни логически, ни каузально не являются необходимыми; а этот вопрос ведет к другому вопросу: является ли будущее линейным или расщепленным?

В конечном счете, это означает, что речь здесь идет о проблеме реальности будущего. Это — метафизический вопрос, и непонятно, по каким критериям нужно искать на него ответ.

В заключение я хотел бы сделать следующие замечания.

Тезис о том, что все истинные высказывания имеют необходимый характер (как кажется, это предполагается в теории фон Вригта), близок к доктрине, введенной Аристотелем и развитой в схоластике, согласно которой высказывания о прошлом имеют необходимый характер.¹² На самом деле, у меня склады-

¹⁰ Ibid. P. 111–115.

¹¹ Ibid. P. 114.

¹² Cp.: Prior A. N. The Formalities of Omnipotence. P. 32.

вается впечатление, что положение вещей для будущего в данной перспективе остается независимым: истинные высказывания о прошлом имеют необходимый характер не потому, что они относятся к прошлому, а потому что они истинны. Но этот тезис ведет, как мы видели, к отрицательному ответу на вопрос о возможности познания *futura contingentia*: очевидно, что средневековая философия старалась избежать этого вопроса. Особенно ясно эта непоследовательность проявляется в сочинениях Фомы Аквинского.¹³

И последнее замечание для того, чтобы избежать недопонимания. Настоящая работа основана на предположении о неограниченности действия логических законов, которые рассматриваются в качестве обязательных также и для Бога. Если кто-то возразит, что известная нам логика действует только для человеческого, т. е. для конечного разума, и что бесконечный Божественный разум обладает своей собственной, неизвестной нам логикой, то я ответил бы словами Витгенштейна: «*Wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen*».¹⁴

¹³ *Thomas Aquinas*. 1) *De Veritate*. 2, 12; 2) *Summa Theologica*. 1a, 14, 13 ad 3. — Весьма содержательный анализ аргументации Фомы Аквинского можно найти в работах Прайора и Кенни: *Prior A. N. The Formalities of Omnipotence*; *Kenny A. Divine Foreknowledge and Human Freedom* // *Aquinas* / ed. A. Kenny. London, 1969. P. 255–270.

¹⁴ «О чем невозможно говорить, о том следует молчать» (*Витгенштейн Л. Философские работы*. Ч. I. М., 1994. С. 73).