

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

К.В. Карпов

"СРЕДНЕЕ ЗНАНИЕ" И ПРОБЛЕМЫ ПРЕДВИДЕНИЯ

Аннотация. Учение о «среднем знании» приписывает Богу особый вид знания, согласно которому Бог знает не только то, что человек мог бы сделать при определенных обстоятельствах, но и то, что человек в действительности сделал бы. Впервые это учение было предложено Луисом де Молиной в XVI в. Наиболее полно и последовательно эта теория была представлена и отстаивалась перед лицом многочисленных возражений современным исследователем и мыслителем Ээфом Дэккером. Автором предлагаются контраргументы на некоторые аспекты защиты Дэккера теории «среднего знания», которые в целом можно свести к следующим пунктам: (1) учение о среднем знании не является адекватным решением проблемы всеведения, поскольку в ней используется проблематичная либертарианская трактовка свободы воли, основанная на принципе альтернативных возможностей; (2) молинизм предполагает, что Бог существует вне времени, но тогда пропадает необходимость постулирования самого «среднего знания»; (3) учение о среднем знании является избыточным, поскольку имеется другая, более экономная теория, претендующая на решение проблемы (учение о предвидении, провидении и свободе воли Северина Бозция).

Ключевые слова: философия, «Среднее знание», предвидение, провидение, молинизм, будущее, контингентность, свобода воли, альтернативы, Луис де Молина.

1. Проблема предвидения

Суть проблемы соотношения божественного всезнания и свободы воли заключается в том, каким образом люди могут обладать возможностью свободного выбора своей воли, если Бог обладает полным знанием как о прошедших и настоящих, так и о будущих событиях. Таким образом, данная проблема бросает вызов позиции, согласно которой человек обладает свободной волей, с которой связана моральная ответственность, и является одной из версий философской проблемы детерминизма/индетерминизма. Существует множество формулировок проблемы предвидения, в которых акцент делается на тех или иных составляющих. Для удобства воспользуемся формулировкой, предложенной Нэльсоном Пайком в статье «Современный взгляд на проблему предвидения»:

«...Бог существует, и некоторое событие (e) происходит в момент времени t, наступающий позже, чем другой момент времени t'» эквивалентно „Бог безошибочно считает в момент t', что в момент t наступит e“»¹.

Эта, достаточно общая, формулировка проблемы в современной аналитической философии религии увязывается с т.н. эпистемологической версией детерминизма, которую можно сформулировать следующим образом:

Если высказывание о некотором будущем действии заранее известно, то это действие осуществляется по необходимости (иначе — не в силах деятеля отказаться от осуществления этого действия).

Итак, проблема предполагает, что концепты предвидения и свободы человеческой воли контрдикторны, т.е. логически не совместимы друг с другом. Возможные решения проблемы лежат в следующих трех плоскостях:

- (1) предвидение не имеет место быть;
- (2) люди не обладают свободой воли;
- (3) предвидение может быть согласовано с понятием свободной воли (утверждаемое в про-

Философия религии: альманах 2008-2009. Отв. ред. В.К. Шохин. М.: Институт философии РАН; Языки славянских культур, 2010. С. 162. (Pike N. A Latter-Day Look at the Foreknowledge Problem // International Journal for Philosophy of Religion. Dordrecht, Boston, 1993. Vol. 33. № 3. P. 129-164).

¹ Пайк Н. Современный взгляд на проблему предвидения //

блеме логическое отношение конрадикторности не имеет место быть).

Стоит также отметить, что при формулировке проблемы, ее решений, а также эпистемологической версии детерминизма используется особое понятие свободы воли, связанное с «принципом альтернативных возможностей» (ПАВ)², которое само по себе также является глубоко проблемным.

В современной аналитической философии религии сложились три парадигмы ответа на этот вопрос: т.н. теории «недетерминированного будущего», «вневременного существа» и «среднего знания». Оставляя за скобками обсуждение достоинств первых двух теорий и возможных возражений на них, в настоящей работе мы собираемся сосредоточиться на последней — теории «среднего знания» и представить критику некоторых аргументов современных ее приверженцев.

2. «Среднее знание»

Учение о среднем знании было сформулировано испанским иезуитом Луисом де Молиной (1535–1600) в трактате «Согласование свободного решения с даром благодати, Божественным провидением, предопределением и осуждением», вышедшем в 1588 г. Идеи трактата Молины, переизданного в 1595 г., стали предметом острой полемики, не прекращавшейся в течение веков вплоть до наших дней. В Средние века было принято выделять два типа знания, которыми обладает Бог: знание Себя и всех возможностей независимо от Своей воли (естественное знание) и знание прошлых, настоящих, будущих событий, после того как Его воля актуализирует одну из возможностей (свободное знание). Однако, если Бог всеведущ, то каким образом у него имеется знание о том положении дел, которое зависит от выбора сотворенной воли при том, что Он не заставляет свободную волю сделать тот или иной выбор, поскольку тогда эта воля не будет свободной? На решение этой проблемы и нацелено учение Молины о среднем знании. Собственно говоря, «среднее знание» названо так потому, что в нем отражены некоторые характеристики естественного и свободного знания, а также потому, что в логическом порядке оно следует за естественным знанием, но предшествует

свободному, т.е. располагается в логическом отношении «по середине».

Естественное знание — та часть божественного знания, которая известна Ему по природе. Поскольку одной из характеристик божественной природы является ее необходимость, постольку это знание носит необходимый характер и не зависит от божественной воли. Содержанием естественного знания являются, следовательно, необходимые истины (например, логические тавтологии). Естественное знание предшествует действию божественной воли.

Свободное знание — та часть божественного знания, которая известна Ему вследствие знания своей воли. Объектом свободного знания являются темпоральные истины, т.е. относящиеся к прошлому, настоящему или будущему. Например, утверждение «В 1225 г. родится Фома Аквинский» относится именно к свободному знанию Бога, поскольку существование Фомы зависит от свободной Божественной воли создать мир, людей и некий причинно-следственный ряд, приводящий к рождению Аквината. Поскольку свободное знание проистекает от творящей божественной воли, постольку оно является контингентным (оно могло быть иным, если бы Бог создал другой мир и некий иной причинно-следственный ряд). Кроме того, свободное знание следует за действием божественной воли.

Среднее знание, как уже упоминалось, разделяет характеристики, присущее естественному и свободному знанию: как естественное знание оно предшествует действию божественной воли и, таким образом, оно не зависит от нее, но содержание этого типа знания контингентно, как и в случае со свободным знанием. Объект среднего знания — условные высказывания о будущем (например, если бы Александр предложил Марии выйти за него замуж, то она бы согласилась). Количество такого рода пропозиций, известных Богу, бесконечно. Таким образом, концепция «среднего знания» приписывает божественному предвидению знание прошедших, настоящих и будущих событий, а также знание будущих контингентных событий, которые при этом осуществляются свободной человеческой волей, поскольку нет непосредственного влияния Божественной воли на человеческую, но есть полнота знания.

Учение о «среднем знании» уже как третье десятилетие активно обсуждается в аналитической философии религии. В целом к теории «среднего знания» имеется ряд вопросов: являются ли воз-

² Frankfurt H.G. Alternate Possibilities and Moral Responsibility // The Journal of Philosophy. New York, 1969. Vol. 66. № 23. P. 829-839.

возможности, актуализируемые Богом, возможными мирами или нет? что подразумевается Молиной под «свободой выбора»? действительно ли условные высказывания о будущем являются истинными? На эти и некоторые другие вопросы пытаются найти ответ современные мыслители. В аналитической философии религии сложились два основных подхода к интерпретации учения о среднем знании: (1) ситуация творения; (2) ситуация сущности. Интерпретация, основанная на понятии «ситуации творения» была разработана преимущественно Альфредом Фреддозо³. Для определения понятия «ситуация творения» Фреддозо использует богатую модель возможных миров. Итак, когда Бог обладает только естественным знанием, предшествующим воле, Он находится в некоей ситуации творения — перед Ним представлены разные возможности (возможные миры), которые Он может осуществить, при этом каждая из возможных ситуаций творения содержит свой набор истинных и ложных условных пропозиций о будущем. Свобода Бога заключается в том, что Он выбирает один из множества возможных миров, содержащихся в ситуации творения. Вторая интерпретация, основанная на понятии «сущностей», была предложена Джонатаном Кванвигом⁴. Кванвиг настаивает на том, что ситуацию творения не верно интерпретировать просто как актуализацию одного из возможных миров, «поскольку если какое-нибудь из творений Бога действительно свободно, то они должны быть частично ответственными за то, какой возможный мир будет актуализирован»⁵. Кванвиг полагает, что Бог актуализирует набор миров, а актуализация конкретного мира зависит от конкретных индивидов, находящихся в этом наборе. Ситуацию творения он понимает как реализацию набора сущностей, некоторые из которых свободны. «Сущность» Кванвиг определяет так: «Свойство, которое по необходимости таково, что, во-первых, возможно, что нечто репрезентировало ее, и, во-вторых, невозможно, чтобы более, чем одна вещь репрезентировала ее»⁶. Таким образом, Бог в ситуации творения создает даже не сущности, а то, что их репрезентирует.

³ De Molina L. On Divine Foreknowledge (Part IV of the Concordia). Transl., introduction and notes by Freddoso A.J. Ithaca: Cornell University Press, 1988. P. 47-51.

⁴ Kvanvig J.L. The Possibility of an All-Knowing God. New York: St. Martin's Press, 1986. P. 121-126.

⁵ Ibid. P. 122.

⁶ Ibid.

В аналитической философии религии было сформировано несколько стандартных возражений против молинизма: а) отрицание либертарианской свободы воли, б) отрицание того, что условные высказывания о будущем истинны, в) бесполезность среднего знания для ситуации творения. Все они весьма обстоятельно изложены и опровергнуты в книге Эфа Дэккера «Среднее знание»⁷. В этой работе нами будут представлены некоторые частные возражения, а также предложены контраргументы на некоторые аспекты защиты Дэккера.

3. Критика учения о среднем знании

3.1. Учение о среднем знании предполагает существование критерия истинности высказываний о будущих событиях. Модель «ситуации творения» («возможных миров») интерпретации учения о среднем знании предполагает следующее возможное возражение. Если Бог выбирает только один из возможных миров, то это означает, что имеется множество людей, существующих в других возможных мирах, и они никогда не будут жить в реальном мире. В учении Молины Бог представлен знающим свободные выборы всех людей, осуществляющих их в определенных состояниях в тех мирах, в которых они существуют. Возражение сводится к следующему: чтобы знание о свободных выборах людей было истинным, должно существовать некое основание истинности. Таким образом, знание о выборе людей и, следовательно, высказывания об этих действиях являются не бесосновными (*groundless*): «Истины о том, „что произошло бы, если...“ должны основываться на истинах о том, что в действительности имеет место быть»⁸. Говоря иначе, должно быть нечто, в соответствии с чем должно определяться истинностное значение подобного высказывания (*truthmaker*). В случае с актуализированным миром ответить на данное возражение довольно просто. Например, сам будущий свободный выбор людей может вполне выступать в роли основания истинности. Если с точки зрения человека можно утверждать, что конкретное высказывание о будущем имеет неопределенное значение, то с точки зрения всеведущего и вневременного божества оно должно

⁷ Dekker E. Middle Knowledge. Leuven: Peeters, 2000.

⁸ Hasker W. God, Time, and Knowledge. Ithaca: Cornell University Press, 1989. P. 30.

быть либо истинным, либо ложным. И вообще скорее и нам следует признать, что высказывание «завтра Петр пойдет на выборы» является либо истинным, либо ложным в зависимости от того, что свободно выберет Петр, т.е. произойдет упомянутое событие на самом деле. В связи с этим необходимо, конечно, отметить, что подобную точку зрения можно обнаружить и в истории философии, например, у Григория из Римини — влиятельного схоластического философа середины XIV в.:

«Второе утверждение. Каждое такое истинное высказывание о том, что действительно будет, когда бы ни было, если существует, является истинным. И если всегда существовало, всегда было истинным»⁹.

Однако в случае с неактуализированными возможными мирами дело обстоит куда как сложнее, потому что в нем свободный выбор не может быть основанием истинности высказываний, поскольку никакого выбора нет. А если выбор человека не может быть основанием истинности, то этот возможный выбор никак нельзя назвать свободным.

3.2. Учение о среднем знании не является адекватным решением проблемы всеведения. Эф Дэккер отмечает, что одно из возможных возражений на «среднее знание» — опровергнуть используемую в нем либертарианскую трактовку свободы¹⁰. В последние десятилетия в аналитической философии религии широко дискутируется вопрос о том, предполагает ли свобода воли принцип альтернативных возможностей (ПАВ), т.е. возможность для агента «поступать иначе». Связь свободы агента и ПАВ была в первые поставлена под сомнение в уже упомянутой статье Гарри Франкфурта. В типичном контр-примере по «модели Франкфурта» приводится следующая достаточно фантастическая ситуация. Нейрохирург имплантирует в мозг пациента не-

кое устройство, которое работает таким образом, что заставляет пациента совершать определенное действие (например, идти на выборы). Естественно, пациент не догадывается о существовании этого импланта. Представим следующую ситуацию: пациент размышляет о том, идти ли ему на выборы, взвешивает все аргументы «за» и «против» и идет; устройство в данном случае не работает. Но как только пациент решает не идти на выборы, устройство включается и заставляет его все-таки пойти. Весь этот механизм сокрыт от пациента и ему кажется, что решение идти на выборы он принимает совершенно свободно в любом случае. Франкфурт и его последователи спрашивают: свободен ли пациент в данном своем поступке, если свободу связывать с ПАВ¹¹. Дэккер опровергает контраргумент по «модели Франкфурта», основываясь на примерах Джона Фишера («проблеск свободы» [*flicker of freedom*] — пациент до решения, как ему поступить, все равно выбирает между альтернативами) и Питера ван Инвагена (совершение действие по своей воле и при вмешательстве устройства — два разных действия, следовательно, пациент может совершить альтернативные действия)¹². Здесь мы не будем разбирать аргументацию Дэккера, поскольку важен вывод к которому он приходит:

«Можно с уверенностью констатировать, что идея Франкфурта об отсутствии альтернатив не работает»¹³.

Однако принцип альтернативных возможностей представляется весьма проблематичным, хотя бы уже потому, что можно бесконечно придумывать различные доводы *pro* и *contra*, перенося его во времени, что и доказывают, например, контр-примеры Фишера и его вывод о «проблеске свободы». Если мы встанем на ту точку зрения, согласно которой свобода состоит не в реальных поступках людей, а всецело относится к намерениям (желаниям) личностей, то это никак не меняет существа дела, как и в случае с гипоте-

⁹ Gregorius Ariminensis. I, d. 38, q. 1, a. 1 / Gregorius Ariminensis, OESA. Lectura super primum et secundum sententiarum / Ed. A.D. Trapp. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1978-1987. 7 t. (Spätmittelalter und Reformation Texte und Untersuchungen. Bd. 6-12). T. 3. Super primum (Dist. 19-48). — Ed. A. Damasus Trapp, OSA et V. Marcolino. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1984. P. 252, 20-22.

¹⁰ Dekker E. Op. cit. P. 106.

¹¹ Последние обсуждения принципа альтернативных возможностей см. в: Widerker D., McKenna M. Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essays on the Importance of Alternative Possibilities. Burlington, VT: Ashgate, 2003.

¹² Fischer J. The Metaphysics of Free Will. Cambridge, Mass: Blackwell, 1994. P. 136-147; Van Inwagen P. An Essay on Free Will. Oxford: Clarendon Press, 1983. P. 162-182.

¹³ Dekker E. Op. cit. P. 111.

зой о «проблесках свободы»: сама свобода просто отодвигается на другой уровень, из чего совсем не следует, что люди ею обладают в либертарианском смысле. Здесь мы не собираемся вступать в дискуссию о наличии либертарианской свободы воли и оставляем этот вопрос открытым, подчеркивая тот факт, что указанное понятие требует дополнительных доказательств и рассуждений и не является так уж легко выводимым, как это пытался показать Дэккер. Интересно другое: даже если принцип альтернативных возможностей верен (т.е. люди при принятии решений и их осуществлении сталкиваются с возможностью поступить иначе), то как из этого заключить, что агенты обладают свободой воли? Если человек осуществляет свой выбор под давлением обстоятельств, в силу своих верований, то можно ли в этом случае судить, что он поступил свободно, поскольку имелась возможность поступить иначе? Например, считается, что человеку, имеющему твердые добрые убеждения, не так легко склонится к злоступку, чем индивиду без оных, более того, добрый человек может вообще не рассматривать альтернативу своему благому деянию. И хоть этот пример отчасти переносит акцент с проблемы свободы воли на проблему психологии (т.е. мотивации) выбора, он тем не менее показывает, что хотя альтернативные возможности и могут быть представлены перед действующим индивиду, деятель может их не рассматривать вовсе, но при этом его поступок может быть более, чем свободным. Таким образом, принцип альтернативных возможностей, по крайней мере, не является исчерпывающим критерием наличия у людей свободной воли в ее либертарианской трактовке.

Для того чтобы опровергнуть подобного рода примеры, Дэккер разрабатывает т. н. концепцию «уровней (слоев) в свободе» (*'layers' in freedom*)¹⁴. В своей сути она сводится к тому, что есть два типа свободы: материальная (или ситуационная) и формальная (или абстрактная). Формальная — свобода желания (альтернативы есть, даже если деятель о них не догадывается и из них не выбирает), материальная свобода — свобода действия. Материальная свобода зависит от формальной таким образом, что если нет формальной, то нет и

материальной¹⁵. Таким образом, если формальная свобода отсутствует, то материальная также; но наличие формальной свободы не влечет существования материальной. Эта вполне схоластическая дефиниция безусловно полезна, но, как кажется, не в данном случае. Во-первых, не ясно зачем постулировать формальную свободу даже в том случае, когда агент ее не осознает. Может быть, ее нет в таком случае? А если ее нет, то, следуя Дэккеру, нет и материальной. Наш пример с добрым человеком, для которого злой поступок может быть вызван только тяжелыми обстоятельствами, попадает как раз в эту категорию. Для подобных примеров принцип альтернативных возможностей не имеет никакой силы, как бы автор ни старался его защитить. А без *ПАВ*, как сам пишет Дэккер, проблематично отстаивать либертарианское понятие свободы, которое и используется молинистами.

Из всего вышесказанного следует, что в учении о среднем знании утверждается либертарианская трактовка свободы воли, основой которой является принцип альтернативных возможностей. Поскольку *ПАВ* проблематичен (или во всяком случае он не является исчерпывающим), постольку утверждаемая в «среднем знании» трактовка свободы воли также проблематична. Неадекватность учения о среднем знании как способа решения проблемы всеведения заключается именно в использовании проблематичной трактовки свободы.

3.3. Учение о среднем знании является избыточным. Дэккер пишет:

«Если мое рассуждение до этих пор верно, то мы должны придерживаться того взгляда, согласно которому Бог — Личность, существующая вне времени, действия и знания которой неизменны»¹⁶.

Вопрос заключается в следующем: если Бог вневременен, каждый момент времени представлен для него в целом, то Он не нуждается ни в каком среднем знании, для того чтобы знать то, что для людей представляется как будущее. Если это действительно так, то (1) в учении о среднем знании постулируется «сущность сверхнеобходимого» (само среднее знание Бога); (2)

¹⁴ Dekker E., Veldhuis H. Freedom and Sin: Some Systematic Observations // European Journal of Theology. Crilisle: Paternoster Pub., 1994. Vol. 3. P. 153-161; Dekker E. Op. cit. P. 117-118.

¹⁵ Dekker E. Middle Knowledge. Leuven: Peeters, 2000. P. 118.

¹⁶ Ibid. P. 96.

имеется другое учение, более экономное, например, решение вопроса Северином Бозэцием. Ниже представляются аргументы в пользу каждого из пунктов.

(1) В связи с божественным вневременным существованием представляется уместным поставить следующий вопрос: как следует понимать божественное вечное существование, если под Богом понимается существо, призванное взаимодействовать (общаться) с людьми, а учение о среднем знании полагает Его вневременное существование. Бог не может существовать во времени, ведь тогда, согласно модели возможных миров, в разных возможных мирах Бог знал бы иные истины, любил бы других людей, чем в действительности, но как такое может быть возможно для всеблагого, всезнающего, любящего и неизменного божества? Существуют разные гипотезы того, как следует понимать божественную вневременность¹⁷. Модель Элеонор Стамп и Нормана Кретцманна — одна из распространенных и обсуждаемых. Основная идея этой модели состоит в том, что каждый момент времени представлен в вечности и вечность представлена во времени и они одновременны только относительно определенной точки отсчета. Таким образом, события могут быть одновременными для наблюдателя, находящегося в вечности (т.е. для Бога), и в то же время быть разнесены во времени для наблюдателя на линии времени (т.е. для человека)¹⁸. Этой же модели понимания божественной вечности придерживается и Эф Дэккер¹⁹. Оставляя в стороне обсуждение ее достоинств и недостатков, а этому вопросу посвящен большой объем литературы, отметим то, что, на наш взгляд, понимание божественной вечности как вневременности (особого наблюдателя в вечности) сопряжено для учения о среднем знании со следующей проблемой. Если каждый момент времени представлен для Бога (будь то одним моментом или Он воспринимает все события как настоящее), то остается совершенно непонятным, зачем Богу необходимо среднее знание, для того

чтобы знать будущее? Ответ Дэккера, что учение о среднем знании предполагает понятие божественного провидения, не может считаться удовлетворительным.

(2) Дэккер полагает, что цель учения о среднем знании — объяснить божественное провидение; под провидением понимается не просто полнота знания Богом прошедших, настоящих и будущих событий, но полнота знания вместе с божественной волей: все в мире известно Богу и таково, каким Он желает все видеть²⁰. Дэккер настаивает, что учение о среднем знании лучше решения Бозэция именно потому, что в нем учитываются и согласовываются человеческая свобода, божественные предвидение и воля²¹. В вопросе же о согласовании свободы воли и предвидения учение Бозэция и учение о среднем знании, с его точки зрения, равносильны.

Как кажется, предположение, что Бозэций в своей теории не касался и не учитывал понятия божественного провидения ошибочно²². В пятой книге «Утешения философии» он явно дает понять, что сложность проблемы состоит не только в согласовании свободы человеческой воли с божественным предвидением, но также и в примирении первого с божественной волей, которая, основываясь на божественном знании, осуществляет порядок вещей. Бозэций пишет:

«Чем божественное провидение превосходило бы человеческое мнение, если бы Он, как и люди, сомневался в том, что произойдет? Если же провидение представляет вернейший источник всех вещей, в котором ничего неопределенного не может быть, то осуществление того, что им надежно предугадано, необходимо»²³.

²⁰ Ibid. P. 96.

²¹ Ibid. P. 98, 99.

²² Здесь и далее под божественным провидением, вслед за Дэккером, будет пониматься не просто божественное предвидение, но и божественная воля, осуществляющая все в мире, согласно божественному знанию.

²³ Quid etiam divina providentia humana opinione praestiterit, si, uti homines, incerta iudicat, quorum est incertus eventus? Quod si apud illum rerum omnium certissimum fontem nihil incerti esse potest, certus eorum est eventus, quae futura firmiter ille praescierit. Boethius. De consolatione philosophiae. V, prosa 3 / PL 63, 841. В силу того, что имеющийся перевод «Утешения философии» (Бозэций. Утешение философией и другие трактаты / Пер. В.И. Уколовой и М.Н. Цейтлина. М.: Наука, 1990. С. 190-290) не всегда точен, мы приводим собственный перевод соответствующих отрывков этого трактата и оригинальный латинский текст.

¹⁷ Изложение проблем, связанных с атрибутом вечности, основных моделей понимания божественной вечности, а также связанных с ними дискуссий в аналитической философии религии см. в: Craig W.L. Divine Eternity // The Oxford Handbook of Philosophical Theology. Ed. Flint T.P., Rea M.C. New York: Oxford University Press, 2009. P. 145-166.

¹⁸ Stump E., Kretzmann N. Eternity // The Journal of Philosophy. New York, 1981. Vol. 78. № 8. P. 429-458.

¹⁹ Dekker E. Op. cit. P. 92.

И хотя Боэций часто понимает под «провидением» предзнание, он показывает, что предзнание влечет осуществление того, в отношении чего имеется это предзнание. Конечно, здесь речь не идет напрямую о божественной воле, но все же Боэций говорит не только о предзнании, но и о том, что объект предзнания осуществляется по необходимости.

Далее, Боэций явно разводит провидение и свободу воли, показывая, что на уровне человека необходимость может не быть, но она имеется на уровне божественного:

«Таким образом, следовательно, если провидение видит настоящее, то это необходимо, хотя в природе этого не имелось бы никакой необходимости»²⁴.

Более того, ясно, что и случай также подлежит необходимости на уровне провидения:

«Следовательно, случай можно определить как непредвиденное событие, возникающее из стечения причин, тогда, когда имелась иная цель. Совпадение и соединение причин осуществляет порядок, порождающий необходимые связи. Сам этот порядок проистекает из источников Провидения и располагает все по своим местам и в свое время»²⁵.

Таким образом, кажется вполне очевидным, что Боэций осознает, что сложность проблемы заключается именно в примирении свободы воли с божественными предвидением и волей, учитывает божественное провидение в своем решении проблемы. Поэтому, возвращаясь к изначальному аргументу, можно заключить, что в учении Боэция учитываются те же привходящие, что и в учении о среднем знании; а также оно более экономное, поскольку не постулирует дополнительный вид божественного знания.

Второе преимущество учения о среднем знании заключается в том, что его основу со-

ставляют условные высказывания о будущем (*counterfactuals of freedom*), которые имеют отношение к т.н. «открытому будущему». Как утверждают молинисты, среднее знание — это знание Богом всех истинных условных высказываний о будущем, имеющих отношение к данному актуальному миру, по форме «если..., то...», например, «Если Петру предложат занять пост министра образования, то он согласится». Этот вид знания, и в самом деле, является достоянием именно этого учения. Дэккер, обозначая тот вид свободы воли, который примиряет учение о среднем знании с предвидением, вводит ряд критериев, один из которых следующий: «Свобода предполагает открытую реальность»²⁶, т.е. «одновременно контингентное положение дел»²⁷.

Дэккер опять же использует это понятие, чтобы показать, что справедлив принцип альтернативных возможностей: поскольку будущее открыто, постольку для агента имеются альтернативы. Однако, как было показано выше, сам ПЛВ как основание либертарианской трактовки свободы проблематичен. Интересно другое: Дэккер как будто не замечает того, что, пожалуй, все теории, пытающиеся примирить детерминизм (предвидение) и индетерминизм (свободу воли) в компатибилистском ключе подразумевают «открытое будущее», т.е. его недетерминированность. Если в теории нет открытого будущего, то что собственно тогда примиряет теория?

Итак, мы попытались представить контраргументы на некоторые частные аспекты защиты Дэккером учения о среднем знании. Выбор защиты Дэккера обусловлен тем, что его книга представляет собой наиболее детальную, продуманную апологию теории среднего знания. В целом Дэккер показывает, что при определенных вводных учение о среднем знании может решить проблему согласования божественного предвидения и свободы воли. Изложенные нами контраргументы сводятся к тому, что (1) учение о среднем знании не является адекватным решением проблемы всеведения, поскольку в ней используется проблематичная либертарианская трактовка свободы воли, основанная на принципе альтернативных возможностей; (2) молинизм предполагает, что Бог существует вне времени, но тогда пропадает необходимость постулирования

²⁴ Eodem igitur modo, si quid providentia praesens videt, id esse necesse est, tametsi nullam naturae habeat necessitatem. Ibid., V, prosa 6 / PL 63, 861.

²⁵ Licet igitur definire casum esse inopinatum, ex confluentibus causis, in his, quae ob aliquid geruntur, eventum. Concurrere vero atque confluere causas facit ordo ille inevitabili connexione procedens, qui de Providentiae fonte descendens, cuncta suis locis, temporibusque disponit. Ibid., V, prosa 1 / PL 63, 832.

²⁶ Dekker E. Op. cit. P. 123.

²⁷ Ibid. P. 116.

самого «среднего знания»; (3) учение о среднем знании является избыточным, поскольку имеется другая, более экономная теория, претендующая на решение проблемы (учение о предвидении, провидении и свободе воли Северина Боэция). Хотелось бы представить и еще одно соображение. Как кажется, сама задача согласования любого вида детерминизма с либертарианским понятием свободы является невыполнимой задачей не только для молинизма, но и вообще, поскольку в логическом плане данная задача аналогична

тому, чтобы попытаться согласовать контрадикторные высказывания. Возможные выходы из этой проблемы, если они вообще есть, могут быть найдены в контексте учений тех религий, в которых она возникает. В таком случае наиболее адекватным решением для нас представляется путь переосмысления как атрибута всеведения (например, указанием на то, что предзнание события не влечет его осуществления, как это пытался показать тот же Боэций), так и либертарианской трактовки свободы воли.

Список литературы:

1. Боэций. Утешение философией и другие трактаты / Пер. В.И. Уколовой и М.Н. Цейтлина. М.: Наука, 1990.
2. Пайк Н. Современный взгляд на проблему предведения // Философия религии: альманах 2008-2009 / Отв. ред. В.К. Шохин. М.: Институт философии РАН; Языки славянских культур, 2010.
3. Boethius. De consolatione philosophiae. PL 63, 841.
4. Craig W.L. Divine Eternity // The Oxford Handbook of Philosophical Theology. Ed. Flint T.P., Rea M.C. New York: Oxford University Press, 2009. P. 145-166.
5. De Molina L. On Divine Foreknowledge (Part IV of the Concordia). Transl., introduction and notes by Freddoso A.J. Ithaca: Cornell University Press, 1988.
6. Dekker E. Middle Knowledge. Leuven: Peeters, 2000.
7. Dekker E., Veldhuis H. Freedom and Sin: Some Systematic Observations // European Journal of Theology. Carlisle, 1994. Vol. 3. P. 153-161.
8. Fischer J. The Metaphysics of Free Will. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1994.
9. Frankfurt H.G. Alternate Possibilities and Moral Responsibility // The Journal of Philosophy. New York, 1969. Vol. 66. № 23. P. 829-839.
10. Gregorius Ariminensis. I, d. 38, q. 1, a. 1 / Gregorius Ariminensis, OESA. Lectura super primum et secundum sententiarum / Ed. A.D. Trapp. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1978-1987. 7 t. (Spätmittelalter und Reformation Texte und Untersuchungen. Bd. 6-12). — Т. 3. Super primum (Dist. 19-48). — Ed. A. Damasus Trapp, OSA et V. Marcolino. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1984. P. 252, 20-22.
11. Hasker W. God, Time, and Knowledge. Ithaca: Cornell University Press, 1989.
12. Kvanvig J.L. The Possibility of an All-Knowing God. New York: St. Martin's Press, 1986. P. 121-126.
13. Pike N. A Latter-Day Look at the Foreknowledge Problem // International Journal for Philosophy of Religion. Dordrecht, Boston, 1993. Vol. 33. № 3. P. 129-164.
14. Stump E., Kretzmann N. Eternity // The Journal of Philosophy. New York, 1981. Vol. 78. № 8. P. 429-458.
15. Van Inwagen P. An Essay on Free Will. Oxford: Clarendon Press, 1983.
16. Widerker D., McKenna M. Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essays on the Importance of Alternative Possibilities. Burlington, VT: Ashgate, 2003.

References (transliteration):

1. Boetsiy. Uteshenie filosofiey i drugie traktaty / Per. V.I. Ukolovoy i M.N. Tseytlina. Moskva: Nauka, 1990.
2. Payk N. Sovremennyy vzglyad na problemu predvedeniya // Filosofiya religii: al'manakh 2008-2009 / Otv. red. V.K. Shokhin. M.: Institut filosofii RAN; Yazyki slavyanskikh kul'tur, 2010.
3. Boethius. De consolatione philosophiae. PL 63, 841.
4. Craig W.L. Divine Eternity // The Oxford Handbook of Philosophical Theology. Ed. Flint T.P., Rea M.C. New York: Oxford University Press, 2009. P. 145-166.
5. De Molina L. On Divine Foreknowledge (Part IV of the Concordia). Transl., introduction and notes by Freddoso A.J. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

6. Dekker E. *Middle Knowledge*. Leuven: Peeters, 2000.
7. Dekker E., Veldhuis H. *Freedom and Sin: Some Systematic Observations* // *European Journal of Theology*. Carlisle, 1994. Vol. 3. P. 153-161.
8. Fischer J. *The Metaphysics of Free Will*. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1994.
9. Frankfurt H.G. *Alternate Possibilities and Moral Responsibility* // *The Journal of Philosophy*. New York, 1969. Vol. 66. № 23. P. 829-839.
10. *Gregorius Ariminensis*. I, d. 38, q. 1, a. 1 / *Gregorius Ariminensis*, OESA. *Lectura super primum et secundum sententiarum* / Ed. A.D. Trapp. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1978-1987. 7 t. (Spätmittelalter und Reformation Texte und Untersuchungen. Bd. 6-12). — Т. 3. *Super primum* (Dist. 19-48). — Ed. A. Damasus Trapp, OSA et V. Marcolino. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1984. P. 252, 20-22.
11. Hasker W. *God, Time, and Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.
12. Kvanvig J.L. *The Possibility of an All-Knowing God*. New York: St. Martin's Press, 1986. P. 121-126.
13. Pike N. *A Latter-Day Look at the Foreknowledge Problem* // *International Journal for Philosophy of Religion*. Dordrecht, Boston, 1993. Vol. 33. № 3. P. 129-164.
14. Stump E., Kretzmann N. *Eternity* // *The Journal of Philosophy*. New York, 1981. Vol. 78. № 8. P. 429-458.
15. Van Inwagen P. *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
16. Widerker D., McKenna M. *Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essays on the Importance of Alternative Possibilities*. Burlington, VT: Ashgate, 2003.