

ЛОГИКА И ФИЛОСОФИЯ

М.В. Шпаковский

АПОЛОГИЯ «АПОЛОГИИ ОТ СВОБОДЫ ВОЛИ» АЛВИНА ПЛАНТИНГИ*

Шпаковский Михаил Викторович – кандидат философских наук, младший научный сотрудник, сектор философии религии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: shpakomih@mail.ru

Согласно «Апологии от свободы воли» А. Плантинги, Бог не может актуализировать морально благой мир, населенный свободными, но не совершающими порочные поступки существами. Апология подкрепляется аргументом трансмировой порочности: свободные агенты должны совершать порочные поступки в тех возможных мирах, которые они населяют. В статье 2012 г. А. Прусс выдвинул контр-примеры к Апологии. Согласно контрпримерам, основанным на принципе исключительного превалирования и учитывающим молинистские контрфактуалы тварной свободы (отображающие понимание Плантингой совместимости свободы воли агентов и предзнания Бога), Бог способен актуализировать морально совершенный мир, населенный свободными существами. Я полагаю, что контрпримеры неверны, а Апология успешно защищается с учетом ее ключевых предпосылок. Свою защиту Апологии я выстраиваю на основании четырех взаимосвязанных аргументов: (1) миры Прусса не содержат свободных личностей, а значит, Бог не может их актуализировать, поскольку действительная моральная свобода требует от агента совершения как благих, так и порочных действий, что иллюстрируется дополнительным доводом от трансмировой благодати; (2) аргумент от порочных мыслей, согласно которому мысли представляют собой разновидность действий, имеют моральные свойства и включены в структуру процедуры осознанного свободного выбора; (3) аргумент от принципа противоположности добра и зла, согласно которому порочность и благодать взаимно бессмысленны друг без друга, а совершение порочных поступков требует совершения благих, и *vice versa*, что и выступает характеристикой свободного агента; (4) аргумент от неполноты описания миров у Прусса, согласно которому анализ действий агентов, предложенный философом, некорректно ограничивает их единичным временным фрагментом, – напротив, их следует анализировать в рамках таких семейств возможных миров, которые представляют собой цепочки последовательных миров с временными индексикалами.

Ключевые слова: Алвин Плантинга, Александр Прусс, «Апология от свободы воли», проблема зла, благо, трансмировая порочность, возможные миры, молинизм

* Предварительное содержание этой статьи было изложено на круглом столе «Философия религии, метафизика и эпистемология: к 90-летию А. Плантинги и Н. Уолтерсторфа и к 80-летию П. ван Инвагена», прошедшего 25–26 октября 2022 г. Я выражаю сердечную благодарность К. Карпову, В. Слепцовой и Ф. Нофалу за просмотр рукописи и высказанные замечания.

Для цитирования: Шпаковский М.В. Апология «Апологии от свободы воли» Алвина Плантинги // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 1. С. 50–72.

Апология от свободы воли (free will defence) (далее – Апология) Алвина Плантинги – один из самых известных проектов теодицей¹ последних десятилетий. Апология призвана разрешить атеистическое возражение от проблемы совместимости одновременного существования зла и всеблагого Бога в мире, населенном свободными существами, через возложение ответственности за наличие зла на действия свободных агентов. Отмечу, что в задачи Апологии не входило объяснение существования всех видов зла, хотя Плантинга не исключает ее потенциала и в деле объяснения природного зла². Ключевой тезис Апологии, которая, однако, утверждается самим философом лишь как возможный, а не окончательный вариант разрешения исходной проблемы, можно сформулировать так:

- (1) Бог не может актуализировать возможный мир, населенный свободными существами и совершающими только морально благие поступки.

Нарушение (1) вело бы к тому, что в морально благом мире свободные агенты, совершающие только морально благие поступки, не были бы в действительности свободны. (1) подкрепляется аргументом от трансмировой порочности (Transworld Depravity), к рассмотрению которой я еще обращусь отдельно. Отмечу, что Апология благосклонно принимается многими христианскими философами: действительно, (1) представляется достаточно убедительным тезисом, как и аргументация, приведенная в его пользу Плантингой. Этот проект, конечно же, навлек на себя разностороннюю критику³, в т.ч. и за фактическое использование молинистских тезисов, которые Плантинга, впрочем, вывел самостоятельно. Здесь я должен напомнить читателю, что главный «нерв» молинизма – учения, впервые предложенного

¹ Строго говоря, Плантинга не считает свою защиту теодицей, поскольку она не оправдывает Бога в буквальном смысле: *Plantinga A. The Nature of Necessity. Oxford, 1974. P. 192.*

² Плантинга возлагает ответственность за природное зло на действия дьявола, который искажает и портит природу в ходе противоборства с Богом. Это мнение философ прямо заимствует у Августина: *Ibid. P. 191–193.*

³ Например, Р. Адамс критикует ее с позиций открытого теизма (*Adams R.M. Middle Knowledge and the Problem of Evil // American Philosophical Quarterly. 1977. Vol. 14 (2). P. 109–117.*) Адамс, однако, принимает Апологию с поправкой на то, что Бог не знает истинности контрфактуалов. Существуют и альтернативные варианты Апологии: см., к примеру, предложенную Ц. Бернштейном и Н. Хейлом (*Bernstein C., Helms N. A Simpler Free Will Defence // International Journal for Philosophy of Religion. 2015. Vol. 77. P. 197–203.*) где Апология строится без принятия трансмировой порочности. Кроме того, если рассматривать Апологию как одну из форм ограничений на актуализацию миров, – форм ограничений, наложенных философами на Бога, – возможны варианты Апологии с другими вводными данными. Так, к примеру, сам Прусс отмечает, что возможна Апология от намерения Бога создать не просто свободных агентов, а агентов, которые свободно совершали бы действия на основании своего морального долга перед Богом (*Pruss A. A Counterexample to Plantinga's Free Will Defense // Faith and Philosophy. 2012. Vol. 29 (4). P. 412–413.*) Сверх того, Прусс еще в 2003 г. предложил версию Апологии, согласно которой Бог, будучи всеблагим и всемогущим, обладает такой природой, что она не может послужить препятствием для актуализации мира, содержащего зло. См.: *Pruss A. A New Free-Will Defence // Religious Studies. 2003. Vol. 39 (2). P. 211–223.*

Луисом де Молиной (1535–1600), – состоит в тезисе о наличии у Бога, наряду со знанием естественным (необходимым) и свободным (т.е. знанием Бога о том, что Он может в прямом смысле являться причиной тех или иных вещей), так называемого среднего знания (*scientia media*). Среднее знание позволяет совместить свободу агентов и всезнание Бога следующим образом. Господь, допуская нас, не совершает актуализацию свободных действий людей напрямую: вместо этого Он предзнает, при каких причинах (поддающихся, в свою очередь, актуализации) будут осуществлены те или иные свободные действия, – разумеется, если Бог актуализирует тот или иной мир. Таким образом, среднее знание выражается в форме предзнания Богом определенного вида кондиционалов, обладающих контингентной истинностью. В современной философии среднее знание анализируется методом контрфактуалов, т.е. модальных высказываний об условиях и их следствиях в виде предложений <если бы... то бы...>. Рассуждая о современном молинизме, следует подчеркнуть, что, согласно его сторонникам, Божественное всезнание подразумевает знание всех будущих контрфактуалов (или иначе – будущих контингентных кондиционалов) в актуальном мире (и возможных, поскольку Бог мог актуализировать другие миры со свободными агентами)⁴.

Один из образцов критики, выделяющийся на фоне других предложенных своей проработанностью, я хочу критически оценить в этой статье. Речь идет о контрпримерах к Апологии, предложенных теологом и философом Александром Пруссом. Согласно контрпримерам, Бог, при соблюдении положений Апологии, может создать возможный мир, в котором человек, наделенный свободой воли, не совершает зла. Если контрпримеры верны, то (1) становится ложным. Однако, полагает Прусс, этим опровергается не сколько Апология, столько ее плантинговский вариант с молинистской трактовкой контрфактуалов и прежде всего трансмировая порочность.

Я полагаю, что контрпримеры не являются удачными, а (1) может быть защищен в границах изначальной Апологии. В то же время контрпримеры демонстрируют некоторые слабости в обосновании (1), поскольку использование ресурсов Апологии для защиты (1) требует введения новых допущений относительно проблемы актуализации возможности и метаэтической трактовки проблемы зла. Но я уверен, что эти допущения не нарушают ее исходное молинистское содержание. Моя статья построена следующим образом: сначала я, согласно плантинговской «Природе необходимости», разбираю, как устроена Апология, потом показываю, как работают контрпримеры Прусса, а затем предлагаю положительные контраргументы, ставящие под вопрос валидность рассуждений Прусса.

⁴ Современную реконструкцию учения Молины и некоторые современные версии концепции среднего знания см.: Dekker E. *Middle Knowledge*. Leuven, 2000. P. 4–17. См. также: Флинт Т.П. Божественное провидение // Оксфордское руководство по философской теологии. М., 2013. С. 410–422.

Структура Апологии⁵

Плантинга отталкивается от следующего рассуждения: если агенты обладают действительной морально значимой свободой, они должны иметь возможность свободно совершать морально благие и морально порочные действия или воздерживаться от их совершения⁶. Если Бог действительно создает мир, в котором действия свободных агентов имеют моральное значение, то Бог не может сделать его таким, чтобы агенты совершали только морально благие поступки, поскольку в таком мире не было бы подлинной морально значимой свободы. Из этого мы приходим к (1).

Особенность Апологии – утверждение Плантинги о том, что действительная свобода агентов выражается в том, что они самостоятельно актуализируют возможные миры как результат своих действий. Причем эта актуализация должна согласовываться с тем, как Сам Бог актуализирует миры. Строго говоря, в буквальном смысле Бог не создает возможные миры (он создает, к примеру, небо и землю), а актуализирует их, поскольку в абстракционистской модальной метафизике Плантинги возможные миры – это, с одной стороны, абстрактные, вечные и необходимые сущности, а с другой – максимально возможные положения дел по формальному определению. В нашем случае можно пренебречь проблемой природы возможных миров, но важным, однако, остается сама актуализация, т.е. способы, с помощью которых возможные миры приобретают истинностное значение.

Плантинга выделяет две формы актуализации, первая из которых описывает условия, при которых Бог в принципе может что-либо актуализировать прямым способом, а вторая описывает то, как Бог совершает нечто в актуальном мире, позволяя другому возможному миру становиться актуализированным:

Актуализация в сильном смысле *def* = Бог может актуализировать только то, что Он может сделать актуальным в причинностном смысле.

Актуализация в слабом смысле *def* = для каждого мира *W* Бог мог бы совершить такие действия, которые сделали бы *W* актуальным.

Актуализация в слабом смысле позволяет проводить актуализацию мира *W* с учетом действия свободного агента, поскольку она не влечет за собой приписывания Богу прямого воздействия на действия агента.

Теперь я могу перейти к вопросу о так называемых контрфактуалах тварной свободы (КТС), описывающих ситуации свободного выбора и их последствий: именно для утверждения КТС необходимо было ввести слабую актуализацию. Вдохновившись оригинальной плантинговской историей

⁵ В этом разделе я излагаю Апологию в современном молинистском прочтении, в сокращении и с собственными дополнениями и пояснениями. Полный текст Апологии см.: *Plantinga A. The Nature of Necessity*. P. 164–195. С краткой и более простой в техническом плане версии Апологии читатель может ознакомиться в русскоязычном переводе: Аналитический теист: антология Алвина Плантинги. М., 2014. С. 74–112.

⁶ Сам Плантинга пишет так: «Чтобы создать существ, способных к моральному благу, Он (т.е. Бог. – Прим. автора) должен создать существ, способных к моральному злу; Он не может сделать так, чтобы эти существа свободно совершали зло, и одновременно уберечь их от таких поступков. Бог действительно создал по-настоящему (*significantly*) свободных существ, но некоторые из них идут по неверному пути, когда они используют свою свободу: это и есть источник морального зла» (*Plantinga A. The Nature of Necessity*. P. 167).

о коррумпированном американском мэре Курли, я обращусь к «изыскам» отечественной классики, повествующей о не менее порочных людях. В некий уездный город N приезжает П.И. Чичиков, который предлагает помещику М.С. Собакевичу выкупить мертвые души по цене 5 руб. за душу; после недолгого торга они все-таки сходятся на изначально предложенной цене. Заключив сделку, Собакевич на следующий день раздумывает, мог ли он отказаться от предложения Чичикова и не брать грех соучастия в мошенничестве на душу. Эти думы Собакевича можно оформить в виде двух контрфактуальных кондиционалов:

- (2) Если бы Чичиков предложил Собакевичу продать души за 5 руб., то Собакевич согласился бы;
- (3) Если бы Чичиков предложил Собакевичу продать души за 5 руб., то Собакевич не согласился бы.

Как можно видеть, если Собакевич действительно столкнется с таким выбором, либо (2), либо (3) должно быть истинным. Но если говорить строго и с учетом свободы агентов, мы должны заключить, что либо (2), либо (3) *могло бы* быть истинным. Пусть W – это мир, где Собакевич соглашается на 5 руб. за душу (2), а W^1 – мир, схожий с W , где Собакевич не соглашается (3). Более детальный формальный анализ возможного значения истинности требует и введения кондиционалов с антецедентом p и консеквентом q , где p – это «Чичиков предлагает Собакевичу купить души за 5 руб.», а q – «Собакевич соглашается продать души за 5 руб.»: в W будет $((p \rightarrow q) \vee (p \rightarrow \neg q)) \rightarrow (p \rightarrow q)$, а в W^1 мы будем иметь кондиционал $((p \rightarrow q) \vee (p \rightarrow \neg q)) \rightarrow (p \rightarrow \neg q)$. Тем не менее такой анализ ничего не говорит о том, как *именно* Собакевич поступил бы, поскольку антецеденты не позволяют строго вывести q или $\neg q$ из p . Если же p строго не определяет, будет ли истинно (2) либо (3), это создает проблему для божественного всезнания.

Решить проблему может детализация причин и обстоятельств. Так с помощью p можно записать более детализированные условия, чем в (2) или (3). Допустим, p включает в себя такие условия, как предложение Чичикова купить души за 5 руб., насущная потребность Собакевича снизить подушную подать по ревизской сказке, неуступчивость Чичикова в вопросе цены и хорошее настроение и обаяние Чичикова после обеда у Собакевича. Если p истинно, Собакевич согласится продать души по 5 руб. за каждую, и тогда q будет истинно. Выбор Собакевича свободен: он действительно мог поступить иначе, но всеведущий Бог знает, что если p произойдет, будет q ; Собакевич же, способный актуализировать W^1 , где истинно, что $\neg q$, этого не сделал. Но что означало бы при молинистском способе анализа КТС допущение того, что происходит $\neg q$? Это означает, что поменялся антецедент. Допустим, Бог посредством слабой актуализации делает так, что во время обеда у Чичикова случается несварение желудка, и он сгоряча высказался об угощениях хозяина. Это уже новый набор условий, который можно записать, как p^1 – и именно из него будет следовать $\neg q$, результат иного свободного выбора Собакевича.

В перспективе молинистского взгляда на предопределение Плантинга ставит такой вопрос: будет ли знать всезнающий Бог, актуализируя α (т.е. актуальный мир, время актуализации которого совпадет с условным творением нашего мира), что определено либо (2) будет истинно, либо (3)? Плантинга полагает, что да: Бог знает, что если бы Он актуализировал α ,

было бы истинно <если бы p , то было бы q > (а не <если бы p^1 , то было бы не- q >), что включало бы в себя свободное согласие Собакевича на предложение Чичикова. Эта формулировка никак не конфликтует и с допущением Божественного воздействия на antecedенты конкретных КТС, если Он хочет повлиять на чьи-либо действия.

Если Бог знает, какие КТС будут истинными, могут ли они при этом быть контингентными, как того требует доктрина среднего знания? Согласно базовой идее, даже несмотря на то, что, к примеру, Бог знает, что (2) будет истинно, связь между p и q не является необходимой, поскольку возникновение этой связи – следствие свободного выбора. Бог не может сделать КТС истинным посредством *сильной актуализации*, прямо детерминируя выбор агента прямым воздействием на него, – так, чтобы агент совершил или не совершил некое действие, описываемое с помощью q и $\neg q$, поскольку в таком случае действия агента не могли бы считаться свободными. Но поскольку Бог знает истинностную ценность контрфактуального кондиционала, то он знает, какие именно antecedенты будут истинными, а значит, и какие определенные консеквенты будут из них вытекать, т.е. он знает, как именно человек свободно поступит при тех или иных обстоятельствах. Это и есть слабая актуализация, а контингентность связывается с тем, что именно человек (а не Бог) посредством свободного выбора (т.е. не необходимым образом) совершит тот или иной поступок.

Кратко суммирую тезисы Плантинги: КТС получает свою истинность независимо от Бога, посредством действий свободного агента, но Бог знает, какие КТС будут истинными (поскольку актуализация α и всех будущих КТС в нем – следствие Его выбора). Истинным тот или иной КТС делает свободный агент, актуализируя тем самым некий возможный мир; Бог же знает, какое действие *совершит* агент, но не воздействует на агента напрямую. Но для молиниста все еще остается затруднение: если мы считаем, что КТС контингентны, но при этом Бог актуализирует α со множеством КТС $\{N\}$, и знает, как следствие, истинность всех КТС в $\{N\}$, то не следует ли, что все свободные действия агентов в α иллюзорны? Говоря проще: не влечет ли то, что Бог реально знает, при каких условиях будет и определенно знает, какое именно будет совершено при этих условиях свободное действие, имплицитного детерминизма? Если это так, то в таких условиях агент не будет свободным. Обойти это противоречие можно, по моему мнению, двумя путями. Первый состоит в признании существования разных слоев реальности: так, в тварном слое реальности агенты обладают свободой, а в Божественном слое реальности, с точки зрения Бога, такой свободы в строгом смысле этого слова нет. Впрочем, эта идея требует отдельного концептуального обоснования. Второй путь – допустить, что Бог не знает контрфактуалы типа <если бы p , то было бы q >. Вместо этого мы должны предположить, что Он обладает знанием дизъюнктивных КТС типа <если бы p , то было бы $q \vee \neg q$ > и того, какие новые КТС (в том числе содержащие дизъюнкцию) будут вытекать уже из q и $\neg q$, что на первый взгляд отлично сочетается со всезнанием Бога, но ставит, однако, под вопрос полноту Его контроля над миром. Кроме того, принятие последнего варианта потребовало бы перестройки Апологии. Возможность развития молинизма в русле двух предложенных вариантов, конечно, достойна отдельного исследования, но сейчас я просто ограничусь принятием стандартного молинистского тезиса (Бог знает истинность контингентных КТС), поскольку он соответствует мысли Плантинги.

Если же мы анализируем моральную свободу с помощью КТС, то Бог, однако, не может актуализировать миры, которые не содержат КТС, допускающих порочные действия. Допустим, Бог актуализирует в сильном смысле мир W , включающий в себя тотальность положений дел T , в свою очередь включающих свободу Собакевича соглашаться или не соглашаться на цену в 5 руб., и где Собакевич все же на нее соглашается. Но Бог может сильно актуализировать мир W^1 с той же самой тотальностью положений дел, – за тем исключением, что Собакевич не согласится в нем продать души за 5 руб. Но это не так, ведь свободный выбор Собакевича несовместим с сильной актуализацией его выбора со стороны Бога: если бы Бог актуализировал T , то Собакевич мог бы согласиться на цену в 5 руб., а значит, Бог не мог актуализировать W ; и, наоборот: если бы Бог актуализировал T , то Собакевич мог бы не согласиться на цену в 5 руб., и, таким образом, Бог не мог актуализировать W^1 . Следовательно, есть миры, которые Бог не может актуализировать в сильном смысле, поскольку в таких мирах Собакевич свободно соглашается (или нет) продать души за предложенную Чичиковым цену. Но Бог может создавать разные antecedentes, которые могли бы повлиять на истинность или ложность q , однако Он не может делать следование $p \rightarrow q$ необходимым, если оно описывает действие, совершаемое с учетом свободы воли агента. Antecedентные условия не могут детерминировать свободного совершения агентом действия A или воздержания от A^7 . Бог может создавать дополнительные antecedentes, чтобы агент совершил A , а не B , но не может делать это следование необходимым. Если бы Бог актуализировал возможный мир так, чтобы агент не мог бы совершать свободные действия, мы не смогли бы назвать такого агента свободным. Таким образом, есть миры, в которых именно от агента зависит, актуализирует их Бог или нет.

Действительно свободный акт выбора подразумевает, по Плантинге, право морального выбора. Применительно к представленному выше анализу КТС это право означает, что (1) – истинно, а значит, личность S в неких условиях (d) может совершить как морально благое (j), так и порочное действие ($\neg j$), что можно записать в форме двух кондиционалов:

- (а) Если d , то, следовательно, j ;
- (б) Если d , то, следовательно, $\neg j$.

Таким образом, мы получаем дизъюнкцию:

- (в) Если d , то, следовательно, $j \vee \neg j$.

При том Бог определенно знает, что <если d , то было бы j > и то, что, совершая j , S мог реально совершить $\neg j$ (но не сделал этого). Совокупно из вышесказанного следует, что Бог не может актуализировать морально совершенный мир, который содержал бы в себе свободных сотворенных агентов. Более того, Плантинга настаивает: чтобы агенты были действительно свободны в W , они должны иметь не только *возможность* совершать плохие поступки в W (что следует из (в)), но и *действительно* совершать их,

⁷ Либертарианское понимание свободы воли имеет границы: по замечанию Плантинги, свободные существа, конечно, скованы определенными каузальными законами, но могут сделать выбор A или не- A , будучи несвободными в рамках тех законов, которые создают определенные рамки выбора (Ibid. P. 171).

а W должно действительно содержать положения дел, описывающие порочные действия агента.

Необходимость поступать порочно для свободных агентов формулируется в итоге как аргумент от трансмировой порочности (далее – ТМП) для морально благих миров, где T – это положение дел, а A – это действие S :

Трансмировая порочность $_{Def}$ = Личность S является носителем трансмировой порочности, если и только если в каждом мире W , где S действительно свободен и S совершает только благие действия, существуют такие T и A , что:

- (г) Бог актуализирует T в W в сильном смысле и W включает в себя каждое положение дел, которое Бог актуализирует в W в сильном смысле;
- (д) A имеет моральное значение для S в W ;
- (е) Если бы Бог актуализировал T в сильном смысле, то S сделал бы нечто плохое в сравнении с A .

Идея проста: если агент действительно свободен в морально совершенном мире W , он *должен* поступить в нем порочно, поскольку Бог актуализирует КТС <если бы T , то было бы $\neg A$ >, описывающий antecedentes и консеквенты порочного действия. Существование морально благого мира требовало бы, чтобы Бог знал, что при актуализации T в W , S не поступил бы порочно. Если ТМП актуальна, то Бог не может актуализировать морально совершенные миры и, более того, настаивает Плантинга, в этих мирах агент, выступающий носителем ТМП, должен сделать по крайней мере одно порочное действие. Аргумент кажется верным, поскольку если бы Бог мог актуализировать морально совершенные миры с морально совершенными агентами, то эти агенты не были бы свободны. Значит, Бог не может актуализировать миры, в которых есть моральное благо, но нет морального зла, поскольку это запрещает ТМП.

Предварительные условия опровержения по Пруссу

Прусс полагает, что (1) ложно, поскольку молинистические тезисы в сочетании с ТМП не могут запретить Богу актуализировать морально совершенные миры, населенные свободными агентами; главная проблема аргументации оппонентов, по мнению философа, лежит в самом ТМП⁸. В формулировке Прусса аргумент от ТМП выглядит элегантнее:

Грубо говоря, трансмировая порочность показывает, что каждая возможная личность такова, что, если она будет создана в любом контексте, в каком Бог мог бы ее создать, она или никогда не будет иметь действительной свободы, или она могла бы поступить неправильно в определенное время⁹.

Согласно Пруссу, мы должны более строго специфизировать кондиционалы для КТС в молинистском понимании на основе учета обстоятельств, которые формируют antecedent для консеквента в нашем описании процедуры выбора у агента. Напомню, что КТС получают свою истинность

⁸ Pruss A. A Counterexample to Plantinga's Free Will Defense. P. 400–407.

⁹ Ibid. P. 401.

независимо от Бога, т.е. без сильной актуализации с Его стороны, но при этом Он знает, какие КТС истинны, в силу Своего всеведения, которое используется для слабой актуализации антецедентов КТС. Анализ возможной истинности требует и введения кондиционала с антецедентом C и консеквентом F , в котором упор будет делаться на свободном выборе:

$C \rightarrow F$, где C – это соответствующий антецедент для F , и F сообщает нам, что агент либо свободно совершил некое действие, либо не свободно.

Антецедент C может включать в себя такие условия, как свободный выбор Собакевича, предложение Чичикова продать души за 5 руб., готовность Чичикова к торгу, наличие у Чичикова ограниченного числа денег и хорошее настроение и обаяние Чичикова после обеда у Собакевича. Допустим, Собакевич соглашается продать души за 5 руб., и тогда F сообщает, что Собакевич согласился продать мертвые души свободно.

Прусс, подобно современным молинистам, справедливо указывает, что значения КТС должны быть ограничены с помощью кондиционального закона исключенного третьего, который предполагает, что в случаях $C \rightarrow F$, C , включая все антецеденты в нем, успешно детерминирует F , независимо от результата, который скрывается за F .

Теперь вернемся к делам гоголевским и вспомним о сомнениях Собакевича, в частности о (2), которое я запишу теперь в стиле Прусса:

(4) Собакевич обладает свободой выбора; Чичиков предлагает Собакевичу выкупить у того мертвых душ по 5 руб. за шт. \rightarrow Собакевич свободно принимает предложение.

Но (4) не всегда может быть приемлемо для описания ситуации, когда Собакевич соглашается продать души за 5 руб., поскольку можно представить, что если бы Собакевич знал, что предложение скупить мертвые души за 7 руб., а не 5, будет не по карману Чичикову, а значит, он бы рисковал вообще ничего не заработать на Чичикове. Иными словами, (4) истинно, когда нет прежде указанного обстоятельства или иных. Однако в этом нет проблемы: мы можем просто сильнее специфицировать антецедент. Настоящая проблема появляется в том случае, если кондиционалы описывают такие обстоятельства и соображения, которые будут конкурировать в ситуации выбора. Чтобы объяснить превосходство одних обстоятельств над другими (даже если C и C^1 – почти идентичные антецеденты, то они все равно создают разные контрфактуалы в случае превалирования того или другого) в процедуре выбора и снять проблему конкурирующих обстоятельств, Прусс вводит принцип исключительного превалирования (далее – ПИП) (categorical domination principle):

Принцип исключительного превалирования $_{\text{def}} =$ Необходимо, что если (а) C и C^1 это антецеденты, применимые к $\langle x$ свободно выбирает $A \rangle$, (б) C^1 превалирует над C для x , когда тот выбирает A , (в) C происходит и (г) x свободно выбирает A , – тогда $C^1 \rightarrow \langle x$ свободно выбирает $A \rangle$ ¹⁰.

Из ПИП выводится простой принцип превалирования:

Принцип превалирования $_{\text{def}} =$ Необходимо, что если (а) C и C^1 это антецеденты, применимые к $\langle x$ свободно выбирает $A \rangle$, (б) C^1 превалирует над C

¹⁰ В целом ПИП соответствует современной формулировке КТС в молинизме (или является ее специфицированным случаем): Koons R.C. Some Puzzles about Molinist Conditional // Roczniki Filozoficzne. 2022. Vol. 70 (1). P. 138–139.

для x , когда тот выбирает A , (в) $C \rightarrow (x \text{ свободно выбирает } A)$, – тогда $C^1 \rightarrow (x \text{ свободно выбирает } A)$.

Далее я буду пользоваться только ПИП, принимая, что он имплицитно подразумевает принцип превалирования.

Очень важно, что Прусс оговаривает следующее: x свободно выбирает A , а не x мог бы свободно выбрать A . Согласно Пруссу, выбор A обуславливается обстоятельствами (соображениями) в пользу A , даже когда обстоятельства (соображения) не детерминируют выбор A . Иными словами, свободный выбор следует понимать в рамках осознанности. Если это так, то молинисты должны принимать ПИП, поскольку соображения в пользу A оказываются сильнее, чем соображения против него, а ПИП объясняет КТС. Такой подход к свободе выбора позволяет исключить возражения от случайности, поскольку при ПИП агент мог *a fortiori* выполнить действие. Прусс не исключает того, что агент может совершить выбор тем способом, который рассматривается им как нежелательный, т.е. на основании объективно менее весомых соображений, если могли бы иметь место более весомые, – но, как он замечает, действие агента будет объясняться именно этим менее весомым соображением: если такое соображение было бы весомее, чем иные, агент действовал бы на его основании.

Контрпримеры Прусса

Прусс предлагает нам следующий пример¹¹: в каждом из миров семейства β Бог создает Еву, яблоко и танцпол. Подходящие antecedentes будут обобщать следующие условия: (а) Ева должна свободно выбрать между вкушением яблока или танцем, причем она не может совершить оба действия в t_1 ; (б) если она совершает какое-либо из действий, то она совершает его успешно; (в) в β все, за исключением свободного выбора Евы, детерминировано; (г) Ева хочет вкушать яблоко из-за его вкуса; (д) Ева хочет потанцевать из-за радости, которую приносит танец; (е) во всех мирах β Ева не хочет действовать против воли Бога; (ж) во всех мирах β Ева не хочет действовать неразумно; (з) Ева имеет мотивацию подчиняться Богу в силу ее морального обязательства; (и) Ева осознает, какие блага она имеет от общения с Богом. Пусть A – <Ева выбирает яблоко в t_1 >, а B – <Ева выбирает танец в t_1 >. C и C^1 это подходящие antecedentes к A и B соответственно и они включают (а), (б), (в), (г), (д), (е), (ж), (з), (и), но они отличаются тем, что C включает запрет есть яблоко, а C^1 – запрет на танец. Таким образом имеются четыре мира:

W1 – Бог запрещает Еве есть яблоко, Ева выбирает танец: $C \rightarrow B$;

W2 – то же, что и в W1, но Ева выбирает съесть яблоко: $C \rightarrow A$;

W3 – Бог запрещает Еве танцевать, но Ева выбирает танец: $C^1 \rightarrow B$;

W4 – то же, что и в W3, но Ева съедает яблоко: $C^1 \rightarrow A$.

Итак, семейство β демонстрирует, что W1 и W4 – морально совершенные миры. Если W1 и W4 – морально совершенные миры, то Бог может

¹¹ Pruss A. A Counterexample to Plantinga's Free Will Defense. P. 407–409.

слабо актуализировать такие миры, актуализируя КТС через актуализацию β , миры, содержащие C или C^1 и работающие согласно ПИП (именно работа ПИП обеспечивает, по мысли Прусса, свободу выбора в $W1$ и $W4$). Следовательно, если молинизм истинен, то (1) и ТМП – ложна¹².

Свободна ли Ева в $W1$ и $W4$?

Хотя примеры Прусса сконструированы логически корректно, я полагаю, что они в корне неверны и могут быть надежно опровергнуты. Одна из самых сложных проблем для Прусса состоит в том, что, быть может, он вообще не опровергает аргумент от ТМП, но при этом аргумент от ТМП опровергает его контрпримеры. Дело в том, что из ТМП можно вывести следующую дизъюнкцию:

(5) S либо совершает порочные действия, либо S не свободен.

Отсюда выводим:

(6) если S не свободен, то он не совершает порочных действий.

Далее заключаем от противного:

(7) если S совершает порочные действия, он свободен.

Очевидно, что $W1$ и $W4$ не удовлетворяют (7), поскольку в этих мирах Ева не совершает порочных поступков и, более того, не сможет их совершить в дальнейшем. Следовательно, Ева не свободна, Бог не может актуализировать $W1$ и $W4$ через C и C^1 ¹³, – да и вообще не смог бы актуализировать такие миры. Но мы знаем, что, согласно условию, в мирах Прусса Ева свободна. Если Ева свободна, мы можем на основе (7) получить нужный антецедент, которому $W1$ и $W4$ не удовлетворяют:

(8) если Ева свободна, она совершает порочные действия.

Напомню, что согласно условиям Апологии и ТМП свободный агент должен выполнять как благие, так и порочные действия. Иными словами, если агент выполняет только порочные действия, – или выполняет только морально благие действия, – он несвободен, т.е.:

(9) S свободен, если совершает и благие, и порочные действия.

Чтобы показать корректность (9), я должен ввести еще несколько посылок:

(10) если S совершает только порочные действия, он не свободен;

(11) если S совершает только благие действия, он не свободен.

¹² См. более формальное рассуждение Прусса, где он показывает, что если C и C^1 актуализируются Богом и принимается ПИП, то истинен либо $W1$, либо $W4$ (но не $W2$ или $W3$) (Ibid. P. 408). Отмечу, что такой ход не работает не только с аргументом от ТМП и сильным пониманием морально значимой свободы, но и с гипотезой о знании Богом дизъюнктивных КТС, поскольку она несовместима с ПИП.

¹³ Далее, рассуждая об актуализации миров со свободными агентами, я буду иметь в виду, что Бог их слабо актуализирует через антецеденты.

Отсюда верно, что:

(12) (10) & (11) → (9).

Поразительным следствием примеров Прусса является то, что Бог не может актуализировать даже порочные миры W_2 и W_3 , поскольку, согласно условиям, в мирах β агент сможет совершить только одно действие в t_1 и у него больше не будет возможности поступить свободно. Если это так, то в мирах W_2 и W_3 Ева будет выполнять только порочные действия, – и значит, она не будет в них свободной. Следовательно, Бог не может актуализировать W_2 и W_3 .

Итак, я надеюсь, что, принимая истинность ТМП, я смог довольно надежно показать, что Бог не может актуализировать миры Прусса: во всех этих мирах Ева будет несвободна. Более того, нетрудно заметить, что Прусс будто бы проигнорировал условия (понимание моральной свободы агента), при которых аргумент от ТМП применим.

Вопрос с морально порочными мирами W_2 и W_3 требует дополнительного разъяснения: если невозможность морально совершенных миров требует принятия ТМП, то отсюда следует и тезис о том, что Бог не может актуализировать совершенно порочные миры (миры, где агенты совершают только порочные действия), – ведь агент не был бы в них свободен. Дабы показать эту невозможность, я сформулирую принцип трансмировой благодати (далее – ТМБ), где D – это положение дел, а B – действие S :

Трансмировая благодать $_{Def}$ = Личность S является носителем трансмировой благодати, если и только если в каждом мире W , где S действительно свободен и S совершает только порочные действия, существует такие D и B что:

- (г) Бог актуализирует D в W в сильном смысле и W включает в себя каждое положение дел, которое Бог актуализирует в W в сильном смысле;
- (д) B имеет моральное значение для S в W ;
- (е) Если бы Бог актуализировал D в сильном смысле, то S сделал бы нечто благое в сравнении с B .

Таким образом, я настаиваю на истинности следующего тезиса:

(13) если S – действительно свободен, то он страдает как от ТМП, так и от ТМБ.

Ясно, что принятие ТМП и ТМБ гарантирует свободу S и, кроме того, из них следует, что Бог не может актуализировать семейство β , предложенное Пруссом, а – (1) истинно. Кроме того, если истинно, что (1), то тогда при принятии ТМБ, следует, что:

(14) Бог не может актуализировать возможный мир, населенный свободными, совершающими только порочные поступки существами.

Если истинно, что (1) & (14), то невозможно, чтобы Бог актуализировал β .

Предложенное опровержение контрпримеров, как допустил бы Прусс, может быть нивелировано с помощью ПИП, которое гарантирует нам как свободу выбора в КТС, так и в следовании F из C . Он советует молинистам отрицать ПИП, если они хотят защитить Апологию¹⁴. Хотя действительно

¹⁴ Ibid. P. 415.

ПИП сам по себе не вызывает у меня столь большого доверия, я все же убежден, что ПИП не противоречит Апологии и ТМП. Связано это с тем, что ПИП может описывать любую ситуацию осознанного выбора, независимо от морального статуса A , поскольку он лишь описывает механику любого выбора на основе доминирующего antecedента. Но ПИП ничего не говорит нам о том, *какие* КТС Бог может актуализировать – а это один из ключей к верному пониманию молинизма. Давайте посмотрим на два КТС, оформленных с учетом ПИП, т.е. с учетом свободы Евы в качестве подразумеваемого условия:

- (15) Если бы у Евы было желание съесть яблоко, и при этом Ева боялась нарушить Божий запрет на вкушение, а желание съесть яблоко превосходило страх, – тогда Ева свободно бы выбрала яблоко;
- (16) Если бы у Евы было желание съесть яблоко и при этом Ева боялась нарушить Божий запрет на вкушение, и страх превосходил бы желание, – тогда Ева свободно бы выбрала не есть яблоко.

Определение того, какие КТС Бог может актуализировать, зависит не только от (15) и (16), но от того, в согласии с какими принципами мы понимаем свободу, а не от того, как она включена в ПИП, и от того, в какое семейство миров включены (15) и (16). Если верно, что (9), Бог не может актуализировать Прусовское семейство β , поскольку (9) совместимо только с актуализацией такого семейства возможных миров, где агент действительно совершает разные моральные поступки в моменты времени t_1 и t_2 . В семействе β будет истинно либо (15), либо (16), поскольку в таком семействе агент может совершить только одно действие, и оно будет либо благим, либо порочным, а значит, ни (15), ни (16) не характеризуют Еву как свободную личность, поскольку $(15) \rightarrow (10) \vee (16) \rightarrow (11)$. Поэтому ПИП не может быть использован для определения того, какие семейства миров со свободными существами Бог может актуализировать. В чем проблема ПИП? Если моя критика контрпримеров верна, я могу ответить на этот вопрос так: в семействе миров β и схожих семействах агент не может с действительной моральной свободой выбрать A , а значит, в β ПИП ложен: в семействе миров β просто нет морально значимой свободы выбора (там могла бы быть свобода, не имеющая морального значения). Иными словами, ПИП работает только в тех семействах, где S действительно совершил или действительно совершит как порочные, так и благие поступки: Бог предзнает эти поступки, поскольку Он знает условия, включающие в себя и то, что если агент действительно свободен, то он совершил бы благие и порочные поступки, при которых они будут истинными, – и Он актуализирует те семейства, где истинны КТС как благих поступков, так и порочных. Именно такой агент должен считаться действительно морально свободным, чтобы ПИП был истинным.

Границы и значение порочности

Еще один способ для сторонника Плантинги ответить на вызов Пруса – показать, что его миры либо могут не работать с теми видами порочности, которые совместимы с ТМП, но не совместимы с примерами Пруса, либо и вовсе не имеют моральной ценности.

Первый ответ означает, что миры W1 и W4 – на самом деле порочны, а не морально совершенны. Обоснование этого тезиса требует обращения к вопросу о том, что подпадает под свойство порочности. Обычно, когда мы говорим о границах порочности, мы характеризуем действия: Петя убивает Ваню, Настя крадет у Вани, Ваня оскорбляет Сою. Очевидно, что здесь описываются порочные действия, нарушающие нормы морали, влекущие негативные последствия для тех, по отношению к кому были применены данные действия. Но только ли такие действия являются порочными? Дело в том, что мы можем говорить не только о моральном статусе явных действий, которые доступны intersубъективному восприятию, но и о порочности действий, которые недоступны такому восприятию. Ярким примером таких действий будут мысли. Более того, мысли могут выступать в числе подходящих antecedентов для совершенного действия и, конечно же, доминировать над другими antecedентами. В то же время две конкурирующие мысли могут выступать в качестве набора обстоятельств, из которых выводится консеквент. Кроме того, я полагаю, что если некий агент свободен, он должен свободно порождать хотя бы некоторые свои мысли. Если его свобода морально значима, то и его мысли могут получать моральный статус. Например, я думаю о том, что мне придется сделать, чтобы получить вкусное мороженое в магазине. Допустим, что я рассматриваю этот вопрос со всей степенью осознанности и тем самым учитываю все существенные обстоятельства. Чтобы решить, как мне получить мороженое, я должен породить мысль, определяющую мое действие. Допустим, я мыслю, что мороженое можно купить. Но в то же время я не исключаю того, что можно получить мороженое, не тратя денег вовсе. Если я не исключаю такой вариант, то я могу прийти к мысли о краже мороженого. Я сравниваю две альтернативы и все-таки останавливаюсь на мысли, что надо купить мороженое – и покупаю его. Хотя я и не совершал морально порочного поступка, доступного для intersубъективного восприятия, у нас есть возможность заключить, что я совершил порочный поступок, который был недоступен для восприятия других людей: я мыслил о том, что украсть мороженое *можно*. Хотя сложно усмотреть действительно значимую порочность такого поступка, она бы точно была порочной, если бы я мыслил не только о том, что я могу украсть мороженое, но и о том, как я краду мороженое, и уж точно в том случае, если бы я действительно украл мороженое. Итак, тезис о том, что некоторые мысли порочны, правдоподобен. Также не менее правдоподобным представляется следующее:

- (17) Если человек принимает морально значимое и свободное решение осознанно, некоторые из его мыслей порочны.

Также очевидно – на основе предположенного выше – что

- (18) мысли суть разновидность действия.

Таким образом, если Ева совершала действия в соответствии с (17) и в том числе на основе осознания морального долга и пользы, которую приносит ей богообщение, – то она, осозная, что значат эти польза и долг, должна осознавать, что значит их *не* выполнить. Если она осознает их невыполнение, то такие ее мысли порочны. Мне могут возразить: если у S есть мысль H о порочном положении дел, это еще не значит, что H – порочная мысль. Возражение резонно, и я его принимаю, поскольку эта разница

реальна (а значит, (17) должно быть модифицировано так, чтобы исключить подпадание под квантор всеобщности). Кроме того, обозначить грань между мыслью о порочном и порочной мыслью не так легко. Но все же рискну прочертить эту грань следующим образом: порочной мыслью следует считать такую мысль, которая: а) порождает или сочетается с намерением совершить порочное действие, представленным в мысли, или б) ту, о которой *S* мечтает, т.е. получает удовольствие от такой мысли или проявляет к ней склонность (это наглядно можно представить, если *S* долго или периодически возвращается к такой мысли).

Вооружившись этим критерием, можно значительно уточнить аргумент от порочных мыслей. Давайте рассмотрим мир *W1*: Бог запрещает есть яблоко, но Ева хочет попробовать вкус этого яблока (или из-за интереса к новым вкусам). Размышляя над тем, стоит ли нарушать божий запрет, она может оценивать такое соображение, как вкус яблока, и представлять себе, как она вкушает это яблоко и испытывает удовольствие от его вкуса. Мысль о вкусе яблока может порождать у нее намерение съесть яблоко, однако, сравнивая сумму соображений в пользу яблока с другими, она все же не нарушает божественного запрета. Но если (18) верно, Ева имела порочные мысли о яблоке, а значит, совершила порочный поступок¹⁵, даже несмотря на то, что не нарушила запрет Бога. Вывод подтверждает, что аргумент от ТМП верен и, следовательно, *W1* есть мир порочный, и аналогично – мир *W2*¹⁶.

Второй аргумент морального характера, который я хочу выдвинуть против миров Прусса, состоит в том, что если в *W1* и *W4* Ева совершает только благие действия, такие миры не содержат морально значимых действий, – а значит, они не являются моральными; иными словами, в них нет моральных действий. Можно было бы сказать, что если агент не может и не совершает моральных действий в мире *W*, он морально несвободен. Конечно, быть может, такой агент был бы свободным в отношении технически свободного выбора марки семечек, но его выбор никогда не имел бы морально-го измерения в *W*.

Итак, давайте начнем с того, что в формулировки Апологии аргументов от ТМП и ТМБ «вшит» принцип, который я бы назвал принципом противоположности (далее – ПП):

Принцип противоположности _{Def} = Любое морально благое действие *A* имеет противоположное порочное действие *A**.

Извлеченный принцип довольно просто объяснить: если Ваня может сказать Соне слова утешения, он может сказать ей нечто противоположное, т.е. нечто оскорбительное или унижительное. Я бы назвал это мягкой версией ПП, но можно предложить и жесткую, которая в полной мере соответствует

¹⁵ Однако отмечу, что вывод, к которому приводит аргумент от порочных действий, следует все же трактовать в вероятностном ключе, поскольку Ева могла бы мыслить о вкушении яблока как просто о порочном действии, не имея при этом строго порочных мыслей.

¹⁶ Добавлю еще, что аргумент от порочных мыслей показывает: если (18) верно, то мысли, входящие в состав антецедента следует вычестить из их состава и рассматривать как отдельное действие, которое совершалось в $t_{1/2}$, предшествовавшее действию в t_1 . Если Прусс действительно настаивает на осознанности выбора Евы, следует признать, что при принятии (16) конструкция принятия решений в контрпримере не отражает ситуацию в нужной полноте, как она представлена в мирах β .

аргументу от ТМП и (9): если S совершает благое действие A в α , то A получает свою осмысленность как благое действие только в случае, если S совершил или совершит морально противоположное действие A*. Жесткое понимание ПП вполне способно вызвать законное возражение: действие A может быть морально благим без совершения A*. Хотя мне оно не кажется правдоподобным, допустим, что оно справедливо. Но даже в таком случае, если мы расширим границы порочности и благодости и согласимся с (18) и с тем, что осознанный моральный выбор агента S требует того, чтобы некоторые из его мыслей были порочны, даже в таком случае жесткое понимание ПП кажется правдоподобным. В целом ПП, исходя из аргументов от ТМП и ТМБ, можно трактовать в двух смыслах: во-первых, S, совершая морально благое A в t_1 *может* совершить порочное действие A*, и *vice versa*, а во-вторых, S в последующее время $t_{2...n}$ *должен* совершить порочное действие B, и *vice versa*. Таким образом ПП объясняет нам, что значит быть агентом, который практикует свою морально значимую свободу. Более того, если ПП верен, то из него следует сильный метаэтический тезис об онтологической взаимозависимости добра и зла: коль скоро в мире существуют порочность и благо (или имеется нечто, что может быть названо порочным или благим), они порождают друг друга и не могут друг без друга существовать. Я не буду подробно аргументировать и анализировать этот тезис, поскольку это выходит за рамки статьи¹⁷; отмечу лишь, что он высвечивает семантическое значение ПП:

Действие A является семантически морально благим только тогда, когда имеется противоположное ему действие A*.

Здесь следует определить ПП семантически более точно. Я бы мог определить его через импликацию, где A и A* суть действия («быть действием»), P и Q – свойства «быть морально благим» и «быть морально порочным», соответственно, а \perp – символ противоречия:

$$\forall x(AxPx) \& (+Px=Qx) \& (+Ax=A^*x) \& \neg(+A^*xQx) \supset A^*x \& Qx$$

Это дает основание вывести из ПП симметрию моральных действий:

(19) A противоположно A*;

(20) Если A – морально благое \rightarrow A* – морально порочное, и *vice versa*.

Полагаю, семантическая роль этого принципа достаточно ясна: нечто является морально благим только в том случае, если осознается, что существует противоположное, т.е. порочное. В самом деле, я осознаю некое свое действие как морально благое только в том случае, если осознаю, что ему противоположно действие, не являющееся таковым.

Не всегда действия осознаются субъектом, что, однако не мешает рассматривать их с позиций морального содержания. Морально осознанным действием обычно мы считаем такое, которое совершаем, отдавая себе отчет в его моральных последствиях. К примеру, когда я говорю Кириллу, что он дурак, то я знаю, что это может вызвать у него чувство униженности или оскорбленности.

¹⁷ Замечу, что мой тезис несовместим с привационной теорией зла, а также осложняет непротиворечивую трактовку классического понимания всеблагости Бога. Мое личное мнение заключается в том, что моральность действий и мотиваций Бога следует описывать иным способом, чем это принято для тварных агентов.

В случае неосознаваемых действий их можно оценивать исходя из некоей моральной рамки, заданной кем-то третьим или от природы присущей субъекту. Так, если я не знаю контекста употребления слова «дурак» и связанных с ним последствий, то при употреблении этого слова по отношению к Кириллу я все равно не могу рассматриваться как совершивший морально благой поступок. Особую сложность проблема приобретает в том случае, если Ева в мирах $W1$ и $W4$ считала, что ее выбор нарушить запрет является для нее благом. Конечно, проблема моральной ответственности слишком глубока, чтобы ограничиться при существенном ее рассмотрении только такими простыми случаями с двумя агентами и релятами отношений, – но все же полагаю, что сказанного достаточно, чтобы предварительно понять механизм работы принципа противоположности.

Рассматривая этот принцип в применении к контрпримерам Прусса, я должен отметить те серьезные следствия, которые он за собой влечет. Для того чтобы морально благое действие Евы с учетом кондиционалов были действительно моральными, она должна совершать и порочные поступки. Если это так, в β вместе с созданием Евы Бог должен был актуализировать такую последовательность миров, что Ева хотя бы в одном из них совершила бы порочный поступок после t_1 в $W1$ и $W4$. Но, согласно условию, β не такая последовательность миров, а значит, мы должны предположить, что если в $W1$ и $W4$ имеется только один вид действия (благой), эти действия не должны считаться благоими – они вообще не будут нести никакой моральной ценности, поскольку, согласно ПП, они могут считаться таковыми только в случае наличия как порочных, так и благоих действий в $W1$ и $W4$. Таким образом, если $W1$ и $W4$ не имеют в себе благоих действий Евы, поскольку они и вовсе не располагают какой-либо моральной ценностью без порочных действий, то $W1$ и $W4$ – морально пустые миры. Между прочим, Бог может актуализировать морально пустые миры $W1$ и $W4$, и Ева там будет свободно совершать действия, но они не будут ни порочными, ни благоими. Если бы Бог хотел создать Еву такой, чтобы она обладала морально значимой свободой, Он не мог бы актуализировать все миры семейства β .

Кроме аргумента от морально пустых миров, ПП усиливает аргумент от порочных мыслей. Если Ева должна знать, согласно условию осознанности выбора, что, совершая порочные действия и нарушая тем самым запреты и пренебрегая благами, она совершает нечто противоположное морально благому, то это автоматически ведет нас к принятию (17) (или позволяет с крайне высокой вероятностью допустить (17)), что, в свою очередь, позволяет вывести на основе ПП: $W1$ и $W4$ – не морально благое миры. Итак, принятие ПП ведет нас либо к заключению, что если миры семейства β – морально значимые, то Ева должна совершать в них морально благое и порочные поступки, либо к тому, что они не могут быть ни морально благоими мирами, ни морально порочными.

Неполнота миров в контрпримерах Прусса

Все аргументы – от не-свободности Евы, от порочных мыслей, от ПП, – совместно показывают, что семейство β и включенные в него миры $W1$ – $W4$ не являются полными и не дают корректного описания морально свободной

личности, либо, как в случае порочных мыслей, содержат в себе в скрытом виде больше действий, чем прописано условиями.

Здесь я обобщу и разовью мысль о неполноте миров β . Контрпримеры Прусса – отличный образчик того, что я назову *малыми* возможными мирами. В противоположность малым возможным мирам следует выделять *большие* миры. Малые и большие миры различаются на основании количества положений дел, которые в них содержатся и могут быть актуализированы. Например, наш актуальный мир α – отличный пример большого мира. Такой мир имеет следующие характеристики: 1) большие возможные миры имеют пространную – возможно практически необозримую – временную историю; 2) включают в себя множество взаимосвязанных (через определенные типы следования) актуализированных, неактуализированных и возможных положений дел, – и из этого следует, что 3) большие миры включают в себя малые миры как способы фиксации и описания конкретных положений дел.

Мы могли бы заявить, что если Бог действительно Мудрый Промыслитель, то при творении мира Он актуализировал именно такой большой возможный мир, в котором разворачивается Его план по достижению в творении (в том числе и через создание свободных агентов) определенной цели. Я бы мог сказать, что большой мир есть семейство ψ возможных миров (оно схоже с β , но отличается наличием мировых цепочек), последовательно связанных во времени и по наследованию различных положений дел и имеющих начальный возможный мир W_1 . Рассуждая о вкушении Евой яблока в перспективе этого мира, следует говорить не просто о том, что Ева тем самым актуализирует W_1 , а о том, что она тем самым создает один из кондиционалов для W_5 , в котором Ева танцует в t_2 несмотря на запрет Бога, – а Тот, в свою очередь, создает кондиционал для W_6 , где Ева оказывается изгнанной из рая в t_3 и т.д. Иными словами, ψ как большой возможный мир – семейство с цепочками миров, и в случае с α и ψ наличие определенной цепочки миров в нем вызвано в том числе и действиями свободных агентов, является, согласно Апологии, необходимым для свободы этих агентов. Соответственно, малый возможный мир – это мир, в котором актуализируется одно определенное конкретное положение дел. Поэтому W_1 , W_2 , W_3 и W_4 семейства β в примерах Прусса – примеры малых возможных миров, а не больших.

Исходя из различения больших и малых миров, я должен заявить, что если Бог создает существо, обладающее моральной свободой, оно может быть создано только в большом мире, а не в малом, поскольку большой мир с реальным разнообразием возможных действий должен содержать в себе цепочки малых миров, и именно этими цепочками мы можем описывать практическую и моральную свободу агента на всем протяжении его существования. Пруссовское семейство β легко сводится к малому миру: поскольку в зависимости от того, какой запрет Бог предпочтет в t_1 , дихотомия будет описываться дизъюнктивно: $(W_1 \vee W_2) \vee (W_3 \vee W_4)$, постольку из последнего следует, что только один мир из четырех станет актуальным, но за этим миром больше не будет идти какого-либо еще мира, содержащего свободные, согласно условию, действия. В результате выбора и в зависимости от избранного запрета семейство β сведется к одному из четырех миров, в котором не будет более никакого морального развития. Но если это так, то, согласно моим указанным выше доводам, либо Ева не обладает в β моральной свободой, либо β будет содержать морально пустые миры.

Итак, β неполно и не может описывать морально свободное существо либо является морально пустым. Если это так, то использование β для аргументации тезиса о ложности (1) – ошибочно. Давайте представим семейство ψ , которое является расширением β до большого мира и, соответственно, содержит в себе мировые цепочки. Семейство ψ не содержит ограничения на время и по возможностям количественного принятия решения (кроме ограничения, связанного со временем существования агента): таким образом, в ψ свободный выбор не ограничивается t_1 , а Ева не ограничена лишь одним свободным выбором в t_1 . Допустим, Бог посредством слабой актуализации сделал один из морально благих малых миров $W1$ актуальным. На этом бы в β все и закончилось, но в ψ история свободы Евы продолжается. В t_2 Бог отменяет запрет на вкушение яблока, но вводит запрет на танец. Мы вводим новые antecedentes C^2 с консеквентами A^1 и B^1 , где A^1 – <Ева выбирает яблоко в t_2 >, а B^1 – <Ева выбирает танец в t_2 >. Мы получаем два новых мира:

$W5$ – Бог запрещает Еве танец, Ева выбирает танец: $C^2 \rightarrow B^1$;

$W6$ – то же, что и в $W5$, но Ева выбирает съесть яблоко: $C^2 \rightarrow A^1$.

Итак, $W6$ – морально благой мир. Но если (9) истинно, то цепочка двух миров < $W1, W6$ > не содержит свободных существ. Значит, Бог не мог актуализировать ψ таким образом, чтобы было истинно < $W1, W6$ >, поскольку, согласно (9), Он должен был допустить такую последовательность, где Ева совершает как минимум одно порочное действие. Поэтому либо истинно, что < $W1, W5$ >, либо цепочка продолжается таким образом, пока Ева не совершит порочный поступок, т.е. ψ содержит такую цепочку < $W1, W6 \dots Wn$ >, что в какой-то момент времени $t_2 \dots n$ Ева – если она обладает морально значимой свободой – совершает порочный поступок. Более того, в случае < $W1, W6$ > в момент времени t_3 при актуализации вступает в силу antecedent, который имеет все шансы нивелировать усилия по «облагораживанию» ψ . Если в $W1$ Ева съела яблоко, а в t_3 Бог вновь вводит запрет на вкушение яблока и снимает запрет на танец, Ева будет помнить вкус яблока и иметь достаточно сильное воспоминание об этом. Кроме того, Ева осознает, что, быть может, нет никаких гарантий, что Бог отменит запрет на вкушение яблока, а значит, высок шанс, что она больше его никогда не съест. Тем самым формируется antecedent C^3 . Согласно ПИП, она выберет яблоко и актуализирует порочный мир $W7$. Иными словами, такая последовательность миров с возможностью свободного морально значимого действия и с учетом определяющих выбор обстоятельств рано или поздно делает попросту невозможным для агента воздержание от порочного действия, поскольку в ψ будет истинно, что $W1 \rightarrow W7$ ¹⁸. Таким образом, актуализируя ψ , Бог должен слабо актуализировать последовательность < $W1, W6, W7$ > или любую другую последовательность < Wn > в ψ , содержащем существ с морально значимой свободой, где по крайней мере один мир – порочный. Иными словами, если мы анализируем контрпримеры Прусс

¹⁸ Особенно наглядно это проявится, если в ψ будет более, чем один свободный агент, совершающий морально значимые действия, поскольку ψ будет содержать бесчисленное множество параллельных цепочек < $Wn1$ >, < $Wn2$ > и т.д., описывающих действия разных свободных агентов.

с точки зрения более реалистичного понимания свободы и сохранения возможности ее использовать, выходит, что мы должны анализировать правдоподобность (1) в рамках семейств миров, включающих цепочки миров. Но даже в таком случае выходит, что (1) истинно, поскольку его можно переформулировать:

- (21) Бог не мог актуализировать семейство миров ψ содержащим только миры, населенные совершающими только морально благие поступки свободными существами.

Из рассмотренной контраргументации следует, что примеры Прусса страдают от неполноты: аргументация, базирующаяся лишь на учете актуализации и свободного выбора во всего лишь один момент времени t_1 , не исчерпывает проблемы будущих потенциальных актуализаций миров (включающих будущие контингентные КТС), в том числе таких, которые содержат зло. Гипотетически я мог бы в чем-то согласиться с Пруссом, строго соблюдая разграничение малых и больших миров: да, Бог в ψ мог бы слабо актуализировать малый и морально совершенный возможный мир W_1 , но кажется невозможным, что Он мог бы актуализировать W_1 без актуализации порочного W_7 , – а значит в ψ , если его населяют агенты с морально-значимой свободой, должны быть как морально-совершенные миры, так и порочные¹⁹. То есть:

- (22) Бог не может актуализировать семейство миров ψ , если оно содержит только морально благие миры или только совершенно порочные миры, населенные свободными агентами.

Иными словами, Бог не может актуализировать морально совершенные и совершенно порочные большие миры, поскольку необходимо, что в семействе ψ , содержащем последовательность морально-значимых миров W_{n1} , в последовательности будет по крайней мере один морально благой или морально порочный мир W .

¹⁹ Однако серьезным возражением к моему рассуждению был бы аргумент от христианской священной истории, согласно которой помимо людей существуют и иные свободные существа, ангелы: часть из них согрешила, а безгрешная их часть более не имеет возможности к совершению греха (в силу действия благодати в них). Иными словами, мы можем представить существование в мире иных свободных агентов, помимо людей, которые могли бы иметь такие условия свободы, которые допускают для них не включающие порочных поступков «траектории» существования. Если это так, то Прусс, конечно же, прав. Но на это я мог бы ответить, что люди – существа, обладающие полной свободой (это понятие не тождественно свободе воли, а определяет границы использования свободы воли), т.е. возможностью и необходимостью для них поступать порочно на всем протяжении их существования. Относительно них аргумент от ТМП истинен. Ангелы, согласно Преданию, – существа как минимум с не менее ограниченной свободой воли по природе, однако действие благодати после грехопадения демонов делает ангелов непоколебимыми перед злом, что позволяет рассматривать действие благодати как ограничитель свободы, т.е. мы можем говорить о де-факто ограничениях со стороны Бога, наложенных на реализацию моральной свободы ангелов. Я предполагаю, что аргумент от ТМП всегда истинен для тех существ, которых Бог сотворил полностью свободными (он будет истинен для всех ангелов до момента грехопадения).

Вместо заключения: о смысле свободы

В заключение я не стану обобщать свои контраргументы к примерам Прусса, ибо полагаю, что достаточно ясно сформулировал их выше. Вместо этого я хочу кратко остановиться на одной важной проблеме, которая предопределяет специфическое понимание свободы в Апологии и сам ход ее обоснования. Строго говоря, свобода выбора сама по себе еще мало что значит. Более того, мы могли бы сказать, что свобода выбора без опыта и вызванного им наличия осознания обстоятельств не отвечает критериям осознанности выбора, который обычно предполагается в таком случае. Если это так, то настоящая свобода предполагает практику или практическое упражнение в употреблении свободы. В богословской призме это могло бы означать, что Бог, даруя нам свободу и способность свободного выбора, предоставил нам возможность их употребления. Практическое употребление предполагает ошибки – и если бы мы не практиковали свою свободу, она была бы нам не нужна. Облачая свободу выбора в моральные одежды, мы должны согласиться, что практика моральной свободы не может быть безошибочной, а значит, моральная свобода состоит в том числе и в совершении порочных поступков. Без последних мы бы просто не понимали первых и не могли бы постичь преимуществ первых перед вторыми. Таким образом, если Бог дает нам моральную свободу, Он не может нам ее дать так, чтобы мы ее не практиковали – иначе в ней просто не осталось бы смысла. Именно через такую практику мы понимаем исходящее от Бога благо, – и кажется правдоподобным, что если бы не было зла, не было бы и блага, а значит, и морали. В таком случае мы просто были бы не в состоянии постичь моральную сторону Бога, что в свою очередь было бы невозможно без совершения благих и злых поступков. Думаю, Плантинга попробовал нам показать, что метафизически дело не может обстоять иначе, если мы действительно понимаем свободу в таком сильном смысле, – и я надеюсь, что мне, через исследование критики Прусса, все же удалось показать, что такое понимание свободы в сочетании с возможностями Бога в отношении актуализации выглядит действительно достойным и убедительным.

Список литературы

- Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / Сост. Дж.Ф. Сеннет; пер. с англ. К.В. Карпова. М.: Языки славянской культуры, 2014.
- Флинт Т.П. Божественное провидение // Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Т.П. Флинт и М.К. Рей; пер. с англ. В.В. Васильева. М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 393–427.
- Adams R.M. Middle Knowledge and the Problem of Evil // *American Philosophical Quarterly*. 1977. Vol. 14 (2). P. 109–117.
- Bernstein C., Helms N. A Simpler Free Will Defence // *International Journal for Philosophy of Religion*. 2015. Vol. 77. P. 197–203.
- Dekker E. *Middle Knowledge*. Leuven: Peter Lang, 2000.
- Koons R.C. Some Puzzles about Molinist Conditional // *Roczniki Filozoficzne*. 2022. Vol. 70 (1). P. 137–154.
- Plantinga A. *The nature of necessity*. Oxford: Oxford University Press, 1974.

Pruss A. A Counterexample to Plantinga's Free Will Defense // *Faith and Philosophy*. 2012. Vol. 29 (4). P. 400–415.

Pruss A. A new free-will defence // *Religious Studies*. 2003. Vol. 39 (2). P. 211–223.

The defence of the A. Plantinga's *Free will defence*

Mikhail V. Shpakovskiy

PhD on Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Gonchamaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: shpakomih@mail.ru

According to A. Plantinga's *Free will defence*, God cannot actualize morally perfect world containing free creatures but no wrongdoings. The Defence is strengthened by the Transworld Depravity argument: the free agents must have wrongdoings in the possible worlds containing them. In the recent paper (2012) A. Pruss proposed the counterexamples to the *Free will defence*. Pruss introduced the categorical domination principle combined with the molinist's counterfactuals of free creatures (which represent the Plantinga's understanding of the compatibility of God's foreknowledge with free will of agents) and drawn from these the counterexamples, according to which God can actualize morally perfect world containing free creatures. I believe that his counterexamples are false and *Free will defence* could be successfully defended with its key presuppositions. My defence of the *Free will defence* consists of the four interrelated arguments: (1) the Pruss's worlds do not contain free persons; therefore God cannot actualize them, since the significantly moral freedom required that an agent must take the good action as the wrongs one; I also propose the additional Transworld Goodness argument; (2) the wrong-thoughts argument treats the thoughts as the kind of actions, ascribes them the moral properties and incorporate them into the process of the conciseness free choice; (3) the argument from the principle of the good/evil opposition, according to which the evil and the good mutually senseless without each other and one's performing of wrongs actions requires the one's performing of goods actions and *vice versa*: the latter characterizes the free agent as free as such as; (4) finally, I argue for the non-complete description of Pruss's worlds which restricts analysis of agents's actions only by the boundaries by single time-slice; instead of this we should examine them in the domain of such families of possible worlds, as the chains of sequences of the worlds with the time indices.

Keywords: Plantinga, Pruss, *Free will defence*, Problem of Evil, Good, Transworld Depravity, Possible Worlds, Molinism

For citation: Shpakovskiy, M.V. "Apologiya 'Apologii ot svobody voli' Alvina Plantingi" [The defence of the A. Plantinga's *Free will defence*], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 1, pp. 50–72. (In Russian)

References

- Adams, R.M. "Middle Knowledge and the Problem of Evil", *American Philosophical Quarterly*, 1977, Vol. 14 (2), pp. 109–117.
- Bernstein, C. & Helms, N. "A Simpler Free Will Defence", *International Journal for Philosophy of Religion*, 2015, Vol. 77, pp. 197–203.
- Dekker, E. *Middle Knowledge*. Leuven: Peter Lang, 2000.
- Flint, T.P. "Bozhestvennoe providenie" [The Divine Providence], *Oksfordskoe rukovodstvo po filosofskoy teologii* [The Oxford Handbook of Philosophical Theology], ed. by T.P. Flint and M.C. Rea, trans. by V.V. Vasil'ev. Moscow: Yazyki slavianskoi kultury Publ., 2013, pp. 393–427. (In Russian)

- Koons, R.C. "Some Puzzles about Molinist Conditional", *Roczniki Filozoficzne*, 2022, Vol. 70 (1), pp. 137-154.
- Plantinga, A. *The nature of necessity*. Oxford: Oxford University Press, 1974.
- Pruss, A. "A Counterexample to Plantinga's Free Will Defense", *Faith and Philosophy*, 2012, Vol. 29 (4), pp. 400-415.
- Pruss, A. "A new free-will defence", *Religious Studies*, 2003, Vol. 39 (2), pp. 211-223.
- Sennett, J.F. (ed.) *Analiticheskii Teist: antologia Alvina Plantingi* [The Analytic Theist. An Alvin Plantinga Reader], trans. by K.V. Karpov. Moscow: Yazyki slavianskoi kultury Publ., 2014. (In Russian)