

ИГОРЬ ГАСПАРОВ\*

## ЗЛО И СВОБОДНАЯ ВОЛЯ\*\*

СОВРЕМЕННЫЕ АПОЛОГИИ ОТ СВОБОДНОЙ ВОЛИ  
И КЛАССИЧЕСКИЙ ТЕИЗМ

Получено: 28.04.2020. Рецензировано: 30.07.2020. Принято: 03.10.2020.

**Аннотация:** В статье анализируются современные апологии от свободной воли, предложенные А. Плантингой, Р. Суинберном. Рассматриваемые авторы убеждены: существование мира, в котором есть свобода воли, является чем-то более ценным, чем существование мира, в котором свобода воли отсутствует. Показано, что в основании современных апологий от свободной воли лежит антропоморфная модель божества, согласно которой Бог мыслится как индивид среди прочих индивидов, хотя и наделенный своими качествами в превосходной степени, которая характерна для атеистических аргументов от зла. Также показано, что другой важный момент сходства между апологиями от свободной воли и атеистическими аргументами от зла заключается в том, что их сторонники пытаются оценить, каким бы был наш мир, если бы он был создан таким индивидом. В отличие от атеистических аргументов от зла современные апологии от свободной воли утверждают, что божественное всемогущество и всезнание являются ограниченными, особенно — желанием их обладателя дать некоторым из своих творений способность свободного выбора, которая логически предполагает возможность и даже необходимость существования зла. Продемонстрировано, что классический теизм не разделяет антропоморфную модель божества, характерную для многих современных философов религии. В концепциях классического теизма отвергается как антропоморфная модель божества, так и неподчиненность свободной воли Богу как высшему благу, а, напротив, предполагается, что свободное решение изначально является возможностью добровольного согласия человека с вложенным в него стремлением к Богу как высшему благу. Тем не менее в силу творения человека из ничего это согласие не может быть автоматическим — оно предполагает путь формирования добродетельного характера и переход человека от состояния, в котором он может не грешить, к состоянию, в котором он не может грешить.

**Ключевые слова:** проблема зла, классический теизм, свобода воли, либертарианизм, компатибилизм, Августин, Плантинга, Суинберн, Фома Аквинский.

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-15-34.

\*Гаспаров Игорь Гарибович, доцент кафедры философии, Воронежский государственный медицинский университет им. Н.Н. Бурденко, i.gasparov@vsmaburdenko.ru, ORCID: 0000-0003-0593-4366.

\*\*© Гаспаров, И. Г. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: статья подготовлена при поддержке РФФ, проект № 19-18-00441 «Феномен зла: от метафизики к теориям морали».

## 1. АТЕИСТИЧЕСКИЙ АРГУМЕНТ ОТ ЗЛА И АНТРОПОМОРФНАЯ МОДЕЛЬ БОЖЕСТВА

Начиная со второй половины XX века набор проблем, обсуждаемых под рубрикой «проблема зла», обычно связан с конфликтом, который некоторые люди видят в приписывании Богу определенных атрибутов перед лицом переживаемого ими опыта зла. Прежде всего речь идет о так называемых теологических атрибутах: всеведении, всемогуществе и всеблагости. Этот конфликт может описываться либо как логическая (концептуальная) несовместимость этих атрибутов с фактом наличия зла в мире, либо как маловероятность существования некоего существа, обладающего такими характеристиками перед лицом присутствия зла в мире. Конфликт между существованием Бога как благого Творца мира и существованием в сотворенном Им мире различных форм зла признается большинством современных философов: как теистами, так и атеистами или агностиками. Более того, подавляющая часть современных теистов считают проблему зла основным интеллектуальным и экзистенциальным вызовом для своего мировоззрения<sup>1</sup>.

Такая ситуация представляется сравнительно новой, если рассматривать ее из исторической перспективы. Хотя Дэвид Юм в своих «Диалогах о естественной религии» и ссылается на Эпикура, говоря, что якобы к нему восходят неразрешенные вопросы о том, каким образом всемогущий и всеблагий Бог может мириться с существованием зла в мире (Юм, Церетели, 1996: 451), ни философы до Юма, ни сам Юм не были склонны рассматривать наличие зла в мире как нечто несовместимое с существованием Бога. Природа и происхождение зла, без сомнения, волновали людей всех эпох, но в большинстве случаев они не видели в зле препятствия для существования божественного.

В XX веке австралийский философ Джон Л. Мэки сформулировал аргумент, который, по его мнению, был призван продемонстрировать концептуальную несостоятельность рационального принятия теистического убеждения<sup>2</sup> при условии признания существования зла в мире (Mackie,

<sup>1</sup>См., например, Plantinga, 1974. Любопытное исключение составляет П. ван Инваген. См. Van Inwagen, 1997: 13.

<sup>2</sup>Под теистическим убеждением (теизмом) в общем смысле здесь понимается убеждение, что существует Бог, который является творцом и правителем сотворенного Им мира. Теизм следует отличать как атеизма, так и от деизма и пантеизма. С другой стороны, необходимо иметь в виду, что существуют различные варианты теизма, которые по-разному интерпретируют теистическое убеждение. Наиболее распространенными современными

1955: 200–212). Идея Мэки состояла в том, что предположение существования субъекта, который бы обладал такими характеристиками, как всемогущество и всеблагость, несовместимо с фактом существования зла в мире. Мэки не утверждал, что можно вывести формально-логическое противоречие, основываясь только на трех суждениях:

- (1) Существует такой  $x$ , что  $x$  — всемогущ.
- (2) Существует такой  $x$ , что  $x$  — всеблаг.
- (3) Существует такой  $y$ , что  $y$  — зло.

Однако он полагал, что если добавить к суждениям 1–3 еще несколько дополнительных суждений, то все вместе они приведут к концептуальному противоречию. Например, такими суждениями могли бы быть следующие:

- (4) Если  $x$  всеблаг, то  $x$  желает, чтобы не было никакого зла.
- (5) Если  $x$  всемогущ, то  $x$  осуществляет все, что он желает, если только это логически непротиворечиво.

Поскольку Мэки не считал, что полное несуществование зла в мире представляет собой концептуальную невозможность, то он полагал, что его существование несовместимо с существованием Бога, если последний предполагается всемогущим и всеблагим. Позже Мэки несколько скорректировал свою позицию, изменив модальный статус своего утверждения: вместо того чтобы считать существование Бога концептуально противоречивым (т. е. невозможным), он стал полагать его маловероятным (Maskie, 1982: 176).

В рассуждениях Мэки можно выделить несколько составляющих. Во-первых, это квази-фактическое утверждение о наличии зла в мире. Почему наличие зла в мире не может просто быть признано твердым фактом? Дело в том, что любое фактическое положение дел в мире не может быть квалифицировано как *дурное* или *злое* абсолютным образом, будь то в естественном или моральном смысле. Например, то, что хищник настигает и убивает свою жертву, хорошо для хищника, но плохо для жертвы, поскольку первый приобретает необходимое для него благо, т. е. пищу, а вторая — блага лишается, теряя свою жизнь. Когда опасный преступник лишается свободы, то для него это плохо, но хорошо для других людей, поскольку первый подвергается ограничению свободы, а последние приобретают большую безопасность и т. п. Единственное

ми вариантами теизма являются классический теизм, открытый теизм, процесс-теизм, теистический персонализм.

возможное здесь исключение — это так называемое зло греха, т. е. добровольный отказ воли от того, что является для нее абсолютным благом, однако зло греха также не является фактом в эмпирическом смысле слова, поскольку зло греха предполагает существование абсолютного блага, которое в традиционном мировоззрении отождествлялось с Богом. Поэтому наличие зла — это не просто эмпирический факт наподобие того, что вода — это  $H_2O$ .

Во-вторых, Мэки предлагает мыслить Бога как некий субъект, о котором высказываются предикаты всемогущества и всеблагости<sup>3</sup>. Эти предикаты выражают два различных свойства, которые, как полагает Мэки, теисты приписывают одному и тому же носителю — Богу. Мэки не утверждает, что эти свойства являются внутренне противоречивыми, как, например, свойство «быть наибольшим натуральным числом». Также он не утверждает, что эти свойства несовместимы между собой, если рассматривать их самих по себе, как это имеет место быть в случае свойств «быть круглым» и «быть квадратным». Таким образом, его утверждение об иррациональности теизма — это не утверждение, что концепт Бога, взятый сам по себе, содержит в себе некое противоречие. Скорее, он полагает, что существование некоего индивида, обладающего как свойством всемогущества, так и свойством всеблагости, несовместимо с наличием в мире зла. Иначе говоря, с его точки зрения, конъюнкция суждений «Существует такой  $x$ , что  $x$  — всемогущий» и «Существует такой  $x$ , что  $x$  — всеблагий» не может быть истинной, если верно суждение «В мире существует зло». Если суждение «Существует такой  $x$ , что  $x$  — всемогущий» обозначить как  $P$ , суждение «Существует такой  $x$ , что  $x$  — всеблагий» — как  $Q$ , а суждение «В мире существует зло» — как  $R$ , то тезис Мэки состоит в том, что если верно, что  $R$ , то не верно по крайней мере одно из суждений  $P$  или  $Q$ , тогда как истина теизма предполагает истину обоих, т. е. истину конъюнкции  $P \& Q$ .

В-третьих, для того чтобы доказать свой тезис, Мэки добавляет еще несколько правил, которые можно назвать логикой всемогущества и логикой всеблагости. В соответствии с логикой всеблагости, как понимает ее Мэки, всеблагое существо всегда устраняет зло настолько, насколько это в его власти, а в соответствии с его пониманием логики всемогущества, нет пределов — кроме логических — тому, что всемогущее существо способно сделать. Возможно, Мэки понимал введенные им

<sup>3</sup>К ним можно было бы еще добавить и всеведение, но в настоящем контексте это не имеет значения.

правила в духе Карнапа как постулаты значения (Сарпар, 1952), не подразумевающие серьезной метафизической нагрузки. Однако едва ли это так, поскольку в реальности они представляют собой весьма спорные теологические суждения. Логика всеблагости предполагает, что Бог является неким субъектом с моральными обязательствами или установками, который, в частности, стремится устранить всякое зло. Логика всемогущества предполагает, что Бог является неким субъектом, обладающим чем-то вроде сверхспособностей, которые позволяют ему реализовать в мире любое логически непротиворечивое положение дел (Гаспаров, 2020).

Еще один важный аспект аргумента Мэки — это контрфактическая модальность его рассуждений. Исходной точкой рассуждения является представление о том, каким *был бы* наш мир, если *бы он был создан и управлялся* всемогущим и всеблагим Богом. Предположение Мэки состоит в том, что в подобном мире зло отсутствовало бы полностью. Отсюда делается вывод, что существование всемогущего и всеблагого Бога несовместимо с наличием зла в Его творении. Для этого Мэки достаточно применить его правила логики всемогущества и логики всеблагости к утверждениям о Боге как об абсолютно всемогущем и всеблагим субъекте и показать, что такой субъект, если бы он существовал в нашей мире, действовал бы в нем по-другому. В частности, Мэки предполагает, что Он бы не допустил в своем творении никакого зла. *Mutatis mutandis* аналогичные рассуждения составляют основу и индуктивных аргументов от зла.

Таким образом, для аргументов от зла, с одной стороны, характерно представление о Боге как о субъекте, обладающем в превосходной степени как желанием утверждать благо в мире, так и способностью осуществлять свое желание. При этом желание блага и способность реализовывать это желание рассматриваются как свойства, отличные друг от друга. Такое представление о Боге можно назвать *антропоморфной моделью божества*. В новоевропейской философии именно оно служило предметом критики в контексте проблемы зла, ярким примером которой является X глава юмовских «Диалогов о естественной религии».

Один из участников беседы Клеант настаивает на том, что моральные атрибуты божества — справедливость, доброжелательность, милосердие и правдивость — по своей природе одинаковы с соответствующими добродетелями человека. Два других участника Филон и Демеи пытаются доказать ему, что такое понимание Бога несовместимо с общепризнанными фактами несчастья людей и животных в этом мире. Хотя точная

позиция самого Юма в этом споре является неясной, вероятно, он был согласен с тем, что существование зла в мире является серьезным препятствием для антропоморфной модели божества (Davies, 2006: 9–10).

Позиция Мэки во многом сходна с юмовской за тем исключением, что он — в отличие от Юма — отождествляет антропоморфную модель божества с теизмом как таковым. С другой стороны, для аргументов от зла свойственны определенные ожидания в отношении того, каким должен был бы быть мир в том случае, если бы он был сотворен и управлялся всеблагим и всемогущим Богом. Подобные ожидания имеют гипотетический характер и предполагают свободу от страдания и разного рода несчастий, которые преследуют людей и животных. Вышесказанное позволяет сделать вывод о том, что проблема зла в виде, представленном в современной литературе, возникает в силу того, что антропоморфное понимание божественных атрибутов не соответствует человеческим ожиданиям, связанным с существованием божества, обладающего подобными атрибутами. Это обстоятельство, на мой взгляд, имеет важное значение как для оценки самих аргументов от зла, так и для оценки тех апологетических усилий, предпринимаемых теистами для ответов на эти аргументы, рассмотрению которых посвящена данная статья.

## 2. СОВРЕМЕННЫЕ АПОЛОГИИ ОТ СВОБОДНОЙ ВОЛИ

Одним из популярных вариантов ответа теистов на аргументы от зла является так называемая апология от свободной воли (Free Will Defence). Алвин Плантинга предложил проводить различие между апологией и теодицеей (Plantinga, 1974: 192). Теодицея стремится дать убедительное объяснение, почему Бог допускает зло в своем творении, тогда как апология ставит перед собой более скромную задачу: показать, что наличие зла не опровергает существования всемогущего и всеблагого Бога.

Важной предпосылкой плантинговской апологии является предположение, что логический аргумент от зла представляет собой модальное утверждение: во всех возможных мирах, в которых существует всемогущий и всеблагий Бог, не существует зла. Идея его апологии заключается в том, чтобы показать, что существует такой возможный мир, в котором всемогущий, всеблагий Бог и зло со-существуют (ibid.). Для этого Плантинга предлагает воспользоваться следующим методом: найти некое суждение  $S$ , которое было бы совместимо с  $P \& Q$  и из конъюнкции

которого с  $P \& Q$  следовало бы  $R^4$ . По мнению Плантинги, роль искомого суждения  $S$  могло бы выполнять утверждение «Возможно, что Бог не мог бы сотворить мир, в котором бы существовало моральное благо, не сотворив при этом мир, в котором бы существовало моральное зло» (Plantinga, 1974: 167).

Главная ошибка сторонников аргументов от зла заключается, по мнению Плантинги, в том, что они отождествляют любой логически непротиворечиво мыслимый мир с миром, который Бог мог бы сотворить, если бы был всемогущим. Поскольку можно представить себе такой мир, в котором не было бы зла, то такой мир является одним из возможных. Следовательно, всемогущий и всеблагой Бог, если бы Он существовал, сотворил бы именно такой мир. Однако, как утверждает Плантинга, это далеко не так и Бог не может сотворить любой непротиворечиво представимый мир, поскольку сталкивается с ограничениями, проистекающими из его решения сотворить существ со свободной волей<sup>5</sup>.

Плантинга утверждает, что в определенный момент времени  $t$  некое действие  $A$  является свободным, если и только если в  $t$  некая личность  $S$  способна как совершить  $A$ , так и воздержаться от совершения  $A$  и при этом в  $t$   $S$  не определяется никаким предшествующими причинами или обстоятельствами в отношении того, совершит ли она  $A$  или воздерживается от его совершения (ibid.: 165–166). Такое понимание свободного действия носит отчетливо либертарианский характер, поскольку способный к нему субъект не зависит в своем свободном действии абсолютно ни от чего, кроме самого себя. Плантинга, видимо, желая оставаться в рамках своего апологетического проекта, не настаивает на истинности либертарианской концепции свободы, а лишь предполагает ее концептуальную возможность. Однако некоторые философы считают, что либертарианизм является необходимым элементом его апологии от свободной воли (Walls, 1991).

Исходя из концептуальной возможности для человека обладать либертарианской свободой, он вводит идею «трансмировой порочности»

<sup>4</sup>Напомним, что  $P$  — это сокращение для «Существует такой  $x$ , что  $x$  — всемогущий»,  $Q$  — для «Существует такой  $x$ , что  $x$  — всеблагой»,  $R$  — для «В мире существует зло». Таким образом, искомое суждение  $S$  должно быть (1) совместимо с существованием всемогущего и всеблагого Бога ( $P \& Q$ ) и (2) из конъюнкции  $S \& (P \& Q)$  должно следовать  $R$ , т. е. существование в мире зла.

<sup>5</sup>Это далеко не единственные обстоятельства, которые, с точки зрения Плантинги, ограничивают Бога в творении, но другие я оставляю здесь без внимания.

(transworld depravity). Согласно этой идее, если субъект обладает свободой в либертарианском смысле, то — даже если существует возможный мир, где подобный субъект совершает только морально благие действия, — существует также и возможный мир, в котором — если бы Бог сделал этот мир актуальным — он совершил бы морально дурное действие, несмотря на то, что оба этих возможных мира имели бы одинаковую предысторию. По мнению Плантинги, это является неизбежным следствием создания Богом либертарианской свободы, поскольку то, какое действие совершит субъект, обладающий либертарианской свободой, зависит исключительно от него самого, и Бог в не в силах повлиять на его выбор. Таким образом, Бог, сотворив в мир, в котором есть существа, обладающие либертарианской свободой, не может сотворить мир, в котором было бы невозможно моральное зло, поскольку возможно, что любой свободный субъект подвержен трансмировой порочности.

В плантинговской апологии от свободной воли можно выделить два аспекта, роднящих ее с атеистическими аргументами от зла. Во-первых, Плантинга перенимает модель Бога как единичного индивида, обладающего определенными свойствами. Во-вторых, он полагает, что концептуальный аппарат «возможных миров» позволяет адекватно выразить идею отношения между Творцом и Его творением. По мнению Плантинги, Бог является одним из обитателей возможных миров, творческий акт которого состоит в том, что Он актуализирует некоторые положения дел в тех возможных мирах, в которых Он существует. При этом есть множество положений дел, которые Он не может актуализировать, так как они от Него не зависят. К их числу относится собственное существование Бога в том или ином возможном мире, существование всех необходимых положений дел, таких как логические, математические истины, и связанных с ними объектов, таких как числа, пропозиции, свойства и т. п. Они от него не зависят, поскольку не имеют начала (Plantinga, 1974: 169).

Такое понимание расходится с учением о Боге как единственном источнике всякого бытия, в т. ч. и в его модальном измерении. Особенно ярко это проявляется в допущении Плантингой возможности того, что Бог мог бы быть контингентной сущностью, то есть мог бы существовать только в некоторых, а не во всех возможных мирах (*ibid.*: 170). Если считать Бога источником всякого бытия, то такое допущение по крайней мере странно, поскольку в этом случае возникает вопрос: что является причиной Его существования в одних мирах и не-существования в других? Этой причиной не может быть Он сам, поскольку в этом



случае Он должен был бы сотворить себя сам в одних мирах и не творить себя в других. Такой ответ неудовлетворителен не только потому, что Плантинга сам эксплицитно его отрицает (Plantinga, 1974: 169), но и потому, что он был бы вынужден апеллировать к проблематичной идее самотворения. Однако если Бог не творит самого себя и при этом существует не во всех возможных мирах, то Его бытие или не-бытие зависит от чего-то другого, и, следовательно, Он не является высшей причиной, от которой зависит бытие всех вещей. Бог Плантинги, скорее, напоминает платоновского демиурга, который творит с оглядкой на вечные идеи, не зависящие от него в своем бытии.

Как мне кажется, с этим связана и третья особенность плантинговской апологии от свободной воли. Он понимает свободную волю как обстоятельство, ограничивающее возможность божественного действия и неподвластное ей. Такое понимание вступает в конфликт с представлением о божественном провидении, если под ним понимать контроль Бога над всем, что происходит в сотворенной Им реальности. Ведь если Плантинга прав, то свободная воля оказывается изъятой из-под божественного управления и неподвластной Его контролю. Это делает Плантингу как бы действом<sup>6</sup> в отношении свободной воли. С его точки зрения, Бог может только творить существ со свободной волей, но не способен повлиять на то, как они пользуются Его даром. Например, в «Природе необходимости» Плантинга пишет (ibid.: 184):

...существуют возможные миры такие, что частично от Керли (мэр Бостона, которому предлагают взятку, — прим. автора) зависит то, может Бог актуализировать их или нет. Конечно, от Бога зависит, сотворит Керли или нет; также от Бога зависит, сотворит ли его свободным в отношении взятки в *t* или нет. Но если Он сотворит его и сотворит его свободным в отношении этого действия, то совершить его или нет зависит от Керли — не от Бога.

Другой современный сторонник апологии от свободной воли Ричард Суинберн занимает еще более радикальную позицию в отношении независимости свободной воли. В своей монографии «Провидение и проблема зла» он утверждает, что ценность свободной воли для ее обладателя заключается в том, что она делает его абсолютным источником происходящего во Вселенной, возвышая его до статуса мини-творца (Swinburne,

<sup>6</sup>Возможно, более корректно было бы обозначить позицию Плантинги как «консерватизм», если воспользоваться терминологией, которую используют современные исследователи при классификации схоластических концепций соотношения между божественной и тварной причинностью. Подробнее см. Freddoso, 1994: 135.

2003: 90). Суинберн в целом разделяет центральную идею апологии от свободной воли, полагая, что Богу логически невозможно сотворить свободных агентов, не сотворив при этом большой вероятности того, что они воспользуются ею для недолжного морального выбора (Swinburne, 2003: 133). Однако при этом его позиция отличается от плантинговской в том, что он вслед за другими авторами считает концепцию «трансмировой порочности» неубедительной (ibid.: 135), полагая, что она необходима Плантинге только для того, чтобы спасти традиционную теистическую концепцию божественного знания о будущих случайных событиях (ibid.: 139). В свою очередь Суинберн предлагает отказаться от учения о божественном предзнании. Суинберн считает, что Бог не может обладать знанием о том, как поступил бы тот или иной возможный индивид, если бы он оказался в тех или иных возможных обстоятельствах. То есть у Бога отсутствует то, что принято называть «средним знанием»<sup>7</sup>. У Него нет такого знания, потому что, по мнению Суинберна, подобное знание логически невозможно.

В схематическом виде аргумент Суинберна<sup>8</sup> против возможности божественного предзнания о будущем выборе свободного агента состоит в следующем (ibid.: 138): если некий познающий субъект  $S_1$  в определенный момент времени  $t_1$  знает, что некоторый отличный от него самого свободный агент  $S_2$  в более поздний момент времени  $t_2$  свободно выберет совершить действие  $A$  вместо того, чтобы воздержаться от него, то в  $t_1$   $S_1$  имеет убеждение относительно того, какой выбор  $S_2$  совершит в  $t_2$ . Однако то, какой выбор  $S_2$  совершит в  $t_2$ , зависит только от того, что  $S_2$  выберет в  $t_2$ . Следовательно, только в  $t_2$  определяется, выберет  $S_2$   $A$  или не- $A$ . Поскольку будущее не может определять прошлое, то убеждение  $S_1$  в  $t_1$  не зависит от того, что произойдет в  $t_2$ . Поэтому каким бы не было убеждение  $S_1$  в  $t_1$  относительно выбора  $S_2$  в  $t_2$ , в  $t_2$   $S_2$  — если он действительно свободен — в любом случае может фальсифицировать убеждение  $S_1$ . Следовательно, ни у кого не может быть предзнания относительно свободного выбора. Из этого Суинберн делает вывод, что божественное всеведение логически ограничивается знанием Бога в некий момент времени  $t$  того, что происходит в этот момент времени (ibid.: 139–140).

<sup>7</sup>Подробнее об обсуждении проблемы «среднего знания» в современной аналитической философии религии см. Карпов, 2012: 108.

<sup>8</sup>Данный аргумент Суинберн заимствует у Нельсона Пайка См. Pike, 1965.

Если рассматривать позицию Суинберна в целом, то можно констатировать, что она основывается на онтологических представлениях о Боге, сходных с представлениями Мэки и Плантинги. Бог понимается как единичный индивид, обладающий определенным набором свойств. Как и Плантинга, Суинберн мыслит Бога присносущим (*everlasting*), то есть существующим во всякий момент времени, противопоставляя присносущность вневременности. Однако суинбернское понимание пребывания Бога во времени делает Его скорее темпоральным существом, то есть существом, целиком находящимся во времени и подверженным временным ограничениям. Плантинга кажется более либеральным в этом отношении, позволяя Богу выходить за пределы ограничений, накладываемых временными определениями.

Таким образом, современные апологии от свободы воли разделяют с атеистическими аргументами от зла два важных представления. Во-первых, они соглашаются с антропоморфной моделью божества, мысля его как индивида среди прочих индивидов, пусть даже и наделенным особыми свойствами в превосходной степени. Во-вторых, они признают возможность адекватной оценки «поведения» Бога в модальных и контрфактических терминах. Например, для них представляется возможным оценить то, каким был бы мир, если бы он был сотворен всемогущим и всеблагим Богом. При этом апологии от свободной воли накладывают большее количество логических ограничений на божественное всемогущество и всезнание, тем самым отступая от классического теизма<sup>9</sup>.

### 3. АПОЛОГИЯ ОТ СВОБОДНОЙ ВОЛИ В КЛАССИЧЕСКОМ ТЕИЗМЕ

Отход от классического теизма во многом генерирует проблемы, связанные с апологиями от свободной воли. С точки зрения классического теизма Бог есть источник всякого бытия. В Нем нет составленности и изменения. Это означает, что в Нем отсутствует реальное деление на субъект и его свойства, утверждаемое антропоморфной моделью божества, которую предполагают как аргументы от зла, так и апологии от свободной воли. Кроме того, с точки зрения классического теизма в Боге нет реального разделения между знанием и волей. Бог есть

<sup>9</sup>Термин «классический теизм» возник сравнительно недавно с подачи его критиков. В этом смысле он является искусственный конструктом. Однако образцом систематического изложения доктрин, которые стали основой классического теизма, можно считать изложение учения о Боге в первой части «Суммы теологии» Фомы Аквинского, в особенности вопросы 2–26. Современное изложение основ классического теизма см. в Davies, 2006: 31ff.

само божественное знание и сама божественная воля, которые понимаются как источник всякого бытия, всякой истины и всякого блага. Этот источник мыслится как абсолютно не подверженный воздействию со стороны тварного мира и рассматривается как первопричина всего, что происходит в тварном мире в той мере, в которой это касается его бытия и благости.

Несмотря на то что сотворенные вещи тоже могут быть причинами, они не могут быть причинами того, что имеет более высокий онтологический статус, и не могут быть совершенно независимыми от первопричины. Хотя точное соотношение между первопричиной и тварными (вторичными) причинами было предметом сложных дебатов в классическом теизме, совершенно ясен ассиметричный и строго иерархический характер отношения между ними. Бог как первопричина определяет в одностороннем порядке все в той мере, в какой это есть бытие и благо, но при этом Он является не одним из сущих, пребывающим среди прочих, но источником существования всех сущих<sup>10</sup>. Таким образом, классический теизм отрицает одну из основных посылок, которая лежит в основе как аргументов от зла, так и апологий от свободной воли, согласно которой Бог — это некий всемогущий, всеведущий и всеблагий индивид, т. е. некое сущее — пусть и самое выдающееся — среди прочих сущих. В связи с этим дискуссия о том, как бы повел себя или *должен был бы* повести такой индивид по отношению к злу и какие ограничения на него накладывает свободный выбор человека, из перспективы классического теизма представляется скорее недоразумением, чем реальной проблемой<sup>11</sup>.

Однако несмотря на принципиальное различие, которое существует между классическим теизмом и современными апологиями от свободной воли в понимании Бога, идея о том, что свободная воля играет ключевую роль в происхождении зла, имеет классические истоки. Плантинга прямо указывает на Августина как источник своего вдохновения, говоря, что

<sup>10</sup>Ср. Aqu. Exp. Per. 14 22: «Nam voluntas divina est intellegenda ut extra ordinem entium existens, velut causa quaedam profundens totum ens et omnes eius differentias». [Ибо божественную волю следует мыслить существующей вне порядка сущих, как глубинную причину всего бытия и всех его различий — *перевод мой*].

<sup>11</sup>К аналогичному заключению приходит и такой современный представитель классического теизма, как Брайан Дэвис: «Апология от свободной воли — это дело, заранее обреченное на неудачу, поскольку она исходит из предположения, что Бог не является Творцом всех вещей» (Davies, 2006: 136).

последний объясняет попущение Богом зла Его желанием сотворить более совершенную вселенную (Плантинга, 2014: 78):

Для истинно превосходного универсума требуется существование свободных, разумных и моральных деятелей. Некоторые из свободных созданий, сотворенных Богом, пошли по неправильной дорожке. Но универсум, содержащий свободные творения и зло, совершаемое ими, лучше того, в котором не было бы ни таких творений, ни указанного зла.

Действительно, Августин посвятил один из самых известных своих диалогов «О свободном решении» вопросу о происхождении зла и о том, виновен ли в нем Бог. В конце первой книги собеседник Августина Эводий, подводя итог предшествующей беседы, говорит, что причина зла находится в свободном решении воли (Aug. De lib. arb. I 16.35 117). Августину вторит и Фома Аквинский, утверждая (Фома Аквинский, Ашполонов, 2012: 171):

...грех обозначает сущее и действие с неким недостатком. А этот недостаток происходит от тварной причины, т. е. от свободного решения — постольку, поскольку оно отклоняется от порядка по отношению к первому действующему, т. е. к Богу<sup>12</sup>.

В связи с этим возникает вопрос о различии в понимании свободного выбора в классическом теизме и современных апологиях от свободной воли.

Современные апологии от свободной воли предполагают либертарианизм. Свободная воля мыслится как автономная способность альтернативного выбора между добром и злом. Взятая сама по себе эта способность расценивается как благо столь высокое, что Бог вынужден ради него допустить существование зла.

Особенно ярко такое понимание проявляется в концепции Суинберна, который ставит в прямую зависимость ценность свободного выбора от степени возможного зла, от которого отказывается субъект, делающий свой выбор в пользу противоположному ему добра. При этом особое внимание Суинберн уделяет способности человека выбирать благо перед лицом возможности совершения *значительного* морального зла, называя ситуацию, в которой возможно совершить значительное моральное зло, «искушением». Он утверждает, что «блаженными мы

<sup>12</sup>Aqu. I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>. q. 79 a. 2: ...peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu. Defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, in quantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei.

считаем и почитаем тех, кто свободно совершает благо, преодолевая искушение сделать зло или совершить нечто менее хорошее» (Swinburne, 2003: 92). Чем сильнее искушение, тем больше ценность выбора того, кто сумел ему противостоять. Таким образом, в современных апологиях от свободной воли зло рассматривается как онтологически необходимая предпосылка существования свободного выбора, без которого сотворенный Богом мир обладал бы принципиально меньшей ценностью. Кроме того, сама *свобода* выбора видится сторонниками современных апологий от свободной воли в неподчиненности этой способности Богу.

Совершенно иное понимание свободного выбора обнаруживается у выразителей классического теизма, таких как Августин или Фома Аквинский. Несмотря на то, что среди современных философов имеются значительные разногласия (Stump, 2001: 124; Stump, 2003: 22) относительно того, как следует интерпретировать позицию этих мыслителей в вопросе о свободе воли, все больше исследователей склоняются к тому, чтобы истолковывать ее в духе компатибилизма (Couenhoven, 2007; Zollner, 2004). Как бы то ни было, ни Августин, ни Фома Аквинский не понимали свободный выбор как независимую от Бога способность выбирать между альтернативами. Напротив, Бог есть первая причина нашего свободного выбора, поскольку акт выбора есть некое бытие, а Бог и только Бог есть причина всякого бытия как такового. Зло, выражаясь схоластическим языком, бытием не обладает. Зло представляет собой изъян или лишенность бытия. Поэтому Бог не может быть причиной зла. Тем не менее зло<sup>13</sup> существует, поэтому перед классическими теистами также стояла задача объяснить возникновение зла в божественном творении. Однако их объяснение принципиально отличается от того объяснения, которое предлагается современными апологиями от свободной воли.

Главной онтологической предпосылкой для возникновения зла в классическом теизме считается *creatio ex nihilo*. Как говорит Августин,

<sup>13</sup>С точки зрения классического теизма не все виды зла представляют собой проблему для объяснения того, почему Бог не является их причиной. Фома Аквинский выделяет три вида зла: естественное зло, которое связано с тем, что блага для представителей разных видов могут быть несовместимы между собой; зло наказания, или зло провинности, возникновение которого связано с последствиями, вызванными неправильными действиями существ, наделенных свободой выбора, и зло греха, возникающее из отклонения свободной воли индивидов от божественной воли (Aqu. I<sup>a</sup>. q. 19, a. 9, рус. Фома Аквинский, Ашполонов, 2006: 277). Из перспективы классического теизма только зло греха представляется проблематичным, поскольку нуждается в объяснении того, почему Бог, будучи причиной всего, не является причиной греха.

«человек был способен согрешить, то есть употребить во зло Божий дар, каковым является свободный выбор, именно потому, что он не есть Бог, но сотворен Богом из ничего, а не из самого Бога» (перевод мой; Aug. Op. Imp. v, 38). В некотором смысле необходимость возможности греха подразумевается самим творением, но эта возможность, если так можно выразиться, является негативной и заключается в самом факте существования чего-то, что отлично от Бога, который один по своей сущности есть бытие и благо. Все остальное обладает бытием и является благом в силу своего отношения к Богу. Однако позитивная возможность зла не является необходимой для реализации свободного выбора в сотворенном мире. Другими словами, мир не был создан Богом таким, что он необходимым образом содержал в себе некий потенциал зла. Согласно Августину, Бог дал людям способность свободного решения не для того, чтобы выбирать между добром и злом, а для того, чтобы он мог выбрать благо, то есть единение с Ним как источником своей жизни. Бог вложил в человека стремление к Себе и способность свободного согласия с этим стремлением. Таким образом, человек был сотворен только для того, чтобы свободно выбрать жизнь с Богом, а не для того, чтобы выбирать между благом и злом как альтернативами, как утверждает Суинберн, тем более не для того, чтобы выбирать между «величайшим добром» и «величайшим злом»<sup>14</sup>.

Выраженное в классическом теизме понимание свободной воли позволяет усвоить более оптимистический взгляд на человеческую природу и предназначение, по крайней мере, в их первоначальном состоянии. По словам Августина, человек был сотворен таким, что он мог не согрешить (Aug. Op. Imp. v, 58). В его природу было вложено стремление к высшему благу, каковым для него является единство с Творцом, и ему была дана способность свободного согласия с этим стремлением (Greer, 1996: 479). Поэтому изначально вероятность злоупотребления свободным решением была крайне мала. Человек получил все необходимое для того, чтобы достичь такого состояния, когда бы он уже не мог грешить, т. е. достичь состояния совершенства (Aug. Op. Imp. v, 58). Таким образом, из перспективы классического теизма ценность и достоинство свободной воли заключаются не столько в противостоянии

<sup>14</sup>Ср. слова платоновского Сократа в «Критоне»: «О, если бы, Критон, большинство способно было творить величайшее зло, с тем чтобы быть способным и на величайшее добро! Это было бы прекрасно! А то ведь люди не способны ни на то, ни на другое: они не могут сделать человека ни разумным, ни не разумным, а делают что попало» (Платон, Соловьев, 2006: 121).

тому, что Суинберн называет искушением, сколько в выражении согласия со своим естественным стремлением к высшему благу. Однако реализация этого стремления ограничена условиями сотворенности мира из ничего и требует от человека формирования добродетельного характера, который не дается ему сразу актуальным образом, а требует как определенных усилий со стороны человека, так и определенной помощи со стороны Бога.

#### 4. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя краткие итоги, можно сказать, что в основании атеистических аргументов от зла и современных апологий от свободной воли лежит антропоморфная модель божества, в которой Бог мыслится как индивид среди прочих индивидов, хотя и наделенный своими качествами, к которым прежде всего относятся всемогущество и (моральная) всеблагость, в превосходной степени. Апологии от свободной воли так же, как и атеистические аргументы от зла, пытаются дать оценку тому, каким бы был наш мир, если бы был создан таким индивидом. Однако в отличие от атеистических аргументов от зла они полагают, что божественное всемогущество и всезнание являются ограниченными, особенно — желанием их обладателя дать некоторым из своих творений способность свободного выбора, которая логически предполагает возможность и даже необходимость существования зла. Этим современные апологии от свободной воли отличаются своих классических предшественников, в которых отвергалась как антропоморфная модель божества, так и неподчиненность свободной воли Богу как высшему благу. Напротив, в классическом теизме предполагалось, что свободное решение было изначально возможностью добровольного согласия человека с вложенным в него стремлением к Богу как высшему благу. Однако это согласие — в силу сотворенности человека из ничего — не могло быть автоматическим, а предполагало путь формирования добродетельного характера и переход человека от состояния, в котором он может не грешить, к состоянию, в котором он не может грешить.

#### СОКРАЩЕНИЯ

Aqu. I<sup>a</sup>

*Thomas Aquinas. Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Vol. 4/5. Pars prima Summae theologiae. — Romae : Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888–1889.*



- Aqu. I<sup>a</sup>–II<sup>ae</sup> *Thomas Aquinas. Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Vol. 6/7. Prima secundae Summae theologiae. — Romae : Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1891–1892.*
- Aqu. Exp. Per. *Thomas Aquinas. Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Vol. 1. Expositio libri Peryermeneias. — Romae : Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1882.*
- Aug. De lib. arb. *Augustinus. De libero arbitrio // Aurelii Augustini opera / hrsg. von W. M. Green. — Turnhout : Brepols, 1970. — S. 209–321. — (Corpus Christianorum Series Latina ; 29).*
- Aug. Op. Imp. *Augustine. Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus sex libros complectens / ed. by J.-P. Migne. — 1865. — P. 1049–1610. — (Patrologia Latina ; 45).*

## ЛИТЕРАТУРА

- Гаспаров И. Г.* Зло и атеизм : онтологические и этические предпосылки аргументов от зла // *Философский журнал*. — 2020. — Т. 13, № 1. — С. 53–68.
- Карпов К. В.* «Среднее знание» и проблемы предвидения // *Философия и культура*. — 2012. — Т. 55, № 7. — С. 108–116.
- Платон.* Критон / пер. с древнегреч. М. С. Соловьева // *Сочинения*. В 4 т. Т. 1 / под ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса. — СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та., Изд-во Олега Абышко, 2006. — С. 119–135.
- Фома Аквинский.* Сумма теологии. Часть первая (вопросы 1–64) / пер. с лат. А. В. Апполонова. — М. : Издатель Савин С. А., 2006.
- Фома Аквинский.* Сумма теологии. Первая часть Второй части (вопросы 68–114) / пер. с лат. А. В. Апполонова. — М. : Книжный дом «Либроком», 2012.
- Юм Д.* Диалоги о естественной религии / пер. с англ. С. И. Церетели // *Сочинения*. В 2 т. Т. 2. — 2-е изд. — М. : Мысль, 1996. — С. 379–482.
- Carnap R.* Meaning Postulates // *Philosophical Studies : An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*. — 1952. — Vol. 3, no. 5. — P. 65–73.
- Couenhoven J.* Augustine's Rejection of the Free Will Defence : An Overview of the Late Augustine's Theodicy // *Religious Studies*. — 2007. — Vol. 43, no. 3. — P. 279–298.
- Davies B.* The Reality of God and the Problem of Evil. — New York : Continuum, 2006.
- Freddoso A. J.* God's General Concurrence with Secondary Causes : Pitfalls and Prospects // *American Catholic Philosophical Quarterly*. — 1994. — No. 67. — P. 131–156.
- Greer R. A.* Augustine's Transformation of Free Will Defence // *Faith and Philosophy*. — 1996. — Vol. 13, no. 4. — P. 471–486.

- Mackie J. L.* Evil and Omnipotence // *Mind*. — 1955. — Vol. 64, no. 254. — P. 200–212.
- Mackie J. L.* The Miracle of Theism. — Oxford : Clarendon, 1982.
- Pike N.* Divine Omniscience and Voluntary Action // *Philosophical Review*. — 1965. — Vol. 74, no. 1. — P. 27–46.
- Plantinga A.* Nature of Necessity. — Oxford : Oxford University Press, 1974.
- Stump E.* Augustine on Free Will // *Cambridge Companion to Augustine* / ed. by N. Kretzmann, E. Stump. — Cambridge : Cambridge University Press, 2001. — P. 127–147.
- Stump E.* Aquinas. — London : Routledge, 2003.
- Swinburne R.* Providence and the Problem of Evil. — Oxford : Oxford University Press, 2003.
- Van Inwagen P.* Quam Dilecta // The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics. — Boulder, Colorado : Westview Press, 1997. — P. 1–28.
- Walls J. L.* Why Plantinga Must Move from Defense to Theodicy // *Philosophy and Phenomenological Research*. — 1991. — Vol. 51, no. 2. — P. 375–378.
- Zollner C. P.* Determined but Free : Aquinas' Compatibilist Theory of Freedom // *Philosophy and Theology*. — 2004. — Vol. 16, no. 1. — P. 25–44.

---

Gasparov, I. G. 2020. “Zlo i svobodnaya volya [Evil and Free Will]: sovremennyye apologii ot svobodnoy voli i klassicheskiy teizm [Contemporary Free-Will Defense and Classical Theism]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 4 (4), 15–34.

---

IGOR' GASPAREV

ASSOCIATE PROFESSOR

N. N. BURDENKO VORONEZH STATE MEDICAL UNIVERSITY (VORONEZH, RUSSIA);

ORCID: 0000-0003-0593-4366

## EVIL AND FREE WILL

### CONTEMPORARY FREE-WILL DEFENSE AND CLASSICAL THEISM

Submitted: Apr. 28, 2020. Reviewed: July 30, 2020. Accepted: Jan. 03, 2020.

**Abstract:** The article considers contemporary free will defenses, proposed by A. Plantinga, R. Swinburne, according to which the existence of a world in which there is free will is something more valuable than the existence of a world in which there is no free will. It is shown that contemporary forms of free will defenses share with atheistic arguments from evil an anthropomorphic model of God, in which God is thought as an individual among other individuals, although endowed with attributes such as omniscience and omnipotence to an excellent degree. It has also been shown that another important point of similarity between contemporary free will defenses and atheistic arguments from evil is that both attempt to assess what our world would be like if created by such an individual. In contrast to atheistic arguments from evil, contemporary free will defenses argue that divine omnipotence and omniscience are subject to some greater restrictions, as usually assumed, especially due to

God's desire to give some of his creations the ability of free choice, which logically implies the possibility and even necessity of the existence of evil. It is demonstrated that classical theism does not share the anthropomorphic model of deity typical for many contemporary philosophers of religion. The classical theism rejects both the anthropomorphic model of deity and the unaccountability of free will to God as the supreme good. On the contrary, it assumes that free decision was initially an opportunity for the voluntary consent of man which had an innate aspiration towards God as his supreme good. Nevertheless, due to the creation of man out of nothing, this consent could not be automatic, but implied forming a virtuous character, and man's transition from a state in which he was able not to sin, to a state in which he would be not able to sin.

**Keywords:** Evil Problem, Classical Theism, Free Will, Libertarianism, Compatibilism, Plantinga, Swinburne, Thomas Aquinas.

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-15-34.

#### REFERENCES

- Augustine. 1865. *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus sex libros complectens* [in Latin]. Ed. by J.-P. Migne. 1049–1610. *Patrologia Latina* 45.
- Augustinus. 1970. *De libero arbitrio* [in Latin]. In *Aurelii Augustini opera*, ed. by W. M. Green, 209–321. *Corpus Christianorum Series Latina* 29. Turnhout: Brepols.
- Carnap, R. 1952. "Meaning Postulates." *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 3 (5): 65–73.
- Couenhoven, J. 2007. "Augustine's Rejection of the Free Will Defence: An Overview of the Late Augustine's Theodicy." *Religious Studies* 43 (3): 279–298.
- Davies, B. 2006. *The Reality of God and the Problem of Evil*. New York: Continuum.
- Freddoso, A. J. 1994. "God's General Concurrence with Secondary Causes: Pitfalls and Prospects." *American Catholic Philosophical Quarterly*, no. 67: 131–156.
- Gasparov, I. G. 2020. "Zlo i ateizm [Evil and Atheism]: ontologicheskiye i eticheskiye predpoylki argumentov ot zla [Ontological and Ethical Premises of Arguments Against Evil]" [in Russian]. *Filosofskiy zhurnal [Philosophy Journal]* 13 (1): 53–68.
- Greer, R. A. 1996. "Augustine's Transformation of Free Will Defence." *Faith and Philosophy* 13 (4): 471–486.
- Hume, D. "Dialogi o yestestvennoy religii [Dialogues Concerning Natural Religion]" [in Russian]. In vol. 2 of *Sochineniya [Collected Works]*, 2nd ed., trans. from the English by S. I. Tsereteli, 379–482. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Karpov, K. V. 2012. "'Sredneye znaniye' i problemy predvideniya ['Middle Knowledge' and Problems of Providence]" [in Russian]. *Filosofiya i kul'tura [Philosophy and Culture]* 55 (7): 108–116.
- Mackie, J. L. 1955. "Evil and Omnipotence." *Mind* 64 (254): 200–212.
- . 1982. *The Miracle of Theism*. Oxford: Clarendon.
- Pike, N. 1965. "Divine Omniscience and Voluntary Action." *Philosophical Review* 74 (1): 27–46.
- Plantinga, A. 1974. *Nature of Necessity*. Oxford: Oxford University Press.
- Plato. 2006. *Kriton [Crito]* [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya [Works]*, by Platon [Plato], ed. by A. F. Losev and V. F. Asmus, trans. from the Ancient Greek by M. C. Solov'yev, 119–135. 4 vols. SPb.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta. / Izd-vo Olega Abyshko.
- Stump, E. 2001. "Augustine on Free Will." In *Cambridge Companion to Augustine*, ed. by N. Kretzmann and E. Stump, 127–147. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2003. *Aquinas*. London: Routledge.

- Swinburne, R. 2003. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Oxford University Press.
- Thomas Aquinas. 1891–1892. *Prima secundae Summae theologiae* [in Latin]. Vol. 6–7 of *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- . 1888–1889. *Pars prima Summae theologiae* [in Latin]. Vol. 4–5 of *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- . 2006. *Summa teologii. Chast' pervaya (voprosy 1–64) [Summa Theologiae]* [in Russian]. Trans. from the Latin by A. V. Appolonov. Moskva [Moscow]: Izdatel' Savin S. A.
- . 2012. *Summa teologii. Pervaya chast' Vtoroy chasti (voprosy 68–114) [Summa Theologiae]* [in Russian]. Trans. from the Latin by A. V. Appolonov. Moskva [Moscow]: Knizhnyy dom "Librokom".
- . 1882. *Expositio libri Peryermeneias* [in Latin]. Vol. 1 of *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- Van Inwagen, P. 1997. "Quam Dilecta." In *The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics*, 1–28. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Walls, J. L. 1991. "Why Plantinga Must Move from Defense to Theodicy." *Philosophy and Phenomenological Research* 51 (2): 375–378.
- Zollner, C. P. 2004. "Determined but Free: Aquinas' Compatibilist Theory of Freedom." *Philosophy and Theology* 16 (1): 25–44.