

Луис де Молина, ОИ

СОГЛАСИЕ СВОБОДНОГО РЕШЕНИЯ С ДАРАМИ БЛАГОДАТИ,
БОЖЕСТВЕННЫМ ПРЕДЗНАНИЕМ, ПРОВИДЕНИЕМ, ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕМ
И ОТВЕРЖЕНИЕМ (1595)*
К НЕКОТОРЫМ РАЗДЕЛАМ ПЕРВОЙ ЧАСТИ СВ. ФОМЫ

К РАЗДЕЛУ 13 ВОПРОСА 14 [ЧАСТИ I
«СУММЫ ТЕОЛОГИИ» ФОМЫ АКВИНСКОГО]

[ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ
О ПРЕДЗНАНИИ БОГА]

Диспутация 52

ЕСТЬ ЛИ В БОГЕ ЗНАНИЕ БУДУЩИХ КОНТИНГЕНТНЫХ [ВЕЩЕЙ]?
И КАКИМ ОБРАЗОМ (RATIONE) СВОБОДА РЕШЕНИЯ И
КОНТИНГЕНЦИЯ ВЕЩЕЙ СОГЛАСУЮТСЯ С НИМ?

1. Хотя те вещи, о которых нужно сказать в этой диспутации, легко могли бы быть поняты из уже сказанного¹, однако, для того чтобы устранить некоторые аргументы и более ясным образом понять согласие (consensio) свободы решения и контингенции вещей с божественным предзнанием, необходимо было составить (instruenda) также и эту диспутацию.

2. Итак, в пользу того мнения, которое отрицает, что в Боге есть знание (scientiam) будущих контингентных [вещей], Св. Фома аргументирует в этом месте²: во-первых, поскольку от необходимой причины происходит

*Приводятся
убедитель-
ные доводы
в пользу*

* Пер. с лат. и прим. В. Л. Иванова.

¹ См. в Приложении дисп. 49 п. 8 и 11, дисп. 50 п. 15 и дисп. 51 п. 18.

² См.: Фома Аквинский, *Сумма теологии*, ч. I, вопр. 14, разд. 13, арг. 1–3.

отрицатель-
ного мнения
Во-первых

необходимый эффект. Но знание Бога является причиной тех будущих [вещей], которые в нем знаемы, потому что, как показано в разделе 8 [этого вопроса выше³], Бог через свое знание является причиной вещей; а помимо этого, оно необходимо. Следовательно, все, что знаемо этим знанием [как] будущее, произойдет (*eveniet*) необходимо, а потому в Боге не может находиться знание ни о какой контингентной вещи (*nul- lius rei contingentis*).

Во-вторых

3. Во-вторых⁴. Если некоторая условная [пропозиция] (*condicionalis*) истинна, а ее антецедент абсолютно необходим, то ее консеквент также является абсолютно необходимым; иначе в правильном следовании (*bona consequentia*) антецедент мог бы быть истинным, а консеквент ложным, что никоим образом не допустимо. Но следующая условная [пропозиция] истинна: «если Бог знал, что это сбудется (*esse futurum*), то это так и произойдет», — иначе знание Бога было бы ложно; а ее антецедент абсолютно необходим: как потому, что он вечен, так и потому, что он [обозначает] прошлое (*praeteritum*), а [по отношению] к прошлому нет никакой потенции [к изменению]. Следовательно, ее консеквент также будет абсолютно необходим, а потому никакое будущее [сущее], предузнанное (*praescitum*) Богом, не будет контингентным.

В-третьих

4. В-третьих⁵. Все, что бы Бог ни знал, является необходимым, поскольку бесспорно, что и все то, что знают люди, есть необходимым образом, а знание Бога более достоверно (*certior*), чем человеческое. Но никакое будущее контингентное [событие] не будет необходимым образом (*necessario*). Следовательно, Бог не может знать никакое будущее контингентное [событие].

В-четвертых

5. В-четвертых, мы можем аргументировать здесь так: «ничто в будущем, предпознанное (*praecognitum*) Богом, не может не произойти. Следовательно, ничто из предпознанного Богом не является будущим контингентным [событием]». Следование очевидно, потому что будущее контингентное есть не что иное, как то, что может индифферентно как произойти, так и не произойти (*evenire et non evenire indifferenter potest*). Антецедент же [его] доказывается, потому что, если бы не произошло то, что предпознано Богом как то, что произойдет [в будущем] (*eventurum*), то Бог на самом деле (*re ipsa*) ошибся бы; поэтому, если бы оно могло

³ Ср.: Молина, *Конкордия*, вопр. 14, разд. 8, п. 1–6 (ed. Rabeneck, 3–4).

⁴ См.: Фома Аквинский, *Сумма теологии*, ч. I, вопр. 14, разд. 13, арг. 2.

⁵ См.: Фома Аквинский, *Сумма теологии*, ч. I, вопр. 14, разд. 13, арг. 3.

не произойти, несмотря на то, что это знание продолжало бы быть, то Бог мог бы на самом деле ошибаться (*falli*), а это и нечестиво, да и не может быть никоим образом (*nullaque ratione*).

6. В-пятых. Вещи, обозначенные посредством пропозиций о контингентном будущем (*propositiones de futuro contingenti*), если имеющееся относительно них божественное знание является определенно истинным (*determinate vera*), [на этом основании] не менее необходимы, чем если⁶ определенно истинными являются сами эти пропозиции о будущем, обозначающие эти же вещи. Но именно из того, что пропозиции о контингентном будущем являются определенно истинными, как заключает Аристотель в последней гл. первой [книги] «Об истолковании»⁷, следует, что обозначенные в них вещи (*res significatas*) произойдут необходимо⁸, а следовательно, наши обсуждения (*consultationes*) будут тщетными. Поэтому, если божественное знание, которое имеется об этих же вещах, является определенно истинным, то из этого следует, что все происходит необходимо и ничто не происходит контингентно, наши обсуждения будут тщетными, а свобода нашего решения будет полностью упразднена (*tolli*).

В-пятых

7. В-шестых. Предзнание (*praescientia*) будущих [событий] устраняет свободу решения. Следовательно, свобода решения и предзнание Бога относительно будущих контингентных [событий] никаким способом не могут быть сопряжены друг с другом, а потому одно из них надлежит необходимым образом отрицать. Следование очевидно, антецедент же доказывається, потому что, если дано предзнание будущих [событий], то такое следование (*consequentia*) необходимо и в высшей степени правильно: «Бог от вечности (*ex aeternitate*) предзнал, что Петр будет согрешившим (*peccaturum*) завтра; следовательно, Петр согрешит завтра». Ибо оно опирается на достоверность (*certitudine*) божественного знания, в котором никоим образом не может содержаться ничего ложного, а потому насколько достоверно (*certum*) то, что Бог не может ошибаться в этом

В-шестых

⁶ То есть: «чем на том основании, что определенно истинными являются сами эти пропозиции о будущем, обозначающие такие вещи».

⁷ Аристотель, *Об истолковании*, гл. 9, 18b 26–36. В школьной традиции трактат «Об истолковании» делился на 2 книги, первая состояла из 9 глав, а вторая начиналась с 10-й.

⁸ Ср. также обсуждение позиции тех теологов, которые полагали, что возможно утверждать тезис об определенной истине пропозиций о контингентно будущем в п. 14–15 этой диспутации ниже.

знании, настолько же необходимым будет и это следование. Но тот, у кого нет власти (*in cuius potestate*) устранить (*tollere*) antecedent необходимого следования, не может устранить и его консеквент. Иначе кто-то мог бы сделать так, что в правильном следовании был бы истинный antecedent и ложный консеквент, что вообще противоборствует (*repugnat*) природе правильного следования. А потому, поскольку у Петра нет власти сделать так, чтобы Бог от вечности не предзнал его будущий завтра грех, и поскольку и у самого Бога нет на это власти, потому что [по отношению] к прошлому нет никакой потенции [к изменению], то отсюда вытекает, что и не во власти самого Петра — сделать так, чтобы он завтра не согрешил, а потому, отсюда вытекает далее, что если предзнание, которое Бог и на самом деле (*re ipsa*) имеет, существует, то у Петра не останется никакой свободы решения (*libertas arbitrii*).

В Боге есть предзнание будущих контингентных [событий]

8. То, что в Боге есть предзнание будущих контингентных [событий], настолько совершенно ясно (*apertissimum*) из Священного Писания, что [полагать] противоположное этому — не только безумие (*insania*), как утверждает Августин в гл. 9 кн. 5 «О граде Божьем»⁹, но и очевидное заблуждение в вере (*error in fide*).

Псалом 138:3-4 [гласит]: «Ты уразумел помышления мои издали. Тропу мою и долю мою изведal Ты. И все пути мои Ты предвидел... Ты познал все: как новейшее, так и древнее»¹⁰. В [книге] Премудрость 8:8 о божественной мудрости сказано: «Она знает знамения и чудеса еще до того, как они происходят, и события веков и времен»¹¹. В [книге] Премудрости Иисуса, сына Сирахова 23:28-29 говорится: «Очи Господа светлее солнца, обозревая все пути человеческие и глубины бездны, и созерцая сердца человеческие в их самых потаенных частях. Ибо Господу Богу все было известно прежде, нежели сотворено»¹². И [там же] 39:24-25: «Пред Ним дела всякой плоти, и нет ничего потаенного от очей Его. Он прозирает из века в век, и ничего нет дивного для взгляда Его»¹³, то есть если бы произошло нечто, что он уже не предугадал бы прежде. Исайя 41:23: «Возвестите, что произойдет в будущем, и мы будем знать,

⁹ См.: Августин, *О граде Божьем*, кн. V, гл. 9, п. 1 (PL 41:149).

¹⁰ См.: Пс. 138:3–5.

¹¹ См.: Прем. 8:8.

¹² См.: Сирах. 23:28–29.

¹³ Там же, 39:24–25.

что вы — боги»¹⁴. И [там же] 48:5: «Предсказывал тебе задолго, и прежде нежели происходило, я предъявлял тебе это, чтобы ты не сказал: “идолы мои сделали это, и истуканы мои и изваяния повелели этому быть”»¹⁵. И в Евангелии от Иоанна 14:29 сказано: «Я сказал вам о том, прежде нежели сбылось, дабы вы поверили, когда сбудется»¹⁶. Кроме того, [несомненно,] что Бог знает все контингентные [события], когда они совершаются и уже актуально существуют (*actu sunt*), согласно тому, что сказано в Послании к Евреям 4:13: «И нет твари, невидимой для взгляда Его, но все обнажено и открыто перед очами Его»¹⁷. Но [нельзя сказать, что] Его знание о них начинается лишь тогда, когда они уже существуют актуально, ибо это означало бы, что Он меняется (*mutari*), становясь из незнающего знающим, и тень изменения¹⁸ (*vicissitudinis obumbratio*) неприкрыто пала бы на Бога. Следовательно, Он знает будущие контингентные [вещи] прежде, чем они существуют. Наконец, если у Бога нет предзнания будущих контингентных [вещей], то пройдет [дар] пророчества (*perit prophetia*) и погибнет большая часть Священного Писания, что очевидным образом противоречит католической вере. Потому Тертуллиан вполне справедливо говорит во второй книге «Против Маркиона»: «Предзнание Бога имеет столько свидетелей (*testes*), сколько Он сотворил пророков»¹⁹.

9. Если только мы не желаем нести опасный вздор, сочетая (*conci-landa*) свободу нашего решения и контингенцию вещей с божественным предзнанием, нам следует различать в Боге троякое знание (*triplicem scientiam*). Одно — исключительно природное (*mere naturalem*) [знание], каковое поэтому никоим образом не могло быть в Боге как-то иначе, и при помощи которого Он познал все те [сущие], на которые либо непосредственно, либо при посредничестве вторых причин распространяется божественное могущество (*divina potentia*), — как в отношении природ единичных [сущих] и их [т. е. единичных сущих] необходимых связей (*complexiones necessarias*), так и в отношении контингентных [связей], но не в том [аспекте], что [последние, т. е. контингентные

Должно рассмотреть в Боге троякое знание

Исключительно природное

¹⁴ См.: Ис. 41:23.

¹⁵ Там же, 48:5.

¹⁶ См.: Ин. 14:29.

¹⁷ См.: Евр. 4:13.

¹⁸ Ср.: Иак. 1:17: «в Котором нет перемены и ни тени изменения».

¹⁹ См.: Тертуллиан, *Против Маркиона*, кн. II, гл. 5 (PL 2:290).

связи] определенно (determinate) сбылись бы, либо не сбылись бы [когда-либо], а в том [аспекте], что они индифферентно могли бы как быть, так и не быть, что присуще им необходимо и, таким образом, также подпадает под природное знание Бога (sub scientiam Dei naturalem cadit).

Всецело
свободное

Иное — исключительно свободное (mere liberam) [знание], которым Бог после свободного акта своей воли без какой-либо гипотезы и условия (absque hypothesi et condicione) абсолютно и определенно (determinate) познал, какие из всех контингентных связей были бы [когда-либо] в будущем на самом деле (re ipsa), а какие — нет.

Среднее
между тем
и другим

Наконец, третье — среднее знание (mediam scientiam), посредством которого Бог в силу высочайшего и неисповедимого охватывающего постижения (ex altissima et inscrutabili comprehensione) Им в своей сущности²⁰ любой [способности] свободного решения узрел (intuitus est), что именно сделала бы [такая способность в будущем] сообразно своей врожденной свободе, если бы она была помещена в такой или в другой, или же в бесконечные [иные] порядки вещей (in finitis rerum ordinibus), хотя на самом деле [такая способность свободного решения] могла бы, если бы пожелала, сделать и противоположное (oppositum), как явствует из сказанного нами в 49 и 50 диспутациях²¹ [Конкордии].

Вопрос

10. Пожалуй, кто-то пожелает узнать, должно ли называть такое среднее знание свободным (libera), или природным (naturalis)?

Решение

На это, во-первых, должно ответить, что его никоим образом не следует называть свободным: как потому, что оно предшествует (antecedit) любому свободному акту божественной воли, так и потому, что вовсе не во власти Бога (in potestate Dei) было знать посредством этого знания нечто иное, чем Он знал на самом деле (re ipsa). Далее, его не должно называть также и природным (naturalem) в том смысле, как если бы оно было настолько врожденным (innata) Богу, что Он не мог бы знать противоположное (oppositum) тому, что Он через него познает. Ведь если сотворенная [способность] свободного решения (liberum arbitrium creatum) сделала бы противоположное, как она и может [сделать] поистине, то Он знал бы посредством того же знания именно это [противоположное], а не то, что Он на самом деле (re ipsa) знает. Поэтому знать таким [т. е. средним]

²⁰ То есть в Его собственной божественной сущности. Ср. с этим разъяснение в п. 11 этой диспутации и в дисп. 50, п. 15 (в Приложении) ниже.

²¹ См. в особенности дисп. 49, п. 11 и дисп. 50, п. 15 (переведены нами в Приложении ниже).

знанием одну сторону противоречия²² (*hanc partem contradictionis*), зависящую от сотворенной [способности] решения, врождено (*innatum*) Богу не больше, чем [знать] противоположную.

Следовательно, должно сказать, что [это знание] частично (*partim*) имеет характер (*condicionem*) природного знания, поскольку оно предшествует свободному акту божественной воли, и поскольку не во власти Бога было знать нечто иное, а частично имеет характер свободного знания, поскольку то, что оно есть знание скорее (*potius*) одной стороны [противоречия], чем другой, зависит (*habet*) от того, что свободное решение — исходя из гипотезы, что оно было бы сотворено в том, либо в ином порядке вещей (*in uno aut altero ordine rerum*), — сделало бы [в будущем] скорее (*potius*) одно, чем другое, хотя могло бы индифферентно сделать и то, и другое.

Но именно этого требует (*postulat*) и свобода сотворенной [способности] решения, каковая — даже при том, что уже предположено божественное предзнание, — [необходимым образом] принадлежит к вере (*est de fide*) не меньше, чем само это предзнание и предопределение, как было подробно показано нами в диспутации 23²³. То же самое совершенно ясно сообщают и свидетельства [testimonia] святых [Отцов], которые мы вскоре²⁴ приведем. С этим же согласно и общее суждение теологов (*communis Theologorum sententia*), которое мы частично привели в предшествующей диспутации²⁵ и о котором мы также скажем немного ниже²⁶.

А чтобы это учение (*doctrina*) не смутило тебя с первого взгляда, помни, что все следующие [далее положения] совершенно ясным образом согласуются между собой и сочетаются друг с другом, а именно:

Во власти твари нет ничего, что не было бы также и во власти Бога.

Своим всемогуществом (*omnipotentia*) Бог может направить (*in-flectere*) наше свободное решение, куда бы Он ни пожелал, кроме как

²² Одна сторона в контингентной связи, зависящая от свободного решения твари, это, например: «Петр согрешит» в противоположность «Петр не согрешит».

²³ См.: *Конкордия*, ч. I, дисп. 23 (ed. Rabeneck, 134–154). Согласно Молине, свобода человеческого решения/воли может быть не только подтверждена аргументами природного разума, но и является одним из содержаний веры, которые утверждены решениями Церкви (в частности, Тридентским собором, ср. сессия VI, канон 4, 5 и 6 [Denzinger, Schönmetzger 1967, п. 1554/814–1556/816]), т. е. вероучительным (догматическим) определением.

²⁴ Ср. п. 21–29 в этой диспутации ниже.

²⁵ См. дисп. 51, п. 18 (частично переведен в Приложении ниже).

²⁶ Ср. п. 20 в этой диспутации ниже.

к греху (in peccatum), ибо это [последнее] включает в себе противоречие, как было продемонстрировано в диспутации 31²⁷.

Все, что Бог делает при посредничестве (interventu) некоторой второй причины, Он может сделать (efficere) и один, если только в самом эффекте (in effectu) не заключено то, что он есть от второй причины (sit a causa secunda).

Бог может допускать (permittere) грехи, но не предписывать их и не побуждать или склонять (inclinare) к ним.

Также, то, что вещь, одаренная [способностью] свободного решения, если бы она была помещена в некоторый порядок вещей и обстоятельств, обратит себя (se flectat) к одной либо к другой стороне [противоречия при решении], происходит не из предзнания Бога, но скорее, наоборот, Бог предзнает это потому, что сама вещь, одаренная [способностью] свободного решения, свободно (libere) собирается сделать именно это; но [свободное решение этой вещи] происходит и не из того, что Бог желает, чтобы ею было сделано это, а из того, что она сама свободно желает сделать это. А отсюда совершенно ясным образом следует, что то знание, которым Бог — прежде, чем Он постановил (statuat) сотворить ее [т. е. вещь, одаренную способностью свободного решения], — предвидит, что она сделала бы в будущем (quid sit factura), исходя из гипотезы, что она была бы помещена в такой порядок вещей, зависит от того, что сама эта вещь сообразно своей свободе (pro sua libertate) сделает либо одно, либо другое, а не наоборот. Знание же, которым Бог без какой-либо гипотезы, то есть абсолютно знает, что реально сбудется (re ipsa futurum) посредством сотворенного свободного решения, всегда является в Боге свободным (libera) и зависит от свободного определения (a determinatione libera) Его воли, каковым Он постановляет сотворить таковую [способность] свободного решения в том или ином порядке вещей.

Другой вопрос
о среднем
знании

11. Пожалуй, кто-то спросит: должно ли признать (concedenda) это среднее знание в ком-то из блаженных (beatorum), по крайней мере, в пресвятой душе (sacratissima anima) Христа, так что подобно тому, как Бог, поскольку он есть Бог, проникая свою сущность (penetratione sua essentia), созерцает, что является свободно будущим (libere futurum) посредством сотворенного решения, исходя из гипотезы, что оно сотворено в таком-то порядке вещей, так же и эта пресвятая душа из созерцания (ex intuitu) божественной сущности через блаженное знание (per scientiam beatam) созерцала бы, что является будущим посредством свободного

²⁷ См.: *Конкордия*, ч. II, дисп. 31 (ed. Rabeneck, 193–197)

решения, в особенности [свободного решения некоторого] уже произведенного Богом человека.

На это должно сказать, что даже в самой душе Христа не следует признавать [существование] такого знания. Основание (*ratio*) же [этого состоит в том], что она не постигает охватывающим образом (*non comprehendit*) божественную сущность. Ведь Иероним, Августин и иные Отцы наделяют этим знанием Бога в сопоставлении (*comparatione*) с сотворенными вещами, поскольку Он есть Бог, и на этом основании некоторым высочайшим образом постигает всякое сотворенное свободное решение. Ибо для созерцания в свободной вещи (*in re libera*) того, к какой стороне [противоречия] она обратит себя (*se inflectet*) [в свободном решении], недостаточно ни ее постижения, ни [лишь] какого бы то ни было большего постижения, чем сама постигнутая вещь, но необходимо высочайшее и наиболее выдающееся постижение (*altissima atque eminentissima comprehensio*), каковое находится в одном только Боге в сравнении с тварями.

*Ответ
на вопрос*

Поэтому мы не считаем также, что и Бог посредством природного или среднего знания (*scientiam naturalem seu mediam*) (каковое мы отрицаем²⁸ в нем относительно этой вещи) до определения своей воли созерцает (*intueri*) то, какую сторону Он сам изберет (*ipse sit electurus*), из-за того, что интеллект в Боге не превосходит (*non superet*) божественную сущность и волю на ту высоту и тем превосходит (*praestantia*), насколько он превосходит сотворенные сущности и воли. А потому точно так же, как человек и ангел до свободного определения (*ante liberam determi-*

*Среднее знание
есть в Боге
только лишь
в отношении
сотворенного
свободного
решения,
но не в от-
ношении Его
собственного*

²⁸ Молина специально настаивает на своем отрицании возможности среднего знания, имевшего бы своим объектом собственные «возможные под условием» свободные решения или декреты божественной воли, потому что именно это положение его учения о среднем знании не получило одобрения и не было воспринято его коллегами — теологами Общества. Начиная с Суареса, подавляющее большинство теологов-иезуитов, разрабатывавших теорию среднего знания, утверждало не-противоречивость (а также доказывало согласованность его со свободой божественной воли) и полезность такого среднего знания, позже терминологически обозначенного как «рефлексивное среднее знание». См. об этом: Фр. Суарес, *Об обусловленном знании Бога* (1586–1589) (ed. Gonzales Rivas, 89–90, 113, 116–117, 129–131); также Фр. Суарес, *О божественном знании будущих контингентных [вещей]* (1599) (*Opera omnia* XI, 370–375). Резюмирующее изложение и подробное опровержение позиции Молины в данном вопросе см. у Д. Руиса де Монтоты: Didacus Ruiz de Montoya, SJ, *Commentaria ac Disputationes de scientia, de ideis, de veritate ac de vita Dei*. Lib. IV, disp. 77, sect. 6–7 [Ruiz de Montoya 1629, 817–820].

nationem) своих волей не знают, к какой стороне они собираются (debeant) обратить себя, так как интеллект в них не превосходит сущность и волю в таком бесконечном преизбытке (infinito excessu), так и Бог не знает, к какой стороне будет обращена Его воля до того, как Он определит ее.

И я не вполне понимаю (percipio), каким образом в Боге сохранилась бы в целостности (integra) свобода, если бы Он еще до акта своей воли предузнал (praecognosceret), к какой стороне она должна была бы обратиться. Ибо, если такое знание существует в Нем, то Он никоим образом не мог бы избрать противоположную сторону (partem oppositam eligere); поэтому, если бы еще до определения [своей воли] Он предузнал то, к какой стороне она должна была бы обратиться [далее], то я не вижу, когда бы Он имел свободу для того, чтобы избрать противоположную сторону.

12. А для того чтобы ты лучше воспринял это, заметь, что совершенно различными являются [две ситуации: одно дело], когда один суппозит (suppositum) из-за своего преимущества (eminentia) над иным суппозитом знает через среднее знание, что изберет этот иной суппозит соответственно своей свободе, [и совсем другое дело], когда один и тот же суппозит предузнает (praescire) через среднее знание, что он сам свободно изберет (libere sit electurum) [далее]. Ведь в том, что один суппозит, постигая и охватывая (comprehendens) другой суппозит в своем бесконечном преизбытке над ним, через среднее знание — не свободно, но как бы природно (non libere, sed quasi naturaliter) — знает, что именно соответственно своей свободе решит этот другой суппозит, исходя из гипотезы, что он будет конституирован в таком или в другом порядке вещей, еще и зная при этом все, что бы из противоположного (in contrariam partem) ни избрал сам этот [другой суппозит], если бы, конечно, он свободно обратился [при своем выборе] к той противоположной стороне, как он поистине (revera) и может [сделать], — так вот, в этом нет совершенно ничего удивительного и ничего такого, что нанесло бы ущерб (praeiudicium) свободе этого второго суппозита. Но я вовсе не вижу, каким образом то, что один и тот же суппозит не свободно, но как бы природно знает, что же он сам пожелает [в дальнейшем], и знает это прежде (prius), чем он актуально пожелает этого, можно было бы отстоять, сохранив при этом в неприкосновенности свободу этого же суппозита. Ибо в том самом «прежде», в котором Он знал это не свободно, но как бы природно, знать нечто противоположное (contrarium) было не в Его собственной власти, ведь поскольку Он знал бы ту сторону противоречия, [которую он выберет

при решении,] не свободно, но как бы природно, то, если бы предсуществовало (*praeeistente*) такое [т. е. среднее] знание [относительно свободных решений Его воли], то «волить» или «узнать [о своем решении] нечто противоположное [тому, что, как Он знал бы, Он пожелает,]» заключало бы в себе противоречие, потому что тогда либо Бог ошибся бы (*falleretur*), либо после того, как Он уже узнал нечто, Он бы его не знал, что заключает в себе противоречие (*contradictionem*), — что станет яснее из того, что мы скажем в разделе 1 следующей диспутации²⁹.

И не нужно возражать мне, что Христос — это один и тот же суппозит, и что он прежде [собственных решений воли] достоверно познал посредством блаженного знания, к какой стороне [противоречия] свободно обратилась бы [в будущем] его [способность] решения, причем без всякого ущерба для его собственной свободы. Тебе не стоит, говорю я, выдвигать мне это возражение. Ведь такое знание было [в душе Христа] не от него [самого] (*non fuit a se*) как от человека, но было сообщено этой пресвятой душе всецелой Троицей (*a tota Trinitate*). Но то, что божественная [природа] открывает человеческой (*a divinitate humanitati*) [природе в Христе], что именно свободно пожелал бы [в будущем] своей волей Христос как человек, уж точно не препятствует свободе Христа больше, чем могло бы воспрепятствовать свободе Петра не впадать в грех то, что Христос открыл (*revelaverit*) ему его будущий грех. Ибо в той вещи (*re*), о которой

²⁹ См.: *Конкордия*, ч. IV, дисп. 53, разд. 1, п. 15–20 (ed. Rabeneck, 364–367). Ср. в особенности п. 19 там же: «Кроме того, как мы уже сказали в предыдущей диспутации, я не вижу, каким образом Бог мог бы, [с одной стороны], до определения своей воли узнать, к какой стороне [противоречия Его] воля определит себя [далее], а [с другой стороны,] чтобы после этого Его воля определила себя свободно, а не необходимо, потому что это познание было бы [разом] безошибочным и достоверным, так как оно [принадлежит] Богу, и природным, так как оно отличается от свободного (как показано выше), потому что [это познание] предшествовало бы любому свободному акту божественной воли и было бы тем актом, который как бы просвещает божественную волю и приводит ее к первичному [акту] воления, а потому этот акт [познания] не может быть управляемым волей, то есть свободным, но лишь — необходимым. Но я не понимаю, каким образом могло бы сочетаться то, что один и тот же суппозит сначала познавал бы будущее определение своей воли такого рода достоверным и природным познанием, а потом он же определял бы себя к такой-то стороне [противоречия] не необходимо, но свободно, и, соответственно, каким же образом все [вещи] не происходили бы тогда по природной необходимости, так как [все] они происходят и зависят от такого познания и определения воли [Бога]».

было предложено возражение, то, что одна природа из-за своей возвышенности и превосходства познает нечто о другой, отличной от нее природе, и открывает (*manifestare*) ей это, и то, что один суппозит подобным же образом предпознает (*praecognoscere*) нечто о другом суппозите и открывает ему это, будет тождественным. Добавь к этому еще и следующее: не должно распространять на иные вещи без совершенно настоящего на то основания (*absque urgentissima ratione*) то, что мы вполне заслуженно, будучи принуждены к этому необходимостью, в силу бесконечного превосходства Бога над сотворенной [способностью] решения утверждаем для сохранения (*tuendam*) той свободы этого же решения, которую мы испытываем на опыте (*experimur*) и которая не менее достоверна (*certa*) из Священного Писания, чем само божественное предзнание. Однако, в данном [вопросе] такого основания не имеется (*non datur*).

13. В этом месте следует принять во внимание (*observandum*) вот что: одно дело — утверждать, что Бог силой (*vi*) знания, предшествующего (*antecedit*) свободному акту своей воли, не познает то, к какой стороне [противоречия] свободно определит себя [далее] (*se sit determinaturum*) Его собственная воля и Его решение (*arbitriumve suum*), хотя и познает этим же самым [т. е. средним] знанием то, к какой стороне [противоречия] определит себя [в будущем] (*se sit determinaturum*) какая угодно сотворенная [способность] свободного решения, [исходя] из гипотезы, что она была бы помещена (*collocetur*) именно в такой порядок вещей или обстоятельств (*in tali ordine rerum vel circumstantiarum*) из тех бесконечных [иных], в которые каждая из таких [способностей] может быть помещена, и совершенно другое (весьма отличное от первого) — утверждать, что Бог не познает, к какой стороне [противоречия] определила бы себя (*se fuisset determinatura*) Его свободная воля, исходя из какой угодно гипотезы, [т. е. при предположении условия], которого не было [актуально] (*non fuit*), хотя оно и могло бы быть (*et esse potuit*), как например, [что Он не познает], пожелала ли бы Его воля (*voliturus esset*) воплощения Слова в человеческой [природе], которая была бы неподвержена страстям (*in humanitate impassibili*), исходя из гипотезы, что Адам не согрешил бы вовсе (*non fuisset peccaturus*).

Вот этого второго я не утверждал ни в этой диспутации, ни в каком-либо ином месте, наоборот, из дальнейшего хода (*ex progressu*) [изложения] моего учения скорее следует как раз противоположное. Ведь хотя Бог и не познает силой предшествующего свободному определению Его

воли знания те определения (determinationes) Его собственной воли, которые были бы [вынесены] (fuisent) исходя из таких гипотез, а потому в Боге нет среднего знания (non sit scientia media) в отношении самих этих определений Его воли таким же образом, каким оно есть в отношении определения (comparatione determinationis) любой сотворенной [способности] свободного решения, допуская (data) при этом какую угодно гипотезу относительно этой [способности], тем не менее, Он познает их³⁰ посредством своего свободного знания (scientia libera), следующего за свободным актом Его воли. Ибо этот свободный акт [Его воли] относительно могущих быть созданными (factibiles) Богом вещей, будучи в себе бесконечным, безграничным и не [затронутым] ни малейшей тенью изменения, свободно определил себя (libere se determinavit) к одной из сторон противоречия в отношении всех возможных объектов разом (simul), не только свободно постановляя (statuendo) при этом, какие [из вещей] Он решил (decrevit) создать или допустить (permittere), а также свободно постановляя не создавать или не допускать остальные [вещи], но и свободно постановляя, какие именно [вещи] Он пожелал бы (esset voliturus) [сделать], исходя из какой угодно гипотезы, [т. е. при предположении какого-либо условия], каковое могло бы быть, хотя его и не было [актуально]. Ведь этот акт соответствует³¹ (respondet) самому полному и безграничному обдумыванию (deliberationi) как посредством исключительно природного знания, так и посредством знания среднего между свободным и полностью природным, каковое в интеллекте (ex parte intellectus) предшествовало в Боге (согласно нашему способу понимания с основанием в вещи) акту Его воли. И для Бога было бы абсурдным

своей воли, [которое было бы вынесено, исходя] из какой угодно гипотезы, хотя и не силой предшествующего определению Его воли знания

³⁰ То есть те гипотетические определения Его воли, которые были бы Им свободно вынесены, исходя из какой угодно гипотезы о любом условии, которое могло бы быть в ином порядке вещей и обстоятельств, если бы Он решил сотворить именно его. Согласно Молине, Бог познает их все, однако не средним, но лишь свободным знанием, которое следует (согласно нашему способу понимания, но с основанием в вещи) за единым свободным актом Его собственной воли, выбирающем творение всего универсума разом.

³¹ Смысл этого *соответствия* акта божественной *воли* («после» которого Бог знает свободным знанием все гипотетические определения своей воли в иных возможных мирах) и акта *обдумывания* в интеллекте посредством *исключительно природного и среднего знания*, которое предшествует любому свободному акту воли, но при этом тут же характеризуется как *свободное* (ср. «свободно обдумать»), остается в данном контексте весьма неясным и расплывчатым.

и противоречащим Его наивысшему совершенству оставить [при этом] в какой-либо одной из сторон противоречия необдуманно хоть что-то (*aliquid indeliberatum*) из всех тех [вещей], которые Он тогда же мог свободно (*libere*) обдумать, в особенности, потому что в Нем не может быть места последующему обдумыванию того, что Он оставил бы необдуманным, а вовсе никогда не мочь обдумать (*posse deliberare*) это нечто — также не согласуется с Его наивысшим и безграничным совершенством.

Поэтому посредством свободного знания, следующего за актом Его собственной воли, Он познает в самом этом свободном определении своей воли, что именно Он пожелал бы (*esset voliturus*) при каком угодно исходе (*eventu*) [вещей] и при предположении какой угодно гипотезы, [т. е. условия], каковое могло бы быть, хотя его и не было [актуально].

Первое же — это как раз то, что я и утверждаю, а именно: Бог силой в точности того знания (*praecisae scientiae*), которое предшествует акту Его воли, не познает того, к какой стороне [противоречия] определит себя (*se determinabit*) Его воля относительно какого бы то ни было могущего быть Им созданного объекта (*obiectum a se factibile*), хотя именно силой того же самого³² знания — исходя из гипотезы, что Его воля пожелает определить себя к одному либо к другому порядку вещей и обстоятельств, — Он познает, что именно пожелает или сделает [в будущем] сообразно своей свободе какая угодно сотворенная [способность] решения в таком-то порядке (*sub eo ordine*). Основанием же этого является то, что тогда как интеллект и такое божественное знание на бесконечное расстояние (*infinito intervallo*) превосходят по совершенству какую бы то ни было сотворенную [способность] решения, которую они содержат в себе выдающимся образом (*eminenter*), а по этой причине и постигают (*comprehendunt*) ее некоторым бесконечно более выдающимся образом, чем она познаваема (*cognoscibile*) [сама в себе], они вовсе не превосходят (*superant*) по совершенству божественную волю тем же способом и не постигают ее более выдающимся образом, чем она познаваема в себе, что однако является необходимым для того, чтобы познать в свободном решении еще до того, как оно определит себя самого (*se ipsum determinet*), к какой именно стороне [противоречия] оно определит себя сообразно своей свободе при предположении какой угодно гипотезы (*data quacumque hypothesis*), как сказано³³.

³² То есть среднего знания, предшествующего свободному акту божественной воли.

³³ Ср. п. 11 и 12 в этой диспутации выше.

Но отсюда вовсе не следует, что это знание не постигает божественную волю, потому что для постижения (*ad comprehensionem*) достаточно познавать все те [объекты], к которым может определить себя эта воля, и которые она может желать или не желать³⁴. Но все эти [объекты] Бог познает относительно своей воли этим прецизионно рассмотренным знанием³⁵ (*scientia ita praecise spectata*) еще до того, как Он понимается как вызывающий в себе этот акт [воли] (*actum elicere*).

И опять же, из того, что посредством этого знания, поскольку оно рассмотрено таким прецизионным способом, Бог не познает [само] определение своей воли, не следует, что оно является несовершенным, потому что точно так же, как оно не считается несовершенным из-за того, что понимается как еще не получившее объективное содержание свободного знания (*rationem scientiae liberae*), каковое объективное содержание оно приобретает уже после того, как последовало определение божественной воли, и точно так же, как сама воля и сам Бог не считаются несовершенными из-за того, что в них, [если их рассматривать прецизионно,] еще не мыслится акт божественной воли, и даже из-за того, что исхождение (*processio*) Святого Духа еще не мыслится [в них как произведенное], поскольку нет момента (*non datur instans*), в котором одно имелось бы в Боге без другого, но все это суть рассмотрения (*considerationes*) в Боге [чего-то] нашим интеллектом с основанием в вещи³⁶ (*cum fundamento in re*), так же

³⁴ Ср. с этим: *Конкордия*, ч. IV, дисп. 53, разд. 1, п. 18 и п. 20 (ed. Rabeneck, 365–366), особенно п. 18: «...потому что для постижения самого себя достаточно того, чтобы Он пронизательно усматривал все те [объекты], на которые может распространяться Его могущество, Его интеллект и Его воля, а потому [здесь для этого] достаточно, чтобы Он пронизательно усматривал в своей воле относительно любого ее объекта все те стороны, к которым она может себя определить».

³⁵ Иначе говоря, Бог познает все объекты своей воли лишь как *возможные*, а не как *абсолютно* или *условно будущие*, поскольку такое знание есть в нем — согласно нашему прецизирующему способу рассмотрения, но с основанием в Нем самом — прежде, чем Он рассматривается как осуществляющий акт своего свободного решения.

³⁶ Ср. с этим направленное против учения Дунса Скота о «моментах природы» в Боге разъяснение Молины в *Конкордия*, ч. IV, дисп. 53, разд. 1, п. 20 (ed. Rabeneck, 366–367): «В этом месте следует заметить, что “первенство согласно нашему способу понимания с основанием в вещи”, о котором тут идет речь, не является первенством в том смысле, как будто бы имелся некий момент — будь то природы, или времени — в который было бы одно, но не было бы другого, как того желает Скот, и что, как это будет доказано в дальнейшем ходе [изложения «Комментария» к] этой первой части [«Суммы теологии»], является ложным, но состоит единственно в том, что из-за зависимости акта воли от знания интеллекта (но не наоборот) одно схватывается

и на вышеупомянутом основании (*ex illo capite*) это знание не может быть признано несовершенным, ведь бесспорно, что в Боге нет многих знаний (*multae scientiae*), но одно простейшее, всегда обладающее также добавочным объективным содержанием (*adiunctam rationem*) свободного знания, коим Он познает свободные определения своей воли.

Но не имеет силы и данное следование: «Бог не познает свободные определения своей воли этим знанием, поскольку оно рассмотрено таким прецизированным способом, или же: Бог не познает свободное определение своей воли до того, как Он свободно определит ее, следовательно, Бог [вовсе] не познает эти определения своей воли», потому что, как сказано, Он познает их уже тем самым, что вызывает (*elicit*) акт своей воли и свободно его определяет, что есть разом в вещи (*simul est re*), но «после» (*posterius*) в нашем рассмотрении с [некоторым] основанием в вещи, подобно тому, как мы говорим о нашей воле, что в тот момент (*instanti*), в который она вызывает свободный акт и определяет себя к одной из сторон противоречия, она «прежде по природе» (*prius natura*) свободна и индифферентна к тому, чтобы определить себя к той или к другой стороне [противоречия], а «после по природе» (*posterius natura*) она [уже является] определенной и вызывает в себе этот определенный акт³⁷.

14. Есть те, кто настойчиво утверждают (*contententes*)³⁸, что в будущих контингентных [вещах] всегда (*semper*) одна из двух сторон

нами как предположенное (*praesuppositum*) тогда, когда еще не схватывается другое, хотя в вещи (*in re*) они связаны всегда, и более того — акт божественного интеллекта и воли, а также прочие атрибуты, заключают в себе друг друга, как будет сказано в [обсуждении] материи Святейшей Троицы. Потому точно так же, как из того, что атрибуты схватываются нами один прецизировано от другого, никак не следует, что один из них в самой вещи лишен совершенства второго, так и в предложенном вопросе из-за того, что божественное знание, поскольку оно предварительно требуется для акта воли, схватывается нами [прецизировано] как еще не содержащее [в себе] добавочного знания об определении самого этого акта [воли], в самой вещи оно все же никогда не существует без такого знания, — так, как если бы в Боге когда-нибудь реально имелось такое природное знание, которое разом не имело бы и добавочного объективного содержания свободного знания». Ср. там же, п. 21: «...божественное природное знание всегда обладает в вещи добавочным объективным содержанием свободного знания, как сказано, хотя одно и может схватываться нами до и без другого (*una concipi possit ante aliam et sine alia*)». См. также уточнения в учении о предопределении: *Конкордия*, ч. VII, вопр. 23, разд. 4 и 5, дисп. 1, подразд. 8, п. 15–17 (ed. Rabeneck, 516–518).

³⁷ Ср.: *Конкордия*, ч. I, дисп. 24, п. 1–11, особенно п. 8 (ed. Rabeneck, 155–158).

³⁸ Если Молина имеет здесь в виду именно «условно будущие контингентные» вещи, то подобная позиция может быть выведена (хотя и не содержится как аргумент

[противоречия] — еще до того, как нечто произойдет — будет от вечности определенно истинной (*ex aeternitate veram determinate*), а другая — определенно ложной, и на этом основании одна познаваема из природы вещи (*ex natura rei*) как определенно будущая (*futuram determinate*), а другая — как определенно не будущая, а поскольку все то, что познаваемо из природы вещи (*ex rei natura cognoscibile*), Бог природно же познает до всякого акта своей воли, то они полагают, что Бог до всякого свободного акта своей воли знает не только то, что является будущим посредством сотворенного решения (*per arbitrium creatum futurum*), исходя из какой угодно гипотезы, но и то, что именно свободно пожелает (*libere voliturus*) «после по природе» (*posterius natura*) (или согласно нашему способу понимания с основанием в вещи) сам Бог. Ведь подобным образом даже это является определенно истинным еще до того, как Бог вынес о нем свое постановление (*statuatur*).

в указанном Молиной виде) из хода обсуждения Суареса в его раннем (1586–1589) трактате «Об обусловленном знании Бога» (ср. сноску 28 выше), который, по мнению некоторых исследователей [см.: Reinhardt 1965, 112 п. 20], уже должен был стать известен Молине ко времени выхода «Комментария» (1592) и второго издания «Конкордии» (1595), где как дополнение к первоначальному тексту первого издания (1588) появляется текст п. 14 и 15. Если же Молина говорит здесь о «будущих контингентных» в абсолютном смысле, то указанная им позиция была весьма распространенной и фигурировала в традиции под обозначением «номиналистической», поскольку ее наиболее авторитетная и полная формулировка принадлежит Григорию из Римини (около 1300–1358) (см. его «Комментарий на Сентенции» («*Lectura super primum et secundum Sententiarum*») (около 1344–46), кн. I, дист. 38, вопр. 1, разд. 2). Более того, стоит заметить, что после Суареса, обосновавшего среднее (обусловленное) знание Бога в объективном условном присутствии некоего «*ens verum obiective, et significabile per veram enuntiationem*» («объективно истинного сущего, обозначаемого посредством истинного высказывания») или «*ens aliquo modo futurum sub conditione*» («некоторым образом, то есть условно будущего сущего») (см. упомянутый выше ранний трактат Суареса (ed. Gonzales Rivas, 119 и 129)), ведущие теологи Общества считали истинным именно мнение об определенной истине и ложности любого высказывания о будущем контингентном сущем — будь то абсолютном, или условном. В ряду этих теологов можно назвать: позднего Фонсеку, Гр. де Валентиа, Васкеса, Лессисуа, Дж. Фазоло, Руиса де Монтойю, Арриагу, Овьедо и других. См.: Фр. Суарес, *Об обусловленном знании Бога* (1586–1589) (ed. Gonzales Rivas, 87–89, 109–110, 115–116, 118–120, 127–129); *О божественном знании будущих контингентных [вещей]* (1599) (*Opera omnia* XI, 296–300, 369–370); ср. также изложение у Руиса де Монтойи: Didacus Ruiz de Montoya, SJ, *Commentaria ac Disputationes de scientia, de ideis, de veritate ac de vita Dei*. Lib. I, disp. 23, sect. 1–6. [Ruiz de Montoya 1629, 186–195].

Будущие
контингент-
ные [вещи]
не являются
определенно
истинными
из природы
самой вещи

15. Однако, то, что будущие контингентные [вещи] суть определенно истинные из природы самой вещи, противоречит и учению Аристотеля, и общему суждению Учителей³⁹ (*communiqué Doctorum sententia*), и самой природе контингентных [вещей], ведь именно поэтому [т. е. как контингентные] они по самой своей природе индифферентны к тому, будет ли каждое из них, либо не будет, как мы показали в [комментарии] к последней главе I кн. «Об истолковании»⁴⁰. Поэтому на самом деле фундамент их [мнения]⁴¹ рушится, и то, что Бог может познавать будущие контингентные [вещи], превышает природу (*est supra naturam*) тех будущих контингентных [вещей], которые зависят от сотворенного

³⁹ По крайней мере, это противоречит суждению некоторых схоластических учителей, среди которых следует назвать: Петра Ауреоли, Иоанна де Бассолиса, Петра де Риво и наиболее близко ко времени самого Молины — Амброзия Катарина (Ланчелотто Полити) и кардинала Франциско де Толедо. Этого же мнения, видимо, придерживался и ранний Фонсека (в первом томе своего «Комментария на Метафизику» — 1577 г.), а также некоторые коллеги Молины из коллегий Общества в Коимбре и Эворе. Ср. обзор у Райнхардта [Reinhardt 1965, 111–127]. При этом позиция Ауреоли по данному вопросу отличается от всех остальных и сильно выделяется своей радикальностью и оригинальностью. См. книгу Шейбла [Schabel 2000, 67–134]. Что касается самого Молины, то он отрицал теорию *определенности* истины/ложности будущих контингентных вещей *от вечности*, с самого начала своей философской карьеры (лекции по логике 1563–64 гг. в Коимбре) придерживаясь мнения, что она устраняет свободу, и был приверженцем того школьного направления, которое считало, что только дизъюнктивное целое (из двух противоречащих друг другу пропозиций о будущем контингентном) является истинным в слитном смысле (*non determinate, sed confuse*), т. е. каждая из двух — либо истинна, либо ложна, но неопределенно — какая именно истинна, а какая — ложна. Ср. цитату в следующей сноске. См. также важное разъяснение в п. 37 в этой диспутации ниже.

⁴⁰ Ср.: Молина, *Вопрос о будущих контингентных [событиях]* // Комментарий на «Об истолковании» Аристотеля (1564) (ed. Stegmüller, 1–9). См. особенно там же, с. 4–5: «...одно из противоречащих друг другу высказываний о будущем контингентном [сущем] является истинным неопределенно, то есть: это или то, но не — определенно это, либо определенно то. И основание этого состоит в том, что сами обозначенные в них вещи необходимо будут или не будут, однако не так, что они необходимо будут, но, опять же, и не так, что они необходимо не будут».

⁴¹ Фундаментом этого мнения выступает положение о том, что будущие контингентные вещи и события являются *определенно истинными* из своей собственной природы как *будущие* («объективная или фундаментальная истина будущего [сущего]» в формулировке Фр. Суареса, (1599) (*Opera omnia* XI, 341b). Согласно Суаресу, это в равной мере относится как к абсолютно будущему, так и к условно будущему, а следовательно, и к среднему знанию.

решения; ведь это проистекает из бесконечного и безграничного совершенства Бога, из-за которого Он постигает (*comprehendit*) каждое сотворенное решение неким высочайшим и преимущественнейшим образом (*altissimo eminentissimoque modo*), как уже было объяснено нами⁴². Поэтому, так как это основание нашего [суждения] не имеет места в Боге в отношении свободного определения Его собственной воли, каковую сам Он никоим образом не может превзойти (*excedere*) по совершенству, и поскольку, как мы сказали немного раньше⁴³, не должно распространять на иные вещи то, что мы, будучи принуждены к этому необходимостью, признаем в Боге [лишь] в отношении сотворенной [способности] решения из-за того, что Он охватывающе постигает ее, полностью превосходя совершенство [конечного] объекта, то конечно не должно утверждать, что Бог до свободного определения своей воли познает, к какой именно стороне [противоречия] она определит себя [далее], но [тем не менее, должно утверждать, что] божественный интеллект в этот прежний [момент, т. е. до определения воли] (*in eo priori*) показывает Ему только все остальные вещи в целом (*universim*), то есть также и те, которые являются будущими посредством какой бы то ни было могущей быть сотворенной (*creabile*) [способности] решения, исходя из какой угодно гипотезы относительно вещей и из [предположения] об их порядке, так что, поскольку в [божественном] интеллекте существует то [упомянутое нами] полнейшее обдумывание (*plenissima deliberatione*), Его воля постановляет обо всех [вещах] и располагает [ими] по ее собственному выбору (*pro suo arbitratu*) и, хотя при этом сохраняется свобода сотворенной [способности] решения, [воля Бога] провидит (*provideat*) обо всех [вещах], а тех, кого пожелает, она предопределяет и милосердно постановляет привести к вечному блаженству (*in sempiternamve felicitatem*).

16. Пожалуй, кто-то возразит вот что: для познания достаточно пропорции между потенцией и объектом, а именно такой, чтобы в потенции была столькая сила (*tanta vis*) к познанию, сколькой является существование или познаваемость (*entitas seu cognoscibilitas*) объекта; следовательно, любой, кто постигает (*comprehendit*) некую волю, пронизательно распознает в ней (*penetrabit in ea*) и то, к какой стороне [противоречия]

Возражение

⁴² См. п. 11 и 12 в этой диспутации выше, а также дисп. 49, п. 11 и дисп. 50, п. 15 (переведены нами в Приложении ниже).

⁴³ Ср. конец п. 12 в этой диспутации выше.

она определит себя сообразно своей свободе, а потому и Бог предпознает (*praecognoscet*) то, к какой стороне [противоречия] свободно определит себя [далее] Его воля, и в особенности душа Христа блаженным знанием (*scientia beata*) сможет предпонимать, к какой стороне [противоречия] свободно определит себя [в будущем] как его человеческая воля, так и иные [воли] других людей, так как она постигает посредством такого знания все эти [воли] более высоким способом (*altiori modo*), чем они познаваемы по своей собственной природе.

Разрешение
трудности
в возражении

17. На этот аргумент должно ответить, что его антецедент⁴⁴ истинен относительно тех [вещей], которые познаваемы в объекте по своей собственной природе и в силу существенности (*vi entitatis*) [именно] их самих, но не [истинен] относительно тех [вещей], которые познаются путем превышения их собственной природы (*supra suam naturam*) единственно из-за превосходства (*eminentia*) познающего и его безграничного совершенства, — каковы и определение (*determinatio*) [способности] свободного решения до того, как оно вынесено, и в целом все будущие контингентные [сущие] до того, как они существуют. Ибо для их познания недостаточно лишь адекватности потенции познающего и истока контингенции (*radice contingentiae*) самих этих [будущих контингентных вещей] или же [некоторого] постижения такого истока, но необходимо именно высочайшее и наиболее выдающееся постижение (*altissima et eminentissima comprehensio*) этого истока, каковое есть в одном только Боге в отношении к свободному решению всех Его тварей. Следовательно, поскольку в блаженных не должно признавать такое среднее знание (*media scientia*), то мы сказали в вопр. 12, разд. 8⁴⁵, а также в других местах, что блаженные (*beatos*) — из одного только созерцания (*ex solo intuitu*) божественной сущности и из [знания] определения божественной воли относительно конституирования свободного решения любой [одаренной им твари] в некотором порядке вещей — не могут достоверно (*certo*) познавать те будущие контингентные [вещи], которые зависят от такого свободного решения [твари]. А потому мы полагали там, что открытие (*manifestationem*) этих вещей для блаженных происходит посредством показывания (*per ostensionem*) им того знания, которое Бог имеет об этих же вещах, либо некоторым иным способом.

⁴⁴ Антецедент аргумента (в п. 16) состоял в том, что для познания достаточно адекватности или пропорции между силой познающего и существенностью вещи или познаваемостью объекта познания.

⁴⁵ Ср.: Молина, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 12 art. 8 disp. 5 mebr. 3–5. [Molina 1592, 385–393].

18. После того, как мы объяснили все это таким образом, и поскольку, как было нами неоднократно сказано ранее, из всех сотворенных вещей одни суть непосредственно (*immediate*) от Бога, другие — при посредничестве только тех вторых причин, которые действуют по природной необходимости и без какой-либо зависимости от сотворенного свободного решения, и наконец, третьи суть те, которые проистекают (*emanant*) от сотворенного свободного решения или могут претерпевать от него какие-то изменения, то, во-первых, [должно сказать, что] Бог был либо частной (*particularis*), либо универсальной (*universalis*) причиной всех вещей первого и второго рода посредством одного лишь исключительно природного (*mere naturalium*) знания, объясненного нами на первом месте⁴⁶, хотя и при добавлении (*accedente*) свободного определения Его воли, определения, которым это Его знание определялось бы к произведению этих эффектов таким образом, как это было объяснено и показано нами в разд. 8 [этого вопроса выше]⁴⁷. Ибо только это⁴⁸ знание имеет характер искусства (*rationem artis*), посредством которого Бог знает образ и способ изготовления (*rationem fabricandi*) этих вещей и провидения (*providendi*) относительно каждой из них так, чтобы все они были приспособлены к своим собственным целям (*ad suos fines*). А поскольку искусство не работает (*ars non operetur*), пока оно не определено волей мастера (*artificis*), исполняющего то, что предписывается искусством, то при [условии] добавления божественной воли, которой Бог свободно пожелал, чтобы эти вещи были, природное знание Бога было (согласно нашему способу понимания) отдаленной причиной (*causa remota*) этих вещей⁴⁹, свободное же определение божественной воли — ближайшей и достаточной (*proxima ac sufficiens*) [их причиной]. И хотя ангельское и человеческое свободное решение — это вещи первого рода⁵⁰, однако поскольку Бог создал и ту, и другую [способность свободного решения] для того, чтобы, будучи устроенной в руке своего собственного произволения⁵¹, она могла достичь не только своей природной цели, но и —

Для каких вещей Бог будет причиной посредством своего исключительно природного знания

⁴⁶ На первом месте в п. 9 в этой диспутации выше.

⁴⁷ Ср.: Молина, *Конкордия*, вопр. 14, разд. 8, п. 1–6 (ed. Rabeneck, 3–4).

⁴⁸ То есть исключительно природное знание.

⁴⁹ То есть всех вещей первого и второго рода.

⁵⁰ Поскольку лишь непосредственно Бог может сотворить вещь, наделенную способностью свободной воли, то ангелы и человеческие разумные души являются вещами первого рода.

⁵¹ Аллюзия на Библию, см.: Сирах, 15:14. В Вульгате используется слово «*consilium*», означающее обязательно некоторое «благоразумное, принятое после размышления»

Какое знание в Боге есть причина тех вещей, которые происходят от сотворенного свободного решения

с божественной помощью — даже сверхприродной (*supernaturalem*), либо же отклониться от них обеих сообразно ее собственному выбору (*pro suo arbitratu*), то отсюда ясно: для того, чтобы Бог был причиной — иногда лишь универсальной, а иногда также и частной — вещей третьего рода, зависящих от свободного решения, а также, чтобы Он смог осуществлять относительно [любого сотворенного] свободного решения должное провидение (*debitam providentiam*), [направляя его] и к той, и к другой цели, то испытывая человека разнообразными происшествиями, то терпя и допуская его изъяны, то призывая (*vocando*) его, оказывая ему поддержку, и продвигая его к благу, и наконец, чтобы Он смог предопределять (*praedestinare*) некоторых людей или ангелов и упорядочивать (*ordinare*) все [сущие] к должным целям, — [для всего этого] кроме объясненного нами сперва исключительно природного знания было необходимо еще и то среднее знание, посредством которого Он, исходя из гипотезы, что пожелал бы создать такой или другой порядок вещей (*ordinem rerum*), достоверно предвидел бы все те [вещи], которые были бы будущими (*essent futura*) в каждом из этих порядков согласно свободе как ангельского, так и человеческого решения. Следовательно, Бог является иногда универсальной, иногда же частной причиной вещей третьего рода — причем отдаленно (согласно нашему способу понимания) посредством и того, и другого объясненного нами знания⁵², а ближайшим образом — посредством определения своей воли, каковым Он, постановляя поместить (*collocare*) людей и ангелов в тот порядок вещей, в который их и поместил, разом постановил (*simul statuit*) содействовать их свободному решению тем или иным способом. Однако, не следует понимать это так, что Он был бы каким угодно способом и причиной грехов, ибо они, что касается вины и недостатка (*quoad culpam et defectum*), возводятся как к своей причине только лишь к сотворенному решению, как было показано нами, начиная с диспутации 31⁵³.

Свободное знание не является причиной вещей

Свободное же знание (*scientia libera*), которым Бог уже после определения своей воли абсолютно и без какой-либо гипотезы познал, какие эффекты из каждого из этих трех родов эффектов должны произойти (*eventura erant*) [в будущем], вовсе никаким образом не является причиной вещей, потому что это знание есть [в Боге] после свободного определения Его воли, каковым [определением] и завершается (*completur*)

и совещания решение». В данном случае мы предпочли все же оставить традиционный русский перевод.

⁵² То есть посредством «исключительно природного», а также посредством «среднего знания»

⁵³ См.: *Конкордия*, ч. II, дисп. 31–33 (ed. Rabeneck, 193–213).

полное объективное содержание (*tota ratio*) [понятия] причины и принципа непосредственного действия (*immediate operandi*) в Боге.

19. Из этого легко может быть понято, что хотя Бог не берет (*sumat*) никакого знания из вещей, но все, что познает, Он познает и постигает в Его собственной сущности и в свободном определении своей воли, однако же нечто есть [некое] будущее [сущее] не потому, что Он познает его как будущее [сущее], но наоборот, именно потому, что оно является будущим из своих собственных причин (*futurum est ex suis causis*), Он и познает, что оно есть будущее [сущее]⁵⁴.

Будущие контингентные [сущие] суть будущие не потому, что их знает Бог, но наоборот

Ведь поскольку вещи первого рода суть будущие по одной только свободной воле Бога, являющейся их непосредственной и полной причиной (*immediata et tota causa*), то Бог через свободное знание (*per scientiam liberam*), следующее в Нем за таким определением воли, знает в самом этом своем определении воли как в причине того, что они суть будущие, то, что они будут [актуально], но не наоборот, то есть [не] поскольку Он знает, что они суть будущие, то они и будут, так как согласно нашему способу понимания с основанием в вещи (*cum fundamento in re*) они являются будущими по (*ex*) свободному определению божественной воли прежде, чем это знает Бог из того же самого определения [своей воли].

А поскольку вещи второго рода⁵⁵ являются будущими частично (*partim*) по свободной воле Бога, каковой Он постановил непосредственно сотворить вторые причины и содействовать (*concurrere*) им в качестве универсальной причины, частично же — из-за необходимого влияния самих этих вторых причин, так что никакая иная причина не имеет силы воспрепятствовать (*impedire*) таким эффектам, то (поскольку [в Боге также] предсуществует (*praeeistente*) то природное знание, посредством которого Он предвидит, что такие вещи являются необходимым образом будущими, исходя из гипотезы, что Он пожелает сотворить их причины) Бог в определении своей воли, каковым Он постановил сотворить их, посредством свободного знания, следующего за таким определением,

⁵⁴ Данное положение является фундаментальным для всей теории «среднего знания» в любой из ее версий, что ясно из того факта, что оно встречается в теологии каждого значимого теолога Общества эпохи создания систем «среднего знания»: Молины (ср. п. 10 выше и п. 20 и 29 в этой диспутации ниже), Фонсеки, Суареса, Васкеса. Ср. первоначальный вид этого положения у Оригена (п. 22 ниже). См. об этом также статью Свена К. Кнебеля, публикуемую в русском переводе ниже.

⁵⁵ То есть эффекты действующих причин, имеющих характер *природной необходимости*, в противоположность *свободной воле как индифферентной* к своим эффектам причине.

предузнал (*praescivit*), что такие эффекты являются будущими абсолютно и без какой-либо гипотезы, потому что они должны были стать будущими из-за (*ex*) названных причин, а не наоборот, то есть не потому они являются будущими от этих самых причин, что Он знал, что они будут.

Наконец, так как — при содействии (*cooperantibus*) как иных вторых причин, так и Бога — частично в качестве универсальной причины, а частично в качестве частной причины, — вещи третьего рода⁵⁶ суть будущие по [причине] сотворенного свободного решения (или в зависимости от него) таким образом, что могли бы и не быть, и поскольку Бог посредством природного знания и посредством этого среднего между исключительно природным и свободным знания предвидел (*praevidente*), что они [т. е. контингентные эффекты] являются будущими сообразно свободе решения [тварей] из гипотезы, [т. е. при предположения условия], что Он пожелал бы (*vellet*) сотворить людей и ангелов в том порядке вещей, в который Он и поместил их, то Бог знал в том свободном определении воли, которым Он постановил таким образом сотворить их, то есть посредством свободного знания, следующего за этим определением [Его воли], что эти вещи являются будущими, именно потому что они — сообразно свободе решения — должны были таким образом произойти (*erant ita eventurae*) [в будущем], а не наоборот, то есть не потому что Он предзнал, что они произойдут, они будут или уже сбылись.

20. А то, что мы сказали в конце предыдущего раздела⁵⁷, утверждая — также все те ученые (*doctores*), которых мы процитировали в предшествующей диспутации⁵⁸. Ибо пока они уверяют (*asseverant*), что если [сотворенная способность] свободного решения сообразно врожденной ей свободе индифферентно изберет в будущем (*in futurum eligente*) это,

⁵⁶ То есть *контингентные* эффекты сотворенной способности *свободного решения* человека или ангела/демона.

⁵⁷ То есть, что не предзнание Бога — прецизированная причина будущих контингентных вещей, но, наоборот, объекты этого предзнания в некотором смысле определяют само предзнание Бога (хотя и только терминативно — как объекты, а не в смысле реальной причины — как вещи).

⁵⁸ Молина перечисляет там множество схоластических ученых: Гильберта, Бонавентуру, Скота, Оккама, Григория из Римини, Габриэля Биля, Сильвестра Маззолини, Дриедо, Андреаса де Вега, Антония де Кордова. Ср.: *Конкордия*, ч. IV, дисп. 51, п. 3 (ed. Rabeneck, 327–328). Насколько все они действительно придерживались того мнения, которое атрибутирует им Молина (об изменении предзнания Бога в зависимости от того или иного будущего решения свободной сотворенной причины), — вопрос весьма спорный, прояснение которого требует отдельного исследования.

либо противоположное (*oppositum*) ему, то Бог сделает (*effecturum*) так, что Он сам от вечности не предзнал бы ничего иного, [кроме того, что было свободно избрано], они очевидным образом учат о том, что вещи суть будущие не потому, что Бог предзнает это, но наоборот. Как кажется, того же суждения (*in eadem sententia*) придерживаются и прочие школьные ученые (*doctores scholastici*), хотя, говоря по истине, кажется, что Св. Фома в ответе на первый аргумент в разд. 8 [этого 14 вопроса] выше⁵⁹ подразумевает противоположное [суждение], когда он излагает и пытается свести к противоположному смыслу (*in contrarium sensum*) свидетельство Оригена, которое мы вскоре сообщим⁶⁰ (*referendum*), и в котором [Ориген] явно учит о том же самом, [что и мы выше].

21. То же самое очевидным образом утверждает и общее суждение (*communis sententia*) Святых Отцов.

Ибо Юстин Мученик в «Толкованиях вопросов, заданных христианам язычниками»⁶¹, трактуя (*agens*) в истолковании 58 вопроса о предательстве Иуды и предзнании Бога, говорит: «Не предзнание (*praenotio*) есть причина того, что будет, но будущее — [причина] предзнания. Ведь будущее не следует за предзнанием, но наоборот, предзнание — за тем, что является будущим. Отсюда происходит, что не Христос — причина предательства⁶², а предательство [Иуды] — это причина предзнания Господа». И то же самое он утверждает⁶³ о [божественном] предзнании греха ангелов и прародителей (*primorum parentum*). Поэтому он говорит там не только о предзнании Христа, поскольку он является человеком, ибо это [предзнание] не предшествовало греху ангелов и грехопадению прародителей, но также и о предзнании Бога, поскольку Он есть Бог

*Свидетельства
Св. Отцов
в пользу объ-
ясненного нами
суждения*

*Св. Юстин
Мученик*

⁵⁹ См.: Фома Аквинский, *Сумма теологии*, ч. I, вопр. 14, разд. 8, ответ на арг. 1: «...А то, что он говорит, что Бог предзнает нечто постольку, поскольку оно является будущим, надо понимать в отношении причины следования, а не в отношении причины бытия. В самом деле, если нечто является будущим, то из этого следует, что Бог предзнает таковое, но, тем не менее, будущие вещи не являются причиной того, что Бог знает их» [Фома Аквинский 2006, 195] Здесь и далее цитаты из «Суммы теологии» Фомы приводятся в переводе А.В. Апполонова.

⁶⁰ См. п. 22 в этой диспутации ниже.

⁶¹ См.: Юстин, *Толкования вопросов, заданных христианам язычниками*, вопр. 58 (PG 6:1300C).

⁶² Юстин имеет в виду парадокс, звучащий в формулировке вопроса язычника: «если Христос предзнал о предательстве Иуды, но не запретил/воспрепятствовал ему, то почему не сам Христос — причина этого предательства?»

⁶³ См. там же, где и в сноске 61.

(qua Deus est). Однако, он не берет [в этом месте] причину [в значении] истинной причины (vera causa), ибо вещи — это не причина предзнания Христа: ведь ни несотворенное предзнание, которым он обладает, поскольку есть Бог, ни сотворенное [предзнание] будущих контингентных [эффектов], которым он наделен, поскольку является человеком, не получается Христом из самих вещей. Скорее он говорит там об основании (ratione), почему это [предзнание] есть, поскольку отношение разума (respectus rationis), которое божественное знание имеет к тем вещам, которые Бог знает как будущие, зависит как раз от того, что эти вещи являются будущими из-за своих собственных причин (ex suis causis), как было объяснено нами выше⁶⁴.

Ориген

22. Также и Ориген в 7 кн. «[Комментария] на послание [ап. Павла] к Римлянам», [комментируя] это [слово апостола] в 8 гл. [ст. 29]: «Кого Он предузнал, тех и предопределил», говорит⁶⁵ следующее: «Не потому нечто (aliquid) будет, что Бог знает его как будущее, но потому, что оно есть будущее, Бог знает его еще до того, как оно свершится. Ибо, если мы вообразим, например, что Бог что-то не предзнает, тем не менее, должно было без сомнения стать будущим именно то, что и является [будущим], и так, как оно и будет⁶⁶, как например: Иуда сделался предателем, и то, что это будет именно таким образом, предсказали пророки. Следовательно, вовсе не потому, что это предсказали пророки, предал Иуда, но потому, что он станет предателем в будущем, пророки предсказали то, что он должен был совершить (gesturus erat) [в будущем] из-за недостойности своих намерений, хотя во власти Иуды в любом случае было, если бы он пожелал, быть подобным Петру или Иоанну, но он избрал сребролюбие, а не славу апостольского общения (consortii), и предвидя эту его волю, пророки передали это нам в своих книгах. А чтобы ты знал, что причина спасения (salutis) каждого [заключается] не в предзнании Бога, но в его собственных намерениях и действиях, имей в виду, что [апостол] Павел⁶⁷, боясь, как бы не стать отверженным (reprobus) самому, пока он проповедовал другим, изнурял и порабощал свое тело».

⁶⁴ Ср. п. 19 в этой диспутации выше.

⁶⁵ См.: Ориген, *Комментарий на послание ап. Павла к Римлянам*, кн. VII, гл. 8 (PG 14:1126CD).

⁶⁶ Мы восстановили компримированную Молиной часть фразы согласно Оригену, чтобы порядок предложения был более понятным.

⁶⁷ Ср.: 1 Кор. 9:27.

23. Дамаскин в «Диалоге против манихеев»⁶⁸ говорит так: «А что вовсе не предзнание [Божие] было причиной того, что дьявол стал злым (malus), ясно отсюда. Ведь и врач, который предзнает будущую болезнь, не есть причина болезни, но причина болезни состоит в неправильном и неумеренном образе жизни (vitae ratione), а предзнание врача — доказательство его учености (eruditionis), и причина предзнания — то, что так должно произойти в будущем».

Св. Иоанн
Дамаскин

24. Златоуст в беседе 60⁶⁹ на [Евангелие от] Матфея о стихе 7 гл. 18 от Матфея «Горе миру от соблазнов» говорит⁷⁰ следующее: «Будущие соблазны произойдут не потому, что он предсказал их; но потому предсказал, что они непременно (omnino) должны были произойти. Если бы дрянные и пагубные люди, [от которых происходят соблазны,] не желали измышлять их, то соблазны и не пришли бы; а если бы они не должны были прийти, то он и не предсказал бы, что они будут. Но так как многие люди, будучи тяжело больны, не возжелали не творить зло, то соблазнам суждено было прийти, а [Спаситель] предсказал лишь то, что должно было сбыться. А если бы они излечились, — скажет кто-то, — и не было бы никого, кто стал бы вводить (faceret) соблазны, то не оказалась ли бы эта его речь виновной во лжи? Несомненно, если бы все люди пожелали излечиться и исцелиться, то он и не сказал бы: “надобно прийти соблазнам”. Но поскольку он предвидел (prospiciebat), что сами по себе (sua sponte) они будут неизлечимы (incurabiles), потому и предсказал, что [соблазны] непременно придут».

Св. Иоанн
Златоуст

25. Иероним в «[Комментарии] на пророка Исаию», гл. 16, стих 13: «Вот слово, которое изрек Господь Моаву» говорит⁷¹: «Не предзнание Бога вызвало причину опустошения, но будущее опустошение было предведомо величию Божью». И в «[Комментарии] на пророка Иеремию», на начало главы 26 [ст. 3] он говорит⁷²: «Ибо не потому нечто будет,

Св. Иероним

⁶⁸ См.: Иоанн Дамаскин, *Диалог против манихеев*, п. 37 (PG 94:1544B).

⁶⁹ По другому счету — в беседе 59.

⁷⁰ См.: Иоанн Златоуст, *Беседы на Евангелие от Матфея*, беседа 59/60, п. 1 (PG 58:574s). Текст, цитируемый Молиной, несколько не совпадает с греческим оригиналом, поэтому перевод цитаты был сделан с латыни в том виде, как она присутствует у Молины.

⁷¹ См.: Иероним Стридонский, *Комментарий на пророка Исаию*, кн. V, гл. 16, ст. 13 (PL 24:173C).

⁷² См.: Иероним Стридонский, *Комментарий на пророка Иеремию*, кн. V, гл. 26, ст. 3 (PL 24:844B).

что Бог его знает как будущее, но Бог потому знает [нечто как будущее], что оно будет, поскольку Он есть предзнающий будущего». Опять же, в «[Комментарии] на пророка Иезекииля», гл. 2, ст. 4: «И ты скажешь им и т. д.» Иероним говорит⁷³: «Из-за того, что Он познает это как грядущее, нет необходимости в том, чтобы мы делали именно то, что Он предзнает; скорее Он знает как будущее то, что мы сделаем (*sumus facturi*) [в будущем] по своей собственной воле, потому что Он есть Бог (*quia Deus est*)». А также и в третьей кн. его «Разговора против пелагиан»⁷⁴: «Адам согрешил не потому, что Бог знал (*noverat*) это как будущее, но Бог предзнал как Бог, что он [т. е. Адам] намерен был сделать [в будущем] по своей собственной воле (*propria voluntate*)».

Св. Августин

26. Августин говорит⁷⁵ в V кн. «О граде Божьем», гл. 10 [п. 2]: «Ибо человек не потому грешит, что Бог предзнал, что он согрешит [в будущем]; напротив, потому-то и не подлежит сомнению, что грешит именно сам [человек], когда он грешит, что Тот, чье предзнание не может ошибаться (*falli*), предузнал (*praescivit*), что не рок (*fatum*), не судьба и не что-либо иное, но именно он сам и согрешит. А если он не пожелает, то вовсе не согрешит, но если он и не пожелал бы (*poluerit*) согрешить, то также и об этом предузнал бы Бог». И в кн. «О предопределении и благодати», в гл. 15⁷⁶ автор этого труда говорит: «Если же утверждают, что фараон уже не мог измениться, потому что Бог уже предзнал, что он не способен измениться, то на это нужно ответить, что предзнание Бога не принуждает (*non cogere*) человека быть таким, каким его предузнал Бог, скорее, Он предзнает, что [человек] станет в будущем таким (*talem futurum*), каков он будет, хотя таким его сделал и не Бог».

Св. Кирилл

27. Кирилл [Александрийский] говорит⁷⁷ в IX кн. «[Толкования] на Евангелие от Иоанна», гл. 10: «Так как некоторые люди по собственному побуждению должны были поступить [в будущем] таким образом, то Святой Дух, предзная это, предсказал, что оно сбудется».

Св. Лев,
Великий
понтифик

28. Лев I говорит⁷⁸ в 16-ой проповеди: «Господь не направляет против себя нечестивые руки безумцев, но допускает [их]. И предзная то,

⁷³ См.: Иероним Стридонский, *Комментарий на пророка Иезекииля*, кн. I, гл. 2, ст. 5 (PL 25:33B).

⁷⁴ См.: Иероним Стридонский, *Разговор против пелагиан*, кн. III, п. 6 (PL 23:575C).

⁷⁵ См.: Августин, *О граде Божьем*, кн. V, гл. 10, п. 2 (PL 41:153).

⁷⁶ См.: Псевдо-Августин, *О предопределении и благодати*, гл. 14, п. 16 (PL 45:1675).

⁷⁷ См.: Кирилл Александрийский, *Толкование на Евангелие от Иоанна*, кн. IX, гл. 13, ст. 18 (PG 74:132B).

⁷⁸ См.: Лев I, *Проповеди*, проповедь 67/65, гл. 2 (PL 54:369C).

чему должно было совершиться (*faciendum esset*), Он не сделал [ничего для того], чтобы оно совершилось».

29. Из сказанного как в этой, так и в предшествующих диспутациях⁷⁹, как я считаю, достаточно ясно, каким именно способом свобода нашего решения и контингенция вещей сопряжены (*cohaerent*) с божественным предзнанием.

Ибо поскольку проистекающие из нашего решения или зависящие от него вещи суть будущие не потому, что Бог предпознает (*praecognoscuntur*) их как будущие, но наоборот, Бог потому может предпознавать их как будущие тем или иным способом, что они сообразно свободе решения являются будущими так, что если бы они были будущими противоположным способом, как они и могут [быть поистине], то Бог также предпознавал бы их от вечности как вещи, будущие противоположным способом, а не таким, каким Он знает их на самом деле (*reipsa*); мало того, поскольку то знание, которым Бог абсолютно знает, что те или иные вещи являются будущими, — это вовсе не причина вещей, скорее же, если свободным определением божественной воли положен (*posito*) тот порядок вещей, который мы и наблюдаем (*cernimus*), то эффекты происходят от своих причин (как отмечает Ориген и другие Отцы): от природных — природно, а от свободных — свободно и контингентно [по отношению] и к той, и к другой стороне [противоречия в выборе], то есть так, как если (*ac si*) бы в Боге не было вовсе никакого предзнания относительно будущих событий (*circa eventus futuros*), то отсюда становится ясно, что то предзнание Бога, посредством которого Он в силу бесконечного и всецело безграничного совершенства и остроты (*acumen*) своего интеллекта достоверно распознает (*penetrat*), что сделают [в будущем] свободные причины, установленные в каком угодно порядке вещей, хотя на самом деле, если бы они пожелали, то могли бы сделать (*efficere*) и противоположное, [это предзнание, утверждаю я,] не наносит вовсе никакого ущерба (*praeiudicium*) свободе решения и контингенции вещей, и несмотря на то, что это знание существует [в Боге], свобода решения и контингенция вещей, [т. е. возможность определения себя] и к той, и к другой стороне [при принятии решения,] сохраняются невредимыми так, как если бы такого предзнания и вовсе не было. Помимо Боэция в V кн. «Об утешении», в последнем прозаическом разделе⁸⁰, а также многих других [ученых], об этом превосходно учит, диспутируя

Каким способом свобода решения и контингенция вещей сопряжены с божественным предзнанием?

⁷⁹ См. фрагменты из 49, 50 и 51 диспутаций в Приложении ниже.

⁸⁰ См.: Боэций, *Утешение философией*, кн. V, пр. 6 (PL 63:857–862).

Св. Августин

с Эводием, и Августин в гл. 4 кн. III «О свободном решении [воли]»⁸¹. Ибо когда Эводий допытывается у Августина, каким образом предзнание Бога и свободное человеческое решение согласуются (*consentirent*) друг с другом, ведь то, что Бог предзнает как будущее, всегда должно необходимым образом произойти, то Августин говорит: «Отчего же тебе кажется, что наше свободное решение противоречит предзнанию Бога, — оттого ли, что оно — предзнание, или же оттого, что это предзнание принадлежит Богу?» Эводий: «Скорее, потому что оно принадлежит Богу». Августин: «Что же, стало быть, если бы ты предзнал, что кто-то согрешит [в будущем], не было ли бы и тогда необходимым то, что он согрешит?» Эводий: «Конечно же, то, что он согрешит, было бы необходимым. Ведь у меня вовсе не было бы никакого предзнания, если бы я не предзнал достоверные [вещи]». Августин: «Итак, не потому что предзнание принадлежит Богу, необходимо произойдет то, что Он предзнает, но исключительно потому, что это — предзнание, которое будет ничтожным, если оно не предпознает достоверное (*certa praenoscit*)». Эводий: «Я согласен, но к чему все это?» Тогда Августин: «Потому что, если я только не ошибаюсь, это означает, что ты не заставил бы согрешить того, о ком ты предзнал бы, что он согрешит [в будущем], и точно так же само твое предзнание не заставило бы его согрешить, хотя он несомненно согрешил бы (*peccaturus esset*) [в будущем], ведь в противном случае (*aliter*) ты не предзнал бы об этом как о будущем. Поэтому так же, как нет [внутренней] противоположности в том, чтобы ты своим предзнанием знал то, что другой сделает [в будущем] по своей собственной воле, так же и Бог, никого не принуждая к греху, предвидит, тем не менее, кто согрешит по собственной воле. Почему же тогда Он не был бы справедливым судьей⁸² в том, что Он хотя и предзнает, но никого не принуждает сделать? Ведь точно так же, как ты своей памятью не принудишь уже произошедшие вещи лишь стать сделанными, так и Бог своим предзнанием не принуждает к тому, чтобы были сделаны еще только будущие вещи. И подобно тому, как ты помнишь некоторые вещи, которые сделал, но не сделал все те вещи, которые ты помнишь, так же и Бог предзнает все те вещи, создателем (*auctor*) которых Он сам является, однако сам

⁸¹ См.: Августин, *О свободном решении воли (De libero arbitrio)*, кн. III, гл. 4, п. 10–11 (PL 32:1276).

⁸² Молина цитирует в этом месте текст Августина не совсем точно: вместо *non vindicet iustus* Молина читает *non iudicet iustus*. Мы перевели согласно чтению Молины.

не является создателем всего того, что предзнает. И Он справедливо наказует (*ultor*) за те вещи, чьим злым создателем (*malus auctor*) Он не является. Поэтому отсюда ты уже должен понять, с какой справедливостью (*iustitia*) Бог карает грехи (*peccata*), так как Он не создал все те [вещи], которые знает как будущие [эффекты]. Ибо если Он не должен воздавать кару грешащим потому, что Он предвидит, что они согрешат [в будущем], тогда Он не должен давать вознаграждения (*praemia*) и делающим правильные вещи, потому что точно так же Он предвидит и то, что они сделают это правильно (*recte*). Более того, следует сказать, что Его предзнание ответственно за то, что ничто будущее не может быть от Него сокрыто (*lateat*), а Его справедливость ответственна за то, что грех, поскольку он совершается [тварной] волей, точно так же не остается безнаказанным на Его суде, как и не может быть вынужденно совершен из-за Его предзнания». Таковы слова Августина.

30. Теперь, на основании сказанного до сих пор, нам остается только предостеречь, что хотя Теологи совершенно истинным образом и утверждают, что даже если существует знание, что Петр завтра согрешит, то в разделенном смысле (*in sensu diviso*) [этой пропозиции] Петр может не согрешить, однако [он не может не согрешить, если эту связь понимать] в составном смысле (*in sensu composito*), тем не менее, относительно и того, и другого смысла⁸³ нужно избегать двух крайних заблуждений (*extremos errores*).

Объясняется
составной
и разделенный
смысл

⁸³ Дистинкция между *составным* и *разделенным* смыслом (*in sensu composito* и *in sensu diviso*) некоторой пропозиции или высказывания первоначально была разработана школьными диалектиками XII–XIII вв. для экспозиции *модальных пропозиций* и анализа *софизмов*, но к XIV в. стала одним из базовых и очень широко применявшихся инструментов схоластической эпистемологии. Дистинкция первоначально основывается на анализе истины/ложности софизмов «согласно составлению» и «разделению», данном Аристотелем в 4 гл. «О софистических опровержениях» (*Soph. el.* 166a23–38). Абельяр отождествил это различие с различием экспозиции некоторой пропозиции *de sensu* или *de dicto* и *de re* и начал применять его в вопросе о божественном знании будущих контингентных вещей (см., например: Абельяр, *Logica 'ingredientibus'* [Petrus Abaelardus 1919, 428–431, 489]). Для схоластической теологии ключевым оказалось использование данного различия Петром Ломбардским в 38 дистинкции I книги его «Сентенций», посвященной вопросу предзнания Бога, см.: Петр Ломбардский, *Sententiarum libri IV*. Lib. I, dist. 38, n. 5 (PL 192:628–629). Фома Аквинский использует это различие составного и разделенного смыслов необходимости синонимично с различием между необходимостью следования

Первое заблуждение, касающееся разделенного смысла, мы уже опровергли в предыдущей диспутации⁸⁴, а именно, — мы не должны полагать, что он может не согрешить в разделенном смысле, на основании такого аргумента (ea ratione): в отношении всего, что бы ни сделал индифферентно в будущем (in futurum) Петр, Бог так же индифферентно сделает в будущем (in futurum) так, что будто бы Он уже от вечности знал именно это (illud idem) [т. е. то, что сделал бы в будущем Петр], и ничто иное. Ибо [полагать так] — означает упразднить достоверность и определенность (certitudinem et determinationem) божественного знания о будущих контингентных [вещах] до того, как они произойдут, что совершенно явно противоречит [высокому] достоинству (nobilitate) божественного знания, а кроме того, из этого следуют совершенно абсурдные вещи, как было нами доказано там же⁸⁵. Поэтому нужно признать, что уже от вечности существовало твердое основание (firmum fundamentum) [божественного предзнания]: «познал Господь Своих»⁸⁶.

[И также следует избегать] другого заблуждения — относительно составного смысла, а именно: из-за того, что уже предсуществует божественное знание, не следует утверждать, что Петр реально (re ipsa) не мог не согрешить, как будто бы из-за предсуществования (praeexistentem) божественного знания он утратил что-то от [собственной] свободы и способности (facultatis) реально не грешить, если только он пожелает. Ибо я не колеблясь назову такой смысл заблуждением в вере (errorem

и необходимостью консеквента/следствия (ср. сноску 110 ниже; см.: Фома Аквинский, *Сумма против язычников*, кн. I, гл. 67; ср. также: Фома Аквинский, *Сумма теологии*, ч. I, вопр. 14, разд. 13, ответ на арг. 3; *Об истине*, вопр. 2, разд. 12, ответ на арг. 4 и 5; там же, разд. 13, ответ на арг. 5). Четкий и сжатый анализ модальных пропозиций необходимости и возможности, исходя из различия этих двух смыслов, дает Оккам в «Сумме логики» (см.: У. Оккам, *Summa totius logicae*, pars II, сар. 9–10). Пример работы Молины с этим различием, помимо данного параграфа, содержится в п. 36 этой диспутации ниже.

⁸⁴ Опровержение Молиной данного мнения см.: *Конкордия*, ч. IV, дисп. 51, п. 11–20 (ed. Rabeneck, 329–336), само изложение данного мнения (приписываемого им то множеству разных теологов (ср. сноску 58 выше), то неопределенно — «номиналистам») и аргументы в его пользу см. там же, п. 1–10 (ed. Rabeneck, 326–329), ответ на аргументы этого мнения, данный Молиной см. там же, п. 21–25 (ed. Rabeneck, 336–337). Ср. также перевод фрагмента ключевого п. 18 диспутации 51 в Приложении ниже.

⁸⁵ См. особенно: *Конкордия*, ч. IV, дисп. 51, п. 14–17 и п. 19–20 (ed. Rabeneck, 330–336).

⁸⁶ Ср.: 2 Тим. 2:19.

in fide). Ведь несмотря на то, что само это знание и предсуществует [в Боге], реально в его [т. е. Петра] власти (in potestate ipsius) — не грешить так же, как если бы это знание вовсе не существовало (ac si non extitisset ea scientia), и точно так же, [как если бы это знание вовсе не существовало], он реально (re ipsa) может воздержаться от того акта, из-за которого он был предпознан (praescitus) как согрешивший [в будущем], как было нами разъяснено⁸⁷. Потому этот смысл [т. е. таким образом истолкованный составной смысл] не имеет отношения к тому, что мыслят (non est de mente) Теологи. Таким образом, они истиннейшим образом утверждают, что хотя божественное знание и существует, Петр не может не согрешить в составном смысле, [скорее] на том основании, что эти две вещи, — что Петр не согрешит, и что Бог знает, что он будет согрешившим, — не могут быть разом сопряжены друг с другом (simul cohaerere). И если бы, как он и может на самом деле (re ipsa), он не согрешил [в будущем], то в Боге и не существовало бы это знание [о его будущем грехе], так что это знание, — которого, если Петр, как он [на самом деле] может, не согрешил бы [в будущем], и не существовало бы, — вовсе никоим образом не препятствует тому, что Петр теперь (modo) может не согрешить в разделенном смысле (in sensu diviso), в точности так же, как он мог бы [не согрешить], если бы такое знание вовсе не предсуществовало (non praeeextitisset).

31. Итак, на первый аргумент, изложенный в начале [диспутации]⁸⁸, во-первых, что касается бóльшей⁸⁹ [посылки в нем], должно ответить, что она истинна, если [только под причиной в ней] понимается, с одной стороны, полная причина в простом [т. е. неограниченном] смысле (causa tota simpliciter), а не полная лишь в некотором разряде причины (in aliquo gradu causae), то есть [в разряде] универсальной [причины], как было разъяснено нами в 26 диспутации⁹⁰, а с другой — такая необходимая причина, которая не только существует необходимо, но и действует

*Ответ
на первый
аргумент,
изложенный
в начале
вопроса*

⁸⁷ Ср. п. 29 в этой диспутации выше.

⁸⁸ См. п. 2 в этой диспутации выше. Ср. с последующими параграфами ответы в первоначальной версии («ядре») будущей *Конкордии*, содержащиеся в *Диспутациях о знании Бога* (1572), дисп. 14 (ed. Stegmüller, 248–251).

⁸⁹ Бóльшей посылкой в первом начальном аргументе было: «от необходимой причины происходит необходимый эффект». См. п. 2 в этой диспутации выше.

⁹⁰ См. подробнее: Молина, *Конкордия*, ч. II, дисп. 26, п. 15 (ed. Rabeneck, 170).

необходимо (*necessario operetur*), — ведь именно от такой причины происходит необходимый эффект. Что же касается первой части меньшей⁹¹ [посылки аргумента], то если речь в ней идет о свободном знании Бога, которым Он абсолютно и без какой-либо гипотезы познает будущие контингентные [события], то следует отрицать, что оно [т. е. свободное знание] является причиной будущих контингентных [событий], как достаточно ясно из сказанного как в этом [т. е. в 13] разделе⁹², так и в восьмом разделе⁹³ [этого вопроса выше]. Если же речь идет [в ней] о природном знании Бога и о том ином среднем [знании], которым Он до любого своего свободного акта (*ante omnem suum actum liberum*) познает будущие контингентные [вещи] не согласно их простому будущему бытию (*non secundum esse futurum simpliciter*), но согласно их будущему бытию из гипотезы (*secundum esse futurum ex hypothesi*), [т. е. при предположения условия], что Он пожелает учредить (*condere*) тот или иной порядок вещей, в котором будут те или иные твари, одаренные свободным решением, то должно будет признать, что [такое знание] — причина будущих контингентных [вещей], однако вовсе не их полная [причина], ибо бесспорно, что и само свободное решение [твари] — это часть целокупной причины (*pars integrae causae*) тех будущих контингентных [вещей], которые зависят от сотворенной [способности] решения, причем они зависят (*habent*) от [нее] не только в том [аспекте], будут ли они, или не будут, но и в том, будут ли скорее одни, чем другие (*potius haec quam illa*) [из этих контингентных вещей]. Что же касается второй части меньшей⁹⁴ [посылки аргумента], должно сказать следующее: хотя такое знание⁹⁵ Бога — как та его часть, которая есть в Боге как природная, так и та часть⁹⁶ [этого знания], которая была бы в Боге иной (*aliter se haberet*), если сообразно своей врожденной свободе сотворенная

⁹¹ Первой частью меньшей посылки в первом начальном аргументе было: «знание Бога является причиной тех будущих [вещей], которые в нем знаемы». Ср. п. 2 в этой диспутации выше.

⁹² См. в особенности п. 18 и п. 19 в этой диспутации выше.

⁹³ См.: Молина, *Конкордия*, вопр. 14, разд. 8, п. 4–5 (ed. Rabeneck, 3–4).

⁹⁴ Второй частью меньшей посылки в первом начальном аргументе было: «знание Бога является *необходимой* причиной будущих контингентных [вещей]». См. п. 2 в этой диспутации выше.

⁹⁵ То есть то знание Бога, которое в некотором смысле является причиной будущих контингентных вещей.

⁹⁶ То есть *среднее знание*.

[способность] свободного решения обратилась бы (*foret inflectendum*) к противоположной стороне [противоречия при своем выборе], как она и может [сделать поистине], — и является необходимым сразу же (*semel*) после⁹⁷ того, как оно образовано (*concepta est*) [в интеллекте Бога], однако [это знание] производит будущие контингентные [вещи] не необходимо, но в зависимости (*dependenter*) как от свободного определения божественной воли, так и от [акта] свободного избрания (*electione*) сотворенной [способности] решения, посредством которого она принимает скорее одну, чем другую сторону противоречия (*partem contradictionis*). А от свободного определения таких частей одной целокупной причины (*unius integrae causae*) и ее эффекты [т. е. будущие контингентные события] могут приобретать [свою собственную] контингентность (*contingentiam*), несмотря на необходимость вышеупомянутого знания Бога, как в этом месте, отвечая на первый аргумент, и учит Св. Фома⁹⁸.

32. Для решения второго [начального] аргумента⁹⁹ [против нашего суждения, во-первых,] должно знать, что некоторая пропозиция, будучи чисто контингентной (*mere contingens*), если мы рассматриваем природы ее крайних [терминов] и причины или принцип, из которого происходит сопряжение (*coniunctio*) предиката с субъектом, иногда становится абсолютно (*absolute*) необходимой из-за некоего условия (*ex condicione aliqua*), хотя и не такого, которое лишь представляется (*figatur*) как присущее (*inesse*) [субъекту], а также не такого, которое, хотя [само по себе] может и быть, и не быть присущим, тем не менее полагается (*ponatur*) как [актуально] присущее, но из-за такого [условия], которое уже поистине (*re vera*) присуще [субъекту] так, что устранение этого условия влекло бы

*Кое-что
необходимое
для решения
второго
аргумента*

*Необходимое
из предполо-
жения*

⁹⁷ Имеется в виду, конечно, не порядок *времени* или *длительности*, поскольку в Боге не может быть никакого реального изменения, но лишь *порядок природы* или *объективного* понимания (с основанием в вещи), в котором в Боге прежде есть знание собственной сущности, затем — исключительно природное знание возможных конечных сущих, потом — среднее знание условных будущих возможных, далее — свободное определение Его собственной воли, и наконец, свободное знание абсолютно будущих в некоторое время в мире. Об этом см. сноску 36 выше и цитаты в ней.

⁹⁸ См.: Фома Аквинский, *Сумма теологии*, ч. I, вопр. 14, разд. 13, ответ на арг. 1: «...познанное Богом является контингентным из-за ближайшей причины, хотя божественное знание, являющееся первой причиной, необходимо» [Фома Аквинский 2006, 206].

⁹⁹ См. п. 3 в этой диспутации выше.

за собой противоречие. Ибо хотя первые два рода условий и производят (efficiant) лишь «необходимость согласно чему-то» (necessitatem secundum quid), а также гипотетическую (atque ex hypothesi), — таким образом, как необходимо, чтобы лошадь имела крылья, если она летает, и необходимо, чтобы было все то, что [актуально] есть, [исходя] из гипотезы, что оно [актуально] есть, однако третий род условия производит абсолютную необходимость, отличную от «необходимости согласно чему-то» или же лишь от гипотетической [необходимости]. Итак, именно согласно этому смыслу [необходимости], хотя то, что «Адам был», и было абсолютно [т. е. само по себе] контингентным, поскольку он был произведен Богом свободно, однако, именно потому, что он «[уже] был» в природе вещей, то, что он «уже был», сейчас (hodie) является уже настолько необходимым, что его не-бытие (non fuisse) [в прошлом] включает в себе противоречие, так как [сейчас] уже никоим образом нельзя ни устранить, ни воспрепятствовать тому, чтобы он «уже был». И точно таким же образом, хотя то, что Бог предзнает, что Антихрист согрешит в такой-то точке времени, и было [само по себе] контингентным, так как, если бы он не согрешил [в будущем], как он [на самом деле] и мог бы (ut poterit), то Бог и не предзнал бы этого, но именно потому, что Бог от вечности предвидел это [т. е. грех Антихриста] как будущее, то теперь (modo) то, что Он не предзнал бы это, уже включает в себе противоречие: как потому что [по отношению] к прошлому (ad praeteritum) не существует потенции [к изменению], так и потому что в Боге не может произойти никакая перемена (mutatio). И когда Св. Фома говорит в этом месте, в ответе на второй¹⁰⁰ [начальный аргумент], что и эта¹⁰¹, и иные подобные пропозиции, являющиеся истинными относительно прошлого (de praeterito), суть абсолютно необходимые (absolute necessarias), то его [речь] должно понимать именно в отношении к этому роду абсолютной необходимости.

Откуда
происходит
достовер-
ность божес-
ственного
знания?

33. Далее, должно знать, что — как это достаточно явно следует из уже сказанного — в божественном знании тех контингентных [эффектов], которые зависят от сотворенной [способности] решения, есть нечто особенное (peculiare quid), а именно: благодаря остроте (ex acumine) и наивысшему совершенству своего интеллекта Бог предпознал (praeso-

¹⁰⁰ Ср.: Фома Аквинский, *Сумма теологии*, ч. I, вопр. 14, разд. 13, ответ на арг. 2: «Поэтому надлежит сказать, что этот antecedent необходим безусловно». [Фома Аквинский 2006, 207].

¹⁰¹ То есть пропозиция: «если Бог знал, что это сбудется, то это так и произойдет».

gnovisse), что сбудется, именно потому что оно сбудется таким образом из-за самой [сотворенной способности] решения сообразно ее врожденной свободе, а если бы, как это и возможно, сбылось противоположное (*futurum esset oppositum*), то Он предузнал бы именно его; а потому Он знал достоверно то, что в себе было недостоверным (*quod in se erat incertum*), — не из-за достоверности, происходящей из объекта, но из-за остроты и наивысшего совершенства своего интеллекта, хотя и в зависимости от того, что сбудется таким образом из-за самой [сотворенной способности] решения.

34. После того, как все это [предваряюще] установлено таким образом, [в ответ на сам] аргумент, должно отрицать его большую посылку¹⁰² [тогда], когда antecedent абсолютно необходим лишь той необходимостью, которую мы только что разъяснили, а схватывание¹⁰³ (*conceptio*) [интеллекта] было сформировано в зависимости от того, что вещь свободно и контингентно произошла бы [в будущем] именно таким образом, и должно было бы быть сформировано (*efformanda foret*) противоположным образом, если бы эта вещь сбылась противоположным образом, как это и было возможно [само по себе], и [само это схватывание или знание] получает свою достоверность не из объекта, но имеет ее только из-за остроты и безмерного совершенства схватывающего [интеллекта Бога]. Ибо тогда, даже если условная [пропозиция сама по себе] и является необходимой, так как в составном смысле¹⁰⁴ (*in sensu composito*) [в пропозиции] не может быть сопряжено (*cohaerere*) друг с другом то, что Бог предзнает нечто как будущее, и то, что оно не произойдет таким способом, [как Он его знает], и даже если antecedent является необходимым таким образом, [как мы разъяснили выше¹⁰⁵], потому что [он обозначает]

*Решение
второго
аргумента*

¹⁰² Бóльшей посылкой во втором начальном аргументе было: «если некоторая условная пропозиция истинна, а ее antecedent абсолютно необходим, то ее консеквент также является абсолютно необходимым». См. п. 3 в этой диспутации выше.

¹⁰³ Под схватыванием понимается здесь, как кажется, именно *среднее знание* божественного интеллекта о контингентном будущем эффекте некоторой сотворенной способности свободного решения.

¹⁰⁴ «Составной смысл» необходимости относится к *целому* или к *связи* предзнания и его будущего объекта, высказанному в пропозиции «если Бог знает нечто как будущее, оно произойдет». Составной смысл учитывает именно *предположение условия* божественного предзнания, из которого следует невозможность *теперь* — при предположении схватывания — объекту не произойти так, как он предузнал.

¹⁰⁵ То есть *абсолютно необходимым* (хотя сам по себе antecedent «если Бог знал, что это сбудется» и *контингентен*, поскольку знание Бога *объективно* (хотя и не ре-

прошлое и потому что никакая тень изменения не может упасть на Бога, то, тем не менее, консеквент¹⁰⁶ [в такой пропозиции] может быть чисто (mere) контингентным. Что же касается того доказательства бóльшей посылки, в котором делается вывод, что иначе в правильном следовании antecedent мог бы быть истинным, а консеквент — ложным¹⁰⁷, то необходимо отрицать, что это следует [из отрицания бóльшей посылки]. Ведь если бы, как это и возможно, будущим стало нечто противоположное (oppositum) консеквенту, то данный antecedent вовсе никогда не предшествовал бы [этому противоположному консеквенту], — antecedent, именно таковым схваченный (ita conceptum est) [в предзнании Бога] благодаря остроте и совершенству божественного интеллекта как раз потому, что вещь и должна была произойти (erat eventura) [в будущем] именно таким образом, хотя [сама по себе] могла бы произойти и иначе. А потому [в правильном следовании] никогда не может быть истинным antecedent и ложным консеквент. Из чего вытекает, что если этот antecedent¹⁰⁸ положен [реально], как это и есть на самом деле (re vera), то этот консеквент¹⁰⁹ является необходимым только «необходимостью следования» (necessitate consequentiae), благодаря которой он наилучшим образом (optime) выводится из antecedenta, но не «необходимостью консеквента [т. е. следствия]»¹¹⁰ (necessitate consequentis), так как

ально) зависит от будущего свободного решения сотворенной воли) только из-за некоторого условия, относящегося к *третьему роду* условий, описанному в п. 32 этой диспутации выше. Таким условием оказывается предзнание / схватывание Бога, которое есть *фактически от века*, и не может не быть «после» того, как оно уже сформировано, поскольку теперь («после схватывания») такое знание уже не может быть никоим образом изменено.

¹⁰⁶ То есть: «оно (некое сущее/вещь или событие/эффект, являющийся объектом знания Бога) произойдет в будущем/сбудется»

¹⁰⁷ См. п. 3 в этой диспутации выше

¹⁰⁸ То есть предзнание Бога о таком будущем контингентном объекте.

¹⁰⁹ То есть *будущее бытие* (условное/возможное или абсолютное) (*futuritio*) самого этого контингентного сущего или эффекта.

¹¹⁰ Различие между *необходимостью следования/консеквенции* и *необходимостью следствия/консеквента* и его применение в учении о божественном предзнании восходит к дистинкции Боэция между *простой* или *абсолютной необходимостью* (также называемой им *необходимостью природы*) и *условной* или *гипотетической необходимостью* (*necessitas condicionis*) в «Утешении философией», кн. V, пр. 6, п. 27–32. Уже Альберт Великий и Фома Аквинский используют термины *necessitas consequentiae/consequentis* (последняя понимается как *необходимость вещи самой по себе*, вне соотнесенности со знанием Бога) в разборе затруднений,

вышеупомянутое условие, делая антецедент абсолютно необходимым тем способом [необходимости, который мы разъяснили выше], не делает (reddit) однако таковым консеквент, на который оно никоим образом не воздействует (afficit), так что [консеквент] сам по себе (simpliciter) может и быть, и не быть. Однако, если этот консеквент не сбился бы [в будущем], как это и было возможно [само по себе], то данный антецедент вовсе никогда не предшествовал бы ему, а потому и вышеназванное условие, происходящее из одной лишь остроты интеллекта и божественного совершенства, также не находилось бы в [самом этом антецеденте].

35. Что касается третьего [начального аргумента]¹¹¹, если в его бóльшей посылке¹¹² речь идет о «необходимости следования», поскольку следование (consequentia): «Бог знает то или это как будущее, следовательно, оно будет» является необходимым, то [эту посылку] нужно признать. Если же в ней идет речь о «необходимости консеквента», как будто было бы необходимым, чтобы вещь, известная Богу как будущая

*Ответ на
третий
аргумент*

связанных с божественным предзнанием будущих контингентных вещей, ср.: Альберт Великий, *In I Sententiarum*, d. 38 art. 1 ob. 5 et ad 5, art. 4 [Albertus Magnus 1893, 279 и 281, 288–290]; Фома Аквинский, *Сумма против язычников*, кн. I гл. 67; Фома Аквинский, *Об истине*, вопр. 24, разд. 1, ответ на арг. 13. Сам Молина описывает это разделение в своем раннем *Вопросе о будущих контингентных [событиях]* // Комментарий на «Об истолковании» Аристотеля (1564) (ed. Stegmüller, 1–9) следующим образом (см. там же, q. 1, p. 6): «Должно знать, что некоторая вещь называется необходимой двумя способами: одним способом — просто, потому что она необходима из себя и из своей природы, как например, необходимо то, что человек есть животное; другим способом — согласно чему-то и из предположения, так как она является контингентной из себя и из своей природы, но будет необходимой, если сделано некоторое предположение, из которого она необходимо выводится в правильном следовании... Те вещи, которые необходимы этим вторым способом, говоря просто и абсолютно, являются контингентными и называются обычно необходимыми необходимостью следования, потому что они необходимы только постольку, поскольку они необходимо выводятся в правильном следовании из некоторого сделанного предположения и гипотезы. Те же вещи, что необходимы первым способом, необходимы просто и обычно называются необходимыми необходимостью консеквента [или следствия], потому что когда они выводятся в правильном следовании, они являются необходимыми не только потому, что они необходимо выводятся, но и потому, что они в себе являются некими необходимыми следствиями».

¹¹¹ См. п. 4 в этой диспутации выше.

¹¹² Бóльшей посылкой в третьем начальном аргументе было: «все, что бы Бог ни знал, является необходимым». Ср. там же, где и в предыдущей сноске.

(rem scitam a Deo futuram), была необходимой или достоверной сама по себе (secundum seipsam), то [ее] нужно отрицать. Что же касается подтверждающего [большую посылку аргумента] доказательства¹¹³, если оно понимается относительно «необходимости консеквента», как будто смысл его таков: все, что знают человеческие существа, необходимо «необходимостью консеквента», либо, по крайней мере, достоверно само по себе (certum secundum se) (принимая при этом слово «знание» (scientia) в более широком смысле, [чем обычно], то есть поскольку [знание] охватывает также и достоверное познание контингентных связей (de complexionibus contingentibus), подтвержденное опытом чувств¹¹⁴ (sensuum experimento)), а следовательно, все, что Бог знает как будущее, также будет необходимым «необходимостью консеквента», либо, по крайней мере, достоверным само по себе, ведь бесспорно, что знание Бога намного более достоверно (multo certior), чем наше, — [итак, если доказательство понимается таким образом], то этот вывод нужно отрицать. Основанием же [отрицания этого вывода] является то, что наше знание вовсе не обладает достоверностью из-за пронизательности и возвышенности (ex perspicacitate et altitudine) познающего [интеллекта], превосходящей познанные вещи, как если бы мы созерцали и постигали вещи более достоверно, чем эти вещи [достоверны] сами в себе (in seipsis) и из своей собственной природы. По каковой причине достоверность (certitudo) нашего знания зависит от необходимости или достоверности

¹¹³ Доказательство, подтверждающее большую посылку третьего первоначально аргумента, состояло в сопоставлении знания Бога с человеческим знанием по достоверности: «поскольку бесспорно, что и все то, что знают люди, есть необходимым образом, а знание Бога более достоверно, чем человеческое».

¹¹⁴ Начиная, по крайней мере, с XIV в. схоластическая философия полагала, что наблюдаемые нами (посредством внешних чувств и основывающегося на них опыта) в природе *фактические взаимосвязи* причин и эффектов, поскольку они принципиально относятся именно к *существованию* конечных сотворенных вещей, обладают лишь *гипотетической необходимостью*, так как зависят от *решения свободной воли* Творца, которая могла бы сотворить и *иные* вещи в *ином порядке* универсума. Поскольку существование любых (помимо сущностных) природных причинных связей *контингентно*, постольку достоверность и очевидность нашего знания о природе (если понимать его как *научное* знание об актуально существующем универсуме) достаточно часто ставилась под сомнение философами и теологами XIV–XVI вв. См. об этом до сих пор не утратившую актуальность статью Аннелизе Майер [Maier 1963]. Поэтому *обычно* опыт (о контингентном) как раз не мог быть приравнен к науке/знанию, которое характеризовалось прежде всего своей *сущностной необходимостью*.

объектов самих по себе (*obiectorum secundum se*), а потому не может быть в нашем знании бóльшей [достоверности], чем находится в объектах самих по себе. Однако божественное знание — из-за остроты и возвышенности познающего [интеллекта], достоверно созерцающего и постигающего в самом по себе недостоверном объекте (*in obiecto secundum se incerto*) то, что [с ним] будет, — само по себе обладает бóльшей достоверностью, чем достоверность объектов. И именно это является основанием (*ratio*), почему мы полагаем знание будущих контингентных [эффектов] в одном только Боге, а не в человеческих существах, как сказано в 1 вопросе этой первой части¹¹⁵. Следовательно, то, что знание Бога достовернее нашего, на самом деле говорит в нашу пользу. Ибо из этого явно следует, что этот довод (*rationem*) не [может] быть одним и тем же [в отношении того и другого, а именно, что] если наше знание и может быть лишь об объекте, который сам по себе уже является достоверным, то и Бог мог бы иметь собственное знание лишь о подобном объекте. Так как такие будущие контингентные [вещи] являются недостоверными в себе объектами (*incerta obiecta in se*), а Бог из-за возвышенности и превосходства (*eminentia*) своего интеллекта познает их достовернейшим образом (*certissime*) и поэтому имеет о них знание в собственнейшем смысле (*propriissime*), превосходящее их природу (*supra naturam*), то царственный Пророк¹¹⁶, благодаря дару пророчества (*dono prophetiae*) получивший откровение о некоторых из них, говорит, обращаясь к Богу в Псалме 50, ст. 8: «Недостоверное и тайное Твоей мудрости, Ты сделал мне явным»¹¹⁷. Он говорит «недостоверное» (*incerta*), выражая значение и природу (*vim naturamque*) сообщенных в откровении [вещей], а «Твоей мудрости» добавил из-за достовернейшего и всецело безошибочного (*infallibilem*) познания этих [вещей, происходящего] из возвышенности, превосходства и бесконечного совершенства божественного интеллекта. Я знаю, что еврейский текст не содержит [в этом стихе] двух этих слов¹¹⁸, но только одно, обозначающее «тайное и сокрытое», а потому, согласно

¹¹⁵ Ср.: Молина, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 1 art. 5. [Molina 1592, 63–73].

¹¹⁶ То есть царь Давид, которого традиционно считают автором книги Псалмов.

¹¹⁷ В Синодальном переводе на русский этот стих Библии звучит несколько иначе, чем в Вульгате: «...внутри меня явил мне мудрость». Однако, мы перевели в соответствии с латинским текстом Вульгаты («...*incerta et occulta sapientiae tuae manifestasti mihi*»), тем более, что сам Молина специально указывает далее на то, что он использует в подтверждении своего аргумента текст Септуагинты и Вульгаты.

¹¹⁸ То есть слов «Твоей мудрости».

еврейскому тексту, «недостоверное» в этом месте должно быть понято как [«недостоверное»] для нас, [неважно,] будет ли оно также «недостоверным в себе» (*in se incerta*), или нет. Тем не менее, [само] учение, которое я сообщаю (*tradita*) относительно этой вещи, является в себе истинным (*vera in se*)¹¹⁹. А то, что семьдесят толковников перевели [текст именно] таким способом, и что общепринятое издание (*editionem vulgatam*) также содержит [данный текст] согласно им, не в малой степени подкрепляет это же [т. е. мое] учение.

Ответ на
четвертый
аргумент

36. Что касается четвертого [начального аргумента]¹²⁰, если данный antecedent: «ничто в будущем, предпознанное Богом, не может не произойти» понимается в составном смысле (*in sensu composito*), то, согласившись с antecedentом, следование (*consequentia*) нужно отрицать. Относительно доказательства [следования]¹²¹ должно сказать, что для того чтобы нечто было будущим контингентным [сущим] в простом смысле (*simpliciter sit futurum contingens*), достаточно того, чтобы оно могло и быть, и не быть в разделенном смысле (*in sensu diviso*), поскольку если бы оно не было будущим, — как это и возможно на самом деле (*re ipsa*), и чему ничуть не препятствует божественное предзнание, — то не предшествовало бы и само это божественное предзнание, с которым теперь не сочетается (*cohaeret*), что [это будущее] не произойдет. Если же этот antecedent¹²² понимается в разделенном смысле (*in sensu diviso*), то его следует отрицать. Далее, на то доказательство [antecedента, которое дается в аргументе, а именно]: «если бы не произошло то, что предпознано Богом как то, что произойдет в будущем, то Бог на самом деле ошибся бы (*re ipsa falleretur*); следовательно, если бы оно могло не произойти, несмотря на то, что Его знание продолжало бы быть (*stante scientia*), то Бог мог бы на самом деле ошибаться», во-первых, должно ответить, что если как antecedent, так и консеквент в нем понимаются в составном смысле, то с [этим доказательством] нужно согласиться, однако ни они

¹¹⁹ Имеется в виду, что даже высшее авторитетное суждение (*auctoritas*) — из Библии, — в особенности, если оно приводится как единичное без каких-либо иных аргументов, не может само по себе подменить собой аргументацию из разумных доводов, развернутую в доктрине/учении.

¹²⁰ См. п. 5 в этой диспутации выше.

¹²¹ Доказательством следования было: «потому что будущее контингентное есть не что иное, как то, что может индифферентно как произойти, так и не произойти». См. п. 5 в этой диспутации выше.

¹²² То есть «ничто в будущем, предпознанное Богом, не может не произойти».

[т. е. antecedent и consequent в данном доказательстве, понятые в составном смысле,] не могут служить (*deserviunt*) для доказательства того первого [т. е. вышеназванного] antecedenta [в четвертом начальном аргументе] в разделенном смысле, ни мы не утверждаем, что [предпознанное Богом как будущее контингентное] может не произойти (*posse non evenire*) в составном смысле, так что при этом знание о нем продолжало бы быть [в Боге]. Но поскольку мы утверждаем, что актуально существующее (*actu existit*) предзнание вовсе никоим образом не препятствует тому, что [будущий контингентный эффект] мог бы произойти иначе, [чем он произойдет на самом деле] и, таким образом, может в разделенном смысле и [вовсе] не произойти, чему ничуть не препятствует [божественное] знание о нем, потому что если бы, как это и возможно на самом деле, он не произошел (*non esset eventurum*) [в будущем], то такое знание о нем никогда бы и не предсуществовало (*praeexistisset*) [в интеллекте Бога], итак, поэтому, допустив antecedent этого доказательства¹²³, мы должны отрицать сам вывод (*consequentia*)¹²⁴, потому что с тем, что [будущее контингентное событие] может не произойти актуально, вполне — и без какой-либо ошибки (*absque ulla fallacia*) [в божественном знании] — совместимо (*stat*), что оно произойдет [в будущем именно так], как предпознано [Богом], — поскольку, если бы, как это и возможно на самом деле, оно не произошло [в будущем именно] так, то Бог никогда и не предпознал бы (*numquam praecognovisset*), что оно произойдет. Следовательно, хотя такому божественному предзнанию и противоречит, что [будущее контингентное событие актуально] произойдет иначе, [чем оно предпознано,] но с этим предзнанием как нельзя лучше совместимо (*stat optime*) то, что [будущее событие] может в простом смысле (*simpliciter*) произойти иначе. Однако, если бы оно произошло [в будущем] иначе, то и предзнания о нем вовсе не было бы (*non fuisset*) [в божественном интеллекте], каковое предзнание вовсе не налагает на будущие вещи никакой «необходимости или достоверности consequenta»¹²⁵, но оставляет их — как самих по себе (*secundum se*),

¹²³ Допустив этот antecedent: «если бы предпознанное как будущее могло не произойти» в *разделенном* смысле.

¹²⁴ Выводом было: «то Бог мог бы на самом деле ошибаться».

¹²⁵ То есть оно не налагает на будущие вещи/эффекты сами по себе *абсолютной* или простой необходимости, которая бы исключала для них возможность произойти иначе, или вовсе не произойти, а тем самым устраняла бы *контингентный* статус их *будущего бытия*, и *свободу* — в их причинах (человеческом и ангельском свободном решении).

так и в сравнении (*comparatione*) с их собственными причинами, — такими же недостоверными (*incertas*), как если бы никакого предзнания [о них] не было вообще¹²⁶.

Ответ
на пятый
аргумент

37. [Отвечая] на пятый [начальный аргумент]¹²⁷, надлежит отрицать бóльшую [посылку в нем]¹²⁸. Основание (*ratio*) же этого — то же самое, которое мы привели в ответе на третий [аргумент]¹²⁹. Ибо поскольку наша наука и познание (*scientia et cognitio nostra*) не имеют большей достоверности, чем достоверность объекта, рассмотренного, как он есть сам по себе (*objecti secundum se spectati*), так что если бы мы имели достоверное знание о будущих контингентных [вещах], а пропозиции о таких вещах были бы определено истинными (*determinate verae*), то это было бы [возможно] только из-за того, что сами по себе (*secundum se*) [эти вещи] были бы будущими достоверно и определено (*certo et determinate*), что [опять же] могло бы быть только на том основании (*ratione*), что вещи сами по себе были бы необходимы «необходимостью консеквента»¹³⁰. Так как, однако, из-за остроты и совершенства самого знающего (*scientis*) божественное знание даже о будущих контингентных [вещах], в которых не имеется никакой достоверности ни из себя (*certitudo ex se*), ни из собственных причин [самих этих вещей], является всецело достоверным (*certissima*), как уже часто было нами объяснено [выше], поэтому происходит так, что из того [положения], что будущие

¹²⁶ Формулировка (фиктивная гипотеза как предположение о невозможном) «как если бы никакого божественного предзнания не было/существовало вообще» описывает объективную «независимость» будущего контингентного сущего от предзнания Бога и является еще одним средством для экспозиции фундаментального положения теории среднего знания о не-причинности будущего контингентного сущего / события божественным знанием о нем. См. сноску 54 в этой диспутации выше.

¹²⁷ См. п. 6 в этой диспутации выше.

¹²⁸ Бóльшей посылкой в пятом начальном аргументе было: «если божественное знание, имеющееся относительно вещей, обозначенных посредством пропозиций о контингентном будущем, является определено истинным, то [из-за этого] такие вещи будут не менее необходимыми, чем [из-за того], что определено истинными являются пропозиции о будущем, обозначающие эти вещи».

¹²⁹ См. п. 35 в этой диспутации выше.

¹³⁰ Именно это является, как кажется, основной причиной, почему Молина отрицает теорию *определенности* истины/ложности пропозиций о будущих контингентных вещах «от века», а тем самым и «объективный» фундамент среднего знания, находимый Суаресом и его позднейшими последователями, в *объективной истине будущего бытия* самих этих объектов. Ср. п. 14–15 в этой диспутации выше. Ср. также сноску 110 выше.

контингентные [эффекты] достоверно (*certo*) познаются Богом, вовсе не следует, что они должны произойти [в будущем] необходимо из природы вещи (*necessario ex natura rei*), как это следовало бы, если бы наше познание об этих вещах было достоверным, или если определенно истинными (*determinate verae*) были бы формируемые нами о них позиции.

38. [Отвечая] на шестой [начальный аргумент]¹³¹, должно отрицать в нем антецедент¹³². [Что касается] доказательства [антецедента]¹³³, то, согласившись с его большой [посылкой], а именно с тем, что [вывод] «Бог от вечности предзнал, что Петр будет согрешившим завтра (*peccaturum*); следовательно, Петр согрешит (*peccabit*) завтра» — это необходимое и в высшей степени правильное следование (*optimam consequentiam*), меньшую [посылку в этом доказательстве], если ее [понимают] в следующем смысле: «тот, у кого нет власти устранить (*tollere*) антецедент правильного следования, не может устранить (то есть “не положить” (*non ponere*)) и консеквент, необходимость полагания которого следует из такого антецедента» (ибо только в этом смысле меньшая [посылка] может использоваться (*deservit*) для этого аргумента, потому что для Петра не согрешить завтра так, как предпознано о нем Богом, не значит, что Петр устраняет нечто, но значит, что он не полагает тот грех, который необходимо следует из этого антецедента как долженствующий быть положенным), — [так вот, меньшую посылку в изложенном смысле] надлежит отрицать, так как если бы не было будущего полагания (*futura positio*) консеквента¹³⁴, поскольку он может [реально] не сбыться (*non fore*), то Бог никогда и не предзнал бы, что Петр согрешит [завтра], а стало быть, не было бы и такого

Ответ
на шестой
аргумент

¹³¹ См. п. 7 в этой диспутации выше.

¹³² Антецедентом шестого начального аргумента было: «предзнание будущих [событий] устраняет свободу решения». См. там же, где и в предыдущей сноске.

¹³³ Доказательством антецедента было: «потому что, если дано предзнание будущих [событий], то следование: “Бог от вечности предзнал, что Петр будет согрешившим завтра; следовательно, Петр согрешит завтра” необходимо и в высшей степени правильно. Но тот, у кого нет власти устранить антецедент необходимого следования, не может устранить и его консеквент». Ср. там же, где и в предыдущей сноске.

¹³⁴ «Будущее полагание» (*futura positio*) греха Петра равно здесь «будущему бытию»: *futuritio*, будь то абсолютному — *futuritio absoluta*, или обусловленному/условному — *futuritio conditionata*, являющихся, соответственно, объектами двух разных знаний Бога — свободного и среднего.

антецедента¹³⁵. Поэтому, хотя сделать (*efficere*) так, что в Боге не было бы такого предзнания, теперь уже (*nunc iam*) не заключается ни во власти Петра, ни даже самого Бога, однако даже еще и теперь во власти (*in potestate*) Петра — сделать (*efficere*) это (то есть не согрешить). А если он, поскольку он это [по истине] может, сделал бы это [в будущем], то никогда не существовало бы и самого этого антецедента [т. е. предзнания Богом будущего греха Петра]. Отсюда вытекает, что из [свободной] потенции Петра «не согрешить» не следует, что в правильном следовании антецедент может быть истинным, а консеквент — ложным, так как если бы он не согрешил [в будущем], как он [по истине] и может [сделать], то вообще никогда не существовало бы и самого этого антецедента.

Делается заключение о согласии свободы решения и контингенции вещей с божественным предзнанием

39. Из того, что мы сказали до сих пор, как я считаю, достаточно прозрачно видно (*perspicuum*), что свобода нашего решения и контингенция вещей отлично согласуются (*convenire*) с божественным предзнанием, и что оно [т. е. предзнание] никоим образом не является причиной того, что у нас не было бы власти, с Божьей помощью (ибо Он всегда предоставит каждому столько вспоможения (*auxilium*), сколько тому будет нужно), избежать всех смертных грехов (*peccata omnia lethalia*), возродиться из них после падения (*post lapsum*), и, наконец, добиться вечной жизни (*vitam aeternam*), либо утратить ее, а также, что если мы ее не добьемся, то это зависит только от нас самих, так же, как если бы (*ac si*) в Боге не было вовсе никакого предзнания будущих [контингентных вещей].

Поэтому, так как Бог предзнает те [вещи], что относятся к нашему спасению или осуждению (*salutem aut condemnationem*) не иначе, чем [Он предзнает те вещи, что относятся к] другим контингентно будущим эффектам, а первые не приобретают из-за божественного предзнания необходимость бóльшую, чем вторые, то на самом деле, так же, как и того земледельца (*agricola*), который, будучи обеспокоен божественным

¹³⁵ Здесь снова подчеркивается, что именно свободное будущее событие является объективно *определяющим* предзнание Бога, а не наоборот, и что в *разделенном* смысле, т. е. сама по себе, будущая контингентная вещь (консеквент) могла бы и не быть, но тогда и предзнание Бога (антецедент) было бы иным, поскольку оно было бы об ином объекте. В *объективном смысле* (хотя и никоим образом *не реально*) скорее предзнание Бога (антецедент) зависит от будущего контингентного эффекта (консеквент) способности свободного решения Петра согрешить, либо не согрешить в таком то порядке вещей при таких-то обстоятельствах.

предзнанием, промедлил бы с засеиванием своей земли семенами, и руководствуясь тем доводом (*eaque ratione ductus*), что Бог предзнает все вещи от века, и что они произойдут [в будущем именно] так, как Он их и предугадал, либо вообще не засеял бы семенами свою землю, либо посеял бы меньше, чем обычно, мы сочли бы безумным (*insanae mentis*) потому, что он «пожнет то, что и посеет» (*ut sementem fecerit ita metet*), причем [божественное] предзнание ничуть не воспрепятствует, но и не поспособствует [ему в получении урожая], — ибо чем больше семян он вверит земле, тем больше он пожнет, так что ничего не посеяв, [земледелец] ничего и не соберет, и должен будет впоследствии приписать (*tribuere*) это не божественному предзнанию, но собственной глупости (*suae stultitiae*), и обвинить в этом себя самого, — столь же, и даже намного более безумным (*multo dementior*) нужно признать того, кто, будучи обеспокоен божественным предзнанием и руководствуясь подобным же доводом, стал бы нерадив и ленив (*remissior ac segnior*) в том, что касается правильного действия (*recte operandum*), принуждения себя [к воздержанию] и преодоления соблазнов (*tentationes*), а также исполнения того, что является необходимым для стяжания в награду большего блаженства (*maius beatitudinis praemium*), так что и впоследствии, [если он его не достигнет,] ему следует винить (*incusare*) не божественное предзнание и предопределение (*praedestinationem*), но лишь самого себя, — в особенности потому, что в то время, как земледелец может потерять плоды своего труда (*perdere laborem*) также из-за ненастной погоды, либо из-за каких-то случайных событий (*fortuitis eventibus*), этот [человек, напротив,] не может лишиться (*frustrari*) плода своих трудов ни по какой иной причине, кроме как по своей собственной воле (*voluntate sua*), и скорее он испытает (*experietur*), что чем усерднее (*magis strenue*) он устремится к подчинению Богу, тем с большей готовностью и благосклонностью (*paratorem et promptiorem*) Бог всегда будет щедро даровать все бóльшие дары [своей благодати].

Приведенный пример (*exemplum*) относительно земледельца можно было бы употребить как по отношению к больному, который, полагаясь на то, что Бог предзнает будущие [события], не желал бы применять лекарства против болезни, так и по отношению к воину, который, руководствуясь тем же самым доводом [о божественном предзнании будущих контингентных вещей], пошел бы на битву, не будучи защищен соответствующим воинским снаряжением или оружием, а также по отношению к бесконечно многим другим [обстоятельствам].

Поэтому, ничуть не беспокоясь о божественном предзнании, нам следует, согласно совету (*iuxta consilium*) Св. Петра¹³⁶, похлопотать о том, чтобы посредством добрых деяний (*bonis operis*) сделать достоверным и надежным (*certam*) наше призвание (*vocationem*). Ведь точно так же, как дьявол, гораздо лучше нашего знающий, что Бог предзнает все, ничуть не беспокоясь о божественном предзнании, использует все средства (*nullum non movet lapidem*), усерднейшим образом (*diligentissime*) рыщет по земле и «обходит ее, ища кого бы поглотить»¹³⁷, так же давайте и мы, избавившись от всех забот (*liberati omni cura*) относительно божественного предзнания, и полагаясь [при этом] на Божью помощь (*auxilio*), усерднейшим образом поработаем над нашим спасением (*nostram salutem diligentissime operemur*). Ибо именно так свершится, что мы без всякого сомнения сможем достичь вечного блаженства (*sempiternam felicitatem*). И в этом деле для каждого должно было бы быть достаточным поставить перед очами мышления (*ante mentis oculos*), что Бог есть Бог, то есть бесконечная мудрость, благость и т. д., чтобы безмятежно препоручить себя Его благости и провидению в тех вещах, что превосходят разумение большинства (*quae supra multorum captum sunt*), и похлопотать в меру своих собственных сил о тех вещах, усердно отвечать (*praestare*) за которые, с Божьей помощью, подобает ему самому.

¹³⁶ См.: 2 Пет. 1:10. Синодальный русский перевод данного места снова несколько отличается от Вульгаты: «...более и более старайтесь делать твердым ваше звание и избрание», тогда как в Вульгате это место гласит: «...*magis satagite ut per bona opera certam vestram vocationem, et electionem faciatis*» («больше хлопочите о том, чтобы добрыми деяниями сделать надежным ваше призвание и избрание»). Мы перевели парафразу Молины, ориентируясь на латинский текст Вульгаты.

¹³⁷ Аллюзия на Библию. См.: 1 Пет. 5:8.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ФРАГМЕНТЫ ИЗ ДИСПУТАЦИЙ 47, 49, 50 И 51 ЧАСТИ IV «О ПРЕДЗНАНИИ БОГА»

Диспутация 47 ОБ ИСТОКЕ КОНТИНГЕНЦИИ

2. Чтобы понять происхождение и исток (*radix origove*) контингенции, следует знать, что некоторая связь (*complexionem*) может называться контингентной двумя способами, [по крайней мере,] что касается нашего теперешнего намерения (*praesens institutum*) [в данной диспутации].

*Некоторая
связь может
называться
контингент-
ной двумя
способами*

Первым способом [связь контингентна,] поскольку, если прецизировано (*praecise*) рассмотреть природу крайних [членов связи], субъект претендует на (*vendicat sibi*) предикат, утверждаемый о ней [т. е. о природе субъекта], не больше, чем на противоположный [первому] предикат, как например, то, что «Сократ сидит», — контингентно, потому что Сократ, поскольку он [рассматривается] из себя (*quantum est ex se*), претендует на то, чтобы «сидеть», не больше, чем на то, чтобы «стоять» или «лежать».

Взятая в таком значении «контингенция» не исключает фатальной необходимости (*fatalem necessitatem*). Ибо если бы все действующие [причины] (*agentia*) действовали по природной необходимости (*necessitate naturae*), то, хотя если рассмотреть сами природы крайних (*extremorum naturis*) [членов связи], ничто [в самих этих природах] не противоборствует тому, чтобы [некоторые вещи] произошли и иначе (*aliter evenire*), однако в отношении [своих] причин, поскольку таковые расположены и учреждены (*dispositae et constitutae*) в этом универсуме, любые единичные (*singulae*) [вещи], которые происходят, без сомнения, происходили бы (*evenirent*) с некоторой фатальной и безошибочной (*infallibili*) необходимостью именно тем способом, каким они и происходят на самом деле (*re ipsa*), так как та причина, которая согласно устройению и расположению этого мирового целого (*huius mundi iniversi*) могла бы воспрепятствовать [действовать] другой причине, и воспрепятствует ей на самом деле (*revera*). Поэтому, если мы предположим (*data*) эту гипотезу¹³⁸ [как истинную], то [отсюда следовало бы, что] любой, кто познал бы все причины в этом

¹³⁸ Гипотезой было: «если бы все действующие [причины] в универсуме действовали по природной необходимости». См. тут же выше.

универсуме (*huius universi*), достоверно и безошибочно (*certo atque infalibiliter*) познал бы в них (*in illis*) и все будущие [вещи].

Другим же способом некоторая будущая связь (*complexio aliqua futura*) называется контингентной (*contingens*) потому, что она исключает не только необходимость, происходящую из самих природ крайних [членов связи], но также — фатальную и внешнюю необходимость (*extrinsecam necessitatem*), проистекающую из расположения причин (*ex dispositione causarum*): таким образом, что — полагая именно тот универсум вещей (*hac rerum universitate*), который мы и наблюдаем (*cernimus*), а также [при условии, что] все причины [в нем] установлены (*constitutis*) совершенно тем же способом, каким они и существуют на самом деле (*re ipsa*) теперь, — такая связь будет индифферентной (*indifferens*) к тому, чтобы произойти, либо не произойти, по тем же самым причинам, по которым она обычно происходит [и теперь].

И именно в этом втором значении мы ведем в этом месте [нашего труда] речь о контингенции, исследуя ее исток (*radicem*). Ибо истоком контингенции, рассмотренной первым способом, являются сами же природы (*ipsaemet naturae*) крайних [членов некоторой] связи.

Первое
заключение

Насколько
следует
возводить
континген-
цию вещей
к Богу?

4. Итак, вот первое заключение: Так как ничто сотворенное (*nihil creatum*) не является необходимым в сопоставлении с первой причиной (как продемонстрировано нами в первой диспутации¹³⁹ в [«Комментарии» к] разд. 4 вопр. 3 этой первой части [«Суммы»]), но все в совокупности [сотворенные вещи] произведены (*effecta*) Им [как действующей причиной] так, что их вовсе могло бы и не быть, то одной лишь свободной божественной воле (*solī liberae voluntati divinae*) должен быть приписан исток всей контингенции вообще (*radix totius contingentiae*), которую мы наблюдаем, — как в том, что вообще начало быть то, что первично произведено (*primo producta*) одним только Богом, то есть первое учреждение этого мирового целого (*prima constitutio huius mundi universi*) касательно всех его частей, а также его [т. е. мирового целого] обустройство (*ornatus*), так и в том, что сохраняются и упорно длятся те [вещи], сохранение (*conservatio*) которых зависит от одного лишь Бога.

В отношении таких эффектов Бога следует называть, однако, не контингентной, но свободной причиной (*causa libera*). И хотя сами эти

¹³⁹ Ср.: Молина, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 3 art. 4 disp. 1. [Molina 1592, 138]: «Итак, поскольку первая причина действует свободно, то отсюда вытекает, что ни одно сотворенное сущее, будучи сопоставленным с ней, не существует необходимо, но является контингентным по отношению к тому, чтобы быть и не быть».

эффекты были произведены Им свободно, а потому не являются «контингентными» эффектами в том смысле, как если бы они были произведены случайно и наудачу (*casu ac fortuito*) из-за совпадения (*ex concursu*) двух разных причин и помимо интенции (*praeter intentionem*) их обеих, но являются свободными эффектами (*effectus liberi*), однако, поскольку их причина могла как создать, так и не создать (*et effici et non effici*) их, и эта же причина может в будущем и сохранять, и не сохранять (*conserveri*) [их в бытии], то о них с полным правом можно сказать, что они были и будут контингентно (*et fuisse et fore contingenter*). И поэтому впредь мы будем вместе с остальными учеными (*doctoribus*) говорить именно таким образом, и в этом месте [«Конкордии»] мы исследуем исток контингенции (*radicem contingentiae*) этих [эффектов] именно в этом смысле.

Изложенное заключение является совершенно очевидным (*notissima*), так как то, что все такие эффекты могут и быть, и не быть (*et esse et non esse possunt*), проистекает из одной лишь свободной божественной воли, а потому одна лишь она должна быть названа истоком и полным основанием (*radix et tota ratio*) их контингенции.

9. После того, как мы установили все эти [вещи], вторым заключением пусть будет [следующее]: Если ты исключишь свободное решение (*liberum arbitrium*) как людей, так и ангелов, а также чувственное влечение (*appetitum*) зверей к некоторым актам, в которых наблюдается след свободы (*vestigium libertatis*), и предположив [при этом] то учреждение мирового целого (*constitutione mundi universi*), которое есть и сейчас (*nunc est*), а также то, что Бог не делает ничего сверх обычного хода и порядка (*supra communem cursum ordinemve*), приданного вещам, то из всех эффектов вторых причин (*causarum secundarum*) будет устранена (*tollitur*) контингенция, но все будет вынуждено происходить по некоторой фатальной необходимости (*fatali quadam necessitate*).

Это заключение доказывается так: поскольку, при предположении всего [вышесказанного], все вторые причины будут действовать по необходимости природы (*agent ex necessitate naturae*), и всякая [причина], которая согласно устройению (*iuxta constitutionem*) этого универсума сможет воспрепятствовать (*impedire*) другой [причине], на самом деле (*re ipsa*) и воспрепятствует ей. Следовательно, какие бы вещи ни происходили, они будут происходить таким образом, что из своих собственных причин они на самом деле не смогут быть как-то иначе, а потому произойдут по фатальной и внешней необходимости собственных причин.

*Второе
заключение*

*Каким
образом была
бы устранена
континген-
ция вещей?*

Третье
заключение

Что́ есть
ближайший
и что́ — от-
даленный
исток кон-
тингенции
эффектов
вторых
причин?

10. Третье заключение. Если положено (*posita*) то же самое устройство универсума, [что и ныне], а также то, что Бог не делает ничего сверх обычного хода и порядка вещей, то первый, но отдаленный исток (*radix prima, remota tamen*) контингенции эффектов всех вторых причин, принадлежащих к порядку природы (*ad ordinem naturae spectantium*), — это воля Бога (*voluntas Dei*), создавшая [способность] свободного решения человеческих существ, ангелов, а также чувственное влечение зверей, которые кажутся одаренными (*praeditae*) как бы некоторым следом свободы в неких своих действиях (*actus*). Ближайший же и непосредственный исток (*proxima et immediata radix*) [контингенции] — это ангельское и человеческое свободное решение, а также чувственное влечение зверей в тех действиях, в которых звери (*bestiae*), как кажется, обладают неким следом свободы.

Первая часть [заключения], то есть, что божественная воля является первым истоком [контингенции], совершенно очевидна, так как если что-то иное и имело бы объективное содержание (*rationem*) истока контингенции, то необходимо, чтобы оно, в конечном счете, обладало бытием (*habere esse*) от божественной воли, так что необходимым является также и то, что божественная воля всегда составляет первый исток.

Вторая же часть [заключения] доказывается тем, что поскольку прочие вторые причины действуют по необходимости природы и каждая из них, если ей ничто не препятствует, и если существуют те обстоятельства [причинения], которые и имеются на самом деле, определена (*determinata*) [по отношению] к тому, что она делает (*agit*), и к тому, что из нее следует (*sequitur*) при полагании тех же самых обстоятельств, то единственно лишь ангельское и человеческое свободное решение (а также чувственное влечение зверей, имеющее в себе след свободы в отношении некоторых действий) имели бы власть (*in sua potestate*) делать (*agere*) то либо это тем или другим способом, либо всецело воздержаться от операции (*abstinere ab operatione*), которая по природе проистекает (*nata emanare*) из них самих; следствием же этого будет то, что контингенция любого эффекта, проистекающего из вторых причин, происходит от какой-то из этих трех причин¹⁴⁰ как из ближайшего истока (*ex proxima radice*).

¹⁴⁰ То есть либо от ангельского, либо от человеческого *свободного решения*, либо же от чувственного влечения зверей — в тех действиях, в которых звери, как кажется, обладают неким «следом свободы».

ДИСПУТАЦИЯ 49

ПОЗНАЕТ ЛИ БОГ БУДУЩИЕ КОНТИНГЕНТНЫЕ ВЕЩИ ДОСТОВЕРНО [ИМЕННО] ПОТОМУ, ЧТО ОНИ ПРИСУТСТВУЮТ (PRAESENTES) ДЛЯ НЕГО [В ВЕЧНОСТИ] СОГЛАСНО ИХ СОБСТВЕННОМУ СУЩЕСТВОВАНИЮ, А ТАКЖЕ: МОЖНО ЛИ ТЕМ САМЫМ ПРАВИЛЬНО СОЧЕТАТЬ ИХ КОНТИНГЕНЦИЮ С БОЖЕСТВЕННЫМ ПРЕДЗНАНИЕМ?

8. Следовательно, первое заключение в этой диспутации будет таким. Бог достоверно познает будущие контингентные [вещи] не только из-за того, что вещи существуют в вечности (in aeternitate) вне (extra) своих собственных причин. Скорее, прежде (prius) (согласно нашему способу понимания, однако с основанием в вещи), чем Он вообще хоть что-нибудь постановил бы (statueret), из возвышенности (altitudine) своего знания Он охватывающе постиг в самом себе (comprehendit in seipso) все [сущие], которые были бы контингентно или исключительно свободно (mere libere) будущими посредством всех возможных благодаря Его всемогуществу (ex sua omnipotentia possibles) вторых причин, [исходя] из гипотезы, что Он пожелал бы установить те или иные порядки вещей (rerum ordines) с теми или другими обстоятельствами; а в силу того, что Он своей свободной волей постановил создать (fieri statuit) тот порядок вещей и причин (ordinem rerum et causarum), который Он и постановил [создать] на самом деле (reipso), Он — не только прежде, чем что угодно было бы во времени (in tempore), но и прежде (согласно нашему способу понимания, хотя и с основанием в вещи), чем что угодно сотворенное существовало бы в длительности [Его] вечности (in duratione aeternitatis), — охватывающе постиг в самом себе и в этом декрете (in illo decreto) своей [воли] все те [сущие], которые посредством (per) вторых причин контингентно или свободно должны были или не должны были стать будущими (erant aut non erant futura) на самом деле.

Первое заключение

Каким способом Бог узнает будущие контингентные [вещи] до всякого существования самих этих [вещей]?

11. Во-вторых¹⁴¹ [данное выше заключение доказывается следующим образом]. Бог посредством природного знания охватывающе постигает самого себя (se ipsum comprehendit), а в самом себе и все те

¹⁴¹ Во-первых, данное заключение было доказано Молиной в п. 9–10 этой диспутации экспозицией мест из Библии и Августина. Мы выпустили эти два параграфа в переводе, воспроизведя более важную для понимания теории среднего знания аргументацию самого Молины в следующих параграфах (11–13).

[вещи], которые есть в Нем самом преимущественным образом (in ipso eminenter sunt), а потому и [способность] свободного решения любой твари, которую Он может создать своим всемогуществом (per suam omnipotentiam). Следовательно, еще до (ante) какого угодно свободного определения своей воли — из возвышенности своего природного знания, бесконечно превосходящего (infinite superat) все отдельные [сущие], которые Он содержит в самом себе преимущественным образом (eminenter), — Он пронизательно усматривает (penetrat), что сделает (facturum) [в будущем] сообразно своей врожденной свободе [способность] свободного решения всякой твари, при допущении (data) гипотезы, что Он пожелает сотворить ее в том либо в ином порядке вещей с теми либо иными обстоятельствами или вспоможениями (auxiliis), хотя, если бы [эта способность свободного решения твари] пожелала, то могла бы и воздержаться от акта (continere actum), либо сделать противоположное (facere oppositum), и если бы она сделала это [именно так], как она и может свободно [сделать], то Бог предвидел бы (prospiceret) именно это, а не то, что Он предвидит на самом деле (re ipsa) как то, что она должна совершить. Ибо недостойным возвышенности и совершенства божественного знания, и даже более того — нечестивым (imprium) (и менее всего сочетающимся со столь [бесконечным] охватывающим постижением (tanta comprehensione) свободного решения отдельных тварей) было бы утверждение о том, что Бог не знает (ignorare), что я сообразно свободе моего решения сделал бы (essem facturum) [в будущем], если бы Он устроил меня в другом порядке (in alio ordine) [вещей], либо если в том самом (in hoc ipso) [порядке], в котором меня устроил, Он постановил бы предоставить мне большие или меньшие вспоможения (conferre mihi maiora aut minora auxilia), чем Он постановил даровать мне на самом деле, либо если Он позволил бы мне прожить более долгую жизнь, или допустил бы, [чтобы я испытал] более опасные искушения. Итак, отсюда следует, что еще прежде, чем Он постановил бы своей свободной волей хоть что-нибудь, посредством природного знания¹⁴² Он достоверно познал все будущие контингентные [события], но не в [том аспекте], что они сбудутся или не сбудутся абсолютно (absolute esse aut non esse futura), а [исходя] из гипотезы [о том, как они могли бы сбыться], если бы

¹⁴² То есть *среднего знания*, которое скорее понимается Молиной как *природное обусловленное*, чем как *свободное*, поскольку имеет дело с *возможным условно будущим сущим*, а не с тем *будущим сущим*, которое будет когда-либо актуально.

Он постановил сотворить тот или иной порядок вещей с теми или иными обстоятельствами; и также [отсюда] следует, что в силу того, что Он свободно избрал (*libere elegit*) тот порядок вещей, который и избрал на самом деле, в самом этом избрании и декрете (*in ipsamet electione et decreto*) своей воли прежде (по крайней мере, согласно нашему способу понимания, хотя и с основанием в вещи), чем отсюда проистекло бы (*emanaverit*) — будь то во времени, или в вечности — хоть что-нибудь согласно реальному бытию существования (*secundum esse reale existentiae*), Он достоверно и абсолютно (*certo et absolute*) познал¹⁴³, какие именно контингентные [вещи] станут, а какие не станут будущими. Следовательно, Бог не нуждается в их существовании в Его [собственной] вечности (*existentia eorum in sua aeternitate*) для того, чтобы познать их достоверно.

Мы были вынуждены коснуться [сейчас] того целого начала (*tangere radicem totam*), почему мы полагаем, что Бог достоверно познает все будущие контингентные [события], и откуда мы весьма ясно, если не ошибаемся, согласуем (*componemus*) свободу решения и контингентность вещей с божественным предзнанием в предпоследней диспутации¹⁴⁴ [этой четвертой части].

12. В-третьих, [заключение доказывается следующим образом]. Бог не получает (*non accipit*) познание из вещей (*a rebus*), но познает все в себе самом и из себя самого (*in seipso atque ex se ipso*); следовательно, существование вещей (*existentia rerum*) — будь то во времени, или в вечности — не привносит ничего в достоверное знание Бога о том, что является будущим, а что — не станет им. Ведь так как Бог имеет то, откуда полно и совершенно (*plene ac perfecte*) познает все [сущие], в самом себе (*in se ipso*) до всякого существования объектов, то существование сотворенных вещей не привносит никакого совершенства в познание, которое Он имеет о них, да и не создает в нем никакого изменения (*variationem*). Поэтому в Боге никоим образом не отличается интуитивное и абстрактивное знание¹⁴⁵ (*notitia intuitiva et abstractiva*) (или, точнее, «[знание] простого

Интуитивное знание в Боге не более

¹⁴³ Данное *абсолютное* познание будущего контингентного сущего характеризуется Молиной далее (см. 52 диспутацию выше) как *свободное* знание.

¹⁴⁴ То есть как раз в той диспутации 52, которая полностью была переведена нами выше.

¹⁴⁵ Традиционно различавшиеся (по крайней мере, с начала XIV в.) в схоластической эпистемологии два *основных типа знания*. *Интуитивное* определялось чаще всего через свою связанность с реальным и актуальным *присутствием* его

совершенно,
чем знание
простого
понимания

понимания»), но одно и то же знание (*una eademque notitia*), само по себе равно очевидное (*aeque evidens*) и равно совершенное, называется интуитивным, либо «[знанием] простого понимания», единственно лишь [в зависимости] от условия, существует ли, или не существует объект [этого знания], как показано нами в разд. 9¹⁴⁶ [«Комментария» к вопросу 14]. Но, так как в нас и в ангелах очевидное познание (*evidens cognitio*) будущих контингентных [вещей] зависит от их существования и опыта (*ab eorum existentia et experimento*), посредством которого мы схватываем (*deprehendimus*) в познании, что они существуют в природе вещей согласно их реальному существованию (*secundum suam realem existentiam*), потому как в ангелах, так и в нас, опытное и интуитивное (*experimentalis intuitivaque*) познание отличается от абстрактивного по виду (*specie*), и является намного более совершенным, чем абстрактивное, а кроме того, поэтому существование объектов способствует совершенству знания, которое формируют (*efformant*) ангелы или люди, как было разъяснено нами в том же самом разделе¹⁴⁷ и в иных местах.

13. В-четвертых, [закключение доказывается следующим образом]. В Боге есть провидение и предопределение (*providentia et praedestinatiatio*) относительно будущих контингентных [вещей]. Следовательно, [в Нем также] есть достоверное предпознание (*praecognitio certa*), которым Он предпознает — прежде, чем хоть что-то существует, — что случится или не случится, [исходя] из гипотезы и условия, что Он предоставит то или другое вспоможение или средство (*auxilium aut medium*), либо расположит (*disponat*) вещи тем или иным образом <...> Из чего следует, что прежде, чем хоть что-то существует, Бог достоверно предпознает будущие контингентные [вещи двойко], а именно: [во-первых,] до этого

объекта здесь и теперь, тогда как абстрактивное понималось как *индифферентное* к актуальному присутствию вещи, отвлекающееся от ее актуального бытия. Основной пример интуитивного знания — знание внешнего чувства о присутствующем здесь и теперь перед ним объекте, абстрактивного — простое схватывание чего-то в понятии, а также любое научное знание, основывающееся на понятиях. Поскольку *абстрактивное* знание тематизировалось главным образом в ориентации на *человеческий* интеллект, то в отношении знания интеллекта Бога о возможном (а не об актуально существующем когда-либо) конечном сущем/сущности обычно употреблялся термин «знание простого понимания/схватывания» (*scientia simplicis intelligentiae seu apprehensionis*) в противоположность к «видящему/интуитивному знанию» (*scientia visionis*).

¹⁴⁶ Ср.: Молина, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 14 art. 9. [Molina 1592, 463].

¹⁴⁷ См. там же, где и в предыдущей сноске.

свободного декрета (*ante illud decretum liberum*) своей воли посредством некоторым образом природного знания (*scientiam quodammodo naturalem*) и из гипотезы, что Он пожелает сотворить и расположить (*disponere*) вещи тем или иным способом, а [во-вторых,] в этом свободном декрете (*in illo decreto libero*), который как причина (*causa*) предшествует существованию будущих контингентных [вещей] как в вечности, так и во времени, то есть абсолютно и без какой-либо гипотезы и условия (*absolute et absque ulla hypothesis et condicione*).

20. Из сказанного ясно то, что мы утверждали в конце девятого раздела этого четырнадцатого вопроса [«Комментария к Сумме Теологии»]¹⁴⁸, а именно: знание Бога о тех [объектах], которые пока еще являются во времени контингентно будущими, до тех пор, пока они не существуют актуально (*actu*) во времени, собственным образом еще не имеет объективного содержания [понятия] «знания видения» (*rationem scientiae visionis*), но только — «простого понимания» (*simplicis intelligentiae*), потому что вещи, являющиеся его объектами, еще не существуют. Но так как собственная длительность (*duratio propria*) этого знания есть вечность, и они [т. е. эти вещи] когда-то будут присутствующими (*erunt praesentes*) в вечности, поскольку она сосуществует (*ut coexistet*) с [таким-то] будущим временем, то божественное знание может быть названо «знанием видения» (*scientia visionis*) в простом смысле (*simpliciter*) в отношении всех тех [объектов], которые будут [существовать актуально] в некоторой дифференции времен¹⁴⁹ (*in aliqua differentia temporis*). И именно так мы называем его всюду согласно с общим суждением Учителей.

¹⁴⁸ Ср.: Молина, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 14 art. 9. [Molina 1592, 464].

¹⁴⁹ Под существованием в «некоторой дифференции времени» или «времен» обычно понималось актуальное существование вещи в природе в какой-то интервал длительности, поскольку он расположен в отношении актуального настоящего — либо одновременно, либо в прошлом, либо в будущем (поэтому: *в некотором временном различии*), но соотносен при этом с вечностью как длительностью знания Бога, созерцающего любую когда-либо существовавшую, существующую или будущую вещь как бы извне, т. е. из вечности.

ДИСПУТАЦИЯ 50

ПОЗНАЕТ ЛИ БОГ БУДУЩИЕ КОНТИНГЕНТНЫЕ [ВЕЩИ]
ДОСТОВЕРНО ЧЕРЕЗ ИДЕИ?
И ТУТ ЖЕ ИССЛЕДУЮТСЯ МНЕНИЯ СКОТА И ДУРАНДА

Каким способом будущие контингентные [сущие] познаются Богом как до, так и после определения божественной воли?

15. Итак, согласно тому, что было разъяснено нами в первом заключении предшествующей диспутации¹⁵⁰, должно утверждать, что через божественные идеи (а также через божественную сущность, познанную как первичный объект¹⁵¹ (*cognitam ut obiectum primum*) [божественного интеллекта]), все контингентные связи достоверно представлены (*certo repraesentari*) для Бога, который охватывающе постигает высочайшим и преимущественнейшим способом (*altissimo ac eminentissimo modo*) как свою собственную сущность, так и все отдельные [сущие], которые содержатся (*continentur*) в самой этой [сущности] бесконечно более совершенным образом, чем они содержатся в самих себе (*in se ipsis*). Все контингентные связи, говорю я, представлены для Него природно (*naturaliter*) до всякого акта и свободного определения божественной воли не только согласно «возможному бытию» (*secundum esse possibile*), но и согласно «будущему бытию» (*secundum esse futurum*) — хотя и не «абсолютно [будущему]», но «[будущему] под условием» (*sub conditione*) и [исходя] из гипотезы, что Бог постановит сотворить тот или иной порядок вещей и причин с теми или иными обстоятельствами. При присоединении (*accedente*) же свободного определения воли, — однако [не такого определения], которым Он определяет (*determinet*) сотворенную [способность] свободного решения к одной из сторон противоречия (*ad alteram partem contradictionis*) (как этого желает Скот и другие¹⁵²),

¹⁵⁰ Ср. п. 8 и п. 11–13 в диспутации 49 выше.

¹⁵¹ В схоластической теологии считалось, что *первичным* или *первым объектом* божественного интеллекта, предшествующим (не в порядке длительности, а в порядке природы) самому этому интеллекту, является *сама бесконечная сущность* Бога, тогда как все *возможные конечные сущности/сущие* мыслятся бесконечным интеллектом лишь как *вторичные/вторые объекты*. Спорным был тип зависимости между актом знания собственной сущности и знанием конечных возможных сущностей, а также то, *как* именно — в самой ли божественной сущности, или лишь посредством нее (например, через идеи), познает божественный интеллект конечные возможные объекты.

¹⁵² Скорее Молина имеет здесь в виду не Дунса Скота (который вовсе не рассуждал в таких терминах о данной проблематике), а своих непосредственных противни-

но того, которым Он, оставляя ее свободной и всецело индифферентной (*liberum et omnino indifferens*), дабы простирать руку на [все,] что она пожелает¹⁵³, постановляет сотворить тот или иной порядок вещей, причин и обстоятельств (*hunc vel illum ordinem rerum et causarum ac circumstantiarum*), в котором существуют те или иные свободные причины¹⁵⁴ (*causae liberae*), — Он достоверно познает все контингентные связи (*complexiones omnes contingentes*) согласно «будущему бытию» в простом смысле и абсолютно (*secundum esse futurum absolute et simpliciter*), и уже без какой-либо гипотезы и условия.

Итак, мы отличаемся от Скота тем, что полагаем, что основание (*rationem*), из которого Бог достоверно познает, какая именно сторона каждого противоречия в тех контингентных связях, которые зависят от сотворенного свободного решения, является будущей, — это не определение (*determinationem*) божественной воли, которым Он направляет и определяет (*inflectat et determinet*) сотворенную [способность] свободного решения к одной или к другой стороне [противоречия], но — то свободное определение, которым Он постановляет (*statuit*) сотворить [способность] свободного решения в том или ином порядке вещей и обстоятельств. Однако, мы полагаем, что и одно только это определение не является достаточным основанием (*rationem sufficientem*) [того], что Он достоверно познает, какая сторона каждого противоречия в этих связях является будущей, но [таковым является] это определение вместе с охватывающим постижением Им в Его собственной сущности (*una cum comprehensione in sua essentia*) какой угодно сотворенной [способности] свободного решения при помощи природного знания, в каковом постижении Он до этого определения [собственной] воли достоверно знает, что сделает [в будущем] сообразно своей свободе такая [способность]

ков-томистов, особенно Доминго де Баньеса, а также Франсиско Сумеля, создавших в противовес теории «среднего знания» так называемую систему «физическо-го предопределения» (*praedeterminatio physica*).

¹⁵³ Аллюзия на Библию. Ср.: Сирах. 15:16–17. В русском переводе вторая часть стиха 16 (в Вульгате 17) звучит так: «...на что хочешь, прострешь руку твою».

¹⁵⁴ Собственно, можно утверждать, что это и составляет *метафизическое* понятие «мира» в точном значении, которое появляется именно в *спекулятивной теологии XVI–XVII вв.*: «некоторый (предпознанный и избранный к сотворению) порядок вещей, причин и обстоятельств, в котором существуют некоторые свободные причины». Стоит отметить, что для теологии в это понятие обязательно входил еще один ключевой элемент: *событие воплощения Бога (incarnatio)*.

свободного решения, [исходя] из той гипотезы и при том условии (*ex hypothesi et condicione*), что Он сотворит и установит (*constituat*) ее в этом порядке вещей, хотя она может, если пожелает, сделать и противоположное, и если она сделала бы [это в будущем], как она [на самом деле] может, то Бог знал бы посредством того же самого знания и постижения свободного решения в своей [собственной] сущности именно это, а не то, что Он на самом деле (*re ipsa*) знает [сейчас] как долженствующее быть сделанным (*agendum*) [в будущем этой способностью] свободного решения.

Итак, поскольку позитивные (*positivae*) контингентные связи, зависящие от свободного решения, не могут быть в природе вещей, если не будет сотворена [способность] свободного решения, поэтому то, что Бог абсолютно и без какой-либо гипотезы познает, что они [т. е. такие связи] являются будущими, во всяком случае зависит от свободного определения Его воли, посредством которого Он постановляет сотворить [способность] свободного решения в таком-то или в ином времени вместе с таким-то или другим порядком вещей и обстоятельств. Но так как сотворенная таким образом и установленная (*constitutum*) в этом порядке вещей [способность] решения пребывает (*manet*) свободной, чтобы обратить себя к одной либо к другой стороне [противоречия в принятии решения], то Бог, действительно, не знал бы определенно (*nesciret determinate*), какая сторона противоречия в такого рода контингентных связях была бы будущей, если бы — из-за возвышенности, превосходства (*excellētia*) и совершенства своего природного знания, которым Он охватывающе постигает в своей сущности все [сущие] некоторым преимущественнейшим (*eminentissimo*) способом, — Он не проникал (*penetraret*) в эту [способность своим интеллектом] таким образом, чтобы усмотреть в ней, к какой стороне [противоречия] она обратилась бы (*se esset inflexurum*) [в будущем] сообразно своей врожденной свободе, хотя, если бы пожелала, могла бы обратиться и к противоположной, и если бы она сделала это [в будущем], как она [на самом деле] может, то Бог узнал бы (*cerneret*) и это. Потому, для того чтобы Бог познавал это достоверно, необходимо и то, и другое¹⁵⁵, но и то, и другое и присуще Ему из-за Его не только бесконечного и безмерного (*infinita et immensa*), но и всецело безграничного (*illimitata*) совершенства, благодаря которому Он и есть Бог. Именно на основании (*ratione*) этого [совершенства] точно так же,

¹⁵⁵ То есть и свободное определение Его воли, и Его природное *среднее* знание.

как в [сферу] Его всемогущества входит (sub eius omnipotentiam cadit), что Он может создать (efficere posse) твари, одаренные [способностью] свободного решения и обладающие властью (dominas) над своими деяниями, как мы обнаруживаем (deprehendimus) в себе самих на опыте (experientia), так и в (sub) [сферу] Его безмерного и всецело безграничного знания, — посредством которого Он некоторым высочайшим и преимущественнейшим способом постигает все, что бы ни попадало в [сферу] Его всемогущества, — входит (cadit), что Он так проникает (penetret) в эту сотворенную [способность] свободного решения [своим интеллектом], что достоверно схватывает и созерцает (intueatur), к какой стороне [противоречия] она обратится [в будущем] сообразно своей врожденной свободе.

И именно это и есть то самое предзнание будущих контингентных [событий], о котором Отцы и сам природный свет (lumenque ipsum naturae) [нашего интеллекта] учат, что оно присуще (convenire) Богу, поскольку Он есть Бог (quia Deus est), таким образом, что если бы оно не было Ему присуще, то Он и не был бы Богом. Поэтому Иероним справедливо утверждает в 3 кн. «Разговора против пелагиан» от лица Крития¹⁵⁶: «У кого отнимаешь предзнание, у Того отнимаешь и божественность (divinitatem)». Августин же в 5 кн. «О граде Божьем», гл. 9¹⁵⁷, говорит: «Ибо признавать, что Бог существует, и [в то же время] отрицать, что Он предзнает (praescium) будущее, — это чистейшее безумие (apertissima insania est)».

¹⁵⁶ На самом деле — от лица Атика, а не Критобула. См.: Иероним Стридонский, *Разговор против пелагиан*, кн. III, п. 6 (PL 23:575B).

¹⁵⁷ См.: Августин, *О граде Божьем V*, гл. 9, п. 1 (PL 41:149).

ДИСПУТАЦИЯ 51

ПРАВИЛЬНО ЛИ СВОБОДА РЕШЕНИЯ И КОНТИНГЕНЦИЯ ВЕЩЕЙ
СОЧЕТАЮТСЯ С БОЖЕСТВЕННЫМ ПРЕДЗНАНИЕМ ИЗ-ЗА ТОГО,
ЧТО [ОТНОСИТЕЛЬНО] ВСЕГО, ЧТО БЫ НИ ПРОИЗОШЛО СООБРАЗНО
ВРОЖДЕННОЙ СВОБОДЕ РЕШЕНИЯ, БОГ СДЕЛАЕТ ТАК, ЧТО ОН УЖЕ ЗНАЛ
В СВОЕЙ ВЕЧНОСТИ НЕ ЧТО ИНОЕ, КАК ИМЕННО ЭТО?

Сотворенная
[способ-
ность]
свободного
решения
сделает одно
либо другое
не потому,
что Бог пред-
узнал это,
но скорее
Бог предзнал
это именно
потому, что
оно должно
было свобод-
но сбыться
именно
таким об-
разом

Каким обра-
зом свобода
решения
совместима
с божествен-
ным предзна-
нием?

18. Итак, скажу кратко, в чем мы не согласны с авторами противоположного (*contrariae*) суждения¹⁵⁸.

Ибо хотя все мы сходимся в том, что даже если положено (*posita*) то свободное определение божественной воли, которым Бог решил (*decrevit*) сотворить именно этот порядок вещей, каковые Он постановил сотворить, то сотворенная [способность] свободного решения сделает [в будущем] скорее вот это, чем [ему] противоположное (*hoc potius quam oppositum*), не потому, что Бог предугадал это, но наоборот, Бог предзнал именно это потому, что [способность] свободного решения сообразно своей врожденной свободе должна была сделать (*erat facturum*) [в будущем] именно это, хотя, если бы пожелала, она могла бы на самом деле сделать и противоположное [этому], — однако мы расходимся (*dissidemus*) с [иными учеными], потому что, как это было разъяснено в двух предшествующих диспутациях¹⁵⁹, мы утверждаем, что Бог из возвышенности и совершенства своего интеллекта и своей сущности как первичного объекта [этого интеллекта] достовернейшим образом познает в самом себе и во вторых причинах, что сбудется контингентно (*contingenter sit futurum*) сообразно их¹⁶⁰ свободе, но так, что может контингентно сбыться (*contingere*) и противоположное, и если бы оно [т. е. такое противоположное] сбылось (*si futurum esset*), как это и может быть поистине, то Бог достовернейшим образом знал бы от вечности именно его, а не то, что знает актуально (*actu*). Поэтому хотя право (*iure*) на свободу сотворенной [способности] решения сохраняется полностью неприкосновенным (*servato integro*), а контингенция вещей остается всецело невредимой (*illaesaque omnino persistente*) именно так, как если бы

¹⁵⁸ См.: Молина, *Конкордия*, ч. IV, дисп. 51, п. 1–5 (ed. Rabeneck, 326–328). Ср. также сноску 58 выше.

¹⁵⁹ См. особенно дисп. 49, п. 8 и п. 11, а также дисп. 50, п. 15 выше. Ср. с этим также п. 10, п. 29–30, п. 33–34 и п. 36 в дисп. 52 выше.

¹⁶⁰ То есть *вторых причин*.

в Боге вовсе не было никакого предзнания, тем не менее, Бог познает будущие контингентные [вещи] достовернейшим образом, — хотя и не с достоверностью (*certitudine*), происходящей из объекта, каковой является в себе контингентным (*in se est contingens*) и может на самом деле произойти и иначе, но с достоверностью, проистекающей из возвышенности, а также бесконечного и безграничного (*infinita illimitataque*) совершенства познающего [интеллекта], который из себя самого (*ex se ipso*) достоверно познает тот объект, который сам по себе (*secundum se*) является недостоверным и вводящим в заблуждение (*incertum et fallax*). Из этого следует, что контингенция вещей и свобода решения относительно будущего (*in futurum*) наилучшим образом согласуются (*consentiant*) как со знанием, так и с волей Бога, каковые достоверны и не только всецело неизменны (*omnino immutabili*), но и настолько прочны и устойчивы (*ita fixa ac stabili*), что теперь уже (*iam modo*) заключает в себе противоречие¹⁶¹, что Бог от вечности пожелал бы чего-то противоположного (*contrarium*) или знал бы, что [это противоположное] произойдет [в будущем]. <...>

¹⁶¹ Ср. с этим анализ Молины в п. 32–34 дисп. 52 выше.