

УДК 164.3 + 234.9

«ПАРАДОКС СИНГЛЕТОНА» В ДЕОНТИЧЕСКОЙ ЛОГИКЕ:
МАКСИМ ИСПОВЕДНИК И НЕ ТОЛЬКО*

В. М. Лурье

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)
hieromonk@gmail.com

Аннотация. В деонтических логиках, начиная с Аристотеля, подразумевается, что свободная воля агента возможна лишь там, где есть возможность выбора, т. е. присутствие не менее двух альтернатив. В византийском богословии это не является обязательным условием, поскольку оно рассматривает также и такую свободную волю, свобода которой не требует альтернативных возможностей. Ситуация «выбора из одного», когда множество альтернатив представляет собой синглетон, отличается в нем от ситуации полного отсутствия выбора, когда множество альтернатив является пустым. Подразумеваемая при этом деонтическая логика является паракомплектной.

Ключевые слова: деонтическая логика, паракомплектная логика, византийская логика, Максим Исповедник, свобода воли.

Для цитирования: Лурье, В. М. (2022). «Парадокс Синглетона» в деонтической логике: Максим Исповедник и не только. *Respublica Literaria*. Т. 3. № 2. С. 50-59. DOI: 10.47850/RL.2022.3.2.50-59

THE “PARADOX OF SINGLETON” IN THE DEONTIC LOGIC:
MAXIMUS THE CONFESSOR ET ALII*

Basil Lourié

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)
hieromonk@gmail.com

Abstract. Since Aristotle, it is assumed, in deontic logics, that the free will of an agent requires necessarily a possibility of choice between no less than two alternatives. This condition was not *sine qua non* in the Byzantine theology. The free will without a choice between different alternatives was also conceivable. The situation of “choice from one”, where the set of alternatives is a singleton, was considered as distinct from the situation when the set of alternatives is void. The implied deontic logic is paracomplete.

Keywords: deontic logic, paracomplete logic, Byzantine logic, Maximus the Confessor, free will.

For citation: Lourié, B. (2022). The “Paradox of Singleton” in the Deontic Logic: Maximus the Confessor et alii. *Respublica Literaria*. Vol. 3. no. 2. pp. 50-59. DOI: 10.47850/RL.2022.3.2.50-59

*Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44070.

* The reported study was funded by RFBR, project number 21-011-44070.

1

У меня костёр нетленной веры,
И на нём сгорают все грехи.
Я поэт ненаступившей эры,
Лучше всех пишу свои стихи.

В этой заключительной строфе стихотворения «Боярыня Морозова» Николай Глазков (1919–1979) использует то, что сегодня, с оглядкой на Дэвида Льюиса, можно назвать парадоксом синглтона (множества, содержащего только один элемент): он заявляет о себе как о лучшем элементе из множества авторов его стихов, т. е. выбирает сам себя в качестве лучшего из одного. По Аристотелю, за которым следует современная деонтическая логика, такой выбор невозможен: οὐδεὶς δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν (*Eth. Nic.* 1139a13-14). Переведем это так: «Никто ведь не изъявляет своего желания относительно того, что не может быть иначе»; в этом предложении «желание» подразумевает «предпочтение». Но Глазков то ли изъявляет, то ли для него это иначе быть может. Он, впрочем, и оговаривается достаточно ясно, что данное предпочтение относится к «поэту не наступившей эры», а не к рядовому обитателю нашего актуального мира.

В обыденной реальности «выбор из одного» чаще встречается в юморе. Например, с брежневских времен фиксируется анекдот о встрече генсека с человеком, несущим красивый арбуз. Брежнев просит продать, а человек предлагает ему выбрать. Брежнев недоумевает, как тут можно выбрать из одного арбуза, а человек ему объясняет, что мы, мол, тоже каждый раз выбираем Вас из одного кандидата. В приземленной прозе анекдота выбор из одного – это абсурд, но в возвышенной поэзии Глазкова в этом выборе глубокий смысл. Мы (т. е., по крайней мере, автор и любящие его читатели) понимаем этот смысл, хотя и не можем «пересказать прозой», т. е. так перефразировать этот поэтический прием, чтобы избежать потери смысла (если бы это было возможно, то поэзия не была бы нужна).

2

Синглетон, по мнению принципиальных противников любых теорий множеств, является парадоксальным объектом именно потому, что содержит противоречие уже в самом определении: это «множество», но такое, в котором нет никакой множественности, а есть только ее противоположность – единственность¹. Нам можно не углубляться в эту мереологическую критику теорий множеств, но лишь отметим, что последовательный номинализм не может допустить отличие множества от суммы его элементов, тогда как понятие синглтона требует экспликации такого отличия (или тогда уж постулирования «атома Куайна» – идентификации синглтона с его единственным элементом). Цермело и Френкель вводят синглетон лишь окольным путем: они рассматривают его как множество, содержащее пару идентичных элементов, а эта пара, по аксиоме экстенциональности,

¹ Подобная критика теорий множеств была начата в 1916 г. Станиславом Лесьневским (1886–1939) и уже в наше время продолжена Дэвидом Льюисом (1941–2001) [Lewis, 1991, pp. 29-59, Lewis, 1998].

идентична одному элементу. А можно ли иметь дело с синглетоном непосредственно и не прячась за аксиому экстенциональности? Очевидно, что в рамках номинализма – нельзя, но можно ли хотя бы в рамках умеренного реализма, признающего реальность универсалий (и, в том числе, множеств) хотя бы только «в вещах»?

3

Рассмотрим три возможных исхода одной ситуации. Ситуация: я подхожу к вазе с фруктами в надежде выбрать одно яблоко. Из всех мыслимых исходов такой ситуации нас будут интересовать следующие три: (1) я подхожу к вазе, вижу несколько яблок и выбираю одно; (2) я подхожу к вазе, вижу там одно-единственное яблоко и выбираю (или «выбираю»?) его; (3) я подхожу к вазе, вообще не обнаруживаю там яблок и отхожу с пустыми руками.

С точки зрения Аристотеля и современных деонтических логиков [Horty, 2001, pp. 16 *et passim*], ситуации (2) и (3) идентичны: я не имел возможности выбора. Но с моей личной точки зрения они далеко не идентичны. Деонтическая логика, «какой мы ее знаем», вынуждает меня считать одинаковыми варианты исхода (2) и (3), но в моей личной логике эти исходы различаются кардинально, а вот исходы (1) и (2) похожи или даже вовсе идентичны (если единственное яблоко оказалось таким хорошим, что я бы все равно его выбрал из нескольких). Сказать, что моя личная логика не является в этом случае деонтической, нельзя: это моя логика как агента некоторых действий, и она при этом отличается от тех деонтических логик, которые уже описаны в научной литературе.

Можно, конечно, начать спорить о словах и отказаться называть мое действие в случае (2) выбором. Это, кстати, будет правильно с точки зрения византийского словоупотребления вообще и Максима Исповедника в частности, хотя у византийских авторов мы как раз и найдем ту нужную нам деонтическую логику, которую не описывают в современной литературе. Но в нашем современном словоупотреблении это не будет естественно, так как понятие «выбора из одного» стало нам довольно привычным хотя бы из шуток. Поэтому я позволю себе называть выбором также и выбор из одного, а отсутствием выбора – лишь ситуацию полного отсутствия яблок, пустого множества альтернатив.

4

Не найдя ничего подходящего в новой истории европейской мысли, мы можем обратиться к деонтическим логикам тех культур, где не боялись вводить в логику противоречия. Издали нам уже слышится хлопок одной ладони мастера Хакуина (1686–1769). Но мы так далеко не пойдем, да и пути туда нет, пока история деонтической логики в буддизме не написана. Ограничимся тем, что поблизости, – Византией.

В Византии, в отличие от последователей Августина, никогда не редуцировали проблему свободы воли к «свободе выбора» (*liberum arbitrium*). Свобода, не сводящаяся к выбору, обсуждалась в связи со свободой Бога (особенно Божия промысла) и полярных состояний свободы человека – в совершенстве обожения и в вечном осуждении. Последние два состояния необратимы и, с точки зрения аристотелевой деонтической логики, одинаковые: в них полностью исчезает свобода выбора. В состоянии совершенного обожения

уже невозможно повторение грехопадения Адама. Тут не просто безгрешное состояние, но другая модальность – состояние «необходимо безгрешное», в котором уже невозможно согрешить. Адам был призван его достигнуть – и, в общем-то, достиг, но слишком уж непрямым путем: от контингентной безгрешности к контингентной греховности и далее со всеми остановками к необходимо-безгрешному состоянию.

Итак, если в спасении невозможен грех и отделение от Бога, а в вечном осуждении невозможно обратное – избавиться от греха и соединиться с Богом, – то, по Аристотелю, приходится считать, что в аспекте деонтической логики эти состояния одинаковы, то есть одинаково несвободны. То есть Рай – он все-таки немножечко Ад. Тут что-то не сходится с византийским богословием.

5

Впрочем, если ограничиться Адом, то византийское богословие не имело бы ничего против Аристотеля. Оно всегда говорило о «рабстве» греху, т. е. об утрате свободы воли вследствие греха. Такая утрата может стать когда-нибудь окончательной, превратившись из контингентной в необходимую. Получается по Аристотелю: в Аду нет выбора, как нет и свободы воли. Человек использовал свою свободу, чтобы отдать себя в рабство, и теперь уже ее не имеет. Свобода – это ресурс, который можно тратить и восстанавливать, но можно в итоге потратить так, что уже не восстановишь.

Но у Бога в некоторых ситуациях тоже нет свободы выбора: например, он не может грешить, т. е. совершать нечто отделяющее его от самого себя, тогда как люди «грешить» по отношению к самим себе – действовать против самих себя – могут. Для логики, которая должна была обслуживать богословие, это был острый, но не самый острый вопрос, т. к. всевозможные нарушения обыденной логики в отношении Бога были привычны. Не ставилось под сомнение, что Бог свободнее всех прочих существ, хотя эта свобода у него какая-то особенная и божественная.

Вопрос о свободе обострился в связи с понятием обожения в его специфически византийском понимании – ведь в обожении человек становится Богом со всеми божественными свойствами, включительно до нетварности, кроме только лишь тождества по сущности, или, другими словами (формула была отчеканена в IV в. Григорием Богословом), «насколько» Бог во Христе стал человеком, «настолько» человек во Христе становится Богом, т. е. совершенно². Тогда и божественная свобода с ее невозможностью выбора греха становится человеческой. При этом нельзя сказать, что человек становится менее свободен, т. к. для этого надо было бы признать, что Бог менее свободен, чем человек. Между состоянием обожения и вечного осуждения появляется некоторое различие, которого деонтическая логика Аристотеля не улавливает. Модернизируя терминологию, можно сказать, что человек начинает выбирать добро в качестве того самого «выбора из одного», который не является отсутствием выбора, при том, что зло, выбранное навсегда в состоянии вечного осуждения, отсутствием выбора является.

² О понимании обожения, специфическом для византийской патристики [см. особ.: Larchet, 1996].

6

Рассмотрим теперь эту проблему в аутентичной терминологии. Такой подробный разбор можно найти, насколько мне известно, только у одного автора – Максима Исповедника (580–662), которому пришлось пояснять свои более ранние, более общие формулировки. На время Максима пришлось монофелитские споры, в которых тончайшим образом выяснялось, что же означает человеческая свобода, полноту которой должен был иметь как воплотившийся Бог, так и обоженный человек.

В качестве основного термина для «свободы» Максим, как и другие отцы, использует αὐτεξουσία, что на церковнославянский традиционно переводится «самовластие», или просто ἐξουσία («властие») – по-славянски все равно «самовластие», хотя на русский можно перевести как «власть». Но по смыслу это именно та власть, которая свобода, а не та, которая «господство, владение» (κυριότης) или «сила, способность» (δύναμις). Так уже в самом выборе основного синонима для древнегреческой ἐλευθερία «свобода» проявились некоторые философские предпочтения: делается акцент на власти. Едва ли не во всех языках восточно-христианского средневековья «самовластие» стало обычным или единственным термином, обозначающим свободу воли (аналогично тому, как на Западе, постепенно подчинившемся влиянию Августина, таким термином стал *liberum arbitrium*), но из новых языков это сохранил, кажется, только грузинский, где «свобода» обозначается точной калькой αὐτεξουσία – თავობჳჯლჳბჳ t'avisup'leba.

Рассмотрим ключевое определение Максима Исповедника³:

Ἀλλ' οὐτε ἐξουσία ἐστὶν ἡ προαίρεσις. Ἡ μὲν γὰρ προαίρεσις, ὡς πολλάκις ἔφη, ὄρεξις ἐστὶ βουλευτικὴ τῶν ἐφ' ἡμῖν πρακτῶν· ἡ δὲ ἐξουσία, [1] κυριότης ἔννομος τῶν ἐφ' ἡμῖν πρακτῶν· [2] ἡ κυριότης ἀκώλυτος τῆς τῶν ἐφ' ἡμῖν χρήσεως· [3] ἡ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν ἀδούλωτος. Οὐκ ἔστιν οὖν ταυτὸν ἐξουσία καὶ προαίρεσις· εἶπερ κατ' ἐξουσίαν μὲν προαιρούμεθα· οὐκ ἐξουσιάζομεν δὲ κατὰ προαίρεσιν· καὶ ἡ μὲν ἐπιλέγεται μόνον· ἡ δὲ χρᾶται τοῖς ἐφ' ἡμῖν, καὶ τοῖς ἐπὶ τοῖς ἐφ' ἡμῖν, ἢ γοῦν, προαιρέσει καὶ κρίσει καὶ βουλή. Κατ' ἐξουσίαν γὰρ βουλευόμεθα, καὶ κρίνομεν, καὶ προαιρούμεθα, καὶ ὀρμῶμεν, καὶ χρώμεθα τοῖς ἐφ' ἡμῖν.	Но и свободой не является способность к выбору. Ведь способность к выбору, как я не раз говорил, это устремление желания относительно того, что от нас зависит, тогда как свобода – это [1] или свойственная нам власть делать то, что от нас зависит, [2] или беспрепятственная власть пользоваться тем, что от нас зависит, [3] или нерабское устремление к тому, что от нас зависит. Поэтому не одно и то же свобода и способность к выбору. Хотя мы пользуемся способностью к выбору благодаря свободе, мы сами свободны не благодаря способности к выбору. Способность к выбору только лишь выбирает, а свобода осуществляет использование того, что от нас зависит, и того, что зависит от того, что от нас зависит, а именно, она приводит в действие способности к выбору, к сопоставлению и к желанию. Ибо благодаря свободе мы желаем, сопоставляем, выбираем, устремляемся и пользуемся тем, что зависит от нас.
--	---

³ Maximus Confessor. *Opuscula theologica et polemica*, 1 [Maximus Confessor, 1865, cols. 17 C-19 A]. Подробное обсуждение терминологии и соответствующих концепций Максима см. в примечаниях Г. И. Беневича в: [Максим Исповедник, 2014, с. 499-500 и далее др.]. Я не использую русский перевод этого издания (с. 306), но только по стилистическим причинам. Мой анализ цитируемого определения в контексте патристики и учения самого Максима см.: [Lourié, 2018].

Определение свободы здесь дается в виде инклюзивной дизъюнкции трех элементов. Два первых дизъюнкта учитывают аристотелевскую традицию: способность делать то, что соответствует нашей природе (*ἔννομος* означает буквально «легитимный, узаконенный», но этот термин и отсылает к природному порядку), и отсутствие в этом препятствий. В философии XX в. это часто называли⁴, соответственно, позитивным и негативным пониманиями, или аспектами свободы. А третий дизъюнкт как раз не из Аристотеля: это такое «устремление», которое может и не выражаться в «действиях» – в каких бы то ни было действиях, – не исключая и выборы. Почему он не является избыточным?

В контексте той проблематики, которой был занят Максим, мы можем ответить на этот вопрос так. Даже если все действия в человеке теперь совершает Бог, т. е. даже если ничего человеческого в его действиях и даже свойствах теперь не видно, человек все равно не теряет своей воли и своей свободы: она не исчезает, а «уступает» свое место для действия Богу⁵. Свобода воли не обязательно должна проявляться позитивно – через какие-либо действия, – но она может проявляться и через самоустранение от действия. Если у нас вместо ситуации выбора между волей Божией и волей своей, характерной для контингентных состояний (как хороших, так и плохих), остается лишь единственный вариант выбора воли Божией, характерный для состояния необходимо-безгрешного (в совершенстве обожения), то это все-таки результат, в достижении которого мы участвуем, ограничивая действие своей воли такого рода «выбором без выбора», т. е. выбором из одного варианта.

Это радикально отличается от состояния вечного осуждения, когда не только нет выбора воли Божией, но нет также и свободы собственной воли. Логически это похоже на тот случай, когда я подошел к вазе, чтобы выбрать яблоко, но в ней яблок не оказалось. Разумеется, в противоположность этому, обожение – это когда яблоко оказалось только одно, но прекрасное абсолютно. Все прочие яблоки в сравнении с этим единственным – как все прочие авторы стихов Глазкова в сравнении с самим Глазковым.

7

Различение «власти» (*κυριότης*) что-либо сделать и «стремления» (*ὄρεξις*) к чему-то основано на том, что первое «запускается в действие» только вторым. Тут различение нашей способности что-то делать и некоторой более глубокой способности, которая только и может позволять нам что-либо делать или не делать. Применим теперь это объяснение Максима к ситуации выбора яблок.

Как объясняет Максим (особенно в том сочинении, маленький отрывок из которого мы процитировали), чтобы выбрать (то есть использовать *προαίρεσις*), нам нужно сначала сопоставить (использовать *κρίσις* – «рассуждение, сопоставление»), а для этого нам нужно сначала захотеть (*βουλεῖν*). Прежде чем я задумался о выборе одного яблока, я просто захотел яблоко. Если яблоко в вазе оказалось единственным, мне не пришлось сопоставлять разные

⁴ Особенно вслед за известным эссе Исаии Берлина 1958 г. [Berlin, 2002].

⁵ О понятии *ἐκχώρησις γυναικῆ* («намеренное уступание» свободной воли) у Максима [см. прим. Г. И. Беневича в: Максим Исповедник, 2014, с. 500].

яблоки друг с другом и производить выбор в аристотелевском смысле слова. Но я узнал в нем объект своего стремления, и оно мне подошло. Я не осуществил выбора, но осуществил свое свободное желание. Примерно так это можно описать на византийском языке Максима Исповедника, а на языке современном я бы предпочел сказать, что я выбрал одно яблоко из набора, состоявшего из одного яблока, и не остался разочарованным. В качестве агента действия я сделал ровно то, чего хотел. В моей личной деонтической логике все прошло успешно.

8

Нам осталось сформулировать эксплицитно, чем моя личная деонтическая логика отличается от известной деонтической логики с учетом агента, которому присуща свобода выбора.

Для учета агента в деонтической логике с конца 1960-х гг. применяются разные версии оператора *stit* (“seeing to it that” – некий агент «обеспечивает, чтобы стало так, что ...») [Horty, 2001 (с библиогр.)]. Если агент может быть или не быть наделен способностью к свободному выбору, то можно различить операторов *astit* (achievement *stit*) и *dstit* (deliberative *stit*) – соответственно, для несвободного и свободного агентов [Horty, Belnap, 1995; Xu, 1998; Balbiani et al., 2008]. Все подобные модели основаны на понятии разветвляющегося времени (branching time). Реально, как это чаще всего подразумевается в логиках времени, речь идет не о самом времени, а о событиях во времени («историях», т. е. сценариях развития событий) и «моментах», в которых эти «истории» разветвляются в зависимости от разного поведения агента.

В условиях истинности оператора *dstit* заложено негативное условие, состоящее в том, чтобы в наборе «историй» H_m , проходящих через «момент» m , помимо той «истории», которая выбирается агентом этого оператора, оставалась хотя бы одна альтернативная «история» [Horty, Belnap, 1995, pp. 592-593]. Но нам сейчас надо представить такую деонтическую логику, в которой набор «историй» H_m является синглетоном. Это не позволит нам не только задать оператор *dstit*, но и вообще воспользоваться представлением о «разветвляющемся времени».

В нашей деонтической логике время не разветвляется, но и не остается таким, как было. Что же ему тогда остается делать? Выход один – нарушать закон исключенного третьего, допустив контрарное противоречие, не разветвляться, но и не течь по-прежнему, а делать что-то такое, что ни то, ни другое и чему и названия-то нет. Но в мире вообще много такого, чему названия нет, а само оно есть, и, в данном случае, мы уже описали интересующее нас явление апофатически – это и не разветвление времени, и не линейное его продолжение, а находящееся между ними исключаемое, но так и не исключенное третье.

Эквивалентно это описывается через нарушение закона идентичности в форме «А не идентично А». Это один из нескольких возможных способов нарушения закона идентичности, утверждающего идентичность каждого объекта самому себе, т. е. рефлексивность отношения идентичности. В паракомплектной логике отношение идентичности сохраняется, но не очень – оно перестает быть рефлексивным. Траектория

развития событий («история»), которая и не разветвляется, и не течет по-прежнему, перестает быть идентичной самой себе, но при этом не становится идентичной какой-нибудь другой «истории». Имеет место лишь контрарное противоречие, но не субконтрарное и не контрадикторное. Среди уже описанных формально неконсистентных деонтических логик именно такой еще нет⁶, но в возможности ее формального описания едва ли могут быть сомнения.

9

Итак, если мое намерение выбрать яблоко из вазы привело к тому, что я взял единственное бывшее в ней яблоко, но остался удовлетворен, то мое удовлетворение паракомплектно. Оно прошло через переживание контрарного противоречия: я увидел яблоко, которое было яблоком, но также и не яблоком, а «множеством» яблок. В этом смысле мое яблоко было не идентично самому себе.

В отличие от критиков теорий множеств, действовавших во имя последовательного номинализма, я не вижу в подобном противоречии ничего плохого. Иными словами, я думаю, что «парадокс синглетона» никакой не парадокс, а вполне законное проявление паракомплектной логики на свойственном ей месте.

Если перейти от логики к онтологии, то это место легко определить. Контрарное противоречие, т. е. паракомплектность, присуще самой идее *universalia in rebus*. Во всяком случае, отделить одно от другого – задача более чем нетривиальная. Как номинализм или концептуализм (*universalia post rem*), так и сильный реализм (*universalia ante rem*) избегают подобного противоречия. Если мы хотим придать идее множества статус какой-то реальности, но при этом не готовы возвысить ее до статуса платоновской идеи, то контрарное противоречие нашей онтологии обеспечено. В ней все предметы будут оказываться – но не казаться, а быть – чуть побольше самих себя.

Список литературы / References

Максим Исповедник. (2014). *Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica)*. Пер. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина. Науч. ред., предисл. и коммент. Г. И. Беневица. Святая гора Афон. СПб.

Maximus the Confessor. (2014). *Theological and Polemical Works (Opuscula Theologica et Polemica)*. Chernoglazov, D. A. and Chouffrine, A. M. (transl.). Benevich, G. I. (ed., introd., comment.). Holy Mountain Athos. St Petersburg.

⁶ Первооткрывателем неконсистентных деонтических логик в 1986 г. выступил Ньютон да Коста в статье «On Paraconsistent Deontic Logic» [da Costa, Carnielli, 1986], но с тех пор и до сих пор интерес научного сообщества ограничивается параконсистентными деонтическими логиками (основанными на субконтрарных противоречиях), привлекающими возможностью интерпретировать конфликты обязательств и схожие проблемы без элиминации противоречий [см. историографию в: McGinnis, 2007]. Мне ничего неизвестно об исследованиях в области паракомплектных или неалетических (основанных на контрадикторном противоречии) деонтических логиках.

Balbani, Ph., Herzig, A. and Troquard, N. (2008). Alternative Axiomatics and Complexity of Deliberative STIT Theories. *Journal of Philosophical Logic*. Vol. 37. pp. 387-406.

da Costa, N. C. A., Carnielli, W. A. (1986). On Paraconsistent Deontic Logic. *Philosophia*. Vol. 16. pp. 293-305.

Horty, J. F. (2001). *Agency and Deontic Logic*. Oxford. Oxford University Press.

Horty, J., Belnap, N. (1995). The Deliberative stit: A Study of Action, Omission, Ability, and Obligation. *Journal of Philosophical Logic*. Vol. 24. pp. 583-644.

Berlin, I. (2002). Two Concepts of Liberty. In I. Berlin. *Liberty. Incorporating "Four Essays on Liberty"*. Hardy, H. (ed.). Oxford. pp. 166-217.

Larchet, J.-Cl. (1996). *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Paris.

Lewis, D. (1991). *Parts of Classes*. Oxford.

Lewis, D. (1998). Mathematics is megethology. In D. Lewis. *Papers in philosophical logic*. Cambridge. pp. 203-229.

Lourié, B. (2018). A Freedom beyond Conflict: The Logic of Internal Conflict and the Free Will in Maximus the Confessor. *Scrinium*. Vol. 14. pp. 63-74.

Maximus Confessor. (1865). *Opuscula theologica et polemica*. Combefis, F. (ed.). In *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. Paris. Accurante J.-P. Migne. Vol. 91. Cols. 9-285.

McGinnis, C. (2007). *Paraconsistency and Deontic Logic: Formal Systems for Reasoning with Normative Conflicts*. PhD Thesis. University of Minnesota (unpublished).

Xu, M. (1998). Axioms for Deliberative "Stit". *Journal of Philosophical Logic*. Vol. 27. pp. 505-552.

Сведения об авторе / Information about the author

Лурье Вадим Миронович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, Николаева, 8, e-mail: hieromonk@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0001-6618-2829>

Статья поступила в редакцию: 10.05.2022

После доработки: 08.06.2022

Принята к публикации: 20.06.2022

Lourié Basil – Doctor of Philosophical Sciences, Leading Research Fellow of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolayev Str., 8, e-mail: hieromonk@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0001-6618-2829>

The paper was submitted: 10.05.2022

Received after reworking: 08.06.2022

Accepted for publication: 20.06.2022