

ЭВОЛЮЦИЯ ИДЕИ РЕЛИГИОЗНОГО ДЕТЕРМИНИЗМА В СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

И.В. Шаталович

Существующий на сегодняшний день массив исследований не раскрывает в полной мере эволюционных трансформаций идеи детерминизма, так как основное количество историко-философских исследований детерминизма выполнены в историко-научном или естественнонаучном контекстах. Так, К. Поппер в работе «Открытая Вселенная (аргументы за индетерминизм)» [25] раскрывает исторические истоки становления научного детерминизма (имеющего основание в принципе строгого объяснения), которые, по его мнению, представляют собой два основных направления: религиозно-метафизическое и детерминизм здравого смысла. Дж. Эрман [24] предпринимает подробный историко-философский обзор концепций детерминизма. Однако, рассматриваемая им, проблематика касается, в первую очередь, вопроса соотношения детерминизма и физики (классической, релятивистской и квантовой). В контексте естествознания выполнены также и историко-философские исследования Я.Ф. Аскина [12], М. Бунге [9], В.Г. Иванова [11], В.И. Купцова [12], Г.Б. Орланова [15], В.Я. Перминова [16], Ю.В. Сачкова [18]. Наиболее полновесным в историко-философском плане является исследование детерминизма в контексте западноевропейского философского рационализма, выполненное Н.А. Мещеряковой [14]. Она справедливо обращает внимание на то, что отсутствуют исследования, непосредственно посвященные историческому, а точнее историко-логическому становлению детерминизма. Следуя в русле историко-философского решения задачи выявления форм становления детерминизма, рассмотрим эволюционную трансформацию идеи детерминизма от редукционистского

понимания к холистскому на основании работ Августина, Боэция и Фомы Аквинского. Для этого введем методологическую оппозицию редукционистских и холистских тенденций в понимании детерминизма. Типичным примером холистской тенденции является введение Аристотелем учения о четырех причинах для объяснения мира в его полноте и целостности. А примером редукционистской тенденции — упрощение аристотелевского понимания причинности в Новое время (отбрасывание формальной и целевой причин), что привело к механистической картине мира.

Отличительная особенность монотеистического миропредставления, отличающая средневековую культуру от античной, есть абсолютизация личности. Соответственно меняется и отношение к судьбе, на что обращают внимание исследователи. С точки зрения А.Я. Гуревича, в монотеистических религиях функции судьбы переосмысливаются, представление о ней растворяется в концепции Божественного провидения и оказывается тесно связанной с проблемой спасения человеческой души [19, с. 514]. Как отмечает А.Ф. Лосев, по средневековым представлениям, над миром, над человеком царит абсолютная личность, которая творит из ничего космос, помогает ему и спасает его, то есть, абсолютная личность стоит над всей историей, она выше мира и раньше космоса. В отличие от пантеистического миропредставления судьба здесь не преодолевалась периодическим возвращением космоса и хаоса, но раз и навсегда данным, то есть данным на всю вечность, спасением или гибелью человеческой личности [13, с. 268-269, 396, 400].

Поскольку в последовательном монотеизме все существующее, в конечном счете, определяется волей Бога, то всякая монотеистическая картина мира должна быть увязана с идеей предопределения, которая сопрягается с поиском воли Божьей (как разумной необходимости, личностной обусловленности). Данный поиск пронизывает Библейские страницы и прослеживается как в ветхозаветных, так и новозаветных текстах. Пророк Давид пишет: «Укажи мне, Господи, пути Твои и научи меня стезям Твоим. Направь меня на истину Твою и научи меня, ибо Ты Бог спасения моего» [6, Пс. 24:4-5]. Апостол Павел наставляет: «не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная» или «не будьте нерассудительны, но познавайте, что есть воля Божия» [6, Рим.12:2, Еф.5:17].

В то же время религиозное мировоззрение должно включать и свободу, и ответственность человека за его вину. Этим и порождается

детерминистская апория, поскольку здесь сталкиваются два несочетаемых тезиса: с одной стороны, у человека есть свобода — он может делать все, что захочет, а с другой — все в мире зависит от Бога, как и любое действие человека. Как соединить свободу человека с Божественным предопределением? В результате, проблема соотношения Промысла и свободы человека является одной из сложных для христианского (как и для любого другого теистического) мирозозерцания.

Редукционистский вариант разрешения данной детерминистской апории преобладает в учении Августина. Под влиянием рассуждений апостола Павла, который переносит акцент на иллюзорность самостоятельных нравственных усилий человека: «Что ты имеешь, чего бы ты не получил?» [6, 1Кор. 4:7] Августин делает заключение, что благодать не может быть заслужена и обуславливается лишь свободным произволом Божества. Формула Августина: «Дай, что велишь, повели, что хочешь» [1, с. 642] — вызвала протест английского монаха Пелагия, противопоставившего ей принцип свободной воли. Развиваемое в полемике с Пелагием учение Августина о соотношении свободы воли человека и божественной благодати является достаточно неоднородным и не носит систематического характера [17, 2.6.2].

С одной стороны, Августин не отрицал ни свободу человека, ни благодать Бога, а стремился найти гармонию между ними. Так, в книге «О граде Божьем» он пишет: «Поэтому мы нисколько не находим себя вынужденными ни отвергать свободу воли, допустив предвидение Божие, ни отрицать (что нечестиво) в Боге предвидение будущего, допустив свободу воли. Мы принимаем то и другое» [2, с. 232]. С другой стороны, Августин склоняется к доктрине предопределения. Полагая, что первородный грех в корне извратил духовные силы человека, что зло неодолимо для человека без помощи Божией, Августин пришел к убеждению, что в деле спасения свободная воля человека не играет существенной роли. Спасение же совершается исключительно всемогущим действием божественной благодати. По его мнению, из общей «массы погибели» Бог избрал достойных вечного блаженства, которые были избраны до сотворения мира тем предопределением, которым Бог предугадал Свои будущие дела. Избирая, Бог творит людей «богатыми верою и наследниками Царствия» [3, с. 17]. В контексте наличия предопределения свобода воли человека приобретает оттенок субъективного переживания, но никак не онтологической способности спастись своими силами.

В работах разных лет у Августина можно найти различные подходы к указанным проблемам. Августин, как обращает внимание

В. Виндельбанд, встречает большие затруднения при согласовании беспричинного поступка, противоположность которому равновозможна и объективно мыслима, с Божьим предвидением [10, с. 332-333]. Но общая тенденция, по мнению исследователей (особенно в поздних трудах Августина), — отказ человеку в подлинной свободе, провозглашение предопределения и возрождение в некоторой степени языческого учения о судьбе [17, 2.6.2]. Аналогичную точку зрения высказывает А.Ф. Лосев. По его мнению, Августин пытался прямо отождествить трагическую судьбу человечества с божественным провидением. Это было средним принципом, если крайними принципами считать язычество и христианство. Но этот средний принцип получил у Августина характер (или, по крайней мере, оттенок) языческого фатализма. Если его продумать до конца, то, конечно, он предполагал полное бесчувствие к оригинальности и самостоятельности человеческой личности. Раз все и навсегда предопределено, то все человеческие усилия становятся бесполезными, и вся история превращается в механическое воспроизведение божественной воли [13, с. 269].

В.И. Уколова полагает, что дальнейшее развитие учения Августина о предопределении привело к торжеству абсолютного детерминизма. Речь идет о разработке в X веке философом Готтшалком формулы «двойного предопределения», то есть предопределения человека не только к вечной жизни (как учил Августин), но и к осуждению. Данная позиция исключала человеческую инициативу в деле спасения и во всем свершающемся предполагала непосредственное и прямое вмешательство Бога. И, хотя учение Готтшалка было осуждено как еретическое, и победила более «умеренная» точка зрения, различавшая предопределение к добру и предвидение Богом всего творящегося в мире, тем не менее, провиденциалистская картина мира, утверждаемая Августином, оставалась непоколебимой на протяжении всего раннего средневековья [21, с. 179].

Таким образом, религиозное переосмысление идеи детерминизма (в лице языческой судьбы) на историческом этапе средневековья происходило под влиянием редукционистской тенденции. В результате религиозно-этическая детерминистская апория решалась через поглощение свободы человека всемогуществом божьей благодати.

Приведенные аргументы свидетельствуют, что первичные формы становления идеи детерминизма в религиозно-мифологической картине мира носят редукционистский характер. За счет этого при построении картины мира предпочтение отдается детерминистским ка-

тегориям необходимости, причинности, определенности, связанности, закономерности, которые трансформируются к крайним формам фатализма, панкаузализма и предопределенности. В свою очередь, индетерминистские категории сводятся к детерминистским и не имеют органичного включения в целостную картину бытия. Существенным для установления уровня воздействия редукционистского подхода на построение картины мира является свойство трансцендентности или имманентности миру детерминирующего начала.

С утверждением средневековых традиций критика фаталистической тенденции увеличивается за счет усиления персонализма религиозного монотеистического миропредставления. А.А. Столяров обращает внимание на то, что для христианских авторов понятие судьбы, в его традиционных (имперсонально-космических) коннотациях, было неприемлемо по мировоззренческим соображениям. В контексте христианского мышления философская проблематика судьбы приобрела следующий вид: соотношение Божественного промысла и человеческой свободы. Христианские авторы (Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, Августин) неизменно выступали против космологического детерминизма, который воплощен в понятии судьбы, и отдали дань жанру сочинений «Против судьбы» [5, с. 720]. В то же время в данный период предпринимается удачная попытка синтеза учений о Судьбе, Фортуне и Промысле в едином религиозно-мифологическом миропонимании Боэция.

Боэций, как нельзя лучше, подходит на роль систематизатора религиозно-мифологического мировоззрения. Являясь пограничной фигурой между античностью и средневековьем, этот философ, с одной стороны, находится под влиянием античных авторов и продолжает детерминистскую тематику, развитую стоиками. А с другой стороны, за счет идей христианского платонизма ему удается завершить философскую рационализацию мифологического представления о судьбе в одном из наиболее читаемых в средневековье произведений под названием «Утешение философией».

Главная детерминистская апория, которую пытается разрешить Боэций, носит религиозно-этический характер. Она касается соотношения провидения и свободы человеческой воли. По мнению мыслителя, слишком противоречивым кажется то, что Бог предвидит все, и вместе с тем существует некая свобода воли. Ведь если Бог все предвидит, то в Его ведении находится и то, что будет иметь место в будущем. Если же от века не только свершенное людьми, но и их помыслы и желания Бог предзнает, то не может быть никакой свободы

воли, так как невозможно существование какого-либо поступка или желания, который был бы сокрыт от божественного провидения, не ведающего заблуждения. Второй стороной данной апории является вопрос: каким же образом Бог предзнает неопределенное будущее? Если допустить, что Он может помыслить в грядущем те вещи и события, которые могут и не быть, Он заблуждается. Но допустить такое не только недостойно, но и дерзко. А если Божье предзнание таково, что Он, определяя будущее, предполагает, что нечто может как произойти, так и не произойти, то, что же это за знание, которое не содержит в себе ничего твердого и определенного? [8, с. 276-278].

Выделим основные положения, позволяющие Боэцию решить данную апорию. Во-первых, мыслитель постулирует свободу воли. По его убеждению, свобода воли существует, и нет такого разумного существа, у которого бы она отсутствовала. Но в отличие от стоиков, которые за счет отождествления Бога и природы (а также провидения с космической цепью причинно-следственных связей) умаляют свободу воли (свобода как осознанная необходимость), Боэций, постулирует свободу, рассуждая с позиций христианского платонизма. Он считает, что человеческие души более свободны, когда они пребывают в созерцании божественного разума, а менее свободны, когда они соединяются с телом, и еще меньше, когда они оказываются связанными земными членами. Самый худший вид рабства тот, когда, предавшись порокам, они теряют власть над собственным рассудком. Ведь, как только глаза людей обращаются от света высшей истины к мрачному дольному миру, тотчас их окутывает облако незнания. Их и начинают терзать губительные страсти, настолько подчиняющие, что люди как бы попадают в рабство. И происходит это, некоторым образом, по их собственной воле [8, с. 275-276]. Хорошо обобщает данную позицию Т.Ю. Бородай. Он показывает, что свобода разумных существ от причинной детерминированности возможна потому, что Бог для христиан и платоников (к которым принадлежит Боэций) трансцендентен, в отличие от Бога в стоическом понимании. То есть Бог существует «по ту сторону» вселенской природы и ее причинности. Бог сообщает эту трансцендентность разумному существу настолько, насколько оно с Ним связано [5, с. 216].

Во-вторых, апория преодолевается за счет различения вечного и временного. Боэций аргументирует это следующим образом. Подобно тому, как люди видят некоторые вещи в преходящем настоящем, так и Бог созерцает все в своем вечном настоящем. Следовательно, божественное предзнание не изменяет природы и свойств вещей, а в своем

настоящем видит все таким, каким оно станет в будущем [8, с. 288]. То есть, для Бога, находящегося в вечности, будущего нет, поэтому неправильно говорить о предвидении будущего, Бог непосредственно видит настоящее.

В-третьих, из различения вечного и временного следует не генетическая (порождающая), а логическая необходимость событий, позволяющая сохранить автономность свободы воли. Как считает Боэций, божественное прозрение, во все проникающее, не изменяет сущности вещей, которые для него всегда «настоящи», а относительно времени — «будущи». Отсюда следует, что когда Бог знает, что нечто должно будет произойти в будущем, и знает, что оно лишено необходимости существования, то это не предположение, но обоснованное знание истины [8, с. 288]. То есть, Божье созерцание, как и человеческое, не делает вещи и события необходимыми причинно. Боэций поясняет это на следующем примере. Если кто-то сидит, то наше мнение, заключающее, что он сидит, с необходимостью является правильным. И наоборот, если мнение о том, что кто-то сидит, правильно, то он обязательно сидит. В обоих случаях имеется необходимость: в первом — что кто-то должен непременно сидеть, а во втором — необходимость истины. Но ведь кто-то сидит не потому, что чье-то мнение правильно, но мнение является верным, потому что ему предшествует, что кто-то сидит. Итак, хотя причина истины лежит в одном из этих положений, однако и в том, и в другом заключена необходимость [8, с. 277].

В-четвертых, судьба утрачивает крайние проявления гетеродетерминации (детерминации извне), то есть характер слепой и неуправляемой силы, довлеющей над человеком. Боэций представляет мир, полностью управляемый неким порядком, но фатальным этот порядок называется только в силу того, что воспринимается таковым самими людьми, тогда как правильнее было бы назвать его провиденциальным или божественным. По мнению Боэция, от Бога берет начало «замечательное чудо порядка судьбы, который, происходя от знающего, заставляет впадать в отчаяние незнающего» [8, с. 267-268]. Следовательно, Боэций отрицает судьбу как некую самостоятельную, независимую силу, а мировой порядок устанавливается Божественным провидением, которому подчинена и судьба.

Подкрепим рассматриваемый тезис ссылкой на исследование Ю. Стасюка [20]. Он показывает, что понимание судьбы в его языческом варианте совершенно чуждо Боэцию, и можно говорить об утверждении Боэцием приоритета свободы человеческих действий и благостного Промысла Божьего в отношении него, не насилующего

его и хранящего от случайностей. Понятие судьбы совершенно утрачивает все черты, свойственные ему в античной мифологии — как безличность и неизбежную необходимость, так и иррациональность и индетерминизм. Она проистекает из провиденциальной формы, но не содержит абсолютной необходимости и неотвратимости, поэтому допускает изменения предопределенного во времени (хотя в вечности Бог знает все определенно и однозначно) и делает возможной молитву и личный контакт с Богом. Вместе с тем, здесь нет и «лично-волюнтаристической» тенденции, поскольку судьба у Боэция неотделима от Божественного провидения.

В соответствии с данным аспектом переосмысливается и роль Фортуны, которая всегда олицетворялась со случайностью. Как отмечает В.И. Уколова, символом Фортуны, отождествленной с природой, является стремительно вращающееся колесо, не знающее пощады и символизирующее великое мировое круговращение, которое никому не предопределяет выигрыша заранее и перед которым все люди равны. Этот излюбленный образ в античном мире, благодаря Боэцию, придавшему ему большую выразительность, становится распространенным и в средневековом мире.

Боэций дает две интерпретации Фортуны, которые впоследствии получили развитие в средневековой литературе, представляя ее как богиню и как мировую силу, посредством которой организуется миропорядок. Народному, «вульгарному» представлению о Фортуне — богине, принимающей множество обманчивых обликов, либо «устремляющей свой леденящий взор», либо осыпающей человека ласками по своему капризу, Боэций противопоставляет философский взгляд, стремящийся проникнуть в суть того, что именуется Фортуной, понять ее изменчивость как естественное проявление ее природы [21, с. 177-179].

Согласно Боэцию, сила Фортуны заключена в непрерывной игре. Но эта игра Фортуны, как подчеркивает В.И. Уколова, лишь на поверхности может видеться как не имеющая оснований переменчивость. Глубинная же ее природа та же, что у природных космических превращений, подчиненных Божественному закону. Фортуна есть проявление порядка природы в человеческом существовании. Ни одно из благ, даруемых ею, равно как и ни одно из несчастий не принадлежит ни ей, ни человеку, они лишь суть конкретные проявления общего миропорядка. Связывая воедино Фортуну и Божественное провидение, природную изменчивость и абсолютное постоянство единого Бога, Боэций создает классическую для средневековья теолого-философскую концепцию Фортуны-судьбы, поставленной на службу Божественному

провидению [8, с. 178-179]. Фортуна оказывается включенной в провиденциальную схему, будучи определяема линией судьбы, и может быть представлена как иррациональная и немотивированная сила только из-за незнания ее разумного устройства. Следовательно, у Боэция происходит редукция Фортуны к основанию судьбы. Фортуна утрачивает свою индетерминистскую суть, то есть элемент случайности.

Таким образом, синтез, осуществленный Боэцием, имеет холистский характер, но не в полной мере. Предлагаемое мыслителем решение религиозно-этической детерминистской апории свидетельствует об эволюции детерминизма к холистскому пониманию, которая стала возможной за счет постулирования трансцендентного детерминирующего начала и соответствующей автономизации свободы человека.

Анализ основных этапов и особенностей эволюции детерминизма от редукционно-детерминистского к холистическо-детерминистскому пониманию в средневековом периоде завершим рассмотрением учения Фомы Аквинского.

Рассмотрим особенности решения Аквином религиозно-этической детерминистской апории. Отметим, что предшествовавшие попытки решить данную апорию не имели полноценного холистского характера. Проблема соотношения предопределения и свободной воли не имела общепринятого варианта в богословско-философских кругах средневековья. Ведь, несмотря на неоднократные осуждения пелагианства церковными инстанциями, полемика вокруг религиозно-этической детерминистской апории не прекращалась. Так, постановление церковного собора в Оранже (529 г.) подтвердило авторитет Августина, но не смогло добиться реального усвоения церковью идеи предопределения с фаталистическим оттенком, так как у Августина сохранялись элементы редукционистского отношения к свободе воли, сходные с языческим фатализмом. У Боэция при решении религиозно-этической детерминистской апории не в полной мере использовались идеи христианского персонализма, на что обращает внимание А.Ф. Лосев. Он подчеркивает, что если концепция судьбы у Августина имела характер среднего принципа (между концепциями язычества и христианства) с оттенком языческого фатализма, то решение вопроса судьбы Боэцием, в некотором роде, напоминает античное. Ведь если Августин все-таки находит последнее утешение в личностном Боге, то Боэций находит это утешение в универсальном разуме, подражание которому и является для него последним спасением [13, с. 269, 271-272]. Решением проблемы для традиции западного христианства стало появление «третьего мнения» (после Пелагия и Августина),

принадлежащего Иоанну Кассиану, которое было охарактеризовано как «полупелагианство» и сначала подпало под осуждение, но затем на практике позиция церкви оказалась близка к нему. Эта диалектическая позиция, как отмечает С.С.Аверинцев, была подкреплена авторитетом Фомы Аквинского, который подчеркивал момент свободного сотрудничества человеческой воли с Божественной благодатью [4, с. 359].

Аквинат формулирует религиозно-этическую детерминистскую апорию, задавая вопрос: может ли человек желать или делать что-либо доброе без благодати? [22, с. 325]. С одной стороны, человек является хозяином собственных действий и желаний, следовательно, он может желать и делать что-либо доброе самостоятельно и без помощи благодати. С другой стороны, Фома Аквинский приводит высказывание Августина, что без благодати люди не сделают ничего доброго ни в помыслах, ни в желаниях, ни в действиях, ни в любви. Собственный ответ «ангельского доктора» на данную постановку детерминистской апии обобщим следующими аргументами.

Аквинат начинает свои рассуждения с антропологических предпосылок. С его точки зрения, человеческую природу можно рассматривать двояко: во-первых, в ее первозданности, какой она была в нашем прародителе до грехопадения; во-вторых, такой, какой она наличествует в нас, а именно испорченной грехопадением нашего прародителя. В состоянии первозданности человек посредством своих естественных возможностей мог бы желать и делать то добро, которое соразмерно его природе, например, добро, связанное с приобретенной добродетелью. В то же время он нуждался в благодати, дарованной и добавленной к его естественной силе для того, чтобы делать и желать сверхъестественное добро, восходящее к Богу как Первому Двигателю. В состоянии же природы, подвергшейся порче, человек утратил возможность посредством собственных естественных способностей делать даже то, что соразмерно его природе. Хотя человек все же может, опираясь на некоторые естественные возможности, делать то или иное частное добро (например, строить дома, насаждать виноградники и тому подобное). Таким образом, в своем испорченном состоянии человек нуждается в благодати по двум причинам, а именно, чтобы быть исцеленным и чтобы исполнять дела сверхъестественной добродетели, которые заслуживают награды. Помимо этого, в обоих указанных состояниях человек нуждается в божественной помощи для того, чтобы быть подвигнутым к благим действиям. Следовательно, резюмирует мыслитель, для того, чтобы делать или желать что-либо доброе, че-

ловеческая природа в обоих своих состояниях нуждается в помощи Бога.

В какой же степени человек нуждается в помощи благодати? Человек, с точки зрения Аквината, является хозяином собственных действий и своего желания или нежелания, благодаря своему размышляющему разуму, который может склоняться в ту или иную сторону. Так как предваряющее обдумывание не может быть продлено до бесконечности, то мы, устанавливая ему некоторый предел, неизбежно приходим к выводу, что свободная воля человека подвигается неким внешним, превосходящим человеческий ум началом, а именно, — Богом. Следовательно, человеческий ум даже в своем неослабленном состоянии не является полноценным хозяином своих действий, чтобы не нуждаться в Божьей благодати. Тем более благодать необходима для ослабленной грехом свободной человеческой воли [22, с. 326-327].

На первый взгляд, в данных рассуждениях Фомы Аквинского встречается максимальная гетеродетерминация человека и складывается впечатление о редукции свободы воли к благодати (необходимости). Но в то же время Аквинат неоднократно акцентирует внимание на свободе воли. По его мнению, человек должен действовать «преднамеренно», то есть посредством сознательного выбора. Кроме того, человек должен действовать «уверенно и устойчиво», что связано с укоренившимся навыком [22, с. 145-146]. Аналогичную позицию отстаивает исследователь Ю. Боргош. Он делает вывод, что Фома Аквинский выступает в защиту свободной воли, полемизируя с теми, кто отрицает ее. Аквинат пытается доказать, что характерной особенностью человека является свобода. Благодаря свободе человек ответствен за свои поступки, так как, обладая свободной волей, он в состоянии выбирать между добром и злом. В противном же случае, если бы человек не обладал ею, его судьба неизбежно подчинялась бы законам слепой необходимости, и тогда нельзя было бы говорить о какой-либо морали. Чтобы могли существовать грех или добродетель, наказание или награда, им должно предшествовать наличие свободной воли [7, с. 134-135].

Отметим также рассуждения Фомы Аквинского, подтверждающие эволюцию человеческой свободы при переходе от ветхозаветной к новозаветной эпохе. Аквинат комментирует слова апостола Павла, что ветхозаветный закон был для нас «детоводителем» ко Христу и утверждает, что ничто не является изначально совершенным, но становится таковым по истечении некоторого времени (подобно тому, как человек поначалу мальчик, и только потом — муж). Посредством такой образ-

ной аналогии Фома показывает рост значения человеческой свободы. И если Старый закон, по мнению Аквината, являлся законом рабства, то Новый закон является законом свободы. Это проявляется в уменьшении гетеродетерминации человеческой личности промыслом Божиим. Как полагает Фома, в Новом законе существуют дела, которые не обязательны для сохранения или же не противоположны действующей любовью вере. Такие дела не были предписаны или запрещены Новым законом путем простого установления, но были оставлены Законодателем (Христом) на усмотрение каждого индивида. И относительно этого каждый волен решать, что он должен делать и чего избегать. Это одна из причин, почему Евангелие названо «законом свободы» — ведь Старый закон определял очень многое и оставлял на усмотрение человека совсем мало для его свободного выбора [22, с. 287-288, 308, 319].

Указанное противоречие между ролью гетеродетерминации (детерминации извне) и автодетерминации (самодетерминации) снимается Аквинатом за счет принципов синергии и иерархии. Принцип синергии можно проиллюстрировать следующими рассуждениями Аквината. Мыслитель поднимает вопрос о необходимости движения свободной воли для оправдания «нечестивых». Он приводит спорное утверждение, что для оправдания не требуется никакого движения свободной воли. Данное утверждение подкрепляется примером Августина, повествующем о своем друге, который лежал в горячке, долгое время пребывая в бреде. Когда состояние этого человека показалось безысходным, его, бессознательного, окрестили, и он был духовно обновлен. Откуда можно сделать вывод, что это было произведено освящающей благодатью. Кроме того, таинством крещения и младенцы оправдываются без движения их свободной воли. Но сила Божья не ограничивается Его таинствами. Следовательно, Бог может оправдывать человека без таинств и без какого-либо движения свободной воли. Отвечая на данный аспект детерминистской апории, Аквинат утверждает, что оправдание нечестивого обуславливается Богом, подвигающим человека к правосудности. Но Бог движет все по-разному, что подобно тому, как в естественных вещах тяжелое и легкое движется по-разному вследствие различия их природ. Следовательно, Бог движет человека к правосудности в соответствии с состоянием его человеческой природы. Но человеку по природе присуще обладать свободной волей. Поэтому в том, кто может пользоваться разумом, движение Богом к правосудности происходит вместе с движением свободной воли. Следовательно, Бог всевает дар оправдывающей благодати таким образом,

что он в то же самое время подвигает свободную волю к принятию дара благодати так, как она может быть подвигнута [22, с. 385-387], то есть речь идет о совместности усилий (синергии) двух личностей, Божественной и человеческой.

Разъяснить ситуацию помогает также иерархический принцип соотношения провидения и свободной воли. Аквинат отмечает, что достойные действия человека можно рассматривать двояко: во-первых, как проистекающие из его свободной воли, а во-вторых, как проистекающие из благодати Святого Духа. Если рассматривать их со стороны свободной воли, у них не может быть никакой заслуженности в силу слишком большого неравенства между Богом и человеком. Однако здесь можно говорить о некотором соответствии (пропорциональности), поскольку человек делает все, что может, то Бог вознаграждает его в соответствии с превосходством своей силы. Таким образом, по мнению Аквината, первой причиной нашего достижения вечной жизни есть милость Божья, а что касается нашей заслуги, то она является второй причиной. Другими словами, если мы говорим о заслуживающих деяниях как о проистекающих из благодати Святого Духа, подвигающего нас к вечной жизни, то в таком случае мы сподобляемся жизни вечной заслуженно. Фома Аквинский приводит образный пример, что благодать связана со свободной волей, как двигатель с движимым, как наездник со своей лошастью. В результате, наша заслуга перед Богом относительна, подобна той, какую может иметь ребенок в отношении своего отца [22, с. 354-356, 406, 410-411].

Одновременное применение двух рассмотренных принципов (синергии и иерархии) позволяет сделать вывод о том, что в основании религиозной картины мира Аквината лежит гетеродетерминация ее элементов, но она ничего не значит без автодетерминации. Если сравнить данную позицию со стоическим примером соотношения судьбы и свободы воли, выражаемом в образе повозки, тянущей за собой собаку [23, ч.2, фр. 975], то отметим существенную разницу между холистским и редукционистским разрешением детерминистской апории. В одном случае (картина мира Аквината), детерминирующее начало — Любящий Творец, являющийся Личностью, которая промыслительно дарит человеку свою милость, а человек, как элемент картины мира, может воспринять или не воспринять этот дар, следовать или не следовать за детерминирующим началом. В другом случае (картина мира стоиков), детерминирующее начало — безличный закон, который смиренного ведет, а строптивца — тащит, а следовательно, элементы картины мира не имеют такой меры автодетерминации, — человек в

любом случае не избегнет своей участи. Следовательно, понимание свободы воли человека, включаемой в детерминистскую религиозную картину мира Фомы Аквинского, существенно отличается от языческих или языческо-христианских аналогов. Постулируемая свобода давала возможность человеку выбирать тот или иной жизненный путь, а вместе с тем предполагала радикальную ответственность перед будущим: вечное спасение или вечная гибель.

Таким образом, Фома Аквинский обстоятельно и аргументированно решает религиозно-этическую детерминистскую апорию, представляя холистский вариант включения свободы воли в детерминистскую картину мира. При этом Аквинат опирается на попытки решения данной детерминистской апории Августином и Боэцием, повторяет те или иные их аргументы, но в то же время дополняет аргументацию данных мыслителей. Так, в отличие от Августина, его аргументация является более антроповолонтаристичной (божественная воля не поглощает человеческую), а в отличие от Боэция — более персоналистичной и Христоцентричной. По убеждению Аквината, люди становятся восприимчивыми благодати Божьей, благодаря вочеловечившемуся Сыну Божьему [22, с. 307].

Приведенные аргументы, наряду с фактом признания авторитетности взглядов Аквината в западнохристианской традиции, позволяют говорить о творчестве «ангельского доктора» как завершительной стадии эволюции редукционистского понимания детерминизма к холистскому в средневековом периоде.

Выводы. В средневековой философии происходит эволюция идеи детерминизма от редукционистского к холистскому пониманию. Указанная эволюция сопряжена с актуализацией детерминистских апорий и появлением радикальных вариантов их решения (свобода у Пелагия и Провидение у Августина). Происходит ослабление гетеродетерминации в развитии религиозной картины мира: в архаическом сознании судьба мыслится выше богов, затем она понимается тождественной богам и, наконец, в позднеэпическом периоде зависит от богов. Итогом является философская рационализация судьбы в учении Боэция, в котором под влиянием идей христианского платонизма (трансцендентности и персонализма детерминирующего начала) понятие судьбы утрачивает черты, свойственные ему в античной мифологии: безличность, неизбежную необходимость, иррациональность. Итоговый синтез представлен в учении Фомы Аквинского. Он с холистских позиций решает детерминистские апории. Во-первых, Божья воля не отнимает у вещей случайности и не наделяет их абсолютной необходимостью,

иначе во вселенной были бы представлены не все ступени бытия. Во вторых, Божья воля не лишает человека свободы. В результате детерминистская картина мира при помощи принципов иерархии и синергии органически включает спонтанность элементов.

Литература

- [1] *Августин Блаженный*. Исповедь // Творения. В 4 т. Т. 1 : Об истинной религии. — изд. 2-е. — СПб. : Алетейя ; К. : УЦИММ-Пресс, 2000. — С. 469-741.
- [2] *Августин Блаженный*. О Граде Божием. — Мн. : Харвест ; М. : АСТ, 2000.
- [3] *Августин Блаженный*. О предопределении святых: Первая книга к Просперу и Иларию / Пер. с лат. И. Мамсурова. — М. : Путь, 2000.
- [4] *Аверинцев С.* София-Логос. Словарь / Под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. — К. : Дух і Літера, 2006.
- [5] *Античная философия* : Энциклопедический словарь. — М. : Прогресс-Традиция, 2008.
- [6] *Библия*. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета : В русском переводе с параллельными местами. — М. : Российское библейское общество, 1997.
- [7] *Боргош Ю.* Фома Аквинский / Пер. с польск. М. Гуренко. — М. : Мысль, 1966.
- [8] *Боэций*. Утешение философией // Боэций. Утешение философией и другие трактаты. — М. : Наука, 1990. — С. 190-290.
- [9] *Бунге М.* Причинность. Место принципа причинности в современной науке / Пер. с англ. И.С. Шерн-Борисовой и С.Ф. Шушурина. — М. : Иностранная литература, 1962.
- [10] *Виндельбанд В.* История древней философии / Пер. с нем. под ред. А.И. Введенского. — К. : Тандем, 1995.
- [11] *Иванов В.Г.* Детерминизм в философии и физике. — Л. : Наука, 1974.

- [12] *Купцов В.И.* Детерминизм и вероятность. — М. : Политиздат, 1976.
- [13] *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. — Харьков : Фолио ; М. : АСТ, 2000.
- [14] *Мещерякова Н.А.* Детерминизм в философском рационализме: от Фалеса до Маркса. — Воронеж : Воронежский гос. ун-т, 1998.
- [15] *Орланов Г.Б.* Идея детерминизма: исторические тенденции развития // Детерминизм и современная наука : Межвуз. сборн. науч. трудов. — Воронеж : Изд. Воронежского ун-та, 1987. — С. 9-23.
- [16] *Перминов В.Я.* Проблема причинности в философии и естествознании. — М. : Изд-во Моск. ун-та, 1979.
- [17] *Прохоров К.* Тайна предопределения. Философские размышления. — Berlin : Titel-Verlag, 2003.
- [18] *Сачков Ю.В.* Эволюция учения о причинности // Спонтанность и детерминизм. — М. : Наука, 2006. — С. 16-42.
- [19] *Словарь* средневековой культуры. — М. : РОССПЭН, 2003.
- [20] *Стасюк Ю.* Преодоление судьбы в «Утешении философии» Бозэция [Электронный ресурс] // Материалы второй научной конференции преподавателей и студентов 4-5 апреля 2001. — Новосибирск : Новый сибирский университет, 2001. — С. 115-119. — Режим доступа: http://www.binetti.ru/studia/stasiuk_1.shtml
- [21] *Уколова В.И.* Фортуна в мире западного Средневековья // Вестник истории, литературы, искусства. Т. 1. — М. : Собрание ; Наука, 2005. — С. 174-184.
- [22] *Фома* Аквинский. Сумма теологии. Ч. 2-1 : Вопросы 90-114 / Пер., ред. и прим. С.И. Еремеева. — К. : Ника-Центр, 2010.
- [23] *Фрагменты* ранних стоиков. Т. 2 : Хрисипп из Сол / Перев. и коммент. А.А. Столярова. — М. : Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1999-2002. Ч. 1 : Логические и физические фрагменты. Фрг. 1-521. — 1999. Ч. 2 : Физические фрагменты. Фрг. 522-1216. — 2002.

- [24] *Earman J.* A primer on determinism. — Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- [25] *Popper K.R.* The Open Universe. An Argument for Indeterminism. — London ; New York: Routledge, 1992.

Надійшла до редакції 26 травня 2015 р.