

**ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ «SPONTE»
У АНСЕЛЬМА КЕНТЕРБЕРИЙСКОГО
В СВЯЗИ С ЕГО УЧЕНИЕМ О СВОБОДЕ ВОЛИ**

Рассуждая о падении дьявола и человека в сочинениях «О свободе выбора», «О падении дьявола» и «О согласии предвидения, предопределения и благодати Бога со свободой выбора» [1] Ансельм Кентерберийский пользуется словом «spontanea», а также выражением «действие, совершенное 'sponte'». В настоящей работе предпринимается попытка продемонстрировать, что данные слова у Ансельма выступают терминами в определенном контексте: в связи с учением о свободе воли.

Прежде всего, следует учесть, что для ранней западноевропейской схоластики (IX-XI вв.) не характерна столь сильная проработанность понятийного и терминологического инструментария, как в высокой и поздней схоластике. Исследование текстов этого периода часто принимает форму воссоздания учений мыслителей данной эпохи, и наши представления об их терминологии являются следствием научной реконструкции (ср. схожие точки зрения относительно проблемы реконструкции понятий в учении о свободе Аврелия Августина [2]). Ансельм Кентерберийский – один из первых средневековых западноевропейских схоластов, последовательно работавший с понятиями и терминами. Для своих современников он выступил в роли искуснейшего «диалектика». Можно говорить о двух приемах, используемых Ансельмом:

1. прояснение и перечисление значений употребляемых слов (напр. «воля», «действие», «должно», «возможно») и использование различных смыслов одного слова для интерпретации и решения той или иной проблемы (напр.: плоть Христа должна и не должна была страдать, но в различных смыслах);

2. разграничение понятия и смысла выражающего его слова с последующим определением понятия, закреплением термина за определенным понятием и последовательным употреблением его в указанном значении (напр. «правильность», «свобода выбора»).

К сожалению, ни один из перечисленных методов по отношению к словам «sponte», «spontanea» Ансельмом не применяется. Однако они последовательно употребляются в рассуждениях о поступках разумных существ, так что представляется возможным в этом контексте приписать им достаточно строгое терминологическое значение. Исполнение задачи облегчает также достаточно редкое употребление этих слов – только в указанном контексте, – что может также свидетельствовать о сознательном их выборе автором.

1. Согласно Ансельму, к сотворенным богом «разумным природам» относятся ангелы (т.о. дьявол) и люди [3]. Все разумные природы равны [4]. Представляется возможным рассматривать учения схоласта о воле человека и падшего ангела параллельно. Подробное раскрытие причин и «механизма» падения дьявола можно рассматривать как модель падения человека. Говоря о душе человека, Ансельм проводит разделение разума и воли [5], притом что аналитика воли, очевидно, представляется схоласту более важной. Возможно, указанное деление можно применить и к учению об ангелах. По крайней мере, анализ поступков и мотивов ангелов у Ансельма очевидно подразумевает, что речь идет об их воле.

Основная тема диалога «О падении дьявола» рассматривается в нем с различных точек зрения, среди которых – раскрытие основной проблемы в связи с учением о воле разумного существа и дарах божественной благодати этому существу. Ансельм интерпретирует падение дьявола так, что оно выступает как естественное, произошедшее в силу конституции воли, заложенной богом при творении. Бог дает воле ангела две склонности – к «удобству» (commodum) и к «праведности/справедливости» (justitia). «Commodum» выступает как благо для данного существа, блаженство [6]; «justitia» – как идеал праведности, а также справедливость как надлежащие отношения между тварными существами и богом [7]. Те же самые склонности характерны и для воли человека. Итак, божество дарует ангелу стремления воли: к блаженству и к праведности. Последний дар падший ангел отвергает потому, что возжелал для себя наибольшего блаженства – блаженства самого бога, – уже преступив тем самым предел справедливости. Вина за падение дьявола лежит не на боге, который сотворил волю ангела благой и обеспечил ее основаниями праведности, но на самом дьяволе, который самостоятельно отверг праведность. Этот отказ дьявол совершил «sponte» [8], одной только своей волей [9].

Схожую конструкцию мы находим в трактате «О согласии...». Воля человека была сотворена благой, праведной/справедливой и наделенной силой к сохранению своей праведности. Но она сделалась неправедной посредством свободного выбора, сама, «sponte» отвергнув праведность [10].

Очевидно, что «спонтанным» Ансельм называет не связанное внешней необходимостью и не испытывающее принуждения извне действие воли разумного существа. В подтверждение этого можно привести следующие высказывания схоласта. Разумное существо вообще согрешило «без принуждения» (*non invita*) [11]. По Ансельму, «такое орудие [человеческой души], как воля, движет всеми другими орудиями, которыми мы пользуемся 'спонтанно'» [12]. Сам бог «*sponte*» даровал человеку его способности [13]. Богочеловек претерпел за людей, не возвращая богу некий долг (*non ex debito*), но «*sponte*» [14]. Ансельм противопоставляет «спонтанное» действие воли разумного существа и необходимость в действиях неразумного, у которого воля подчинена плоти, и неодушевленного: действовать «*sponte*» и «*volens*» («охотно», – как лошадь стремится на пастбище) это не одно и то же; человек действует «*sponte*», а камень по необходимости (*ex necessitate*) [15]. Авторитет для Ансельма Августин также говорил о воле как движении души, которое «спонтанно» – «*spontaneus est*» [16].

2. Проведенное Ансельмом различие «спонтанного» поступка человека и принуждаемого необходимостью действия камня или лошади позволяет сопоставить предлагаемое понятие о «спонтанности» воли разумного существа с учением схоласта о «природном» и «неприродном» действии (*actio naturale / non naturale*) [17]. Ансельм приводит указанные выше примеры с камнем и лошадью в подтверждение того, что только разумное существо может в собственном смысле оцениваться с точки зрения праведности/справедливости, и только его действия могут быть названы должными или недожными. Основой различия двух видов действия выступает противопоставление «по необходимости» – «не по необходимости». Соответственно, действия разумного существа (воля, речь, поступки) могут быть правильными и должными в двух смыслах: 1. с точки зрения изначально имеющейся конституции воли, способностей плоти (в случае с речью – грамматических правил построения высказываний); 2. с точки зрения соответствия истине самой по себе, нравственному идеалу, воле бога и т.п. Грехопадение Адама или страдания Христа могут быть названы правильными и должными (возможными) с точки зрения устройства воли и плоти человека, но не могут быть названы справедливыми или несправедливыми. Их несоответствие праведности/справедливости зависит от воли разумных существ: согрешившего человечества.

Основанием представлений Ансельма о «спонтанных», не принуждаемых извне действиях разумного существа, может выступить его учение о видах необходимости. Схоласт различает два: 1. необходимость, о которой говорится в связи с силой, внешней событию или вещи; 2. необходимость, о которой говорится вне такой связи: когда вещь не принуждается никакой силой (*nulla vi cogitur*), и ничто ей не препятствует [18]. Первая называется Ансельмом «необходимость, предшествующая [вещи или ее действию]» (*necessitas praecedens*) и подразделяется далее на принуждающую и препятствующую; вторая необходимость – «следующая за [вещью, существованием вещи]» (*necessitas sequens*) [19]. Вслед за Дж. Мэренбоном будем называть ее «логической» [20]. Говорить о логической необходимости значит указывать на существование вещи. «Посох вообще может быть белым и не белым, ... но не может быть не белым белый посох» [21]. Именно в этом смысле «необходимы» все деяния божества и все его атрибуты, поскольку он не испытывает никакого принуждения [22]. В связи с самостоятельными действиями тварной природы понятие логической необходимости используется Ансельмом следующим образом. Он различает производящую (*efficiens*), одобряющую (*approbans*), уступающую (*concedens*) и попускающую (*permittens*) воли бога [23]. Тезис о том, что модусом «деяния» является также и недеяние (одна из возможностей употребления слова «деяние» в несобственном смысле) [24], позволяет Ансельму раскрыть понятие о таком «действии» воли бога, в котором бог, строго говоря, никого не принуждает и ничему не препятствует. Так, бог «одобряет» праведную жизнь. «Когда говорится, что [бог] 'кого хочет, ожесточает'» (знаменитый пример указания на божественное предопределение в Библии), речь, согласно Ансельму, идет о попускающей воле бога [25]. Грешник «с попускания бога (*Deo permittente*)... использовал данную ему богом способность», вот почему в данном случае утверждается, что «бог 'совершил' то, чему попустил свершиться» [26]. Небо вращается необходимо, «принужденное насилием природного состояния», человек же действует по иной необходимости – логической [27]. Человек свободен там, где божество не действует; бог со своей стороны создает условия для свободы человека, подчиняет ему природу так, что то, что человек хочет, происходит с необходимостью, и не происходит то, что человек не хочет [28].

3. Для того, чтобы показать, что слово «*sponte*» не является одним из синонимов, употребляемых Ансельмом для обозначения свободы вообще, но имеет терминологический статус, обратимся к полемике схоласта с Августином по вопросу о свободе выбора (*libertas arbitrii*) как причине греха. В двух первых главах диалога «О свободе выбора» Ансельм не только противопоставляет свободу и

необходимость, но различает свободные действия, совершенные «sponte» и «per libertate». «Ученик» (участник диалога) говорит о грехе, совершенном через свободу выбора, и о грехе по необходимости (per liberum arbitrium / ex necessitate). «Учитель» поправляет: разумная природа согрешила не по необходимости, через свободный выбор, но при этом «sponte». Более того, человеческая природа согрешила и рабствовала греху «sponte», но при этом сама воля или ее выбор нельзя называть несвободными [29]. Представляется возможным заключить, что в связи с актами воли разумного существа Ансельм оперирует различными понятиями свободы воли. Возможно, именно эти два понятия свободы противопоставляет Ансельм в следующем рассуждении: «Ученик» говорит, что не видит препятствий называть более свободной ту воля, которая способна грешить и не грешить, а не ту, которая не может грешить, оставаясь праведной [30].

Для доказательства выдвинутого тезиса обратимся к учению Ансельма о выборе. Необходимо различать в текстах Ансельма понятия выбора, решения (arbitrium) и свободы этого выбора (libertas arbitrii) [31]. Основной проблемой диалога «О свободе выбора» назван поиск определение именно свободы выбора (т.е. свободы, вида свободы): «Поскольку представляется, что свободный выбор несовместим с благодатью,... я хочу знать, что есть свобода выбора, и всегда ли мы ее имеем...» [32]. Позже схоласт выскажется четче: «мы должны рассмотреть, в чем находится и что есть свобода выбора,... а также то, что есть сам выбор. Ибо свободный выбор и свобода, по которой он называется свободным, – не одно и то же» [33]. Учение о последовательности даров бога, закладывающих конституцию способностей человека, также предполагает самостоятельный статус свободы выбора: «Разумная природа одновременно получила желание блаженства, [само] блаженство, желание справедливости/праведности, т.е. правильность [воли] – и это есть [сама] правильность, – а также свободный выбор, без которого сохранить праведность не могла». От трех других даров праведность/справедливость отличается тем, что может быть отторгнута и потеряна, что и произошло в случае с человеком [34]. «Свободный выбор», по Ансельму, – это механизм удержания праведности, а не способность решать, удерживать ее или нет. Возможно, то же самое верно и относительно дьявола: свобода выбора была дана после того, как он осуществил поступок, рассмотренный как нравственный выбор [35]. Предположим, что выбор сам по себе совершается в пользу осуществления одной из двух способностей воли, о которых Ансельм говорит в первых главах диалога «О свободе выбора»: сохранять правильность и грешить. В таком случае, только акт выбора праведности, т.е. осуществление способности быть праведным, делает, по Ансельму, сам выбор свободным [36]. В цитируемом диалоге повторяется утверждение, что «свободный выбор» в отсутствии праведности наличествует, но бездействует (и человек, поэтому, может быть назван свободным). При этом, Ансельм говорит, что воля человека, потерявшая праведность не может вернуть ее себе «sponte» [37].

Противопоставляется свобода и «спонтанность» в важном рассуждении о влиянии осведомленности о наказании на характер праведности. Для того, чтобы сохранить праведность надлежащим образом, свободно, ангелы должны были знать саму «праведность/справедливость», но не должны были обладать знанием о последствиях своих действий, о поощрении и наказании. В противном случае причиной удержания праведности была бы не «любовь» к ней, а страх перед наказанием, который является, по Ансельму, необходимым естественным движением воли. Не обремененная таким страхом душа грешит или действует праведно именно «спонтанно»: стойкость в ней «spontanea», причем такая стойкость в праведности более ценна [38].

4. Можно предположить, что «свобода» и «спонтанность» в воле и выборе, так, как они представлены в текстах Ансельма, являются качествами такой сущности, как воли. Так, свобода выбора – это вид действия воли, а не самой воли или выбора. По крайней мере, способность грешить непосредственно рассматривается у Ансельма как качество, причем акцидентальное – она может быть «прибавлена к воле и отнята от нее» [39]. Свобода выбора же включает в себе противоположную способность – к праведности, и сама может быть названа качеством, но уже не акцидентальным, поскольку не может быть отнята. Спонтанность воли и выбора, вероятно, также сущностное качество, поскольку, судя по высказываниям Ансельма, сохраняется в воле и после грехопадения. В данном аспекте представление о спонтанности воли максимально приближается к понятию о свободе воли как таковой, не связанной конкретно с нравственными поступками. Так, согласно Августину, нужно разделять свободу в области нравственного выбора между грехом и праведностью, и простую свободу выбирать и решать, например, какой дорогой ехать [40].

Далее, представляется возможным связать вопрос об отношении свободы и спонтанности к выбору, воле, душе и человеку вообще с поставленной в рассуждении Ансельма об «отыменных» (диалог «De grammatico») проблемой отношения сущности и качества, причем с учетом возможного

представления Ансельма о самом существовании как предикате (поскольку свобода определенным образом все же входит в конституцию воли) [41]. Однако в данном случае это остается лишь предположением, поскольку у самого Ансельма подобного вопроса не ставится.

5. Терминологическое значение «sponte» т.о. может быть следующим: «спонтанным» Ансельм называет самостоятельное, не обусловленное внешними причинами действие разумной природы, но не связанное со свободным выбором и утверждением идеала праведности. В ряде рассуждений Ансельм употребляет термин «sponte» по отношению к воле (не выбору) человека или ангела, когда они решают в вопросах, не затрагивающих праведность и нравственность (желание здоровья, блаженства и т.п.) [42]. О том, что спонтанное действие воли, можно сказать, предшествует нравственной свободе выбора, может свидетельствовать и такое суждение Ансельма: «совершенное и наисвободное повиновение человеческого существа в том, что он свою свободную волю спонтанно подчиняет воле бога» [43]. Выражением «спонтанность воли» пользуется переводчик и комментатор Ансельма И.В. Купреева, понимая под ним «независимость от органических потребностей и внешнего принуждения» актов воли [44]. Но едва ли возможно, подобно французскому теологу Р. Пуше, однозначно связать выбор как таковой со спонтанностью воли, интерпретируемой как свобода воли, способная привести как к греху, так и к праведности [45]. «Спонтанность» воли у Ансельма можно поставить в один ряд с его рассуждениями о воле как силе, способности (*potestas*), по крайней мере, в том аспекте, в котором они связаны с представлением схоласта об отсутствии внешнего принуждения. Так, Ансельм настаивает на том, что единственным виновником всякого греха является тот, кто производит греховный поступок; осуждаться должна только его воля [46].

Нельзя обойти вниманием точку зрения С. Виссер и Т. Уильямса. Исследователи указывают на то, что в основании несправедного хотения в учении Ансельма лежит определенное самодвижение воли (*self-initiated action*), но не обращают особого внимания на спонтанность воли. Утверждается только то, что это понятие схоласта «смутное» и что оно по контексту противопоставлено необходимости [47]. «В конечном итоге «*potestas peccandi*» (способность грешить), посредством которой и пали ангелы, является просто-напросто «*liberum arbitrium*», не сопровождаемый свободой от греха» [48]. С этой точкой зрения трудно согласиться, поскольку в ней не учитывается специфика употребления слова «sponte», а также снижается полемичность рассуждения Ансельма.

Наличие различных понятий о свободе, фиксируемых в двух различных терминах, имеет у Ансельма и этический смысл (возможно, что вне учения о воле и свободе выбора слово «sponte» вообще не имеет специального значения). Ансельму важно не только отличить свободный поступок от необходимого действия воли, но и рассмотреть сам характер этой свободы. Схоласт признает за волей силу, независимость от принуждения извне, самодвижение, но не считает ее действие всегда свободным. С другой стороны, самопроизвольный выбор при наличии альтернативы и равной возможности исполнения обеих альтернатив Ансельм не склонен называть свободным. Греховное действие воли совершается независимо от всякого внешнего принуждения (в т.ч. от действия бога ли дьявола). Но с нравственной точки зрения оно есть рабство воли. Можно и согрешить свободно, и быть праведником свободно, но это различные свободы. Ансельм не называет сам выбор между грехом и праведностью свободой и, что немаловажно, почти не употребляет термин «свобода воли». Помимо того, важна связь свободы с идеалом праведности и отсутствие такой однозначной связи у простого свободного выбора. Содержательно подлинно свободное, праведное поведение, по Ансельму, – это движение человека к богу, которому тот содействует, не заставляя напрямую одних стать праведниками, а других грешниками, но «одобряя» это движение, сопутствуя ему своей благодатью.

Примечания

1. Последний трактат далее называется сокращенно: «О согласии...», «*De concordia...*».
2. Столяров А.А. Проблема свободы воли в ранней средневековой философии (Аврелий Августин). Автореф. канд. дисс. М., 1983. Hopkins J. Freedom of the Will: Parallels between Frankfurt and Augustine // *Philosophical Criticism: Essays and Reviews*. Minneapolis, 1994.
3. Напр.: *Monologium*. 72. *Cur Deus homo*. 1.16 и др. Здесь и далее даются латинские названия трактатов Ансельма и указываются – согласно традиционному делению – главы трактатов (для трактата «*De concordia...*» – главы и параграфы). Использован латинский текст в издании: St. Anselmi... *Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia... Labore ac studio d. G. Gerberon...* T.1. Parisiis, 1853. PL.158.
4. *Cur Deus homo*. 1.5, 18.
5. *De concordia...* 3.11.
6. *De casu diaboli*. 4, 13. *De concordia...* 3.11.
7. Понятие «*justitia*» раскрывается в диалогах «Почему Бог стал человеком» и «Об истине».
8. *De casu diaboli*. 3.
9. *De casu diaboli*. 21.

10. De concordia... 3.13.
11. De libertate arbitrii. 9.
12. De concordia... 3.11.
13. De casu diaboli. 28.
14. Meditatio XI – de redemptione humana. 3.
15. De veritate. 5,12.
16. Augustinus Aurelius. De diversis quaestionibus. 1.8 // PL.40.
17. Подробнее см. диалог «Об истине».
18. De concordia... 1.2.
19. Cur Deus homo. 2.17. De concordia... 1, 1-3.
20. Marenbon J. Early Medieval Philosophy. Lnd., 1983. P.104.
21. De concordia... 1.2.
22. Cur Deus homo. 2.5. De concordia... 1.2.
23. «Fragmenta Philosophica», 37-42 в издании: Ein neues unvollendetes Werk des hl. Anselm von Canterbury. Ed. F.S. Schmitt // Beitrage zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Muenster, 1936. Bd.33, heft 3.
24. Ibid. 28-29, 33-34.
25. Ibid. 39.
26. De casu diaboli. 28; 26.
27. Cur Deus homo. 2.17.
28. De concordia... 1.3.
29. De libertate arbitrii. 2.
30. De libertate arbitrii. 1.
31. Прямо противоположную точку зрения – о взаимозаменяемости «libertas arbitrii» и «liberum arbitrium», что не представляется корректным, – высказывают современные исследователи Ансельма С. Виссер и Т. Уильямс: Visser S., Williams Th. Anselm's Account of Freedom // Canadian Journal of Philosophy. 2001. Vol.31, №2 (June). I n.2.
32. De libertate arbitrii. 1.
33. De concordia... 1.6.
34. De concordia... 3.12.
35. De casu diaboli. 2-4.
36. De libertate arbitrii. 1-2.
37. De libertate arbitrii. 12.
38. De libertate arbitrii. 9. De casu diaboli. 23-24.
39. De libertate arbitrii. 1.
40. Augustinus Aurelius. Contra duas Epistolas Pelagianorum. 2.5.9 // PL.44.
41. Возможные места из текстов Ансельма, подтверждающие эту точку зрения: De grammatico. pass. De concordia... 1. Из последних исследований: Copleston F.C. A History of Medieval Philosophy. Notre Dame & London, 1990. P.74. Priest S. Reality and Existence in Anselm // The Heythrop Journal. October 2000, vol.41, no.4. P.461-462. Также: Henry D.P. Anselm on Abstracts // Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities July 2004, vol.82, no.1.
42. De libertate arbitrii. 9.
43. Meditatio XI – de redemptione humana. 4.
44. В издании: Ансельм Кентерберийский. Сочинения. Перевод, послесловие и комментарии И.В. Купреевой. М., 1995. С.347-8.
45. Pouchet R. La rectitudo shez saint Anselme. P., 1964. P.96-97.
46. De libertate arbitrii. 5-12. De casu diaboli. 2-4.
47. Visser S., Williams Th. Op.cit. iii n.18.
48. Ibid. iii.