**Этические идеи Иоанна Дунса Скота и Уильяма Оккама**

А.А. Гусейнов

Замечательный схоластический философ, член францисканского ордена, Иоанн Дуне Скот, прозванный "Тонким Доктором" ("doctor subtilis") за чрезвычайную изощренность своей мысли, разработал оригинальную версию философии воли. Она представлена прежде всего в его неоконченном произведении, составленном на основе лекций, прочитанных в Оксфорде и Париже, - "Ordinatio", и в своде вопросов, выносимых на свободное обсуждение, - "Quaestiones quodlibetales".

Дуне Скот рассматривает соотношение воли и интеллекта в божественной природе, поскольку они являются моделирующими и для человеческого существа. Бог обладает бесконечным интеллектом и бесконечной волей, в их единстве составляющими саму сущность Бога. Интеллект представляет совершенное и истинное познание всего идеально возможного - как настоящего, так и будущего, он не только интуитивно созерцает божественную сущность, но и творит бесконечный мир идей в божественном уме. Правда, интеллект естественно ограничен законами логической необходимости (он не может мыслить-творить абсурд). Воля, которая также входит в сущность Бога, выражает отношение Бога к творению, поскольку Он творит мир своим изволением (бытие самого Бога от Его воли не зависит).

Вот как определяет соотношение между божественным интеллектом и волей сам Дуне Скот: "Божественный разум но необходимости своей природы является созерцательным, и в этом он формально несвободен, пусть даже это [познание] и угодно воле. Ведь Бог есть необходимо знающий, однако он есть знающий не благодаря собственно воле, равно, как по необходимости [своей природы], а не по Своей воле Он есть Бог. Поэтому, когда ты утверждаешь, что если воля не может не хотеть, чтобы разум познавал, то она не является вполне свободной, - этот вывод неверен, ибо ее свобода не есть свобода к внутреннему (которое как бы предшествует ее действию), но свобода ее есть свобода в отношении делаемого, а поэтому необходимо считать первой детерминацией в воле детерминацию в отношении делаемого; но это было бы не так, если бы волю предопределял разум. Более того, в таком случае собственно свобода (а не что-то контингентное) и не могла бы быть сохранена в воле по отношению к делаемому, ибо разум неизбежно предопределял бы волю силой простой природной необходимости, и воля необходимо сообразовывалась бы с разумом" [1].

1 Блаженный Иоанн Дунc Скот. Избранное / Сост. и общая редакция Г.Г. Майорова. М., 2001. С. 445.

Из множества возможных версий бытия, представляемых разумом, воля выбирает ту, которая ей более предпочтительна. Вот здесь и открывается вся проблемная сфера волюнтативной метафизики Дунса Скота. Что побуждает волю выбрать именно этот вариант творения, а не другой? Где основание ее предпочтения? Прежде всего заметим, что Божья воля свободно творит, а не рождает мир: в соответствии с догматикой мир не единосущен Богу, рождается только Сын, иначе творение было бы обусловлено естественной необходимостью, как это свойственно рождению. Мир творится не необходимым образом - Дунc Скот употребляет здесь понятие "контингентности" (не необходимости). Воля есть причина контингентная, т.е. не имеющая под собой никакого иного основания, кроме самой себя, это как бы causa sui - ведь выше Бога нет иных причин творения (быть причиной самого себя - значит не иметь никаких причин). Получается, что творящая божественная воля укоренена в самой себе, являясь в то же время последней причиной всего сущего - еще Августин предостерегал от поисков причин самого божественного воления. Дунc Скот утверждает, что божественная воля не зависит в своем выборе даже от разума: "та воля, воление которой беспричинно, тоже является беспричинной" (Ibid. II, 4, 41). Это абсолютно суверенная воля. Тогда и мир в своем существовании будет определен не необходимым образом, как и любая тварь. И еще - единственным мотивом, подвигающим божественную волю к творению именно этого, а не иного мира, оказывается любовь - воля творит то, что ей нравится, чего она желает, никому не отдавая в этом отчет, даже самой себе (это чистая спонтанность - тот самый неутилитарный мотив творения, о котором уже шла речь). Любовь выражает саму сущность воли - ее свободу и своеволие. Кроме того, можно говорить и об автономии божественной воли, ее самозаконодательном характере, поскольку законом бытия становится ее суверенный выбор. Благо - это то, что выбрала божественная воля, но это не значит, что она выбирает благо, - ведь вне нее нет блага (она выражает саму сущность Бога).

Из этой версии творения мы можем эксплицировать не только идею вторичности блага и его производности от самой божественной воли, но и неисповедимость "путей Господних" относительно мира (разум признает продукт деятельности воли задним числом, что позволяет говорить о подлинном творчестве: Бог обнаруживает, что сотворенный Его волей мир хорош, уже после акта творения).

Здесь мы затрагиваем более фундаментальную проблему, касающуюся самого характера творения в христианской доктрине. В отличие от античной метафизики, по существу сводившей творение к созерцанию (у Плотина "творить - значит наполнять все созерцаниями"), христианское учение может быть охарактеризовано как метафизика воли, поскольку в нем воля предстает как особое начало, отличное от интеллектуальной интуиции, даже если это божественная интуиция (в этом смысле позицию Спинозы, отождествлявшего волю с разумом, можно считать языческой). О новом понимании функции воли говорит и различение статуса сущности и существования в теологии Фомы Аквинского - сущность (идеи вещей в божественном уме) не может естественно-непроизвольно претвориться в существование (получить бытие, стать творением) без акта воли (трактат "О сущем и сущности"). Только воля сообщает идее реальное существование. Тот же мотив, правда, в совсем ином контексте, прослеживается и в противопоставлении божественной природы и энергии (природы и воли) в учении Григория Паламы, ставшем с XIV в. чуть ли не официальной доктриной православия (здесь воля не входит в божественную природу, но необходимо участвует в творении мира).

Существенные свойства божественной воли и интеллекта переходят и к человеку - позже Р. Декарт, тоже приверженец августиновской традиции, скажет, что человеческая воля, бесконечно уступающая божественной в своем реальном могуществе, тем не менее формально равна ей в том, что способна принять или отвергнуть все, что захочет. Дунc Скот в концепции человеческой воли прибегает к уже известному нам различению в воле двух способностей. Первая выражает некоторую внутреннюю необходимость, обусловленную естественным стремлением (appetitus naturalis) воли к блаженству: "воля необходимо и неизменно всеми силами стремится к блаженству, и что касается необходимости, это ясно, ибо если устранить эту наклонность, устранится и сама ее природа". В нем находит свое выражение исконное совершенство воли как воли доброй, не затронутой грехом. И эта свобода, как мы видим, совместима с необходимостью, но не с принуждением - ничто не может заставить волю делать то, что она не желает, т.е. чего не желает ее природа. Поэтому Дуне Скот присоединяется к тому определению свободы, которое дал Ансельм Кентерберийский - "сохранение праведности воли ради самой праведности". Вторая же способность воли может быть охарактеризована как "свободное стремление, сопряженное с разумом" - это то, что мы называли "свободным выбором". В нем воля выступает в чистой самодетерминации, принадлежит самой себе и сама себя определяет. Здесь воля властвует над разумом. Но опять же в духе христианской традиции в этой возможности выбирать между двумя противоположностями (libertas oppositionis - заметим, что по Сартру эта возможность избирающей воли в свою очередь становится для нее необходимостью) Тонкий Доктор видит некоторое "несовершенство", выражающее "пассивную потенциальность воли и ее изменчивость" - например, в противоположность ей, Бог в выборе не нуждается. Свободно избирающая воля способна и грешить, а "абсолютно совершенная воля" лишена этого качества. Соответственно, Дунс Скот различает благое действие и греховное умаление. Но это возможно только потому, что сама по себе свободная воля является некоторым "субстратом", данной от Бога позитивной способностью, которая, однако, или действенна (праведна), или умалительна (порочна).

Указанная способность есть отличительный признак воли, т.е. Дунс Скот считает, что ничто, из которого сотворено все сущее, не может рассматриваться как непосредственная причина злого акта воли. Задолго до Канта он утверждает: "чтобы сохранить свободу человека", надо найти другую причину воления, нежели разум, поскольку "разум движим объектом в силу природной необходимости, воля же движет себя свободно" (Ibid. V, 2, 8). То есть разум подчинен предметной логике, неопровержимости истины, а воля может все это отвергнуть - она может отвернуться даже от блага (несовершенная воля). Великий схоласт настаивает на том, что грех может заключаться только в формально злом акте воле, для которого все последующее - мысль, слово и дело - есть только материя, а потому вменяется в вину только волевая интенция. Кроме того, только волевой акт находится во власти делающего (стоическая идея, перешедшая и к Августину). Воля властвует над склонностями, над разумом и над самой собой, поэтому "нравственное расположение" (habitus mor-alis) находится только в ведении воли.

Классификация добродетелей (наряду с "virtus" - добродетелью Дунс Скот говорит о "bonitas" - благости) также подчиняется названному различению естественных стремлений воли и свободного выбора: существует естественная благость и собственно нравственная благость. Нравственная благость включает в себя: действия, совершенные по отношению к подобающему объекту (подать милостыню); затем те же действия воли, но совершенные с учетом всех обстоятельств, диктуемых здравым рассудком (подать именно нищему, который нуждается в ней), и, наконец, третьи, действия совершенные из чувства любви к Богу, а не просто из естественного милосердия, - именно последние обнаруживают благодать и заслуживают награды. Как мы видим, Дунс Скот различает теологическую мотивацию нравственного действия и собственно моральную, но только первое он считает "благостью" (например, непокаявшийся грешник, подающий милостыню по естественному милосердию, не может быть относим к благим людям). Поскольку благость волевого действия должна совершаться с учетом множества обстоятельств, одна цель еще не обеспечивает его полной моральности, а требуется еще "завершенное предписание здравого рассудка".

Различаются три вида актов воли: благие, злые и безразличные. Безусловно благим является любое действие, если оно делается из любви к Богу (это высший критерий нравственного действия), безусловно злым - совершаемый из ненависти к Богу, остальные деяния являются как бы "средними", безразличными: в них не заключается должная мотивация, но нет и той "неупорядоченности", которая делала бы их греховными, "ведь человек не обязывается всегда актуально относить свои действия к Богу". Тогда получается, что для Дунса Скота упомянутый им грешник совершает действие не безнравственное, но морально безразличное. Соответственно, среди злых поступков одни просто представляют собой лишенность блага, т.е. они упраздняют саму благость, другие же противоречат благу. Зло в смысле лишенности (privative) может быть действием, совершаемым относительно подобающего объекта, но без должной упорядоченности (без правильной мотивации, или просто по склонности) - его также можно отнести к морально безразличному. Стать действительно злым поступок может, только если он противоположен (соп-trarie) благу, т.е. мотивирован целью недостойной, например, подать милостыню из тщеславия. В нем уже есть нечто сверх простой лишенности, т.е. неподобающая мотивация (Ibid. V, 7).

Интересны рассуждения Дунса Скота о заповедях Декалога Моисеева. Может ли Бог своей волей отменить установленные им самим заповеди? Необходимо различать те заповеди, которые выражают природу естественного закона, т.е. такого, чьи положения имеют необходимую силу не только для людей, но и для самого Бога (даже Бог не может освободить человека от следования им, например, требовать ненависти к Себе), и те которые относятся к божественному положителъному праву, нарушение которых к противоречиям не приводит. К первым относятся только две главные заповеди - не почитать чужих богов и не упоминать имя Божие всуе, примыкает к ним также заповедь любви к ближнему. Все остальные не являются безусловно необходимыми практическими принципами, хотя и выводятся из первых двух, поэтому могут быть отменяемы Богом в зависимости от определенных обстоятельств, - они не содержат условий, необходимо приближающих к высшей цели (Богу) или отвращающих от нее (например, заповедь "Не убий!" была отменена Богом в случае с жертвоприношением Авраама). Заповеди Декалога оказываются неравноценными по своему смыслу - утверждение двух абсолютных законов может уживаться с отрицанием других: "Для меня возможно желать, чтобы ближний любил Бога, и однако не желать ему телесной жизни и верности супруги [1]" (Ibid. V, 8). И самое поразительное - из заповеди любви к ближнему не следует, что его нельзя убивать, ибо, как говорит Дунс Скот, этот запрет касается лишь его личного блага. Здесь отчетливо обнаруживается, что благочестие (отношение к Богу) представляет абсолютную морально-религиозную норму средневекового сознания (максиму категорическую), нравственность же как отношение к человеку - норму, всегда условную (максиму гипотетическую).

Многие важнейшие этические идеи Дунса Скота развивал другой крупнейший представитель францисканского ордена Уильям Оккам. Его деятельность как богослова, философа и моралиста приходится на десятилетия, последовавшие за фактом осуждения парижским епископом Этьеном Тампье в 1277 г. тех философских учений, которые несли в себе ярко выраженные рациональные элементы, привнесенные в них античной и арабской философией. Интересно, что в список осужденных университетских преподавателей попал и Фома Аквинский. Видимо, бросались в глаза моменты влияния интеллектуального наследия Аристотеля на его этику и богословие. В противовес подобного рода "интеллектуализму" в философии и теологии и, что особенно важно, в этике начала формироваться традиция так называемой "волюнтативной теологии" или "теологии воли", в которой идея индетерминизма и всемогущества божественной воли стала определяющей. В этом смысле весьма значимым был пример Дунса Скота.

Уильям Оккам в своем учении опирался прежде всего на первые слова Символа Веры "Верую во Бога-Отца всемогущего". С его точки зрения вещи, как контингентные реальности существуют не необходимым образом, но их бытие зависит от божественной воли. Характерно, однако, что как и у Дунса Скота, всесильная божественная воля для Уильяма Оккама все-таки имеет существенное естественное ограничение логического порядка: "божественному могуществу следует приписать все, что не заключает очевидного противоречия" [1]. В данном случае речь идет о возможности интуитивного познания Богом несуществующих объектов.

1 Оккам Уильям. Избранное. М., 2002. С. 103.

Следовательно, у обоих францисканских мыслителей мы имеем дело с некоторым приоритетом воли перед разумом, однако примат воли при этом умеряется значимой рациональной посылкой - логическим законом. Хотя такая неожиданная гипертрофия рациональности (недопустимость противоречия в творении, нежелание принимать абсурд) сама приходит в противоречие с торжеством абсурда в учении апологета Тертуллиана, прямо заявлявшего: "Верю, потому что абсурдно".

Интересным является также дополнительное ограничение божественного всемогущества: различение двух божественных потенций - абсолютной и упорядоченной. Первая позволяет Богу делать все, что не заключает в себе противоречия (заметим, что в этом случае Оккам отрицает положения Дунса Скота, утверждая, что Бог мог бы повелеть человеку не любить Его или даже ненавидеть). Вторая упорядоченная потенция допускает, что моральные предписания зависят не только от произвольного выбора Бога, но соизмеряются для человека с "правильным разумением". Это уже создает некоторый естественный порядок моральных отношений в человеческом обществе.

**Список литературы**

Абеляр Петр. Теологические трактаты. М., 1995.

Августин Исповедь. М., 1991.

Августин. Творения: В 4 т. СПб., 2000.

Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.

Ансельм Кентерберийский. Соч. М, 1995.

Антология мировой философии: В 4. М., 1969. Т. 1-2.

Апокрифы древних христиан. М., 1989.

Ауэрбах Э. Мимесис. М., 1976.

Бахтин ММ. Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990. Библия.

Болотов В.В. Соч. М, 1999. Т. 1. 2000. Т. 2.

Боэций. "Утешение философией" и другие трактаты. М., 1990.

Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М., 1998.

Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1990.

Булгаков С.Н. Агнец Божий. М., 2000.

Бычков В.В. Эстетика поздней античности. II-III века. М., 1981.

Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. М., 1980.

Голенищев-Кутузов И.Н. Средневековая латинская литература Италии. М., 1972.

Гусейнов А.А., Иррлитц Г. Краткая история этики. М., 1987.

Добротолюбие: В 5 т. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.

Донини А. У истоков христианства. (От зарождения до Юстиниана) М., 1979.

Жильсон Э. Избранное: томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М., 1999.

История философии. Запад - Россия - Восток: В 4 кн. М., 2000. Кн. 2.

Карсавин Л.П. Святые отцы и учители церкви. М., 1994.

Кефалайа ("Главы"). Коптский манихейский трактат. М., 1998.

Киприан Архимандрит. Патрология I. Париж; М., 1996.

Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. М., 1997.

Кремона Карло. Августин из Гиппона. М., 1995.

Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.

Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1992.

Лосский В.Н. Богословие и боговидение. М., 2000.

Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991.

Майоров Г.Г. Философия эпохи патристики. М., 2001.

Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.

Мифы народов мира: В 2 т. М., 1992. Т. 2 (ст. "Павел").

Немезий Эмесский. О природе человека. М., 1998.

Новая философская энциклопедия: В 4 т. М., 2000.

Посное М.Э. История христианской церкви (до разделения церквей - 1054). Киев, 1991.

Праги. Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997.

Св. Бернар Клервоский. О благодати и свободе воли: Средние века. М., 1982. Вып. 45.

Св. Григорий Нисский. Об устроении человека. СПб., 1995.

Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1996.

Св. Иоанн Домаскин. Точное изложение православной веры. М., 1998.

Соколов В.В. Средневековая философия. М., 1979.

Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1895.

Творения преподобного Максима Исповедника. М., 1993. Кн. 1-2.

Теста Бенедетто. О таинствах церкви. М., 2000.

Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.

Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. М., 1906.

Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.

Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего Средневековья. М., 1989.

Философия природы в античности и в Средние века. М., 2000.

Философская энциклопедия: В 5 т. М., 1960-1970.

Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века. М., 1992.

Флоровский Г.В. Восточные отцы V-VIII веков. М., 1992.

Флоровский Г.В. Догмат и история. М., 1998.

Фома Аквинский. Соч. М., 2002.

Фома Аквинский. Сумма против язычников. Долгопрудный, 2000.

Фома Аквинский. Сумма теологии I-П. Вопрос 18 // Вопросы философии. 1997. № 9.

Хоружий С. К феноменологии аскезы. М., 1998.

Хосроев А.Л. Александрийское христианство. М., 1991.

Швейцер А. Жизнь и мысли. М., 1996.

Gihon E. Introduction a l'etude de Saint Augustin. P., 1949.

H.Urs хюп Balthasar. Kosmische Liturgie. Freiburg im Breisgau. 1941.

Patrologiae Cursus Completus. Ace. J.P. Migne. Series latina. Series graeca.