

Краматорск: Тираж-51, 2009. – 386 с. – с. 107.

14. Обухів В. Л., Солонін Ю. Н., Сальников В. П., Василькова В. В. Філософія і методологія пізнання: Підручник для магістрів та аспірантів - Санкт-Петербурзький університет МВС Росії; Академія права, економіки та безпеки життєдіяльності; СПбДУ; СПбГАУ; ІПІП (СПб.) - СПб.: Фонд підтримки науки та освіти в галузі правоохоронної діяльності «Університет ». - 560 с., 2003. – с. 42.

**Ханжи Владимир Борисович** – доктор філософських наук, доцент, завідуючий кафедрою філософії і біоетики Одеського національного медичного університета

УДК 141.4:272/273-175(091)

**ПРОБЛЕМА ТЕОДИЦЕИ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ МЫСЛИ  
ЧАСТЬ 1. АВГУСТИН АВРЕЛИЙ: «МЕЖ ДВУХ ОГНЕЙ» БОЖЬЕГО  
ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЯ И ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СВОБОДЫ**

*Аннотация.* В первой части статьи на примере учения Августина Аврелия показано осмысление проблемы теодицеи в контексте соотношения категорий Божьего предопределения и человеческой свободы. Рассмотрены эстетический и этический варианты решения этой проблемы. Выявлены возможности преодоления трудностей августинианского учения, связанных с согласованием идей Божьего предопределения и человеческой свободы.

*Ключевые слова:* теодицея, Божье предопределение, человеческая свобода, эстетическое решение, этическое решение

**ПРОБЛЕМА ТЕОДИЦЕЇ В СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ ДУМЦІ  
ЧАСТИНА 1. АВГУСТИН АВРЕЛІЙ: «МІЖ ДВОХ ВОГНІВ»  
БОЖОГО ПЕРЕДВИЗНАЧЕННЯ ТА ЛЮДСЬКОЇ СВОБОДИ**

*Анотація.* У першій частині статті на прикладі вчення Августина Аврелія показано осмислення проблеми теодицеї в контексті співвіднесення категорій Божого передвизначення і людської свободи. Розглянуто естетичний та етичний варіанти вирішення цієї проблеми. Виявлено можливості подолання труднощів августинівського вчення, пов'язаних із узгодженням ідей Божого передвизначення і людської свободи.

*Ключові слова:* теодицея, Боже передвизначення, людська свобода, естетичне вирішення, етичне вирішення

**THE PROBLEM OF THEODICY IN MEDIEVAL THOUGHT  
PART 1. AUGUSTINE AURELIUS: «BETWEEN TWO FIRES»  
GOD'S PREDESTINATION AND HUMAN FREEDOM**

*Abstract.* In the first part of the article it is shown the comprehension of problem of theodicy in the context of the correlation of categories of God's predestination and human freedom through example of Augustine Aurelius' doctrine. The aesthetical and ethical options of solving this problem are considered. The possibilities of overcoming the difficulties of the Augustinian doctrine connected with a reconciliation of ideas of God's predestination and human freedom are revealed.

*Keywords:* theodicy, God's predestination, human freedom, aesthetical solution, ethical solution.

Моральное самосовершенствование неизменно приводит человека к сложнейшей проблеме – проблеме теодицеи. Ее средневековое осмысление, пожалуй, является одним из самых ярких в истории, однако это совершенно не означает, что проблема теодицеи – детище исключительно этой эпохи. Выражаясь образно, можно сказать, что своими корнями она

уходит в античную мысль (достаточно оригинальные ее артикуляции представлены в учениях Платона, Эпикура, Плотина, стоиков), а «ветвями» простирается в философские системы Нового и Новейшего времени. Сам термин «теодицея» был введен в 1710 г. в работе Г. В. Лейбница «Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла»[3], являющейся, пожалуй, первой удачной попыткой систематизации истории и теории данной тематики. Трансэпохальный характер рассматриваемой проблемы, ее небезинтересность для человека любого периода не случайны, ибо рано или поздно, в большей или меньшей мере искушение роптания на судьбу и поиска ответственных за то, что видится несправедливым или откровенно злым, посещает практически каждого.

Данная статья посвящена рассмотрению средневековых артикуляций проблемы теодицеи. В первой ее части мы подвергнем философскому анализу соответствующее учение Августина Аврелия, крупнейшего представителя патристики, а во второй – Фомы Аквинского, наиболее авторитетного схоласта. Несмотря на значительное количество публикаций, непосредственно или опосредованно устремленных на интересующую нас тему (выделим вышедшие в последние десятилетия работы таких авторов, как К. В. Бандуровский, А. Баумейстер, В. Гертых, П. Козловски, П. Николов, С. Свежавски, С. А. Степанцов, А. Л. Хосроев, Т. Б. Эриксен), она, полагаем, по-прежнему таит в себе потенциал для новых интерпретаций. В предлагаемой работе рассмотрение постановки и решений проблемы богоопрядания средневековыми авторами будет осуществлено в контексте более фундаментальной проблемы – соотношения Божьего провидения (в частности – предопределения) и человеческой свободы. При очевидной взаимосвязи этих проблем их исследование нередко проводилось дискретно, что, на наш взгляд, является малопродуктивным. Итак, целью статьи (в двух частях) является средневековое осмысление проблемы теодицеи в контексте соотношения категорий Божьего провидения и человеческой свободы (на примере учений Августина Аврелия и Фомы Аквинского).

Естественной предпосылкой философской постановки проблемы теодицеи послужило, и это хорошо показано у В. В. Соколова [6, с. 18], еще дофилософское, религиозно-мифологическое, осознание нередкого, иногда даже вопиющего, несоответствия между человеческим образом жизни и тем, как эта жизнь – хорошо или плохо – складывается для самого ее носителя. Безусловно, самым доступным и удовлетворительным решением в этой ситуации являлось (и является до сих пор) обращение к идее загробного мира, в котором грешники получают наказание в виде адских мук, где «будет плач и скрежет зубов», а праведники – пребывание в раю в качестве компенсации за тяготы земной жизни. Древний человек, уже на самых ранних этапах становления его религиозных представлений соотносящий метафизический мир и физическую реальность как ознаменованные (соответственно) атрибутами вечности и временности, такую меру справедливости полагал достаточно убедительной.

В чем же сущность проблемы теодицеи и каковы варианты ее решения в эпоху средневековья? Человеческое мышление, устремленное на выявление Божественных атрибутов, по меньшей мере, два из них – Всеблагость и Всемогущество – позиционирует как непреложные. Философ средних веков, уже отказавшись от политеистического мировоззрения, в рамках которого каждому из богов отводилась та или иная сфера, автоматически отбрасывает и антропоморфное их видение. Идея Бога-Творца, являющегося Абсолютом и в онтологическом, и в морально-этическом отношении резко контрастировала с нарочитым человекоподобием сонма древних богов. «Бог всемогущ» и «Бог всеблаг» – эти два тезиса становятся для средневековых философов аксиомами. Однако как же совместить данные положения с третьим – о существовании зла (или того, что таковым именуют люди). Ведь если Всевышний всемогущ, то это значит, что зло существует с его позволения. Подобный вывод, однако, трудно согласуется с атрибутом всеблагости. Если же исходить из безусловности тезиса о том, что Бог – Абсолютное Благо, и, при этом, зло к Нему не имеет никакого отношения, то спорным в таком случае оказывается атрибут всемогущества. Таким образом,

*как же, не ущемляя Всемогущества и Всеблагости Бога, объяснить наличие в мире зла?!*

Одним из первых в средневековье к этой проблеме обращается Августин. В седьмой книге своей знаменитой «Исповеди» он изначально дистанцируется от двух онтологических позиций, пантеизма и дуализма, которые, по его мнению, во-первых, не позволяют решить проблему теодицеи так, чтобы не вызывать новых вопросов и нареканий, во-вторых, они недопустимы как ереси по отношению к теизму как вероучению ортодоксальному. Философ пишет, что в свое время полагал Бога как пронизывающего мир в бесконечном пространстве и как «разлитого» за его пределами [5, с.135]. Однако эта позиция видится Аврелию слабой, ибо, в таком случае, выходило бы, что Всевышний «...наділяв би себе окремих частинам світу шматками: великим давав би багато, малим – мало» [5, с. 135–136]. Добавим, что подобная дифференциация Бога противоречит христианской аксиоме о том, что Он есть субстанция простая и, в силу этого, неделимая. Более того, онтологическая посылка пантеизма имеет и труднопреодолимое этическое следствие: тождественность Бога и мира монолитизирует Абсолют Блага и нередко далекий от эталонов добра мир, что наверняка настораживало Блаженного Августина.

Резко критически относится мыслитель и к дуалистическому учению, хотя в молодости в течение девяти лет он принадлежал к секте манихеев. Гнозис –откровенное эзотерико-мистическое знание – настолько захватил Августина, что он, как пишет П. Николов «...із гарячковістю *постантичного* неопіта навертається до маніхейства...», которое привлекло «...обіцянку розкрити таємниці світу силами розуму і запропонувало систематичне вирішення всіх питань про Бога, людину і світ, в котрому вона живе» [4, с. 13]. На первый взгляд, позиция противоположности двух начал, Света и Мрака, где первое (в персонифицированном наименовании – Отец Величия, Бог Истины или Бог-Отец) дистанцировано даже от потенции зла, являясь Абсолютным Благом, а второе (Материя) и есть средоточие греха и зла, позволяла решать проблему теодицеи без лишних сложностей. Однако, будучи освобожденным от ответственности, Бог манихеев освобождался и от абсолютности в том смысле, который вкладывает в это понятие теизм (подробнее об этическом дуализме в учении манихейства – см. уА. Л. Хосроева [7, с. 124–125]).

Августин, как уже отмечалось, фундирует свои этические взгляды онтологическими установками теизма и креационизма: Бог и мир соотносятся как Творец и творение, причем все благое новаторство в мире обусловлено постоянной Божьей активностью. Посюсторонний мир лишается субстанциальности, следовательно, и зло, в нем совершающееся, также несубстанциально. Однако неблагие поступки не совершаются самопроизвольно – их совершают те, кто создан Абсолютным Благом – Господом Богом. Это ставит Августина в тупик: «Хто створив мене? Хіба не Бог мій, Який не тільки добрий, але є саме Добро? Звідки ж у мене це бажання поганого й небажання гарного? Щоб була причина мене по справедливості карати? Хто вклав у мене, хто прищепив до мене цей гіркий пагін, коли я цілком вийшов од щонайсолодшого Господа мого?» [5, с.137]. Философ, диалогизуя с самим собой, отвечает традиционно-обывательски: возможно, во всем виноват дьявол, как антагонист всего благого. Но тут же Аврелий-философ парирует этот обыденный тезис, напоминая себе и читателю, что и темные силы некогда были ангелами, созданными Богом. Попытки объяснить неблагие поступки злой волей дьявола (как и человека) разбиваются об аксиому несубстанциальности зла, ведь воля, как атрибут сотворенного, сотворена вместе с ним [5, с. 137–138].

Размышления приводят средневекового автора к позиционированию зла в качестве источника ухудшения: и ангелы, и люди деградируют, питаюсь из этого источника. Однако к этому ни в коей мере не может быть причастным Бог. Никакая воля и никакая необходимость не могут привести к ухудшению Его Сущности, ибо Он есть Добро, а ухудшение – не к добру. И поскольку и Всеблагость, и Всемогущество, и Воля Бога, составляющие Его Сущность, абсолютны, то не может Воля, превозмогая Могущество, побуждать Благость к деградации, в противном случае оказалось бы, что Бог превозмогает Самого Себя, а это в корне

противоречиво.

Отбрасывает Августин и гипотезу о том, что причиной появления зла была материя [5, с. 139–140]. Всевышний, внося в нее формы и тем самым приращая количество благого в мире, не превратил, возможно, некую ее часть в актуально сущее. Сохранившаяся в результате этого в материи потенция зла актуализировалась уже без Его Воли. Однако такое решение неминуемо приводит к другим, не менее сложным вопросам: 1. Неужели Всемогущий Бог не смог всю материю трансформировать в благие действительно сущие объекты? 2. Почему, если она способна потенцировать зло, Он попросту не уничтожил ее, а начал из нее творить? 3. Если она существует вечно, являясь несотворенной и неуничтожимой, то насколько абсолютен Он и как объяснить некоторое время Божественного недеяния, ибо материя, как потенция мира, *вечна*, а мир *сотворен*, то есть имеет начало?

В наследии мыслителя четко просматриваются два варианта решения проблемы теодицеи – эстетический и этический. В рамках первого, исходя из показанного выше, он приходит к выводу, что все существующее, поскольку существует, есть в той или иной степени добро, ибо в противном случае его не было бы совсем. А если это так, то все в мире, рассмотренном как совокупность единичностей, есть добро. Корректнее заявлять не о соотношении добра и зла, а, скорее, о разных степенях добра. В то же время холистический подход в рассмотрении мироздания позволяет назвать это целое добрым, ибо систематизация различных степеней добра возможна лишь на основании концепта всеобщего добра, добра как такового. «А позаяк, – находим у Августина, – Ти не все зробив рівним, то все існуюче – кожен зокрема – добро, а все разом – дуже добре, бо все Бог наш ”створив вельми добре”» [5, с. 148].

Таким образом, для Бога, Который обозревает мир целостно, не имея в этом ни пространственных, ни временных преград, сотворенное сущее вообще избавляется от зла. Зло попросту теряет возможность быть субстанцией. Оно становится реляцией, причем, нередко – реляцией иллюзорной: человек, преломляющий поток событий через свои переживания, констатирует действительное как зло, поскольку оно уступает предпочитаемому в ценностном отношении. В то же время, для Всевышнего есть лишь разные степени добра. Близорукий человек, не утруждая себя необходимостью рассмотрения явления или процесса в системе ценностей, отличной от своей, становится на путь нерационального, а эмоционального истолкования событийного ряда. И поскольку в данном случае речь идет о тех событиях, которые вызывают не самые радужные, а иногда и откровенно негативные эмоции, то человеческая их оценка будет резко отрицательной, что и схватывается в слове «зло». «Злом вважається, – резюмує Августин, – те, що, взяте окремо, з чимось не узгоджується, але це ж саме узгоджується з іншим, виявляється тут добрим і добре само по собі» [5, с. 148].

Не менее интересен второй вариант решения проблемы теодицеи, этический. Однако его раскрытие необходимо упредить важным отступлением. Пожалуй, аксиоматичной является посылка о том, что этическое решение проблемы оправдания Бога невозможно без утверждения значимости такого атрибута человеческого бытия, как свобода воли. Тем не менее, размышления средневекового философа о свободной воле трудно согласуются с присущей его учению общей установкой религиозного фатализма – положением об изначальной предопределенности Богом мирового в целом и человеческого в частности бытия. В такой ситуации резонным является вопрос о том, как пишет норвежский исследователь Т. Б. Эриксен, «...остается ли вообще какая-либо свобода после всего того, что с ней происходит в феноменологии Августина» [8, с. 165]. С одной стороны, Августин считает («О свободной воле»), что волю ничто не порождает, она сама себе является причиной. В то же время, с другой стороны, у философа находим («О граде Божиим») следующее: «Какие бы причины телесные или растительные ни имели применение при рождении тварей чрез действие ангелов, людей или каких-либо животных или же чрез смешение самцов и самок; какие бы также желания и душевные движения матери ни были в состоянии напечатлеть некоторые черты и цвет на нежных и слабых зародышах, самые природы, которые являются с такими или другими свойствами по роду своему, вполне производит только Высочайший Бог,

Которого сокровенное могущество, все проникая своим неоскверняемым присутствием, дает бытие тому, что так или иначе существует, насколько существует» [1, с. 590].

Очевидно, что Августин вынужден лавировать между двумя, на первый взгляд, взаимоисключающими положениями – теистическим утверждением Абсолютного созидания и Абсолютного попечительства и тезисом о свободе воли человека как основании его ответственности. Он указывает на то, что первые люди, Адам и Ева, получившие от Создателя свободную волю, реализовали ее во зло, избрав запрещенный путь. С тех пор весь человеческий род, унаследовавший греховное бремя, вынужден нести его на протяжении всей своей истории. Несмотря на то, что люди, созданные свободными и разумными, понимают сущность добра и зла и стремятся к добру, слабость вынуждает их раболепствовать перед грехом и следовать злу. Философ отмечает, что, хотя от воли человека зависит многое, стать лучше благодаря собственным усилиям ему не дано. Для воздержания от греха необходимы силы и умение, но «...ніхто не в силі бути здержливим, якщо Ти не даси» [5, с. 228]. Единственная надежда остается на попадание в когорту избранных Богом для спасения и устремленных на путь блага. В противном случае, то есть если человек не предизбран Богом, он до конца своих дней будет рабом греховной природы.

Слабый человек, терзаемый сомнениями, естественным образом заметит, что если Богу изначально было угодно создать человека невинным, почему же Он людей сегодняшних творит грешными. Подобных вопрошателей урезонивает прекрасный ответ Г. В. Лейбница, данный в «Опытах теодицеи...». Саксонский автор пишет, что Бог, искони создав законы и правила (физические и моральные) бытия Премудростью Своею, не может поступиться ими, ибо в таком случае они выявили бы свою зыбкость и тленность. «И та же самая причина, – находим у Лейбница, – которая побудила Его создать невинного человека, способного, однако, пасть, побуждает Его продолжать творение такого человека, потому что для Его ведения будущее – как настоящее и Он не может отменять принятые Им решения» [3, с. 148]. Эриксен, развивая модель теодицеи, указывает, что чрезвычайно важно должным образом истолковывать связи категории предопределения с иными идеями средневекового автора. У современного исследователя находим: «Падение и спасение лежат вне досягаемости воли... Человек должен выздороветь, но он не может вылечить себя сам. В этом мире нет никакой *beatavita* – никакого «блаженства»... Свобода достигается только благодаря радикальной зависимости от воли Творца...» [8, с. 164]. Следовательно, и Благодать, и предопределение, и свободная воля суть идеи, которые в коем случае нельзя понимать изолированно, наоборот, они являются компонентами единой системы взглядов мыслителя.

Итак, человек есть субъект свободной воли, пусть и реализующейся в контексте Божьего Промысла, а это позволяет, как уже было указано выше, артикулировать проблему теодицеи в этическом ключе. Августин полагает, что воля амбивалентна, более того, уместно говорить даже о двухволях, ведущих постоянную борьбу за право возобладания в человеке – злой и доброй. Из этого вытекает возможность утверждать не только мнимое, кажущееся, но и объективное существование зла. Воля, обращенная не на Божественные идеалы и ценности, а на ублажение человеческих («слишком человеческих» – Ницше) похотей и тяготений, есть фундамент грехопадения. Действительно, библейское Писание демонстрирует множество картин, когда воля-произвол, воля-гордыня отбрасывала человека, созданного по образу и подобию Божьему, от Самого Бога: это и искушение Адама, и убийство Авеля Каином, и строительство Вавилонской башни... Человек, сделавший главным регулятором своей деятельности собственную волю, волю, не обретающую вектор должностования через укоренение в Божьей Истине, уподобляется дьяволу. «Не тем человек сделался похожим на дьявола, что имеет плоть, которой дьявол не имеет, а тем, что живет сам по себе, т. е. по человеку. Ибо и дьявол захотел жить сам по себе, когда не устоял во Истине... Итак, когда человек живет по человеку, а не по Богу, он подобен дьяволу» [1, с. 601].

Злая воля является исходной причиной греха, она закрепощает человека, лишает его духовной свободы: «Від злої ж волі виникає похоть; ти рабствуєш похоті – і вона

перетворюється на звичку; ти не противишся звичці – і вона перетворюється на необхідність... А нова воля, що зароджувалась у мені й бажала, щоб я шанував тебе заради Тебе й утішався Тобою, Господи, єдиною вірною втіхою, була ще безсила здолати колишню, зміцнілу та застарілу» [5, с. 163]. Если же добрая воля все же пробудилась, пробилась сквозь завесы звериных инстинктов, привычка ублажать плоть всячески мешает ей. Это, по мнению Августина, и есть наказание за грехи, ведь от подобной борьбы двух волей страдания человека только возрастают.

Итак, укоренение греха в злой воле позволяет мыслителю полностью снять ответственность Бога за наличие зла в мире. Именно человек, причем рассмотренный не в своей телесной организации (поэтому не стоит пенять на тело в поиске истоков порочности!), а как носитель извращенной свободной воли и разума, есть субъект греха. Современный исследователь П. Козловски по этому поводу пишет: «Не будучи полезными для человека как природного существа, наоборот, причиняя ему вред, они (пороки – В. Х.) не имеют своим источником природу, а должны быть результатом извращенной воли, выбором в пользу зла, вытекающим из свободы» [2, с. 67]. А за таковой выбор и за все содеянное, добавим, сам человек и будет в итоге ответствовать перед Всевышним на Страшном Суде.

Сделанный акцент подводит к одной из главных идей Августина – идее «двух градусов», на которые подразделен весь род человеческий, несмотря на культурные, исторические, национальные и другие различия. Основанием разделения людей является ключевой жизненный принцип: живут ли они *по плоти*, будучи «сосудами гнева Божия», или *по духу*, будучи «сосудами милосердия». «Итак, – находим у философа, – два града созданы двумя родами любви: земной – любовью к себе, доведенною до презрения к Богу, а небесный – любовью к себе, доведенною до презрения к самому себе. Первый затем полагает славу свою в самом себе, последний — в Господе» [1, с. 602].

Итак, подведем предварительные итоги. В предложенном Августином эстетическом варианте решения проблемы теодицеи зло становится сугубо человеческой реляцией, ибо с высоты Божественного целостного взгляда на мир сущее предстает лишь в качестве разных степенях добра. В этическом варианте решения проблемы богоопроявления причиной зла выступает человеческая свобода воли в соответствующей (злой) ее форме. А посему и Бог оказывается непричастным ко всему греховному. В рамках этического решения (усиленного интерпретацией Г. В. Лейбница) преодолеваются трудности согласования двух присущих философу позиций: с одной стороны, установки о предопределении Богом всего сущего (религиозного фатализма) и, с другой стороны, тезиса о свободе воли человека как основании его ответственности. Мыслитель требует понимать реализацию свободы воли *в контексте* Божьего Промысла: альтернативы грехопадения и спасения не во власти человека, но обретение истинной свободы, в содержании которой – добрая воля, достигается благодаря зависимости от Воли Творца. Более того, прекратить творение людей, именно как атрибутированных свободной волей, только потому, что они не выдержали испытания этим даром, означало бы для Бога отказ от Им же данных миру законов и правил.

*Вторая часть статьи выйдет в следующем номере журнала*

### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Антология мировой философии. В 4 т. Т. 1, ч. 1 и 2 : Философия древности и средневековья / АН СССР, Ин-т философии ; ред. коллегия: В. В. Соколов [и др.]. — М. : Мысль, 1969. — 936 с. — (Философское наследие).
2. Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм / П. Козловски. — М. : Республика, 1998. — 368 с. — (Философия на пороге нового тысячелетия).
3. Лейбниц Г. В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла / Готфрид Вильгельм Лейбниц ; пер. с франц. // Сочинения в 4 т. / редкол. : Б. Э. Быховский [и др.]. — М. : Мысль, 1982–1989. — Т. 4 / ред. тома, авт. вступ. ст. и примеч. В. В. Соколов. — 1989. — С. 49–497.

4. Ніколов П. О. Святий Августин: у пошуках утраченого буття / Павло Ніколов // Сповідь / Святий Августин. — Харків : Фоліо, 2012. — 346 с. — (Б-ка світ. літ-ри).
5. Святий Августин. Сповідь / Святий Августин ; пер. з латин. В. С. Бойка ; передмова і примітки П. О. Ніколова. — Харків : Фоліо, 2012. — 346 с. — (Б-ка світ. літ-ри).
6. Соколов В. В. Философское значение «Теодицеи» Лейбница / В. В. Соколов // Сочинения в 4 т. / Готфрид Вильгельм Лейбниц. — Т. 4. — 1989. — С. 3–48.
7. Хосроев А. Л. История манихейства (Prolegomena) / А. Л. Хосроев. — СПб. : Филолог. факульт. Санкт-Петерб. ун-та, 2007. — 480 с.
8. Эриксен Т. Б. Августин. Беспокойное сердце / Тронд Берг Эриксен ; пер. с норв. Л. Горлиной. — М. : Прогресс-Традиция, 2003. — 384 с.