



УДК 231.13

К. В. Карпов

ДОКТРИНА АБСОЛЮТНОГО
И УПОРЯДОЧЕННОГО МОГУЩЕСТВА БОГА
В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕСТЕСТВЕННОЙ ТЕОЛОГИИ

Рассматриваются способы определения Божественного всемогущества средневековыми философами. Приводится исторический контекст зарождения и развития понятий абсолютного и упорядоченного могущества Бога в средневековой естественной теологии.

The article deals with the methods of defining Divine Omnipotence introduced by medieval philosophers. The author presents the historical background of the development of the notion of absolute and ordered power of God in medieval natural theology.

Ключевые слова: европейская средневековая философия, естественная теология, божественный атрибут всемогущества.

Keywords: European medieval philosophy, natural theology, divine omnipotence attribute.

В качестве небольшого вступления к этой статье мне бы хотелось сделать краткое замечание, касающееся той важной особенности средневековой философии, что ее проблематика в значительной мере определялась теологическими предпосылками. Вообще заметим, что на философское мышление всегда оказывали влияние внефилософские факторы. И если в XX в. главным таким фактором была наука, то в средневековую эпоху в его качестве выступала религиозная вера. Но не стоит думать, что тот факт, что почти все средневековые философы были еще и теологами, негативно сказывался на развитии философии, и будто теология ограничивала философское мышление, препятствовала его развитию. Напротив, сейчас многими исследователями признается, что она оказала положительное влияние на развитие философии, в том числе и тем, что активно стимулировала философскую полемику, технологию аргументации¹.

Источником для разделения Божественного могущества на упорядоченное (*potentia ordinata*) и абсолютное (*potentia absoluta*), проведенное средневековыми теологами, послужило такое понимание Божественного всемогущества, при котором Божественное действие ограничивалось Божественной волей. То есть под Божественным могуществом понималась способность Бога делать только то, что Он желает. Означает ли это определение, что Бог способен делать только то, что Он желает сделать, и, следовательно, не способен в принципе совершать то, что Он не желает? Подобные выводы показывают, что оп-

¹ О стимулирующем влиянии теологии на средневековую философию хорошо сказано, в частности, у одного из ее наиболее авторитетных историков, см. [2, с. 15].



ределять Божественное всемогущество через Божественную волю — значит ограничивать свободу действий Бога, умалять Его абсолютность, что и стало одной из причин появления знаменитого в средневековой естественной теологии различия между абсолютным и упорядоченным могуществом Бога².

Первым значительным произведением, в котором представлены два способа определения Божественного могущества, является трактат Петра Дамиани (1007–1072) «О божественном всемогуществе». Этот трактат был адресован Дезидерию, аббату монастыря Монте-Кассино³. Петр Дамиани выступал против ограничения могущества Бога Его волей. Свою позицию он излагает в ходе решения вопросов о том, может ли Бог сделать нечто, чего не желает, вернуть девственность после падения и сделать бывшие события небывшими⁴. Согласно Петру, если Бог не делает что-либо на том основании, что Он не желает это делать, то из этого не следует, что Бог не может осуществить данное событие: «Это и многое другое потому не совершает Бог, что не хочет, а раз не хочет, то и не может; из этого, значит, следует, что всё, чего Бог не делает, он вообще не может делать. Что, конечно, столь нелепым кажется и смешным, что не только ко всемогущему Богу нельзя было бы отнести это утверждение, но даже и к человеку тленному оно не подходит. Ведь много есть такого, чего мы не делаем, однако же можем делать» [3, с. 359]. То есть, говоря формально, из неосуществления Богом некоего действия не следует невозможность его осуществления — Бог, безусловно, может нечто сделать, но просто этого не хочет: «Поэтому следует, не допуская сомнений, веровать, что Бог может все, делает ли или не делает» [3, с. 378]. Следовательно, Бог может сделать гораздо больше, чем Он в действительности желает делать и делает. Единственное, чего не может делать Бог, — это зло. Однако, поскольку зло традиционно для мыслителей Средневековья принимается за ничто, постольку данное обстоятельство не может считаться умалением Божественного всемогущества: «Ведь зло скорее надо почитать за ничто, чем за нечто, и потому ничто не препятствует нам сказать, что Бог все может, хотя зла вовсе не может, т.к. зло следовало бы полагать не во всем, но вне всего» [3, с. 378]. Таким образом, можно заключить, что Петр Дамиани разделяет божественный атрибут всемогущества на две составляющие: с одной стороны, Бог ничем не ограничен в осуществлении любой из безграничного множества возможностей; с другой — Он претворяет в жизнь только то, что установил себе сделать своей волей. Этим он заложил смысловой фундамент для будущего разведения понятий абсолютного и упорядоченного могущества Бога.

Таким образом, в данной полемике Петром Дамиани и его оппонентами были обозначены два основных способа решения вопроса о границе Божественного всемогущества и о его отношении к Божест-

² Подробнее о развитии этих понятий в Средние века см. работы [9; 10; 13; 18; 19].

³ Подробнее об этой полемике и трактате Петра Дамиани см. работы [10, р. 245; 13 р. 42–44; 17].

⁴ Соответствующие главы в трактате «О божественном всемогуществе» — 1, 3, 4, 10.



венной воле. С этой точки зрения интересна позиция их младшего современника Ансельма Кентерберийского (1033–1109)⁵. В своей знаменитой работе «Прослогион» (1077–1078) Ансельм пытался согласовать понятие Божественного всемогущества с тем фактом, что Бог не может сделать определенных вещей. Обращаясь к уже традиционным вопросам — может ли Бог обманывать и может ли сделать бывшие события небывшими, — Ансельм выявляет значение слова «может». Согласно ему в данных вопросах глагол «может» употреблен не в собственном смысле слова, так как здесь он означает некую способность, имеющую началом несовершенство. Поэтому такое утверждение, как «Бог не может обманывать», скорее, свидетельствует о Его всемогуществе, чем об ограничении этого атрибута: «Итак, когда говорится, что кто-то имеет силу делать или претерпевать то, чего не следует и не положено, под силой подразумевается бессилие, ибо чем больше он имеет этой силы, тем сильнее в нем упрямство и извращенность, а он против них тем бессильнее» [1, с. 132].

Однако в своем позднем сочинении «Почему Бог воплотился в человека?» (1094–1098) Ансельм придерживается иной позиции. Поскольку Христос имеет двойственную природу, постольку качества Его человеческой природы являются общими и для Божественной. Поэтому склонности человеческой природы должны быть приписаны и Божественной природе; одна из них — склонность к греху. Но Христос, обладая Божественной природой, не хочет грешить и потому не грешит в действительности, таким образом, есть нечто, что Он не может осуществить в силу того, что Он этого не желает. Причина этого недостатка в повелении себе не совершать грех носит внутренний, а не внешний характер: Бог сам себя ограничивает в отношении возможности совершить грех [6]. Иными словами, Бог делает только то, что желает, а того, что не желает, не делает, хотя, безусловно, может. Таким образом, Ансельм заложил фундамент для последующего терминологического разделения Божественного могущества на упорядоченное и абсолютное: о Божественном могуществе можно говорить не только в отношении того, что Бог желает осуществить, но и безотносительно этого желания.

В середине XII в. эту проблематику включил Петр Ломбардский (ок. 1095/1100–1160) в первую книгу «Сентенций» (1154) [15, особенно d. 42, с. 3]. Он принимает ставшее уже весьма популярным то решение данного вопроса Ансельмом, которое было предложено им в своих поздних сочинениях. Петр, хотя и утверждает, что Божественные воля и могущество суть одно и то же, указывает, что Бог может сделать многое из того, что Он не пожелал. «Но на это мы скажем, что и воля не превосходит могущество и могущество не превосходит волю, поскольку одна и та же вещь есть могущество и воля. То есть если бы воля была выше могущества или могущество выше воли, то сам Бог был бы выше Себя. Однако этим суждением не отрицается то, что Бог может [сде-

⁵ Подробнее о мнении Ансельма Кентерберийского см. работы [8, р. 39–64; 10, р. 245, 260].



лать] больше, чем желает, т.к. «больше» является субъектом Его могущества, нежели воли. Итак, признаемся, что Бог многое может сделать, чего не желает, и может прекратить [делать] то, что уже делает» [15, d. 43, c. 1]. Поскольку же «Сентенции» с первой четверти XIII в. стали основным учебником и комментируемым текстом по теологии, постольку каждый преподаватель давал свое решение поставленного вопроса⁶.

Тем не менее терминологическое разделение двух понятий обнаруживается только в начале XIII в. в одном анонимном комментарии к посланиям ап. Павла⁷. Автор этого комментария утверждает, что о Божественном действии можно говорить в двух смыслах: во-первых, в отношении того, что Бог установил себе сделать; во-вторых, безотносительно этого установления. Применительно ко второму пониманию Божественного действия автор комментария употребляет наречие «абсолютно» (*absolute*)⁸. К середине XIII в. рассматриваемые нами термины уже употреблялись повсеместно. Мы их находим в «Золотой сумме» Уильяма Осерского (ок. 1220 г.), в трактате «О Троице» Гильома Овернского (ок. 1225 г.), в комментарии к «Сентенциям» Гуго Сен-Шера (1230–1238), Альберта Великого (ок. 1240–1249)⁹.

Одним из первых термины «абсолютное и упорядоченное могущества Бога» использовал в своей «Сумме теологии» Александр Гэльский. В этом произведении францисканский теолог закрепил общепринятое на тот момент значение рассматриваемых терминов. Кратко говоря, абсолютное могущество относится к тому, что Бог независимо от Своего предустановления может некоторым образом сделать. Напротив, упорядоченное могущество Бога относится к тому, что Он установил Себе сделать. Этому предшествует различие между самим осуществлением действия и обладанием властью это действие осуществить в принципе. Так что имеется множество вещей которые Бог, безусловно, может сделать, однако же в действительности никогда не делает [5].

Фома Аквинский в «Сумме теологии» наиболее четко выразил устоявшееся понимание различия между абсолютным и упорядоченным могуществом Бога. Упорядоченное могущество Фома связывает с общим планом творения, ограничивая его выбором Божественной воли в качестве повелевающего начала. Абсолютное могущество Бога является результатом абстрагирования упорядоченного могущества от Божественной воли: «...то, что атрибутируется могуществу, рассмотренному самому по себе, называется тем, что Бог может сообразно абсолютному могуществу <...> А то, что атрибутируется божественному могуществу

⁶ Впервые (ок. 1222 г.) в качестве базового текста для кафедры теологии «Сентенции» Петра Ломбардского использовал Александр Гэльский (1170/85–1245 гг.). Общее количество комментариев на этот знаменитый текст достигает 1400, а один из последних был написан иезуитом Х.М. де Рипальдой в 1635–1636 гг.

⁷ В *Patrologia Latina* Минья (175) этот комментарий опубликован среди сочинений Гуго Сен-Викторского, однако в настоящее время ученые не склонны приписывать его представителю сен-викторской школы.

⁸ *Anonymus*. *Quaestiones in epistolam ad Romanos*. Q. 91. PL 175, 457.

⁹ *Guilelmus Autissiodorensis*. *Summa aurea*, lib. I, tract. IX, cap. 5. *Guilelmus Alvernus*. *De Trinitate*, 10. *Albertus Magnus*. *Sent.* I, 42,6; 43; 44, 2–4.



сообразно тому, что оно исполняет повеление воли, называется тем, что Бог может сообразно упорядоченному могуществу» [4, с. 349]. То есть, тогда как посредством абсолютного могущества Бог может сделать все, что логически возможно, реально Бог осуществляет только те события, которые Он предузнал Своей мудростью и преопределил Своей волей себе сделать, и осуществляет Он их посредством упорядоченного могущества, являющегося исполняющим началом. Следовательно, абсолютное могущество — выражение того, что логически возможно, чтобы Богом был установлен и реализован иной порядок вещей.

Новый смысл различию между упорядоченным и абсолютным могуществами Бога придал Иоанн Дунс Скот (ок. 1265/1266—1308). Шотландский философ касается этой проблематики в связи с решением вопроса о том, может ли Бог совершить нечто, что не предустановил себе сделать [11; 12]. Дунс Скот применяет данное различие не только в отношении Бога, но и в отношении любого субъекта действия, устанавливающего законы. *Potentia ordinata* приобретает статус индикатора соответствия некоторого действия установленному законодательству. *Potentia absoluta* обозначает все то, что может произойти безотносительно к сложившимся законам. «Надлежит сказать, что когда есть субъект, действующий в соответствии с законом, то если он не ограничен законом или связан им, но сам закон подстоит его воле, то он может действовать иначе [чем это установлено] посредством своего абсолютного могущества. Но если этот закон не подстоит его воле, он не может сделать нечто посредством своего абсолютного могущества иначе, чем то, что он может сделать посредством своего упорядоченного могущества в соответствии с этим законом» [11, п. 3].

Интересно, что Дунс Скот расширяет область применения этого различия, используя его и для решения проблем, касающихся таинств, и в сфере этики¹⁰. Из всего этого можно заключить, что для Дунса Скота разделение Божественного могущества на упорядоченное и абсолютное являлось больше теологическим инструментом, нежели отдельной проблемой, как это было, скажем, для Петра Дамиани.

Уильям Оккам (ок. 1285—1347), в отличие от Дунса Скота, придерживался традиционной интерпретации различия рассматриваемых понятий. Наиболее четко она была сформулирована им в ходе полемики с папой Иоанном XXII [16, р. 205—216]. Оккам утверждал, что рассматриваемые термины относятся не к двум различным видам Божественного могущества, но являются двумя определениями одного могущества. В принципе абсолютное могущество Бога для Оккама означает то, что нечто, производимое Богом посредством вторичных причин, Он может Своим абсолютным могуществом осуществить и без их участия [14]. Из этого можно сделать выводы о том, что Бог может спасти, например, некрещеных людей своим абсолютным могуществом, не сообщая им тварной благодати, или что Он может повелеть человеку ненавидеть Себя.

¹⁰ Подробнее об этическом аспекте философии Дунса Скота см. [19, р. 181—206].



Для последователей Оккама, в особенности Адама Вудхема (ум. 1358 г.), Роберта Холкота (ум. 1349 г.), Ричарда Фицральфа в Оксфорде, Николая из Отрекура (ок. 1300 – после 1350 г.) и Иоанна из Морекура (1310/15 – после 1347 г.) в Париже, указанное различие превратилось в предмет для отдельного изучения, «все больше становившись целью самой по себе» [18, р. 83]. Они все больше уделяли внимание тому, что может сделать Бог при помощи абсолютного могущества. Радикальные выводы, к которым приходили указанные мыслители – например, что Бог может обманывать, спасти грешника и осудить праведника, а также, что человек только своей свободной волей способен совершать похвальные поступки и достичь спасения без вмешательства благодати как вторичной причины, – привели к тому, что «в определенных кругах сложилось впечатление, будто возникла новая форма пелагианства» [2, с. 309].

Некоторые мыслители были более осторожны в своих суждениях. К таковым можно отнести Фому Брадвардина (1290/1300–1349) и Григория из Римини (1300–1358). Последний выступал против новой трактовки различия между двумя могуществами Бога. В своем комментарии на первую книгу «Сентенций» Григорий дает очень детальное толкование терминов «упорядоченное и абсолютное могущества Бога», которое, как отметил В. Кортинэй, в своей первой части воспроизводит соответствующий фрагмент из *Quodlibeta* Оккама [7, р. 159]. Позицию итальянского философа можно свести к следующим утверждениям: 1) в Боге есть только одно могущество; 2) сообразно упорядоченному могуществу Бог может сделать только то, что Он себе установил; 3) сообразно абсолютному могуществу Бог может сделать нечто без каких-либо предварительных условий и ограничений. Вероятно, именно при непосредственном участии Григория из Римини в Париже в 1347 г. было осуждено положение, что Бог может обманывать. Но, несмотря на это, в конце XIV и в XV вв. философы и теологи часто применяли понятие абсолютного Божественного могущества для доказательства своих радикальных выводов.

Итак, отметим, что, прежде всего, нами была рассмотрена не история развития двух понятий, но трансформация в понимании теологами Средневековья Божественного атрибута всемогущества в его соотношении с другими атрибутами (прежде всего это касается атрибута «благой»). Об этом свидетельствует сам характер поднимаемых вопросов: может ли Бог обманывать, грешить, заставить Себя ненавидеть и т.д. Эти понятия и появились как попытка определить, на каком уровне атрибуты начинают ограничивать друг друга. С другой стороны, совершенно очевидно, что к периоду позднего Средневековья неуклонно усиливалась тенденция операционализировать термины абсолютного и упорядоченного могущества Бога, превратить их в теологический инструмент для решения других проблем. И действительно, одним из итогов разведения этих понятий стало то, что в руках средневековых теологов оказался мощный инструмент для противодействия любой форме детерминизма, поскольку во власти Бога есть возможность посредством Своего абсолютного могущества изменить любой порядок



вещей. В конечном счете Бог обладает властью свободно выбирать между альтернативами и решать, что осуществить, а что оставить в небытии. А это означает, что для Бога нет ничего не только невозможного, но и необходимого. В свою очередь, такие выводы не могли не оказать своего влияния и на развитие проблематики, связанной с вопросами предопределения, Божественного предзнания, действия благодати и свободы человеческой воли.

Список литературы

1. Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995.
2. Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии. М., 1997.
3. Дамиани Петр. О божественном всемогуществе // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995.
4. Аквинский Фома. «Сумма теологии» (I, q. 25, a. 5). М., 2006. Т. 1.
5. Alexander Halensis. Summa theologiae, I, p. 1, inq. 1, tract. 4, q. 1–3.
6. Anselmus Cantuariensis. Cur Deus homo? Lib. 2, cap. 5, 10, 15
7. Courtenay W.J. John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God Can Undo the Past // Recherches de théologie ancienne et médiévale. 1972. Vol. 40.
8. Courtenay W.J. Necessity and freedom in Anselm's concept of God // Covenant and Causality in Medieval Thought. London, 1984.
9. Courtenay W.J. Potentia absoluta/ordinata. // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7. Hg. Ritter J., Gründer K., Gabriel G. Schwabe Verlag, Basel. 1989. P. 1157–1162.
10. Courtenay W.J. The dialectic of Divine omnipotence in the High and Late Middle Ages. // Divine omniscience and omnipotence in medieval philosophy. Ed. Rudavsky T. Dordrecht, 1985.
11. Ioannis Duns Scotus. Lectura I, d. 44, q. un.
12. Ioannis Duns Scotus. Ordinatio I, d. 44, q. un.
13. Oakley F. Omnipotence, Covenant and Order. Ithaca, 1984.
14. Ockham Guillelmus. Quodlibeta septem. VI, 1, 7
15. Petrus Lombardus. Libri quatuor sententiarum. I Sent., d. 42–44.
16. Randi E. Ockham, John XXII and the absolute power of God. // Franciscan Studies, 1986. Vol. 46.
17. Resnik I.M. Divine power and possibility in St. Peter Damian's De Divina Omnipotentia. Leiden, 1992.
18. Van den Brink G. Almighty God. A study of the doctrine of Divine omnipotence. Kampen, 1993.
19. Vetesse A. Sopra la volta del mundo. Bergamo, 1986.
20. Wolter A.B. Duns Scotus on the Will and Morality // The Philosophical Theology of John Duns Scotus. Cornell University Press, 1990.

Об авторе

К. В. Карпов — асп., Институт философии РАН, сектор философии религии.

About author

K. Karpov, PhD student, the Institute of Philosophy, the Russian Academy of Sciences, the Sector of Philosophy and Religion.



K. B. Карнов
