

Российская Академия Наук
Институт философии

К.В. Карпов

**УЧЕНИЕ ГРИГОРИЯ ИЗ РИМИНИ
О ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИИ И СВОБОДЕ ВОЛИ**

Москва
2012

УДК 14
ББК 87.3
К-26

В авторской редакции

Рецензенты

кандидат филос. наук *А.В. Апполонов*
доктор филос. наук *Г.В. Вдовина*

К-26 **Карпов, К.В.** Учение Григория из Римини о предопределении и свободе воли [Текст] / К.В. Карпов Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2012. – 128 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 113–122. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0226-3.

Монография посвящена анализу учения Григория из Римини (ок. 1300–1358) о предопределении – одной из важнейших проблем в средневековой теологии. В монографии представлен систематический обзор взглядов на указанную проблему некоторых философов, в контексте которых Григорий из Римини и сформировал свое собственное, в высокой степени оригинальное учение. Впервые отечественный читатель имеет возможность ознакомиться с некоторыми представителями позднесcholастической мысли: Ландульфом Караччиоло, Франциском из Марке, Фомой Страсбургским. В ходе анализа позиции Григория из Римини автор пытается ответить на вопрос, является ли учение итальянского философа и теолога детерминистским.

ISBN 978-5-9540-0226-3

© Карпов К.В., 2012

© Институт философии РАН, 2012

Вступление

Сотериология (учение о спасении) – одна из основных тем латинской теологии. Особый интерес для западных мыслителей представляла проблема соотношения божественного и человеческого действия в процессе спасения. Подходы к ее решению ранжируются от пелагианского утверждения, что спасение зависит от человеческих усилий и свободного решения воли, до учений мыслителей Реформации о полной зависимости как предопределения, так и осуждения от вечной, действующей божественной воли и «рабстве воли» человеческой. Такое разнообразие позиций послужило причиной многочисленных конфликтов в западном христианстве. Августин опровергал учение Пелагия и его последователей, придававших слишком большое значение человеческой воле в процессе спасения; в свою очередь доктрина Августина о зависимости человеческой участи от вечного предопределяющего суда вызывала так много вопросов, что сама стала объектом критики «полупелагиан». Следующий раскол приходится на IX столетие в связи с учением Готшалка из Орбе о двойном предопределении. Наконец, сотериологическая проблематика сыграла немалую роль в зарождении и развитии реформаторского движения в XVI–XVII вв. и в дальнейшем многообразном оформлении реформаторских деноминаций.

Как кажется, источник проблемы и такого разнообразия решений кроется в сложности согласования трех посылок. Во-первых, согласно христианской доктрине, Бог един, благ, справедлив, всемогущ и всеведущ. Во-вторых, нарушенное общение человека с Богом будет восстановлено через воплощение и воскресение Христа. В-третьих, не все люди участвуют в этом восстановлении, т. е. спасении, а сам Бог выбирает некоторых людей для этой цели. Соответственно, встает ключевой вопрос: почему всемогущий, благой и справедливый Бог одним дарует возможность участвовать в восстановлении общения, а другим нет? Если Бог не дарует некоторым эту возможность вследствие предвидения их грехов, то Он, очевидно, в своем решении принимает в расчет человеческие заслуги. Но как поступки людей могут влиять на вечного, неизменного Бога? С другой стороны, если грех не является причиной

чьего-то осуждения, то как Бог может быть назван справедливым? Ситуация усугубляется тем, что Священное Писание – основной источник христианского вероучения – не дает однозначного ответа на этот вопрос. В тексте Библии можно обнаружить аргументы в пользу как одной, так и другой стороны даже у одного и того же автора. Так, например, апостол Павел в *Рим 9* предлагает развернутую и обширную аргументацию в пользу того, что предопределение и осуждение зависят только от божественной воли. Однако в *1 Тим 2:4* он уже утверждает, что Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины».

Сотериологическая проблематика привлекала внимание всех без исключения схоластических философов. Даже несмотря на то, что положительного решения проблемы предопределения не было найдено на соборах, которые положили конец пелагианскому и «полупелагианскому» спорам, к XIII столетию средневековыми теологами был выработан единый подход. Он заключался в том, что божественная избирающая воля относится только к некоторым людям, остальные – отверженные – лишены благодати и умрут в состоянии первородного греха. Однако этому согласию не суждено было продлиться долго. В первой половине XIV в. некоторые влиятельные теологи решительно порывают с этой традицией. Францисканец Петр Ауреоли считал, что Бог, предопределяя, не принимает во внимание заслуги человека, но учитывает ответ человека на общее предложение благодати. Уильям Оккам, Роберт Холкот, Фома Страсбургский приняли и развили это учение. Августинец Григорий из Римини увидел в позиции Петра пелагианские тенденции и в ответ предложил учение, согласно которому Бог предопределяет без рассмотрения заслуг, а осуждает без учета грехов. Таким образом, к середине века хрупкое согласие было безвозвратно утрачено.

В этой книге речь пойдет о выдающемся теологе и философе своего времени – Григории из Римини. К сожалению, этот автор мало известен отечественному читателю, и в некоторых аспектах настоящее исследование призвано восполнить эту лауну. Объем настоящего издания не позволяет нам ни полностью представить мысль Григория, ни даже хотя бы подробно исследовать его сотериологию. Даже в последнем случае книга имела бы несравнен-

но большой объем. По этой же причине рассмотрение вопроса о свободе воли весьма неполное и включает в себя только основные моменты. В связи с этим исследование ограничивается одним, но самым важным вопросом – о преопределении.

В завершение автор хотел бы искренне поблагодарить всех тех людей, без содействия которых данное издание не состоялось: моих учителей и коллег А.В.Апполонова за первое знакомство и постоянное поощрение изучения схоластической философии и действенную помощь в этом на протяжении многих лет; А.Р.Фокина за помощь в изучении святоотеческого наследия и предоставление важных текстов; М.Л.Хорькова за то, что им была разработана тема сотериологии и эсхатологии у немецких мистиков и показана их рецепция в орденской школе августинцев-еремитов, и результаты этой огромной работы были показаны мне; В.К.Шохина за помощь в осуществлении этого издания и решение административных вопросов; С.Брауэр-Толанд (*S.Brower-Toland*), профессора Сент-Луисского университета, за предоставление огромного количества текстов, находящихся в библиотечных фондах Сент-Луисского университета, можно с уверенностью сказать, что без ее помощи содержание книги оказалось бы значительно беднее. Автор крайне признателен Г.В.Вдовиной и А.М.Шишкову за ценные комментарии и советы, коллективу издательства ИФ РАН за быструю и профессиональную работу. Особо хотелось бы поблагодарить моих близких за понимание и поддержку.

ГЛАВА I

ИСТОРИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ УЧЕНИЯ ГРИГОРИЯ ИЗ РИМИНИ О ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИИ

Чтобы правильно определить проблемное поле и уже в соответствии с ним расставить акценты в будущем исследовании, необходимо перед тем, как обратиться непосредственно к предмету нашего изучения и связанным с ним проблемам, назвать и оценить те работы, которые уже были изданы. Сразу оговоримся, что мы обойдем стороной исследования, посвященные гносеологии, физике, этике Григория из Римини: наша цель – указать, какой путь проделали исследователи в изучении теологии риминийского мыслителя.

В 1934 г. вышли в свет сразу две книги, посвященные нашей теме – Поля Виньо и Мартина Шюлера. В своей книге «Оправдание и предопределение в XIV столетии»¹ Виньо посвятил тридцать пять страниц Григорию из Римини. В своей работе французский исследователь попытался поместить учение Григория о предопределении и благодати в контекст современных ему дискуссий и направлений мысли. Виньо вписывает мысль риминийского теолога в рамку споров с оккамистами и скотистами, выделяя при этом в ней два важных компонента: в целом оккамистское учение о Боге и августинскую антропологию. Можно с уверенностью сказать, что в этом аспекте книга Виньо задавала правильный тон исследованиям и по своей задаче является вполне современной. Монография Мартина Шюлера «Григорий из Римини о предопределении, гре-

¹ *Vignaux P. Justification et Prédestination au XIV^e siècle: Duns Scot, Pierre d'Auriose, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini. P., 1934.*

хе и свободе воли»² – первая книга, посвященная только теологии Григория. Он убедительно показал, что философию и теологию Григория нельзя рассматривать в отрыве от сочинений Августина, а также от общих номиналистических тенденций в философии начала–середины XIV столетия³. Однако Шюлер поставил себе совершенно иную цель в исследовании, нежели Виньо: попытаться определить влияние мысли Григория на реформацию в целом и Лютера в частности, увидеть в Григории предвестника реформации⁴. Такая постановка вопроса напрашивалась, но, безусловно, была преждевременной: во-первых, не имелось критического издания «Комментария» Григория, а потому текстуальные ошибки были неизбежны; во-вторых, не было в достаточной степени изучено учение самого Григория. Именно поэтому исследование Шюлера стало мишенью для всевозможной критики. Так Ланге, Гумпель, Вореk⁵ неоднократно указывали на многочисленные ошибки Шюлера и на неточное цитирование им Григория в своей книге. Но все же, справедливости ради, надо отметить, что в основных пунктах своей работы Шюлер был прав: он верно интерпретирует учение Григория о свободном всемогуществе Бога и о двойном предопределении.

Следующая работа, заслуживающая упоминания, появилась только в 1958 г.: именно тогда вышла статья Джоэле Скъявелла «Первородный грех в сочинениях Григория из Римини», а в 1961 г. ею же была опубликована другая работа на эту же тему: «Моральное действие и конечная цель в полемике о Григории из Римини»⁶. В них так же, как и в книге Виньо, учение Григория о «морально благом поступке» рассматривается в контексте имевших место быть дискуссий и в соотношении с учениями братьев Григория по ордену.

² *Schüler M.* Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini. Stuttgart, 1934.

³ *Ibid.* S. 159–164.

⁴ *Ibid.* S. 1.

⁵ *Lange H.* Rezension zu: M.Schüler. Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini // *Theologische Revue.* Münster, 1935. Bd. 35. S. 278–281; *Gumpel P.* Actus moraliter boni. Ein Beitrag zu der Erkenntnis der Gnadenlehre des Gregor von Rimini (1358). Roma, 1973. S. 597; *Worek J.* Historia de la salvación en el siglo XIV // *Revista Augustiniana de Espiritualidad.* Madrid, 1974. Vol. 15. P. 125.

⁶ *Schiavella G.* Il peccato originale negli scritti di Gregorio da Rimini // *Augustiniana.* Louvain, 1958. Vol. 8. P. 444–464; *Idem.* L'atto morale e il fine ultimo nella polemica di Gregorio da Rimini // *Augustinianum.* Rome, 1961. Vol. 1. P. 50–78.

Значительной вехой в истории изучения наследия Григория из Римини явилось исследование Гордона Леффа «Григорий из Римини: традиция и инновация в мысли XIV столетия»⁷. При этом в течение нескольких лет, предшествующих изданию книги, Лефф опубликовал ряд статей, посвященных различным аспектам мысли Григория. В своей книге британский исследователь попытался рассмотреть все аспекты философского и теологического наследия Григория из Римини (эпистемология, физика, естественная теология, моральная теология, сотериология, этика и антропология). При этом автор, в отличие от предшественников, старался выявить то, что повлияло на мысль Григория, а не установить его влияние на последующие поколения философов, считая эти попытки преждевременными и неплодотворными. Учение Григория о предопределении Лефф рассматривает неразрывно с его представлениями о последствиях грехопадения, человеческой способности совершать добрые поступки, благодати и грехе, что более чем оправдано вследствие взаимосвязанности этих тем вообще и в учении Григория в частности. Лефф корректно излагает взгляды Григория, представляет логику его рассуждений и, главное, показывает взаимосвязь и параллелизм в мысли Августина и Григория касательно учения о предопределении. К сожалению, в работе Леффа имеются неточности: например, в соподчинении habituальной и актуальной благодати⁸. Справедливости ради нужно отметить, что эти неточности часто объясняются текстуальными ошибками – ведь Лефф еще не располагал критическим изданием текстов Григория из Римини. В заслугу Леффу можно поставить и то, что свое исследование он основывал на достаточно большом количестве рукописей «Комментария», а также осуществленную им критику некоторых из них⁹. В целом, можно утверждать, что Леффу удалось представить все аспекты мысли Григория в их единстве и показать, что игнорировать фигуру Григория в интеллектуальной истории позднего Средневековья никак нельзя. Работа Леффа придала необходимый импульс дальнейшему изучению наследия риминийского философа.

⁷ *Leff G. Gregory of Rimini: tradition and innovation in fourteenth century thought.* Manchester, 1961.

⁸ *Ibid.* P. 195.

⁹ *Ibid.* P. 5–14.

В том же 1961 г. выходит монография Гонсало Диаса о перво-родном грехе в школе августинцев-еремитов до Тридентского собора¹⁰. В ней он касается и соответствующего учения Григория из Римини и его связи с мыслью реформации. Исследование Диаса подкреплено множеством цитат, придающим его исследованию большую доказательную силу.

Немногом ранее важную работу проделали Дамасус Трэпп (*OSA*) и Адолар Цумкеллер (*OSA*) – одни из крупнейших исследователей августиновской средневековой школы. И хоть их труды мало связаны с нашей темой, все-таки следует сказать пару слов о той «революции», которую они совершили в области изучения августинцев-еремитов и Григория из Римини. Дамасус Трэпп рассматривал мысль Григория как часть общего интеллектуального движения, имевшего место в XIV столетии. Согласно Трэппу, противостояние орденских школ (доминиканской (томистской), францисканской (скотистской) и августинианской) привело к тому, что в XIV в. родилось критическое движение, стремившееся представить более надежные доказательства своим философским и теологическим изысканиям. Задачей первой ветви этого движения, названной Трэппом «историко-критической», было как можно более точное, нежели это было принято ранее, прочтение патристического наследия. По мнению Трэппа, большинство мыслителей, принадлежавших к ордену августинцев-еремитов, относились именно к этому течению. Мыслители, относящиеся ко второму направлению, названному «логико-критическим», старались представить больше эмпирических, логических и даже математических доказательств. К этому течению могут быть отнесены Оккам и его последователи. Все мыслители XIV в. называются Трэппом «*moderni*», а термин «номиналисты», как он полагал, обозначал радикальное крыло логико-критического направления. Подобный подход позволил проанализировать те философские конфликты, которые возникали в первой половине XIV в., определить их возможные истоки и указать место Григория в них¹¹. Благодаря же усилиям

¹⁰ *Diaz G.* De peccati originalis essentia in schola augustiniana praetridentina. El Escorial: Real monasterio, 1961.

¹¹ *Trapp D.* Augustinian Theology of the 14th Century. Notes on Editions, Marginalia, Opinions, and Book-Lore // *Augustiniana*. Louvain, 1956. Vol. 6. P. 146–274; *Idem.* New approaches to Gregory of Rimini // *Augustinianum*. Rome, 1962. Vol. 2. P. 115–130.

Цумкеллера средневековая августинская школа окончательно вошла в поле современных исследователей; им же был составлен каталог рукописей всех магистров ордена августинцев-еремитов, на который, в частности, опирались составители критического издания «Комментария» Григория из Римини¹².

С 1978 г. начало выходить в свет критическое издание «Комментария» Григория. В достаточно краткие сроки большой группой исследователей, в которую входили Дамасус Трэпп, Хайко Оберман, Манфред Шульце, Виллингс Эккерманн, Мануэль Сантос-Нойя, Винисио Марколино и многие другие, была проделана огромная работа, завершенная в 1987 г.¹³. В 1981 г. некоторыми из этих авторов был издан сборник статей «Григорий из Римини: сочинение и влияние до Реформации»¹⁴, посвященных различным темам: августинская григорианская школа, рецепция идей Григория из Римини в позднее Средневековье, учение Григория о благодати и др.

В 1991 г. был опубликован крайне важный для нас сборник статей «Via Augustini. Августин в эпоху позднего Средневековья, Возрождение и Реформацию» под редакцией Хайко Обермана и Фрэнка Джеймса¹⁵. В нем были опубликованы две статьи о Григории из Римини, и обе касаются рецепции учения риминийского теолога о предопределении в позднесхоластической мысли. Статья Манфреда Шульце «Против правильного решения: прочтение Габриэлем Билем Григория из Римини, против Григория»¹⁶ посвящена разбору анализа Габриэлем Билем понятия греха у Григория.

¹² *Zumkeller A.* Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken // *Augustiniana*. Leuven, 1961. Vol. 11. P. 27–86, 261–319, 478–523; 1962. Vol. 12. P. 27–92, 299–357; 1963. Vol. 13. P. 418–473; 1964. Vol. 14. P. 105–162, 523–602; 1965. Vol. 15. P. 73–130, 521–566; 1966. Vol. 16. P. 146–203.

¹³ *Gregorius Ariminensis, OESA.* Lectura super primum et secundum sententiarum. / Ed. A.D.Trapp. Berlin, N.Y., Walter de Gruyter, 1978–1987. 7 t. (Spätmittelalter und Reformation Texte und Untersuchungen. Bd. 6–12).

¹⁴ *Gregor von Rimini: Werk und Wirkung bis zur Reformation* / Hrsg. v. H.A.Oberman. Berlin–N.Y., 1981.

¹⁵ *Via Augustini. Augustine in the Later Middle Ages, Renaissance and Reformation. Essays in Honor of Damasus Trapp, O.S.A.* / Ed. by H.A.Oberman and F.A.James, III, in cooperation with E.L.Saak. Leiden–N.Y.; Köln, 1991.

¹⁶ *Schulze M.* Contra rectam rationem: Gabriel Biel's Reading of Gregory of Rimini, Versus Gregory / *Via Augustini. Augustine in the Later Middle Ages...* P. 55–71.

Статья Фрэнка Джеймса «Позднесредневековая параллель в мысли Реформации: двойное предопределение у Григория из Римини и Петра Мартира Вермигли»¹⁷ посвящена анализу учения Григория о двойном предопределении и рецепции этого учения Петром Мартиром Вермигли. Джеймс проводит очень точный и интересный разбор учения Григория о предопределении посредством анализа термина «замысел Бога» (*propositum Dei*), показывая, как Григорий боролся с современным ему пелагианством. Помимо этого, Джеймс мимоходом касается важной и интереснейшей проблемы: насколько точно и последовательно риминиец следует мысли епископа Гиппонского, каким образом он адаптирует его сочинения к своей ситуации. Из краткого обзора статей двух сборников мы видим, что после появления критического издания «Комментария» Григория исследователи снова стали обращаться к проблеме установления возможного его влияния на реформаторов, причем во многом эту тенденцию задали сами издатели Григория. На этот раз данная попытка, предпринимавшаяся, как мы видели, до этого несколько раз (Шюлером, Диасом), была вполне обоснованной: во-первых, был издан «Комментарий» Григория, что облегчило работу исследователям; во-вторых, уже была представлена достаточно цельная картина философской и богословской мысли (Лефф, Скьявелла, авторы сборника «Григорий из Римини: сочинение и влияние до Реформации»); в-третьих, Шульце и Джеймс, в отличие от Шюлера, устанавливали влияние мысли риминийца не на мысль Лютера, а на его предшественников.

В 1990 г. Мануэль Сантос-Ноя – один из издателей Григория – опубликовал монографию «Учение о грехе и благодати Григория из Римини»¹⁸, в которой он несколько страниц уделяет и учению о предопределении (S. 162–174), задаваясь вопросом, является ли оно фаталистичным. Излагая теологию Григория, Сантос-Ноя помещает мысль Григория в современный ему контекст, выявляя развернувшиеся на страницах «Комментария» его дискуссии с Генрихом Гентским, Дунсом Скотом, Оккамом.

¹⁷ F.A.James III. A Late Medieval Parallel In Reformation Thought: Gemina Praedestinatio in Gregory of Rimini and Peter Martyr Vermigli / Via Augustini. Augustine in the Later Middle Ages... P. 157–188.

¹⁸ Santos-Noya M. Die Sünden- und Gnadenelehre des Gregor von Rimini. Frankfurt a/ Main–Bern–N.Y.–Paris, 1990.

Поскольку историки не всегда рассматривали мысль Григория из Римини в современном ему контексте, постольку предстояло (и до сих пор предстоит) проделать большую работу в этом направлении, чтобы адекватно понять и оценить учение риминийца. Данный пробел начал восполняться в 1998 г., когда вышла в свет книга, связанная на первый взгляд с нашей темой лишь опосредованно, а в действительности имевшая колоссальное значение для современных исследований. Речь идет о монографии Джеймса Хэлверсона «Петр Ауреоли о предопределении: вызов для позднесредневековой мысли»¹⁹. Хэлверсон показывает, что активное обсуждение вопроса о предопределении было спровоцировано необычной, граничащей с пелагианством позицией Петра Ауреоли, на которую после него так или иначе реагировал каждый мыслитель. Автор показывает, что и понимание мысли Петра Ауреоли не будет адекватным, если не выявить, какой ход мысли был принят до него во францисканской и доминиканской школах. В связи с этим Хэлверсон классифицирует позиции средневековых авторов по проблеме предопределения. Во-первых, он выделяет тот взгляд, согласно которому Бог избирает для спасения не индивидов (каждого в отдельности), но, скорее, группы людей, удовлетворяющие определенным условиям. В этом случае «предопределение» и «осуждение» относятся к двум возможным волевым актам Бога (дарование благодати и осуждение), применяемым Им к двум разным группам людей. Этой позиции придерживался Петр Ауреоли, и она именуется автором «общим избранием» (*general election*). Во-вторых, это то решение, в котором полагается, что Бог является единственной причиной спасения, осуществляя активное действие по избранию некоторых индивидов и основываясь исключительно на своей милости; те, кто предопределен, не имеют никакой другой причины своей участи. Осуждение также соотносится с божественной волей – нежеланием Бога даровать спасение, однако сама причина осуждения полностью заключается в самих осужденных. Эта позиция близка с «двойному предопределению» в его «мягком» значении, ее придерживалось подавляющее большинство средневековых авторов, и поскольку божественное избрание направлено только на тех, кто спасется, и совсем не затрагивает тех,

¹⁹ Halverson J.L. Peter Aureol on Predestination: A Challenge to Late Medieval Thought. Leiden–Boston–Köln, 1998.

кто будет осужден, постольку данную позицию Хэлверсон предлагает именовать «единичное индивидуальное избрание» (*single particular election*). В-третьих, автор выделяет тот подход, согласно которому причиной как спасения, так и осуждения является Бог. Эта позиция отражает концепцию «двойного предопределения» в «строгом» смысле, которой, как полагает автор, придерживались Фома Брэдвардин и Григорий из Римини, а также некоторые последователи Григория. Этот подход называется автором «двойным индивидуальным избранием» (*double particular election*)²⁰. После анализа учения Петра Ауреоли, который представляет немалый интерес, Хэлверсон обращается к вопросу влияния концепции общего избрания на последующих мыслителей. В этом вопросе главными объектами его изучения стали соответствующие доктрины Фомы из Страсбурга, Григория из Римини и Габриэля Биля. Помимо означенной классификации несомненная ценность книги Хэлверсона заключается в том, что он на новом уровне показывает контекст тех дискуссий о предопределении, имевших место в Париже во время обучения и преподавания Григория из Римини.

В 2002 г. вышел сборник статей, посвященный комментариям XIII – первой половины XIV в. на «Сентенции» Петра Ломбардского²¹. В этом сборнике имеется основополагающая, «прорывная» статья Кристофера Шабеля «Парижские комментарии от Петра Ауреоли до Григория из Римини и проблема предопределения»²². В этой своей работе Шабель еще больше и глубже, чем кто-либо до него, реконструирует контекст дискуссий о предопределении во второй четверти XIV столетия. Он вводит в широкий научный оборот соответствующие места из комментариев до тех пор практически совсем не известных авторов: Ландульфа Караччиоло, Петра из Наварры, Петра Фомы, Герарда Одониса, Дионисия из Бурго и многих других. Более того, он реконструирует ответы на новое учение Петра Ауреоли по орденам и показывает, какие тенденции

²⁰ Halverson J.L. Peter Aureol on Predestination... P. 8. Отметим, что данная классификация достаточно широко распространена в исследовательской литературе. В силу этого факта, а также ее хорошей репрезентативности мы также находим уместным воспользоваться ею.

²¹ Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Vol. 1. Ed. G.R.Evans Leiden–Boston–Köln, 2002.

²² Schabel C. Parisian Commentaries and the Problem of Predestination / Mediaeval Commentaries... P. 221–265.

имелись в орденах францисканцев, доминиканцев, кармелитов и августинианцев-еремитов. В серии последующих статей Кристофер Шабель осуществил критические издания тех мест из «Комментариев» некоторых рассмотренных им авторов, которые относятся к предопределению, что, несомненно, является выдающимся достижением. Анализ учения Григория из Римини о предопределении в этой статье занимает не много места: всего пять страниц, но оно примечательно тем, что автор устанавливает влияния этих малоизученных авторов на мысль Григория, воссоздавая целостную картину дискуссий о предопределении, показывая как должно нами пониматься учение риминийца. Имея в виду исследования Сантоса-Ноя, Хэлверсона и особенно Шабеля, можно утверждать, что в последние два десятилетия снова возобладала тенденция обратиться к непосредственному изучению наследия Григория из Римини, а вопрос о возможном влиянии Григория на мысль Реформации отошел на второй план; самое большее на что решались историки – проследивание рецепции августинской школы в XIV–XV вв.

В рамках отечественной историографии можно упомянуть статьи А.М.Шишкова в «Новой философской энциклопедии» и А.В.Апполонова в «Православной энциклопедии»²³. Также упомянем очерк А.М.Шишкова «Богословские новаторства Григория из Римини» в его книге «Средневековая интеллектуальная культура»²⁴. Эти статьи (небольшые по своему объему) были призваны в первую очередь просто ознакомить отечественного читателя с общими философскими и теологическими воззрениями Григория. Небольшой вклад в изучение наследия Григория сделал и автор этой книги²⁵.

²³ *Шишков А.М.* Григорий из Римини / Новая философская энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 556–557; *Апполонов А.В.* Григорий Риминийский // Православная энциклопедия. Т. 13. М., 2006. С. 47–49.

²⁴ *Шишков А.М.* Богословские новаторства Григория из Римини // Средневековая интеллектуальная культура. М., 2003. С. 444–447.

²⁵ *Карпов К.В.* Проблема предопределения и статуса будущих контингентных событий в теологии Григория из Римини // Вестн. Моск. Ун-та. Сер. 7: философия. 2010. С. 35–50; *Он же.* Статус теологического знания в философии Григория из Римини // Философия религии: альманах 2010–2011 / Отв. ред. В.К.Шохин. М., 2011. С. 298–309; *Григорий из Римини.* «Комментарий к первой книге “Сентенций” Петра Ломбардского». Пролог, вопрос 5, раздел 4 / Пер. и коммент. К.В.Карпова // Там же. С. 310–321.

Из обзора предыдущих работ проясняется задача настоящего исследования. Во-первых, необходимо представить контекст, в котором появляется и функционирует учение о предопределении Григория из Римини, т. е. показать содержание реальных споров о предопределении в Парижском университете во второй четверти XIV в. Во-вторых, нужно провести обстоятельный анализ самого раздела 40–41 «Комментария» Григория, в котором он рассматривает вопрос о предопределении: выявить структуру вопроса, аргументации и специфику учения риминийского философа.

ГЛАВА II

КОНТЕКСТ ДИСКУССИЙ О БОЖЕСТВЕННОМ ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИИ В ПАРИЖСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIV в.

1. Развитие богословских идей в Париже и Оксфорде в начале XIV в.

Первую половину XIV столетия в истории Парижского университета можно охарактеризовать как период кризиса и упадка, причина которых кроется в прекращении интеллектуального обмена с Оксфордским университетом²⁶. Так, уже философские идеи Уильяма Оккама дошли до парижских магистров весьма фрагментарно, а учения его младших коллег по Оксфорду не были известны парижским магистрам вообще. С достоверностью не известно, когда именно работы Оккама стали доступными для парижских профессоров, тем более, нет никаких сведений о том, предшествовало ли их появлению некоторое устное изложение его взглядов. Принято считать, что первое знакомство магистров Сорбонны с работами английского философа произошло не ранее 1319–1320 гг., хотя и эта датировка может быть поставлена под сомнение. Судя по всему, первым автором, у которого обнаруживается не просто знание идей Оккама, но и определенная позиция по отношению к ним, был Уолтер Бёрлей (ок. 1275–1344 гг.). Он обучался в Мертон-колледже Оксфордского университета; получив в 1301 г. степень магистра искусств, преподавал в Оксфорде до 1310 г., а в 1324 г. Уолтер становится магистром теологии уже

²⁶ Подробнее о процессе возвышения Оксфордского университета и упадке Парижского в 20–30 гг. XIV столетия и причинах этого явления см. в: *Courtenay W.J. Ockham and ockhamism: studies in the dissemination and impact of his thought (Studien und texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Band 99). Leiden–Boston, 2008. P. 91–207.*

в Парижском университете. Во время своего обучения в Париже он был связан с Фомой Уилтоном и после получения степени по богословию часто наведывался в Англию, а в 1327 г. поступил на службу к Эдуарду III. Из сочинений Бёрлея можно заключить, что их автор был знаком со следующими произведениями Оккама: «Трактат о Таинстве алтаря, или Второй трактат о количестве», а также либо с «Комментарием к I книге “Сентенций”», либо с «Суммой всей Логики», поскольку до 1316 г. Бёрлеем был написан «Комментарий к “Физике”» (*Expositio librorum Physicorum*), а между 1325 и 1328 гг. – трактат «О чистоте искусства логики. Длинный трактат» (*De puritate artis logicae. Tractus longior*), в которых он критикует Оккама за его решение проблемы универсалий и понимание им простой суппозиции. Кроме этих вопросов магистрами Парижского университета обсуждалась интерпретация Оккамом аристотелевских категорий (в особенности «качество», «время», «движение») и некоторые его естественнонаучные идеи. В связи с знакомством парижских философов с идеями Оккама прежде всего необходимо упомянуть Михаила из Массы (ум. 1337 г.), читавшего в Париже лекции по «Сентенциям» в 1325–1326 гг., – первого, кто вообще упоминает имя своего оксфордского коллеги. Более того, Михаил в своем «Комментарии на “Сентенции”» употребляет термин *okamistae*, который, однако, может отсылать не к группе последователей Оккама, а к самому британскому философу.

Таким образом, ко времени рассмотрения в 1328 г. в Авиньоне взглядов Оккама на предмет их соответствия учению католической церкви в Париже уже имелись некоторые его работы и обсуждались его идеи по логике и естественной философии. Однако, по всей видимости, богословские работы Оккама или даже хотя бы некоторые идеи по естественной теологии были мало известны. Этот факт тем более удивителен, что основными носителями знания о философии Оккама были как раз бакалавры или магистры теологии. В связи с этим встает резонный вопрос, почему идеи оксфордского магистра были мало известны в Париже. Как кажется, это могло быть вызвано совокупностью причин. Во-первых, разбирательство в Авиньоне не могло способствовать популярности британского мыслителя в кругах Парижского университета. Во-вторых, возможно, сказалось и то, что работы Оккама в Париже были мало распространены. В-третьих, нельзя не обратить вни-

мание на тот факт, что если парижские магистры сталкивались с идеями своих оксфордских коллег, то это были те мыслители, которые либо учились в Париже, либо там преподавали: Роджер Бэкон, Дунс Скот, Уильям Олнуик, Роберт Коутон, Уолтер Бёрлей. Наконец, нужно отметить, что в это время внимание парижских магистров привлекали другие фигуры: Фома Аквинский, Дунс Скот, Дюран из Сен-Пурсена, Петр Ауреоли.

Итак, интеллектуальная изоляция парижских магистров, которая началась в 1320-х, в полной мере проявилась в 1330-х гг. Нет никаких свидетельств того, что магистры из Парижа знали работы младших современников Оккама: Ричарда Фицральфа, Уильяма Крэтхорна, Роберта Холкота, Адама Вудхэма, Уолтера Чаттона, Фомы Брэдвардина, Ричарда Килвингтона, Роберта из Галифакса – мыслителей, до определенной степени преобразивших интеллектуальный климат Оксфорда между 1328 и 1338 гг. Как уже отмечалось, парижские магистры никогда не проявляли особенного интереса к идеям своих коллег из Оксфорда и, как правило, знакомились с ними только в том случае, если последние обучались или преподавали в Париже. Но и этот обмен подходил к своему концу по мере того, как отношения между Англией и Францией ухудшались, вылившись в Столетнюю войну. Однако прекращение обмена идеями между Парижем и Оксфордом объясняется не только ухудшейся политической обстановкой, но и тем, что Оксфорд стал самостоятельным интеллектуальным центром, ничуть не уступающим Парижу, в котором развивались новые идеи в логике, математике, физике, теологии. Снова свою силу Париж обрел в начале 1340-х гг., когда идеи оксфордских философов стали известны их парижским коллегам. Во многом этот процесс связан с именем Григория из Римини, преподававшим в Париже в 1343–1344-м академическом году.

Другой чертой рассматриваемого нами периода в развитии философско-богословских идей в Парижском университете была смена письменного жанра в философской теологии: между 1318 и 1344 гг. количество кводлибетов, дискуссионных вопросов, а также отдельных трактатов значительно снизилось, все они уступают свое место комментариям на «Сентенции». Таким образом, эти комментарии могут достаточно полно свидетельствовать о процессе развития идей на теологическом факультете Париж-

ского университета. Знание исследователей о том, кто и в какое время читал лекции по «Сентенциям», а также когда они были записаны, постоянно увеличивается. А главное, в последнее время стали появляться критические издания текстов этих комментариев. В связи с этим любое современное исследование, с одной стороны, должно включать рассмотрение большого числа сохранившихся комментариев, а с другой – быть достаточно избирательным из-за обилия материала.

2. Концепции «предопределения» в теологии позднего Средневековья

Проблема предопределения относится к группе теологических и философских проблем, в число которых входят вопросы божественного всеведения, свободы воли человека, статуса будущих контингентных событий, действия божественной благодати, меры заслуг и воздаяния в будущей жизни. Суть означенных вопросов (в том виде, в котором их рассматривали средневековые авторы) заключается в трудности примирения учения о свободе воли человека с детерминистским характером учения о божественной благодати и предопределении. Согласно христианской доктрине, человек обладает свободной волей и может достичь спасения, только совершая добрые дела, но – поскольку природа человекаотягчена первородным грехом – он не может спастись без помощи благодати, даруемой Богом. Основная теологическая трудность заключается в том, является ли благодать божественным даром или же наградой за заслуги человека в этой жизни. Если благодать – это дар Божий, то являются ли отверженными те, кого Бог не избрал для спасения? Говоря другими словами, предопределяет ли Бог только к спасению или равным образом к гибели? В отношении божественного всеведения эта проблема связана с тем, что Бог, чтобы избрать некоторых людей для спасения, должен обладать точным и необходимым знанием о будущих случайных событиях. В этом случае неясен статус этих событий: ведь если Бог имеет относительно них точное знание, то эти события произойдут необходимо и, следовательно, они не могут считаться случайными. В свою очередь, необходимый характер будущих событий влечет за собой

отрицание положения о свободе человеческой воли, нивелируя ценность поступков человека в отношении его спасения. В этом заключается философская трудность проблемы.

Полемика о божественном предопределении занимала значительное место на протяжении всего Средневековья. Началом долгих споров о предопределении стала полемика Августина и Пелагия. Антипелагианское учение Августина было представлено им, главным образом, в пяти работах: письме к Сиксту и трактатах «О благодати и свободном решении», «Об упреке и благодати», «О предопределении святых» и «О даре пребывания». Все эти работы связаны несколькими темами: (1) действие благодати, (2) начало доброй воли, (3) связь благодати и человеческого действия, (4) смысл увещания и поучения. Центральной идеей этих произведений Августина, сообщающей им смысловое единство и определившей всю логику развития его учения, является понимание божественной благодати как дара, а основу учения Августина о предопределении составляет его понимание божественной всемогущей воли. В ходе развития и уточнения своей позиции Августин устанавливает такую логику действия благодати, в которой для свободы человеческой воли остается очень мало места. Более того, вырабатывая свою концепцию, Августин поставил под сомнение возможность приписывать человеку осуществление богоугодного деяния, в результате чего связь между человеческим действием и его конечной участью ослабевает. Выступая против уменьшения роли свободы воли и превознесения благодати (равно как и наоборот), Августин вместе с тем стремится сохранить за человеком свободу воли, выражающуюся в свободе от желания зла. Полагая основанием свободной воли благодать, Августин фактически укореняет свободу воли в божественном решении о даровании благодати. Несмотря на все это, Августин сохраняет подлинное действие свободной воли на одном из этапов многогранного действия благодати. Для появления свободы воли должно быть соблюдено множество условий, но тем не менее если свобода воли дана человеку, то именно благодаря ей и определенному содействию благодати человек совершает те поступки, за которые ему будет дарована вечная жизнь. Отвечая на вопрос о начале спасения, Августин вводит понятие «предопределения», под которым он понимает имеющее место до основания мира божественное решение о

даровании благодати некоторым людям, приводящей их к вечной жизни. В качестве ответа на вопрос о причинах именно такого, а не иного божественного решения Августин утверждал, что они целиком сокрыты в Боге и недоступны человеческому познанию.

Произведения Августина имели определенный авторитет, но не могли удовлетворить всех. С 427 г. в южной Галлии спор о роли благодати в процессе спасения разгорается с новой силой²⁷. Первыми Августина попросили прояснить его взгляды по этим вопросам монахи Адрументского монастыря. Позже, когда сочинения Августина стали широко распространенными, ему свои вопросы и замечания об уже возникшем разногласии по поводу его учения направили Проспер и Иларий – двое мирян из Южной Галлии. Основной причиной несогласия со взглядами Августина явилось его учение о благодати, которое почти полностью уничтожало связь между поступками людей и их будущей участью. В результате весь процесс спасения был представлен Августином как результат действия благодати, которая, в свою очередь, зависела от божественного предопределяющего суда, имевшего место до основания мира. Эти вопросы, поднятые сначала в 420-е гг. в Адрументском монастыре, затем сформулированные южногалльским монашеством, нашли свое официальное разрешение только по прошествии более чем столетия. Оранжевый собор (529 г.), завершивший «полупелагианские» споры, утвердил «умеренную» форму августинизма: в ней упор на первичности и необходимости благодати для спасения сочетался с привнесенными акцентами на ясной связи между поступками людей и их результатами для будущей жизни. Очевидным минусом в решениях собора являлось то, что вопрос о предопределении (начале действия благодати) не получил четкого решения.

Новый всплеск полемики по сотериологическим вопросам пришелся на середину IX в., через три столетия после второго Оранжевого собора. Центральной фигурой разгоревшегося спора был Готшалк из Орбе²⁸. Согласно Готшалку в отношении людей имеет ме-

²⁷ Подробнее об истории «полупелагианских» споров см. в: *Уивер Р.Х.* Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров. М., 2006.

²⁸ Подробнее об истории этой полемики см. в: *Бриллиантов Л.И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. СПб., 1898 (переизд. М., 1998); *Карнов К.В.* Полемика о Божественном

сто двойное божественное предопределение (*gemina praedestinatio*). В спор были вовлечены почти все знаменитые интеллектуалы той эпохи (Готшалк, Рабан Мавр, Гинкмар Реймский, Ратрамн из Корби, Пруденций из Труа, Флор из Лиона, Ремигий Лионский и Иоанн Скот), и завершился он не одним, а целой серией соборов (Майнц, 848 г., Кьерзи, 849 и 853 гг., Валанс, 855 г., Лангре, 859 г.), некоторые из которых проводились в присутствии французских королей. В общем виде достигнутые на соборах соглашения можно резюмировать в следующих пунктах: (1) всемогущий Бог создал человека свободным от греха и наделенным свободной волей; (2) вследствие грехопадения люди потеряли свободу воли, но Христос восстановил ее; (3) некоторых людей Бог избрал к вечной жизни, наградив их даром благодати; (4) хотя для осужденных Бог установил справедливое наказание за грех, Он не предопределил их к греху; (5) Бог желает, чтобы все люди спаслись, но в действительности спасется только часть; (6) Христос умер за всех людей, хотя не все они избавятся от греха. После этого полемика о предопределении утихла. Однако не стоит забывать тот факт, что вопросы, связанные с проблемой предопределения, Петр Ломбардский включил в свои «Сентенции» (d. 40: «О предопределении и осуждении в отношении [их] действующих причины» *De praedestinatione et reprobatione quantum ad causam activam*), так что когда это произведение стало обязательным в образовательном процессе средневекового университета, то каждый из преподающих теологов должен был предложить собственное решение этой проблемы.

Наконец, споры по рассматриваемому вопросу вновь вспыхнули уже в первой половине XIV в. Снова вопросы о соотношении предопределения, свободной воли и благодати, о природе человека, о

предопределении в IX в. // *Философия и культура*. 2008. № 3. С. 57–60; *Петров В.В.* Каролингские школьные тексты: глоссы из круга Иоанна Скотта и Ремигия из Осерра // *Философия природы в античности и в средние века*. Ч. 2 / Отв. ред.: П.П.Гайденок, В.В.Петров М., 1999. С. 233–292; *Шушков А.М.* Средневековая интеллектуальная культура. М., 2003. С. 19–43; *Nineham D.E.* Gottschalk of Orbais: Reactionary or Precursor of the Reformation? // *The Journal of Ecclesiastical History*. L.–N.Y., 1989. Vol. 40. № 1. P. 1–18; *Schrumpf G.* Die ethischen Implikationen der Auseinandersetzung zwischen Hraban und Gottschalk um die Prädestinationslehre / Hrabanus Maurus und seine Schule / Hrsg. Böhne W. Fulda: Rabanus-Maurus-Schule, 1980. S. 164–174; *Tavard G.H.* Trina Deitas, the Controversy between Hincmar and Gottschalk. Milwaukee, 1996.

природе и последствиях греха, о необходимости для человека божественной поддержки для достижения спасения оказываются в фокусе интеллектуальной жизни средневековой Западной Европы. Снова противоборствующие партии разделились на тех, кто, как Фома Брэдвардин и Григорий из Римини, полагал божественную волю необходимым условием спасения, и тех, кто, как Уильям Оккам и его последователи, пытался смягчить или вовсе освободить человека от его зависимости от Бога. Снова и снова Церковь выносила осуждения, и опять в полемику вернулись слова «пелагианин», «пелагианство» как ярлыки для отличия правых от заблуждающихся.

У этого было несколько причин. Во-первых, – те выводы, к которым пришел Уильям Оккам в результате проведения различия между абсолютным и упорядоченным могуществом Бога²⁹. Для Оккама абсолютное могущество Бога означает, что нечто, производимое Богом посредством вторичных причин, Он может своим абсолютным могуществом осуществлять и сохранять без их участия³⁰. Из этого можно сделать выводы о том, что Бог может спасти, например, некрещеных людей своим абсолютным могуществом, не сообщая им освящающей благодати, или что Он может повелеть человеку ненавидеть Себя. Выходит, что из так понятого абсолютного Божественного могущества следует принципиальная контингентность всего существующего, что стало основой индетерминистской позиции Оккама в сфере вопросов этики.

Для последователей Оккама, в особенности Адама Вудхема, Роберта Холкота, Ричарда Фитцральфа в Оксфорде, Николая из Отрекура и Иоанна из Мирекура в Париже, указанное различие

²⁹ Различие между упорядоченным и абсолютным могуществом Бога восходит к трактату Петра Дамиани «О Божественном могуществе». Фома Аквинский так определил эти понятия в «Сумме теологии»: «То, что атрибутируется могуществу, рассмотренному самому по себе, называется тем, что Бог может сообразно абсолютному могуществу. <...> А то, что атрибутируется божественному могуществу сообразно тому, что оно исполняет повеление воли, называется тем, что Бог может сообразно упорядоченному могуществу». *Фома Аквинский. Сумма теологии* (I, q. 25. a. 5. ad 1) / Пер. А.В.Апполонова. М., 2006. С. 349. Трактовка данных понятий с XI по XIV вв. претерпела значительные изменения. См. об этом в: *Карпов К.В. Доктрина абсолютного и упорядоченного могущества Бога в средневековой естественной теологии // Вестн. РГУ им. И.Канта. Калининград, 2009. № 6. С. 32–39.*

³⁰ *Ockham Guillelmus. Quodlibeta septem. VI, 1, 7 // Guillelmi de Ockham Opera theologica. IX / Edidit Joseph C.Wey. N.Y., 1980.*

превратилось в предмет для отдельного изучения, «все больше становясь целью самой по себе»³¹. 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»³². Как отмечает Гордон Лефф, в результате развития понятий об абсолютном и упорядоченном могуществах божественные атрибуты всемогущества и всеблагости оказались оторванными друг от друга, возрастает значение божественной воли, которая становится «критерием Его природы, а ее применение – выражением его Божественности»³³.

Точка зрения Оккама и его учеников по поводу того, что может сделать Бог посредством своего абсолютного могущества, привела к большому спору о соотношении благодати и свободы воли, главный вопрос которого сводился к тому, необходим ли человеку ниспосланный свыше дар благодати для совершения поступков, которыми можно заслужить вечную жизнь. Оккам и его последователи отрицали такую необходимость, утверждая, что Бог посредством своего абсолютного могущества может воспринять данное действие свободной воли на основании самого действия и, если пожелает, может вознаградить это действие. Этим они возводили свободу воли в статус основной причины, побуждающей человека совершать богоугодные поступки, а освящающую благодать, наоборот, низводили до уровня вторичных причин, которыми Бог может пренебречь. Более того, как уже отмечалось, они полагали, что Бог может пренебречь любым установленным Им ранее порядком между действием свободной воли и принятием Богом этого действия, как достойного спасения в качестве награды.

³¹ *Van den Brink G.* Almighty God. A study of the doctrine of Divine omnipotence. Kampen, 1993. P. 83.

³² *Коплстон Ф. Ч.* История средневековой философии. М., 1997. С. 309.

³³ *Leff G.* Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought. Manchester, 1961. P. 156.

Как результат во второй четверти XIV столетия отдельные аспекты мысли как самого Уильяма Оккама, так и его последователей три раза рассматривались специальными комиссиями и были подвергнуты осуждению. Первая комиссия действовала в 1324–1326 гг. в Авиньоне и рассматривала учение Оккама, выраженное в его «Комментарии на “Сентенции”» Петра Ломбардского. Само разбирательство было инициировано и проводилось под руководством давнего противника Оккама – Иоанна Люттерелла, бывшего до 1322 г. канцлером Оксфордского университета³⁴. В результате работы комиссии был составлен список из 51 положений, первые одиннадцать касаются рассматриваемых нами вопросов³⁵. Однако официального осуждения так и не последовало. В 1346 и 1347 гг. властями Парижского университета были осуждены воззрения Николая из Отрекура и Иоанна из Мирекура³⁶. В отношении Иоанна из Мирекура осуждению подверглись, в основном, такие выводы по моральной теологии, как: Бог является причиной греха, ненависти к Себе и вообще всех поступков людей, Христос мог ненавидеть Бога, Бог предопределяет на основании предвидения правильного использования свободной воли в будущем.

Во-вторых, причиной рассматриваемой полемики в первой половине XIV столетия были идеи, высказанные Петром Ауреоли в «Комментарии на “Сентенции”». Петр Ауреоли выступил против традиционного способа решения проблемы, установив отрицательную причину предопределения.

Григорий из Римини и Фома Брэдвардин были главными оппонентами т. н. «новых пелагиан». Под этими «новыми пелагианами» обычно имеются в виду Уильям Оккам, Адам Вудхэм, Роберт Холкот, а также иногда два парижских магистра: Петр Ауреоли и Дюран из Сен-Пурсена. Исследователями часто утверждается, что Брэдвардин и Римини придерживались учения о «двойном предопределении» и что эта позиция была общей для большинства мыс-

³⁴ *Boehner Ph., OFM. Introduction / Ockham. Philosophical Writings. Ed. Ph. Boehner, OFM. Indianapolis, 1990. P. XII–XIII; Leff G. Op. cit. P. 157–158.*

³⁵ *Pelzer A. Les 51 Articles de Guillaume d’Occam censurés en Avignon en 1326 // Revue d’histoire ecclésiastique. Louvain, 1922. T. XVIII. P. 240–271.*

³⁶ *Courtenay W.J. John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God Can Undo the Past // Recherches de théologie ancienne et médiévale. Leuven, 1972. Vol. 40. P. 148.*

лителей позднего Средневековья³⁷. Однако, как впервые заметил Джеймс Хэлверсон³⁸, такая точка зрения зависит от того, как следует понимать эту доктрину. Он пишет, что если «двойное предопределение» понимается в «слабом» значении (божественное решение спасти определенных людей присуще Богу и предшествует предвидению людских заслуг), то тогда, действительно, доктрина двойного предопределения не является чем-то таким, что присуще исключительно учениям Фомы и Григория, но, скорее, является общей позицией всех схоластических авторов XIV–XV вв., занимавших антипелагианскую позицию. Однако, если «двойное предопределение» понимается в «строгом» смысле (наряду с решением спасти определенных людей Богу от века присуща воля отвергнуть определенных людей до предвидения их грехов), то это учение является достаточно уникальным, ибо его не придерживалось большинство авторов указанного периода. Причина такой неоднозначности в интерпретации терминов кроется в том, что во времена Григория использовались термины «предопределение» и «осуждение», которые могли означать как желание Бога спасти людей, так и действия Бога, направленные на осуществление этой цели (дарование благодати и вечной жизни).

Обсуждение вопроса о предопределении имело четкую структуру в схоластических текстах. Обычно оно состояло из двух частей. Сначала автор объяснял значение терминов «предопределение» и «осуждение», после чего следовало разъяснение того, что является их началом и как они действуют. Таким образом, первоначальное значение при анализе взглядов того или иного автора на означенную проблему приобретает прояснение того, что имеется

³⁷ McGrath A.E. *The Intellectual Origins of the European Reformation*. Oxford, 1987. P. 104; Courtenay W.J. *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*. Princeton, 1987. P. 309; Zumkeller A., OSA. *The Augustinian Theologian Konrad Tregor (ca. 1480–1542) and His Disputation Theses of May 5, 1521 / Via Augustini: Augustine in the later Middle Ages, Renaissance, and Reformation: essays in honor of Damasus Trapp*. Edited by H.A.Oberman and F.A.James in cooperation with E.L.Saak. Leiden–N.Y.; Köln, 1991. P. 130–156 (особ. P. 135–137); Schulze M. “Via Gregorii” in *Forschung und Quellen / Gregor von Rimini: Werk und Wirkung bis zur Reformation*. Hrsg. H.A.Oberman. Berlin–N.Y., 1981. S. 1–126 (особ. 25–63).

³⁸ Halverson J.L. *Peter Aureol on Predestination: A Challenge to Late Medieval Thought*. Leiden–Boston–Köln, 1998. P. 7–8.

в виду под «предопределением» и «осуждением». Поскольку же, например, «предопределение» может означать (1) божественный выбор к спасению, (2) дарование Богом благодати, (3) весь процесс спасения или, наконец, (4) разные варианты из всего предыдущего, постольку невозможно не только сравнивать позиции разных авторов без предварительного прояснения значения этих терминов, но и вообще как бы то ни было анализировать то или иное соответствующее учение. Таким образом, решение вопроса о предопределении зависит, с одной стороны, от позиции автора по смежным проблемам, с другой – от определения им значения терминов «предопределение» и «осуждение». Из указанных возможных причин всплеска полемики о предопределении в первой половине XIV столетия в настоящем исследовании будет рассмотрена та, которая связана с доктриной Петра Ауреоли.

ГЛАВА III

УЧЕНИЕ О ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИИ ПЕТРА АУРЕОЛИ

1. Комментарий Петра Ауреоли на «Сентенции» Петра Ломбардского

Мало что известно о жизни Петра Ауреоли, как, впрочем, и о большинстве его современников. Петр родился ок. 1280 г. Недолго до 1300 г. он вступил в орден францисканцев в провинции Аквитания. Принимая во внимание средневековую систему образования, исследователи полагают, что Петр обучался в Парижском университете в первом десятилетии XIV столетия. Известно, что в 1312 г. он преподавал в Болонье, где составил «Трактат о началах природы» (*Tractatus de principiis naturae*), единственную свою небогословскую работу. В 1314 г. мы находим Петра Ауреоли уже в Тулузе, где он читал лекции по «Сентенциям», там же он написал два трактата – «О зачатии Блаженной Девы Марии» (*Tractatus de conceptione Beatae Mariae Virginis*) и «Ответ» (*Repercussorium*), – посвященных теме непорочного зачатия Богоматери. Свой обширнейший комментарий к первой книге «Сентенций» (занимающий более 1100 страниц *in folio* в римском издании 1596 г.) Петр, вероятно, закончил к 1316 г. – времени, когда он прибыл в Париж для получения степени. В 1316–1318 гг. Петр Ауреоли читает лекции по «Сентенциям» в Парижском университете, и по окончании этого становится профессором (*magister regens*) теологии. Петр остается в Париже и до 1320 г. (или 1321) читает лекции по Писанию, результатом этой работы стали его комментарии к Библии. Также в это время он участвовал в диспутах, которые нашли отражение в «Кводлибетах» (*Quodlibeta*). В 1321 г. Петр Ауреоли был назначен папой Иоанном XXII архиепископом Экс-ан-Прованса. Однако

вскоре после занятия этой должности Петр скончался (предположительно, 22 января 1322 г.). За свои заслуги Петр получил титул Красноречивого Доктора (*doctor facundus*)³⁹.

Как видно из краткого биографического очерка, имеется несколько версий комментария Петра Ауреоли на «Сентенции». Прежде всего, это обширнейший комментарий к первой книге, изданный в Риме в 1596 г., т. н. *Scriptum*. Этот комментарий дошел в более чем десяти манускриптах (главный из них – манускрипт № 329 в собрании *Borghese* Ватиканской библиотеки), и его аутентичность практически никем не подвергается сомнению. Однако имеется и другой, меньший по объему, комментарий Красноречивого Доктора к этой же книге «Сентенций», обнаруженный Валуа⁴⁰. Пелстер установил по крайней мере три манускрипта, в которых содержался данный вид «Комментария»⁴¹. Наиболее полный из них – № 123 в собрании *Borghese* Ватиканской библиотеки. Пока еще не установлено, какой из двух комментариев появился раньше. Возможно, что *Scriptum* был составлен Петром Ауреоли еще до начала его преподавательской деятельности в Париже, тогда как «короткий» комментарий, по всей видимости, отражает его парижские лекции. Как предположил Пелстер, *Scriptum* представляет собой *ordinatio* (т. е. запись лекций, составленную преподавателем или отредактированную им), а «короткий» комментарий является *reportatio* (т. е. записью лекций, не просмотренной и не отредактированной читавшим их преподавателем). Как и Пелстер, Аннелиз Майер предположила, что *Scriptum* был уже составлен Петром до прибытия в Париж⁴². Однако в этом случае остается непонятным,

³⁹ Подробнее о биографии Петра Ауреоли см. в: *Teetaert A.* Pierre Auriol ou Oriol / Dictionnaire de Théologie Catholique. T. XII, 2. P., 1935. Col. 1810–1881; *Buytaert E.M.* Introduction to Peter Auriol / Petri Aureoli Scriptum Super Primum Sententiarum. Prologue – Distinction I. Ed. E.M.Buytaert. Vol. 1. St. Bonaventure–N.Y., 1952; *Tachau K.H.* Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics, 1250–1345. Leiden–N.Y., 1988.

⁴⁰ *Valois N.* Pierre Auriol, frère mineur / Histoire littéraire de la France. Tom. 33. Paris: Imprimerie nationale, 1906. P. 479–528.

⁴¹ *Pelster F.* Estudios sobre la transmisión de algunas obras de Pedro Aureoli O.F.M. (1322) / Estudios eclesiásticos. Madrid, 1930. Vol. 9. P. 468; *Id.* Estudios sobre la transmisión de algunas obras de Pedro Aureoli O.F.M. (1322) / Estudios eclesiásticos. Madrid, 1931. Vol. 10. P. 449.

⁴² *Maier A.* Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts. Bd. 1 / Storia e letteratura. Vol. 97. Rome, 1964. P. 65.

с какой целью был составлен *reportatio*, если уже имелся *ordinatio*. Неясно также, просматривал ли Петр различные *reportationes*, сохранившиеся в манускриптах, и какой редакторской правке они подвергались⁴³. Только совсем недавно разными исследователями была начата работа по составлению критического издания сочинений Красноречивого Доктора⁴⁴, поэтому есть надежда, что связи между опубликованными работами и теми, которые содержатся в манускриптах, будут в ближайшее время окончательно прояснены. К сказанному добавим, что комментарий Петра Ауреоли на вторую, третью и четвертую книги «Сентенций», а также его «Кводлибет» были изданы в Риме в 1605 г.⁴⁵

2. Учение Петра Ауреоли о предопределении

Как отмечалось, учение о предопределении того или иного средневекового автора зависит от его понимания божественных атрибутов и поэтому должно рассматриваться и в этом контексте. Этот подход справедлив и в отношении Петра Ауреоли, ибо его во всех смыслах новаторская доктрина о предопределении продиктована его новым и необычным пониманием божественных атрибутов. Другой немаловажный контекст, в котором должна рассматриваться позиция Красноречивого Доктора, – как его учение соотносится с предшествующей традицией. Перед тем, как обратиться к существу учения Ауреоли, напомним также, что обычно вопрос о предопределении рассматривался схоластическими авторами в двух частях: 1) сначала они выясняли, что означает «предопределение» и «осуждение», затем 2) ставился вопрос об их причине и действии.

⁴³ Nielsen L.O. Peter Auriol's Way with Words. The Genesis of Peter Auriol's Commentaries on Peter Lombard's First and Fourth Books of the Sentences / Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Vol. 1. Ed. G.R.Evans. Leiden–Boston–Köln, 2002. P. 149–219.

⁴⁴ Международная группа исследователей (W.O.Duba, R.L.Friedman, L.O.Nielsen, C.Schabel, K.H.Tachau) работает над составлением критического издания разных сочинений Петра Ауреоли (*Scriptum, reportationes* к книгам I, II, III, IV «Сентенций» Петра Ломбардского, а также «Кводлибет»).

⁴⁵ *Petrus Aureoli. Quodlibeta sexdecim*. T. 1–2 [Commentarium in libros Sententiarum, Reportata, Recommendatio et divisio Sacrae Scripturae, Commentarium in Isaiam, etc.]. Romae: Typographia vaticana [Aloysii Zannetti], 1596–1605.

2.1. Божественная воля

В своем учении о божественном предопределении Петр Ауреоли использует понятие божественной воли. Во-первых, божественная воля направлена на спасение всех людей. Во-вторых, Бог желает спасти тех, кто не сопротивляется действию благодати. Таким образом, в данном случае божественная воля может пониматься как 1) всеобщая божественная любовь ко всему творению (*amor complacentiae sive delectationis*), а также в качестве 2) особых действий Бога в мире (*potestas executiva sive potentia executiva*). Традиционно божественная воля подразделялась схоластическими авторами на внутреннюю характеристику божества и внешнее действие. Петр Ауреоли осмысливает это деление в терминах любви и действий, что можно было обнаружить у некоторых философов до него (например, у Дунса Скота)⁴⁶. Идентификация божественной воли с любовью к творению представляет для Петра Ауреоли точку отсчета в его рассуждениях о данном божественном атрибуте. Перед Петром стоят два главных вопроса этой темы: 1) что в данном случае означает понятие «божественной любви» (*amor complacentiae sive delectationis*) и 2) действительно ли мы вправе использовать это понятие для определения божественной воли (т. е. обладает ли Бог тем самым атрибутом, который описывается этим термином или же «божественная любовь к творению» означает нечто иное).

Для ответа на первый вопрос Петр Ауреоли прибегает к процедуре абстрагирования понятия от всех возможных несовершенств, которые могут быть в нем обнаружены, коль скоро оно должно быть приписано Богу.

«И таким образом, абстрагируя понятие безусловного совершенства, которое обозначает “наслаждение” (*complacentia*) или “удовольствие” (*amor delectationis*), мы можем сказать, что оно есть “то, благодаря чему некто духовно пребывает (*conquiescit*) в чем-то”. Так что, следовательно, принимая это значение «наслаждения» и сходным образом абстрагируя значения всех действий воли, обнаруживается, что

⁴⁶ О различии подходов Петра Ауреоли и Дунса Скота см. в: *Halverson J.L. Peter Aureol on Predestination: A Challenge to Late Medieval Thought. Leiden–Boston–Köln, 1998. P. 43.*

одно это значение лишено всех несовершенств (в самом деле, само оно является безусловным совершенством), а все другие [значения] включают несовершенства»⁴⁷.

Выявив наиболее совершенное значение любви, Ауреоли замечает, что это «наслаждение» должно быть направлено на тот объект, которым обладает желающий, ибо в противном случае так же, как и во всех других, будет иметься несовершенство.

Ответив на первый вопрос, Петр Ауреоли переходит ко второму и выдвигает два аргумента в пользу того, что Богу может быть приписано удовольствие в указанном смысле. Во-первых, потому, что любое разумное существо получает наслаждение или отвращение от познанных им объектов, а Бог – не просто разумное существо, а совершеннейший чистый разум. Во-вторых, Бог знает благо, поскольку сам им является, и наслаждение благом есть проявление совершенства. Бог же обладает всеми совершенствами, поэтому ему можно приписать наслаждение благом.

Божественная воля как любовь (наслаждение, *complacentia*) не сводима к божественной воле как действию: во-первых, потому что Бог любит по необходимости, и тогда Его действия носили бы необходимый характер; во-вторых, поскольку определение божественного наслаждения должно быть абстрагировано от всех несовершенств, а действующая воля Бога реализуется в тварном мире, поэтому она противоречит духовной удовлетворенности. Кроме этого Петр подчеркивает: следует иметь в виду, что действие божественной воли зависит от божественного всемогущества, поскольку оба эти атрибута в Боге нераздельны и представляют одно. Различные имена атрибуты получают вследствие того, что обозначаются разные аспекты, и поэтому один атрибут может мыслиться нами через другой: например, волимый объект предполагает знание, а осуществляемый объект предполагает его воление⁴⁸. Таким образом, действия божественной воли идентичны сущности Бога и вечны, поэтому и объекты божественной воли (то, что составляет

⁴⁷ *Petrus Aureoli*. *Scriptum super primum Sententiarum* (I, d. 46, q. 73) // Appendix D / Halverson J.L. *Peter Aureol and the re-emergence of predestinarian pluralism in latin theology, 1317–1344*. Ann Arbor: UMI Diss. Services, ProQuest, 2008. P. 388, 769–777.

⁴⁸ *Petrus Aureoli*. *Scriptum*. I, d. 42, q. 1, a. 2. Rome: Typographia vaticana, 1596. P. 968.

предмет наслаждения) также вечны. Напротив, божественное могущество не идентично своим действиям, что и является основанием для различения воли и могущества Бога. Это свидетельствует о том, что Бог действует не на основании своей любви к творению, даже несмотря на то, что он наслаждается им.

2.2. Предопределение и осуждение

Определение терминов «предопределение» и «осуждение» означает для Петра Ауреоли, что их нужно ассоциировать с подходящим божественным атрибутом. Общим местом в схоластическом богословии XIII – начала XIV вв. было приписывание предопределения божественному провидению и всеведению. Петр порывает с этой традицией. Он полагает, что предопределение является упорядочиванием, предназначением и, следовательно, оно принадлежит божественному действию, а последнее, в свою очередь, – воле.

«Кроме того, предопределение, которое полагается в Боге, является не аффектом, но скорее действием. Но предвиденный порядок не есть действие, потому что он – то же самое, что и тот порядок, который полагается в реальности. Поэтому активно предопределять значит предназначать (*destinare*) или упорядочивать (*ordinare*), однако, не сам порядок, а, скорее, создание (*formare*) его. Но сформированный порядок и создание порядка – не одно и то же»⁴⁹.

В этом вопросе Петр вступает в полемику с Фомой Аквинским и Ричардом из Мидлтауна (Ричард Медиавилла), обучавшимся и преподававшим в Париже в 1278–1286 гг.) Аквинат полагал, что цель жизни человека – достижение вечной жизни, выражающейся в лицезрении Бога⁵⁰. Однако для человека в этой жизни невозможно достижение этой цели только лишь при помощи одних природных способностей⁵¹, поэтому ему должна быть дана божественная помощь⁵². Иначе говоря, у Бога должен иметься некий план направления человека к его цели – в частности, а в общем – план

⁴⁹ *Petrus Aureoli. Scriptum. I, d. 40, q. 67 // Appendix A / Halverson J.L. Peter Aureol and the re-emergence... P. 298, 155–161.*

⁵⁰ *Thomas Aquinatis. Summa Theologiae. I, q. 23, a. 1 co.*

⁵¹ *Ibid. Q. 12, a. 4 co.*

⁵² *Ibid. Q. 23, a. 1 co.*

порядка направления всего к цели⁵³. Этим планом порядка направления всего к цели является божественное провидение⁵⁴. Предопределением Аквинат называет «посылание разумного творения к цели вечной жизни»⁵⁵. Поэтому предопределение есть часть божественного провидения, в отношении разумных творений (т. е. людей). Возражение Петра Ауреоли основано на том, что знание не может быть причиной в отношении экстраментальной реальности, а поэтому предопределять может только божественная воля: именно об этом и идет речь в выше приведенном отрывке из «Комментария» Петра Ауреоли, когда он говорит о «предвиденном порядке». Таким образом, тот «порядок», о котором говорит Аквинат, должен пониматься как нечто относящееся к воле, а не интеллекту.

Второй оппонент Петра Ауреоли – Ричард Медиавилла – представитель той позиции, которая была, в общем и целом, принята в ордене францисканцев, к которому принадлежал и сам Красно-речивый Доктор⁵⁶. В «старой» школе францисканцев решение вопроса о предопределении было связано со множественностью значений термина «предопределение». Так, и автор «Суммы», приписываемой Александру Гэльскому, и Бонавентура в «Комментарии на “Сентенции”» – оба начинают с выделения различных смыслов этого термина⁵⁷. В соответствии с выделяемыми значениями понятия «предопределение» устанавливается тот атрибут, к которому

⁵³ «Поэтому очевидно, что предопределение есть некий план порядка [направления] неких [существ] к вечному спасению, существующий в божественном уме». *Фома Аквинский*. Сумма теологии (I, q. 23, a. 2 со.) / Пер. А.В.Апполонова. М., 2006. С. 315.

⁵⁴ *Thomas Aquinatis*. Summa Theologiae. I, q. 22, a. 1 со.

⁵⁵ *Фома Аквинский*. Сумма теологии (I, q. 23, a. 1 со.) / Пер. А.В.Апполонова. С. 313.

⁵⁶ Среди францисканцев выделялось несколько направлений в решении этого вопроса: «старая» (Александр Гэльский, Бонавентура) и «новая» школы (Дунс Скот и некоторые его последователи). Подробнее см. в: *McGrath A. Iustitia Dei: a history of the Christian doctrine of justification: the beginnings to the Reformation. Vol. 1. From the beginnings to 1500. Cambridge, 1986. P. 163–166.*

⁵⁷ Автор(ы) «Суммы всеобщей теологии» указывает(ют), что у «предопределения» есть три значения: первое, и основное, – приготовление, второе – цель (спасение, «слава в будущем»), третье – средство спасения («имеющаяся благодать»). *Alexander Halensis*. Summa Halensis. Pars I, i, 1, tract. 5, s. 2, q. 4, c. 1. Quaracchi, 1924. P. 316. Бонавентура пишет: «Надлежит сказать, что у «предопределения» есть два смысла, а именно: точный и подразумеваемый.

оно относится. Александр Гэльский в «Глоссах к четырем книгам “Сентенций”» указывает, что если «предопределение» обозначает божественную милость, то оно относится к божественной воле, а если под «предопределением» понимается предвидение этой милости, то в этом случае оно относится к интеллекту⁵⁸. Сходным образом решает этот вопрос и Бонавентура: в одном случае предопределение относится к воле (и это предпочтительный путь), но имеются и такие значения рассматриваемого понятия, которые следует приписывать божественному интеллекту⁵⁹.

Ричард из Мидлтауна утверждал, что в первую очередь предопределение относится к божественному интеллекту, а уже потом – к воле, поскольку практическое знание Бога является причиной экстраментальных событий, а воля и могущество Бога только лишь осуществляют предписанное разумом:

«Ведь предопределение есть практическое предвидение спасения некоторых и направления их к спасению. Но божественное практическое предвидение бывает только в отношении того, что будет сделано [Богом], и что бы ни предполагалось осуществить, задумывается [Им] от века самому сделать во времени, и задумывается от века, что будет исполнено во времени. Следовательно, хотя “предопределение” формально обозначает практическое предвидение спасения кого-либо и направление его к спасению, оно, все же, включает намерение спасти, направить к спасению предопределенного и силу это осуществить»⁶⁰.

Позиция Ричарда Медиавиллы особенно не устраивала Петра Ауреоли. Как отмечалось, Ауреоли полагал, что в отношении божественных атрибутов «действенность» (возможность практической деятельности) – это то, что отличает волю от разума. Петр усматривает причину заблуждения Ричарда в том, что у Бога имеется знание о том, что Он собирается осуществить. Однако если бы это так и было, то, во-первых, божественное предвидение являлось бы действующим, а во-вторых, все бы происходило по не-

В точном смысле оно обозначает божественную сущность, в подразумеваемом – творение, как благодать и славу, и спасаемую личность». *Bonaventura. In libros Sententiarum. I, d. 40, a. 1, q. 1. Quaracchi, 1883. P. 703.*

⁵⁸ *Alexander Halensis. Glossa in quattuor libros Sententiarum. I, d. 40, n. 10, p. b. Quaracchi, 1951–1957. P. 405.*

⁵⁹ *Bonaventura. In libros Sententiarum. I, d. 40, a. 1, q. 2. Quaracchi, 1883. P. 705.*

⁶⁰ *Ricardus de Mediavilla. Super quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi quaestiones. I, d. 40, a. 1, q. 1. Brixiae: Apud Vincentium Sabbium, 1591. P. 354.*

обходимости. Напротив, согласно Петру Ауреоли, Бог знает положение вещей таким, как оно было осуществлено, и каковым оно является на самом деле. Иными словами, экстраментальная реальность дана божественному разуму и его разум никак не может действовать в отношении ее. Таким образом, божественная воля играет первичную роль в предопределении по сравнению с божественным разумом⁶¹.

2.3. Препятствие благодати

Следующий вопрос, который необходимо рассмотреть, – почему одни люди получают от Бога дар благодати и будут спасены, а другие – нет. Для ответа на него Петр Ауреоли обращается к интерпретации стиха 2:4 из Первого послания к Тимофею апостола Павла: «Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2:4). Поскольку очевидно, что далеко не все люди спасутся, постольку Петр полагает, что воля Бога спасти всех людей ограничивается чем-то таким, что препятствует реализации этого общего намерения. Этим ограничением является препятствие для действия благодати (*obex gratiae*). Таким образом, данный фрагмент из Св. Писания он интерпретирует следующим образом: Бог хочет, чтобы все люди, *в которых нет препятствия для действия благодати*, спаслись и достигли познания истины. Это препятствие (или его отсутствие) для благодати предвиделось Богом. Получив эти два утверждения, Петр сравнивает предопределение с силлогизмом: в качестве большей посылки выступает божественная воля даровать благодать всем, у кого нет препятствия для ее действия; в качестве меньшей посылки – подтверждение Божественным предвидением того, что у данного человека отсутствует препятствие для благодати; вывод – Бог дарует благодать конкретному индивиду, и он будет спасен⁶².

Осуждение тоже может быть описано при помощи силлогизма, т. е. как логический процесс. В этом случае божественное предвидение подтверждает, что у человека имеется препятствие для

⁶¹ *Petrus Aureoli*. Scriptum. I, d. 40, q. 67 // Appendix A / Halverson J.L. Peter Aureol and the re-emergence... P. 299, 212–227.

⁶² *Ibid.* P. 300, 263–290.

благодати и, следовательно, Бог не может даровать ему благодать, и индивид будет осужден. Однако «осуждение» не означает «не предопределен», ибо «осуждение» проистекает из справедливого желания наказать грешников, следовательно, «осуждение» должно описываться при помощи собственного силлогизма. Бóльшая посылка – Бог справедливо накажет тех, кто до самой смерти пребудет в грехе; меньшая посылка – благодаря своему предвидению Бог знает, что данный человек умрет грешником; вывод – Бог не дарует благодать этому индивиду⁶³. Каждый член силлогизма соотносится с определенным божественным атрибутом: бóльшая посылка с божественной любящей волей, мёньшая – с божественным превидением, вывод соответствует божественной действующей воле.

«Тогда мы понимаем, что этот порядок находится не между основаниями предвидения и воли, но только между тем, что они подразумевают. Действительно, “Божественность” [как божественная любовь] в первую очередь обозначает спасение всех людей как волимое, если нет препятствия (*obex*). Далее, “Божественность” [как божественное предвидение] обозначает Петра, не имеющего препятствия, как познанный объект. И, в-третьих, “Божественность” [как действующая воля] обозначает спасение Петра как объект воли. И это третье значение называется специальным волением спасения Петра (*volitio specialis salutis Petri*), как будто оно было выводом первого силлогизма. Это третье значение и есть активное предопределение, как существующее в Боге, посредством которого Петр и именуется как бы предопределенным»⁶⁴.

При всем этом надо помнить, что Петр Ауреоли использовал силлогизм как аналогию, как удобную логическую модель, которая помогает понять из каких предпосылок состоит предопределение, какие божественные атрибуты задействованы в предопределении и в каком отношении они находятся, но Ауреоли не говорит нам о том, что предопределение или осуждение и есть соответствующие им три части силлогизма, взятые как целое.

⁶³ «Отсутствие же этого [предопределения] в отношении Иуды называется осуждением. [Осуждение] – это не только отсутствие [предопределения], но и воление вечного наказания, которое происходит из другого силлогизма. Ведь Бог желает (и удовлетворен вследствие своей справедливости) справедливого наказания тем, которые в конце останутся грешниками. Но [божественное] предвидение подтверждает, что в конце Иуда умрет в состоянии греховности, и поэтому в отношении Иуды проистекает желание вечного осуждения» (Ibid. P. 300, 290–296).

⁶⁴ Ibid. P. 301, 320–330.

Итак, предопределение относится к божественной воле, тем самым Петр Ауреоли дистанцируется от традиции определять предопределение как божественное намерение (божественную цель). Проистекает это из того, что воление спасения для индивида, у которого нет препятствия для благодати (например, Петра), представляет скорее не цель (или намерение), но удовлетворение в даровании благодати и славы (*complacentia in datione gratiae et gloriae*)⁶⁵. При этом предопределение не присуще Богу, поскольку если бы Богу было внутренне присуще желание спасти Петра, то тогда он был бы спасен в любом случае, даже если бы он пытался отказаться от благодати.

Далее, Петр Ауреоли обращается к интерпретации тех мест из посланий ап. Павла, в которых употребляется понятие намерения, изволения (*propositum*)⁶⁶. Петр считает, что для ап. Павла это понятие обозначает предопределение и, следовательно, божественную волю, осуществляющую его. Но оно никак не может обозначать внутреннюю волю Бога.

Прояснив все эти важные вопросы, Петр Ауреоли, наконец, дает полное, окончательное, но формальное определение «предопределения».

«Третье утверждение гласит, что знаковая воля, именуемое действием, посредством которого Бог сообщает спасенным благодать и славу, называется предопределением в полном и формальном смысле. И таково изволение милосердной любви, а не какой-либо иной, внутренний акт воли»⁶⁷.

Однако предопределением и осуждением весь сотериологический процесс не исчерпывается. Помимо этих аспектов есть божественные избрание (*electio*) и любовь (*dilectio*) спасаемого индивида. Для объяснения этих терминов Ауреоли снова прибегает к аналогии с силлогизмом. Если «предопределение» представляет собой весь практический силлогизм, то божественному избранию соответству-

⁶⁵ *Petrus Aureoli. Scriptum. I, d. 40, q. 67 // Appendix A / Halverson J.L. Peter Aureol and the re-emergence... P. 301, 335–339.*

⁶⁶ Это следующие стихи: Рим 8:28, Рим 9:11, Еф 1:5, Еф 1:11, 2 Тим 1:9.

⁶⁷ «Tertia quoque propositio est quod voluntas signi quae dicitur operatio qua Deus confert gratiam et gloriam salvatis praevisa ab aeterno dicitur praedestinatio formaliter et complete, et ista est propositum miserendi, non aliquis actus alius intrinsecus voluntatis». *Petrus Aureoli. Scriptum. I, d. 40, q. 67 // Appendix A / Halverson J.L. Peter Aureol and the re-emergence... P. 305, 595–600.*

ет бóльшая и меньшая посылки: избрание – это божественная воля, направленная на спасение всех людей, у которых нет препятствия для действия благодати, и божественное предвидение того, что у данного человека не будет иметься это препятствие. Божественная же любовь спасаемого индивида – это удовлетворение Бога в том, что те, в ком действует благодать, участвуют в Его благодати.

«Любовь к Петру есть наслаждение Бога Петром, благодатным и спасенным. Избранием (как вознесение Петра среди других) называется приложение к Петру на основании предвидения той универсальной воли, посредством которой Бог желает, чтобы все люди спаслись. И в соответствии с этим избрание предшествует, за ним следует предопределение, а потом – любовь, согласно нашему способу постижения, хотя все это пребывает от века. И этот порядок постигается коннотативно, поскольку божественность в первую очередь обозначает Петра как избранного и обособленного от других (в силу указанного силлогизма), затем обозначает Петра как предопределенного, т. е. как оправданного и блаженного, т. к. это термин божественного действия, наконец, – как возлюбленного, как цель божественного наслаждения»⁶⁸.

2.4. Причина предопределения

Выяснив, что означают термины «предопределение» и «осуждение», а также, что Бог хочет, чтобы все люди, в которых нет препятствия для действия благодати, спаслись, Петр Ауреоли переходит к вопросу о том, каковы причины предопределения и осуждения. Петр утверждает, что как причина отвержения содержится в самом отвергаемом, так и причина предопределения имеется в предопределенном. Причина этого подхода кроется опять же в том противоречии, что Бог желает спасти всех людей, но в действи-

⁶⁸ «Complacentia vero Dei in Petro gratificato et salvato est Petri dilectio, applicatio vero universalis voluntatis qua Deus vult omnem hominem salvum fieri ad Petrum virtute praescientiae appellatur electio, quasi aliis omissis, Petri assumptio. Et secundum hoc praecedit electio, sequitur praedestinatio, et deinde dilectio secundum nostrum modum intelligendi, quamvis omnia ista sint ab aeterno. Et intelligatur ordo iste in connotando, quia Deitas primo connotat Petrum ut electum et segregatum ab aliis, virtute illius syllogismi, deinde ut praedestinatum, sic est ut iustificatum et beatum, quia ut terminum divinae operationis, deinde ut dilectum et terminum divinae complacentiae». Ibid., P. 307, 664–677.

тельности спасутся далеко не все. Именно поэтому и предопределенные и осужденные должны обладать чем-то, на основании чего Бог либо дарует им благодать, либо нет. Однако на роль этой причины не могут претендовать заслуги, поскольку Бог рассматривает судьбу не каждого человека в отдельности, а скорее группы людей. По этой причине Ауреоли опровергает то мнение, согласно которому Бог предопределяет на основании предвидения того факта, что предопределяемый будет использовать свою волю в благих целях. Эта позиция имеет ряд бесспорных преимуществ: во-первых, она сохраняет божественную справедливость – Бог предопределяет и осуждает не произвольно; во-вторых, человек может влиять на свою судьбу, а следовательно, предопределение и осуждение имеют контингентный характер. Однако Ауреоли выступает против такого решения вопроса. Во-первых, Петр обращается к традиционному контрпримеру об умерших сразу после крещения младенцах. Согласно учению Церкви, дети, скончавшиеся сразу после крещения, будут спасены, но ведь они же не успели воспользоваться своей свободной волей, чтобы совершить богоугодный поступок. На каком основании они обретут жизнь вечную? Более того, придерживающийся мнения о влиянии заслуг на участь человека в вечности должен признать, что умершие после крещения младенцы должны быть осуждены, поскольку у них не было ни единого шанса воспользоваться своей свободой. Во-вторых, само использование свободной воли к добру является следствием предопределения, а, как известно, следствие не может быть причиной своей причины. В-третьих, предопределение является следствием божественного милосердия, а не справедливости, что имело место в том случае, если бы предопределение основывалось на предвидении заслуг.

Далее Петр Ауреоли вступает в полемику с Генрихом Гентским, Фомой из Англии⁶⁹ и Аквинатом. Генрих Гентский пытался согласовать божественные справедливость и милость с пространством для свободы воли людей. Он настаивал на том, что доброе использование свободной воли есть следствие совместного действия божественной благодати и свободной воли. Поэтому если благое использование свободной воли проистекает от благодати,

⁶⁹ Хэлверсон полагает, что, скорее всего, Фомой из Англии Петр называет Фому Уилтона. *Halverson J.L. Peter Aureol on Predestination: A Challenge to Late Medieval Thought. Leiden–Boston–Köln, 1998. P. 93, n. 41.*

то оно есть следствие предопределения; если же это использование укоренено в человеческой свободе, то оно по праву может называться причиной предопределения. Контраргумент Ауреоли основан на все том же примере с умершими после сразу после крещения младенцами. Действительно, если они умерли сразу после крещения (т. е. до всякого использования своей воли), то их воля не имела возможности соучаствовать в действии благодати⁷⁰.

Фома из Англии, как излагает его позицию Ауреоли, различал два вида благого использования свободной воли. Вследствие общего влияния Бога люди по своей природе способны совершать добрые дела. С другой стороны, есть такие добрые поступки, которые совершаются людьми уже после сообщения им благодати. Первый вид использования свободной воли является причиной предопределения, а его результат называется заслугами *de congruo*. Второй вид – следствие предопределения и называется заслугами *de condigno*⁷¹. Таким образом, Фома из Англии пытался сохранить свободу воли, божественные благодать и справедливость, а, главное, решить проблему основания спасения умерших после кре-

⁷⁰ *Petrus Aureoli*. Scriptum. I, d. 41, q. 68 // Appendix B / Halverson J.L. Peter Aureoli and the re-emergence... P. 316, 131–168.

⁷¹ В схоластической философии была принята следующая классификация заслуг: 1) заслуженные заслуги (*meritum de (ex) condigno*) и 2) заслуги соответственности (*meritum de (ex) congruo*). Разница между ними заключается в том, что заслуженные заслуги основываются на равенстве действия и вознаграждения; напротив, заслуги соответствия основаны на неравенстве человеческого действия, основанного на свободном решении воли и награды славы, даруемой Богом. Фома Аквинский определяет эти понятия следующим образом: «Надлежит сказать, что производящее заслугу человеческое действие можно рассмотреть в двух аспектах. Во-первых, сообразно тому, что оно происходит от свободного решения; во-вторых, сообразно тому, что оно происходит от благодати Духа Святого. И если рассматривается сама субстанция действия, сообразно тому, что оно происходит от свободного решения, то заслуженности (*condignitas*) здесь быть не может, из-за непреодолимого неравенства. Однако здесь имеется некая соответственность (*congruitas*) – вследствие определенного равенства пропорции: в самом деле, как кажется, есть некая соответственность в том, что, если человек действует сообразно собственным возможностям, Бог воздает ему сообразно превосходству собственной силы. Но если мы говорим о производящем заслугу действию сообразно тому, что оно происходит от благодати Духа Святого, то тогда человек заслуживает вечную жизнь заслуженно (*ex condigno*)». *Фома Аквинский*. Сумма теологии (II-I, q. 114, a. 3 co.) / Пер. А.В.Аполонова. М, 2012. С. 668. Далее мы будем употреблять эти термины в их латинском оригинале.

щения младенцев. Для Петра Ауреоли подобное рассуждение не является решением проблемы. Он проводит дистинкцию между абсолютными (необусловленными) причинами и обусловленными. Далее он утверждает, что в том случае, когда благое использование свободной воли рассматривается в отношении умерших после крещения детей, то речь идет об этом не в абсолютном, а в обусловленном смысле, поскольку предполагается то, как младенец использовал бы в будущем свою свободную волю, если бы он выжил. Следовательно, предопределение младенца рассматривается с точки зрения этого условия: если бы он жил, то Бог его бы предопределил⁷².

Далее Петр Ауреоли обращается к учениям Фомы Аквинского и Дунса Скота. Согласно Аквинату, причины предопределения и осуждения кроются в различии между самим предопределением и его следствиями (эффектами). Аквинат выделяет два вида эффектов предопределения: частный и общий. Одно частное следствие предопределение может быть причиной другого: последующее по отношению к предшествующему, и наоборот. Например, слава является целевой причиной благодати и заслуг, поскольку слава – цель, сообразно с которой действует божественная воля. Заслуги и благодать – материальная причина славы, поскольку Бог спасает и прославляет на основании дарованной спасаемому благодати и проистекающих из этого заслуг. Сообразно же общему следствию предопределение не имеет никакой причины со стороны творения, а полностью основывается на божественной благодати. Таким образом, предопределение и осуждение основываются на божественной благодати: в отношении предопределенных Бог демонстрирует свое милосердие, а в отношении осужденных – свою справедливость⁷³. Цель ответа Петра Ауреоли Аквинату состоит в том, чтобы отказаться от приписывания причины осуждения Богу, но в то же время не ассоциировать ее с действиями людей. Для того чтобы понять, почему для Фомы невозможно не приписывать осуждение Богу, а для Ауреоли это, наоборот, является естественным шагом, нужно помнить, что Аквинат приписывает осуждение внутренней воле Бога, а Ауреоли – внешнему действию воли Бога. Именно поэтому

⁷² *Petrus Aureoli*. *Scriptum*. I, d. 41, q. 68 // Appendix B / Halverson J.L. *Peter Aureol and the re-emergence...* P. 318, 273–281.

⁷³ *Thomas Aquinatis*. *Summa Theologiae*. I, q. 23, a. 5 co, ad 1–3.

для Красноречивого Доктора нет никакого противоречия в том, что причина осуждения связана с творением. Ауреоли оспаривает то положение, что предопределение осуждения основано на желании Бога показать свою справедливость. Петр показывает, что и милость и справедливость Бога открыты (Тит. 3: 2; Тим 4:8), поэтому они не могут быть причинами избрания и осуждения людей. Если бы причиной осуждения было желание Бога явить свою справедливость, то Бог был бы причиной зла, поскольку Он направляет некоторых людей к греху. Из этого Ауреоли заключает, что поскольку ни божественная справедливость, ни человеческая воля не могут считаться причиной предопределения и осуждения, постольку подобная причина должна содержаться в самом человеке⁷⁴.

Дунс Скот полагал, что причина предопределения не может быть со стороны предопределяемого, а полностью заключается в Боге – Его избирающей воле. Как полагает Скот, предопределение проходит четыре стадии, соответствующие текущему состоянию природы (*instanti naturae*) предопределяемого. В момент первого состояния и Петр и Иуда равны перед Богом с точки зрения спасения. Потом Бог свободно избирает Петра (он достигнет состояния славы), и не избирает Иуду. На третьем этапе Бог сообщает Петру благодать, для того чтобы он был прославлен. Соответственно, Иуда благодать не получает, поскольку не был избран для славы. Поэтому Иуда впадает в грех, используя свою свободную волю к злу. Наконец, сообразно четвертому состоянию, Петр обретает славу вследствие действия благодати, а Иуда подвергается наказанию за злое использование свободной воли⁷⁵. Итак, причина предопределения – божественная избирающая воля, но т. к. в отношении осуждаемых избирающая воля не действует, осуждение есть следствие грехов. Основное возражение Петра Аурели сводится к тому, что во втором моменте нет никакого частного избрания. Петр снова возвращается к стиху «Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2:4), полагая, что он не согласуется с описанием Тонким Доктором второго момента, когда Бог избирает Петра и отвергает Иуду. И если божественная избирающая воля не является причиной предопределения и осуждения, то третий момент, описы-

⁷⁴ *Petrus Aureoli*. Scriptum. I, d. 41, q. 68 // Appendix B / Halverson J.L. Peter Aureol and the re-emergence... P. 319–321, 357–466.

⁷⁵ *Duns Scoti*. Reportata parisiensia. I, d. 41, q. 1.

ваемый Скотом, невалиден: на втором этапе Бог желает спасти всех людей, а на третьем осуждает Иуду. Из этого Ауреоли заключает, что в отношении Иуды должно иметься нечто такое, что отличает его от Петра. Более того, если желание Бога спасти людей относится ко всем, то должны иметься причина осуждения со стороны Иуды и причина предопределения со стороны Петра⁷⁶.

Собственный ответ Петра Ауреоли на поставленный вопрос является как бы продолжением его полемики с предшественниками. В качестве причины осуждения он полагает предвидение того, что в человеке будет иметься некое препятствие для действия благодати (*obex gratiae*). В отношении детей подобное препятствие – это первородный грех, а в отношении взрослых – грех актуальный. Причиной предопределения является предвидение отсутствия подобного препятствия для действия благодати.

«Но известно, что Бог – всеобщий действующий из своей благодати, желающий всем разумным творениям благодать и спасение. Поскольку все из Него, Он, заставляющий светить свое солнце над добром и злом, предлагает всем благодать. Следовательно, всякий, кому недостает благодати и спасения, лишен их по причине собственного препятствия (*impedimentum*) и помехи (*obex*), которые Бог распознал в них. Тот же, у кого имеется спасение и благодать, лишен такого рода препятствия. Первые суть осужденные, а вторые – предопределенные. Следовательно, причина осуждения – извечно предвиденное установление препятствия. Причина же предопределения есть предвидение и провидение отсутствия любого препятствия в отношении того, кто называется предопределенным»⁷⁷.

Далее Петр Ауреоли обращается к традиционному для схоластической теологии различию между предваряющей (*gratia gratis data*) и освящающей (*gratia gratum faciens*) благодатью для объяс-

⁷⁶ *Petrus Aureoli. Scriptum. I, d. 41, q. 68 // Appendix B / Halverson J.L. Peter Aureol and the re-emergence... P. 322–324, 521–648.*

⁷⁷ *Sed constat quod Deus ex sua bonitate universale agens est, volens omni creaturi rationali gratiam et salutem. Offert enim, quantum est ex se, omnibus gratiam qui solem suum facit oriri, super bonos et malos. Ergo, omnis qui caret gratia et salute, caret ea propter suum impedimentum et obicem quam Deus reperit in eodem. Qui vero habet salutem et gratiam, caruit huiusmodi impedimento. Ille, autem, reprobatus est et iste praedestinatus. Ergo, reprobationis causa est positio impedimenti ab eterno praevisa. Praedestinationis vero causa est praescientia et praeventia carentiae omnis impedimenti circa illum qui dicitur praedestinari (Ibid. P. 325, 673–686).*

нения того, как взаимодействуют природа человека и божественная благодать. Человек не может, основываясь только на своих природных способностях, подготовиться к получению благодати. Это становится возможным только после того, как человек получает предваряющую благодать. Получение этой благодати не происходит вследствие заслуг, поскольку она сообщается человеку не в результате благого использования свободной воли. Вообще заслуги становятся возможными только после сообщения человеку освящающей благодати⁷⁸.

Каков же характер причин предопределения и осуждения? Итак, для Петра Ауреоли грехи создают препятствие для благодати. Выходит, что препятствие для получения и действия благодати – причина осуждения со стороны человека. Согласно 1 Тим. 2:4, Бог сообщает благодать всем людям, человек же со своей стороны может либо принять эту благодать, либо сопротивляться ей. Первое действие является пассивным (человеку ничего не нужно делать, чтобы благодать начала действовать в нем), второе – активным (поскольку человек должен своими поступками, проистекающими от свободной воли, создавать препятствие для благодати). Поэтому со стороны предопределенного нет никакого действия свободной воли, а следовательно, нет никаких заслуг, на основании которых Бог мог бы даровать благодать. К этому можно добавить, что причина осуждения – позитивная: в том смысле, что наличие чего-либо – в данном случае препятствия – является неким положительным фактором; и наоборот: причина предопределения – отрицательная, ибо она заключается в отсутствии чего-либо, в данном случае препятствия.

Наконец, обратимся к тому, как Петр Ауреоли решает вопрос об умерших до и после крещения младенцев. Понятно, что ни со стороны взрослых, ни со стороны младенцев не может быть причины предопределения, поскольку эта причина заключается в пассивном восприятии (не сопротивлении) благодати. Ауреоли полагает, что в случае с крещеными младенцами само крещение устраняет препятствие для благодати, а именно первородный грех⁷⁹. Аналогичным образом обстоит дело и с взрослыми: причи-

⁷⁸ *Petrus Aureoli*. Scriptum. I, d. 41, q. 68 // Appendix B / Halverson J.L. Peter Aureol and the re-emergence... P. 325–326, 715–738.

⁷⁹ *Ibid.* P. 326, 739–777.

на предопределения может быть обнаружена, когда действие свободной воли обусловлено предопределением. В качестве примера подобного случая Ауреоли приводит обращение апостола Павла. Петр приводит следующие слова апостола: «Поэтому, царь Агриппа, я не воспротивился небесному видению» (Деян. 26:19), подчеркивая, что его реакция на сообщение благодати было исключительно пассивным⁸⁰. Применяя рассуждение о характере причины предопределения, Ауреоли заключает, что по своей воле Павел мог сопротивляться благодати, но не мог ее принять. Поэтому Павел мог совершить достойное награды деяние, только когда 1) Бог ему предложил благодать; 2) Павел пассивно принял благодать; 3) благодать была дарована Богом и начала действовать.

«Хотя без предварающей благодати, возможно для человека обладать каким-то побуждением, приводящим к благодати, тем не менее такое побуждение происходит из освящающей благодати. И вследствие этого именуется предварающая благодать, согласно тому пророчеству, в котором говорится: “Бог мой, милующий меня, предварит меня” (Пс. 58:11). Однако возможно для человека, исходя из его естественных способностей, не воздвигать препятствия, поскольку в этом нет никакого положительного действия, но имеется скорее отрицательное. Поэтому когда это отрицание обнаруживается Богом, который склоняется к состраданию, Он дарует благодать, из которой происходит всякое благое использование свободного решения и всякое благое расположение к положительному»⁸¹.

Как видно из аргументов Петра Ауреоли, в традиционном учении о единичном двойном избрании (причина предопределения – Бог, а отвержения – человек) его не устраивала ее «несимметричность». В модели единичного индивидуального избрания утверждается, что Бог является только причиной предопределения, а человеческого действия достаточно только для осуждения. Ауреоли задается логичным вопросом: на каком основании полагаются различные причины предопределения и осуждения и по-

⁸⁰ Ibid. P. 326, 722–734.

⁸¹ *Licet enim sine gratia gratum faciente, possit homo aliquos motus habere disponentes ad gratiam, nihilominus tales motus sunt ex gratia gratis data. Et propter hoc dicitur “gratiae praevenire” iuxta illud Prophetae, “misericordia eius preveniet me”. Potest autem homo ex puris naturalibus non-ponere obicem, quia in hoc nullus est actus positivus, sed mera negatio. Unde hac negatione reperta Deus, qui ad miserandum pronus est, gratiam confert, ex quo oritur omnis bonus usus liberi arbitrii et omnis bona dispositio positiva (Ibid. 326, 724–734).*

чему осуждение зависит от человеческой воли, а предопределение нет. Для Ауреоли это разведение причин связанных между собой явлений не имеет достаточного основания. Однако теория «единичного индивидуального избрания» появилась в результате борьбы с пелагианством, и долго в латинской теологии этот подход считался наиболее удачным для связи свободы людей с их будущей участью и в то же время дистанцированию от пелагианской ереси. Эти два обстоятельства учитываются Петром, и все свои усилия он направляет на то, чтобы выработать такой подход, в котором постулируются: во-первых, причина одного порядка как у предопределения, так и осуждения, во-вторых, связь между человеческим действием и его дальнейшей судьбой; но в то же время отрицается возможность спасения только на основе свободного решения воли. Решение этой трудной задачи было найдено Петром при помощи понятия «препятствия для благодати» (*obex gratiae*). В самом деле: причина предопределения и осуждения одна – природа человека и воля Бога, дарующая благодать. Бог спасает всех, но человек может как принять, так и отвергнуть благодать. Последние в свою очередь описывается при помощи понятия «препятствия». Связь поступков и будущей участи в подходе Петра, по сравнению с традиционным, только усиливается: ведь от человека зависит совершение богоугодных дел, если благодать была воспринята. Наконец, Ауреоли старается избежать обвинения в пелагианстве, доказывая, что наличие/отсутствие препятствия для благодати не зависит от человека, но от века предвидится Богом.

Для многих парижских магистров, комментировавших «Сентенции», после Петра Ауреоли как его критика теории единичного индивидуального избрания, так и его попытки избежать пелагианской ереси не были убедительными. Но тем не менее его рассуждения не могли быть проигнорированы в силу этих двух причин и послужили своего рода трамплином для дальнейшего развития проблематики.

ГЛАВА IV
ПРОБЛЕМА ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЯ В ПАРИЖСКИХ
КОММЕНТАРИЯХ НА «СЕНТЕНЦИИ»
ПЕТРА ЛОМБАРДСКОГО В 1321–1343 гг.

1. Комментарии францисканцев

Ландульф Караччиоло

Ландульф Караччиоло (*Landulphus Caracciolo*), францисканский теолог и философ родом из Неаполя, читал лекции по «Сентенциям» Петра Ломбардского приблизительно в 1318–1319 академическом году, до своих более известных коллег – Франсиска из Марке (1319–1320 гг.) и Франсуа Мейрона (1320–1321 гг.)⁸². К 1325 г. он уже был магистром богословия. В 1327 г. Ландульф становится епископом Каstellамаре (Кампания, Неаполь), а с 1331 г. архиепископом Амальфи (Салерно), занимая этот пост до самой смерти в 1351 г. «Комментарий» Ландульфа сохранился более чем в двадцати манускриптах, каждый из которых содержит по крайней мере одну из четырех книг⁸³. «Комментарий» на вторую книгу «Сентенций» был напечатан в Венеции

⁸² Некоторые ученые предлагают иную датировку парижской преподавательской деятельности Ландульфа, относя ее к 1321–1322 гг. Однако в последнее время, в силу установленных Хейнком заимствований Ландульфом некоторых мест из «Комментария» Гуго из Новокастро, принимается более ранняя датировка его преподавания в Париже. Дискуссию о времени пребывания Ландульфа в Париже в качестве лектора см. в: *Schabel C. Landulphus Caracciolo and a Sequax on Divine Foreknowledge // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge. Paris, 1999. T. LXVI. P. 299–343; Knuutila S., Lehtinen A.I. Change and Contradiction: A Fourteenth-Century Controversy // Synthes. Dordrecht, 1979. Vol. 40. P. 189–207; Heynck V. Der Skotist Hugo de Novo Castro, OFM // Franziskanische Studien. Werl, 1961. Bd. 43. S. 244–270.*

⁸³ *Stegmüller F. Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi. Würzburg: Herbipoli Schönning, 1947; Doucet V. Commentaires sur les Sentences. Firenze, 1954.*

до 1500 г. По многим вопросам Ландульф выступал с критикой Петра Ауреоли, основываясь на философско-теологических достижениях Дунса Скота, что отмечалось его последователями (например, августинцем Михаилом из Массы и кармелитцем Павлом из Перуджи). Ссылки на работу Ландульфа встречаются также и в комментариях на «Сентенции», датируемых XVI столетием. Учитывая время, когда Ландульф Караччиоло читал свои лекции по «Сентенциям», можно с большой долей уверенности утверждать, что в его «Комментарии» представлена первая реакция на учение Петра Ауреоли о предопределении. Центральным пунктом критики Ландульф избирает понятие *obex gratiae*, трактуемое как отрицательная причина предопределения. Ландульф полагает, что отсутствие препятствия благодати не может быть причиной, поскольку представляет собой ничто. Кроме того, отсутствие препятствия Ландульф осмысляет как нечто заслуженное, а заслуги (если, конечно, они вообще возможны) – уже положительная причина предопределения⁸⁴. Позиция самого Ландульфа традиционна (единичное индивидуальное избрание): единственная причина предопределения – Бог, единственная причина осуждения – сами люди, и он ее выражает при помощи понятия «стадий природы», которое использовалось и Дунсом Скотом и Петром Ауреоли.

«На первой [стадии] Петр и Иуда представлены божественному разуму без различия, поскольку божественная воля ничего для них не определила. На второй стадии Бог определяет даровать Петру благодать и славу, а Иуде не даровать ничего. На третьей [стадии] Петр умирает хорошим человеком и имеющим заслуги, а Иуда – грешником. На четвертой [стадии] первый предопределяется, а второй осуждается. И не производит Бог никакой несправедливости тем, что не дарует благодать Иуде, как он это сделал для Петра, поскольку Он никому не должен, но что [Он] дает – дарит свободно и безвозмездно»⁸⁵.

⁸⁴ *Landulphus Caracciolo*. *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*. I, d. 41, a. 1. Ed. Schabel C. / *Schabel C.* Landulph Caracciolo and Gerard Odonis on Predestination: Opposite Approaches to Scotus and Aurio! // *Wissenschaft und Weisheit: franziskanische Studien zu Theologie, Philosophie und Geschichte*. Werl, 2002. Bd. 65, Hft. 1. S. 62–81.

⁸⁵ *Landulphus Caracciolo*. *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*. I, d. 41, a. 1. Ed. Schabel C. / *Schabel C.* Landulph Caracciolo and Gerard Odonis... S. 72, 101–106.

Как видно, Ландульф не преуспел в разработке собственного ответа, модифицировав лишь позицию Дунса Скота. Возможно, это объясняется тем, что он был первым, кому предстояло дать ответ Петру Ауреоли, и времени на собственные размышления по этому важному и совсем не простому вопросу у него не было. Но это возражение, а также объяснение логического порядка предопределения касательно Бога, использовались впоследствии многими философами.

Франциск из Марке

Франциск из Марке (*Franciscus de Marchia, Franciscus de Esculo*) родился в 1285–1290 г. в Аппиньяно-дель-Тронто (современный регион Марке, провинция Асколи-Пичено). Возможно, обучался в Парижском университете около 1310 г., а в 1319–1320 академическом году читал там лекции по «Сентенциям». Вероятно, оставался в Париже до 1323 г. В 1324–1328 гг. преподавал во францисканской школе в Авиньоне. После конфликта с папой Иоанном XXII по вопросу бедности был вынужден покинуть Авиньон, найдя покровительство у императора Людвига Баварского. Франциск оставался яростным папским противником и во время понтификата Бенедикта XII. В конце концов Франциск был схвачен, и в начале 1341 г. началось судебное разбирательство над ним. В конце 1343 г. он признал свои ошибки перед судом инквизиции. Франциск скончался вскоре после этих событий в 1344 г.

Наследие Франциска из Марке составляют комментарии к «Физике» (составленный, предположительно, уже в Авиньоне) и «Метафизике» Аристотеля (написанный, вероятно, во время пребывания Франциска в Париже уже после чтения лекций), «Неодобрение» (*Improbatio*) – трактат, направленный против Иоанна XXII, «Кводлибет» (относящийся к парижскому этапу карьеры Франциска), а также несколько «Комментариев на “Сентенции”» Петра Ломбардского.

Итак, Франциск из Марке читал лекции по «Сентенциям» в 1319–1320 гг. в Париже, а после 1324 г. в францисканском *studium generale* в Авиньоне. Имеется несколько версий первой, второй и четвертой книг его «Комментария», который обрел свою оконча-

тельную форму, как это обычно было, спустя несколько лет после преподавания. «Комментарий» Франциска никогда не издавался, хотя имеется множество манускриптов, в которых содержится по крайней мере каждая из четырех книг⁸⁶. Однако в последнее время ситуация изменилась радикально: если до 1991 г. наследием Франциска из Марке занималась только Аннелиз Майер⁸⁷, то с начала 90-х гг. прошлого века в медиевистике наблюдается настоящий всплеск интереса к францисканскому магистру. Наццарено Мариани издал некоторые сочинения Франциска в пяти томах, в которые вошли «Неодобрение», комментарий к «Физике», «Кводлибет», некоторые места из разных версий «Комментария на “Сентенции”»⁸⁸.

⁸⁶ *Stegmüller F.* Repertorium commentariorum...; *Doucet V.* Commentaires....

⁸⁷ *Maier A.* Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert / *Storia e letteratura: raccolta di studi e testi*, 22. Roma, 1949; *Idem.* An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft / *Storia e letteratura: raccolta di studi e testi*, 41. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1952; *Idem.* Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie / *Storia e letteratura: raccolta di studi e testi*, 52. Roma, 1955; *Idem.* Zwischen Philosophie und Mechanik / *Storia e letteratura: raccolta di studi e testi*, 69. Roma, 1958; *Idem.* Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie: das Problem der intensiven Grösse: die Impetustheorie / *Storia e letteratura: raccolta di studi e testi*, 37. Roma, 1968. S. 161–200.

⁸⁸ *Francisci de Esculo, OFM.* Improbatio contra libellum Domini Johannis qui incipit Quia vir reprobus / Ed. N.Mariani // *Spicilegium Bonaventurianum.* Grottaferrata, 1993. T. 28; *Francisci de Marchia sive de Esculo, OFM.* Quodlibet cum quaestionibus selectis ex commentario in librum Sententiarum / Ed. N.Mariani // *Ibid.* 1997. T. 29; *Idem.* Sententia et compilatio super libros Physicorum Aristotelis / Ed. N.Mariani // *Ibid.* 1998. T. 30; *Francesco di Appignano, OFM.* Contestazione del libello del papa Giovanni XXII che comincia Poiché il temerario / Trans. N.Mariani. Appignano del Tronto: Centro studi Francesco d'Appignano, 2001; *Idem.* Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi. Quaestiones praeambulae et Prologus / Ed. N.Mariani // *Ibid.* 2003. T. 31; *Idem.* Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi. Distinctiones primi libri a prima ad decimam / Ed. N.Mariani // *Ibid.* 2006. T. 32; *Idem.*, Commentarius in IV libros sententiarum Petri Lombardi. Distinctiones primi libri a vigesima nona ad quadrigesimam octavam / Ed. N.Mariani // *Ibid.* 2009. T. 34.

Также изданием «Комментария» занимаются Рассел Фридман и Кристофер Шабель⁸⁹, Тициана Суарес-Нани⁹⁰ и Уильям Дуба⁹¹.

После публикации некоторых вопросов из второй и четвертой книг «Комментария» Франциска особенно стала очевидна заинтересованность им проблемами физики⁹². Среди них присутствует и обсуждение знаменитой теории импетуса, и судя по всему, именно благодаря Франциску из Марке она стала широко обсуждаться и развиваться парижскими магистрами: прежде всего Жаном Буриданом и Николаем Орезмом. Кроме этого в первой книге «Комментария» встречается обсуждение принципа причинности, имевшего применение в теологии: Франциск утверждает, что Бог может знать будущие контингентные события посредством их контингентных причин.

Как и Ландульф Караччиоло, Франциск из Марке по вопросу о причине предопределения и осуждения выступил с критикой Петра Ауреоли. В целом он достаточно корректно представляет взгляды Петра, хотя и ближе к версии *reportatio*, о чем свиде-

⁸⁹ *Franciscus de Marchia*. Scriptum I, d. 35. / Ed. C.Schabel. *Il determinismo di Francesco di Marchia* (Part. I) // *Picenum seraphicum: rivista di studi storici e francescani*. Falconara M., 1999. Anno XVIII. P. 57–95; *Idem*. Scriptum I, dd. 36, et 38 / Ed. C.Schabel. *Il determinismo di Francesco di Marchia* (Part. II) // *Ibid*. Assisi, 2000. Anno XIX. P. 3–55; *Idem*. Scriptum I, dd. 39–40 / Ed. C.Schabel. *La dottrina sulla predestinazione di Francesco di Marchia* // *Ibid*. Assisi, 2001. Anno XX. P. 9–45. *Friedman R.L.* In principio erat Verbum: The Incorporation of Philosophical Psychology into Trinitarian Theology, 1250–1325. Ann Arbor (MI), 1997. P. 555–572. *Idem*. Francis of Marchia and John Duns Scotus on the Psychological Model of the Trinity // *Picenum Seraphicum: rivista di studi storici e francescani*. Falconara M., 1999. Anno XVIII. P. 11–56.

⁹⁰ *Suarez-Nani T.* ‘Linguaggio, conoscenza e libertà’. Note in margine alle questioni 26 et 27 del commento di Francesco de Marchia al II libro delle Sentenze // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. Freiburg, 2003. Bd. 50, Hft. 3. S. 354–375; *Idem*. Un nuovo contributo al problema dell’individuazione: Francesco de Marchia e l’individualità della sostanze separate // *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale*. Spoleto, 2005. Vol. 16. P. 405–459; *Franciscus de Marchia*. *Opera philosophica et theologica* / Ed. T.Suarez-Nani. Leuven, 2008–.

⁹¹ *Duba W.O.* Francesco di Marchia sulla conoscenza intuitiva mediata e immediata (III Sent., q. 13) // *Picenum Seraphicum: rivista di studi storici e francescani*. Assisi, 2003–2004. Anno XXII–XXIII. P. 121–157.

⁹² *Schneider N.* Die Kosmologie des Franciscus de Marchia: Texte, Quellen, und Untersuchungen zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts. Leiden, 1991; *Bakker P.J.J.M.* La raison et le miracle. Les doctrines eucharistiques (c. 1250–c. 1400): contribution à l’étude des rapports entre philosophie et théologie. Nijmegen, 1999.

тельствует использование метафоры солнца, несущего благодать всем, пока его лучи не встречают препятствия на своем пути, а также термина «сопротивление благодати» (*resistentia gratiae*), а не «препятствие благодати» (*obex gratiae*)⁹³. Для объяснения причины предопределения и осуждения Франциск использует понятие «произвольного действия» (*voluntarium*), которое он определяет в разделе XLV–XLVIII «Комментария к первой книге “Сентенций”». Во-первых, «произвольное действие» может быть смешано с «не-произвольным» (*non-voluntarium*), когда на пути реализации желания имеется некоторое отрицание промежуточного действия. Во-вторых, «произвольное действие» может быть смешано с «невольным действием» (*involuntarium*), когда имеется желание и совершить и отказаться от какого-либо поступка. Наконец, есть «произвольное действие» в чистом виде, когда у Бога нет никаких препятствий для осуществления своего желания.

Понятие «произвольного действия» Франциск применяет к анализу стиха «Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2:4), наполняя это понятие взятыми из Писания примерами реализации божественной воли. Франциск из Марке полностью согласен с Петром Ауреоли, что Бог от века желает спасения всем людям. В данном стихе божественное желание не смешано с «непроизвольным действием», поскольку у Бога еще нет предвидения человеческих грехов. Оно смешано с «не-произвольным» желанием – Бог дает способность каждому человеку поступать хорошо (*de possibili*) и спастись. Если бы имело место чистое желание Бога спасти всех людей, то человек всегда бы поступал хорошо по своей природе (*de inesse*), и все бы люди в действительности спаслись, что, однако, противоречит действительности.

«Но желает срединным образом, а именно: произвольное смешанное с не-произвольным, ибо хоть мог устранить все препятствия к счастью, но не устраняет. И из этого произвольного смешанного с непроизвольным желает всем безразлично соответственно благодати и всяческого расположения к славе. <...> И так, хотя Бог посредством произвольного воления, смешанного с не-произвольным, в общем помогает каждо-

⁹³ Schabel C. Parisian Commentaries and the Problem of Predestination / Mediaeval Commentaries on the *Sentences* of Peter Lombard. Vol. 1 / Ed. G.R.Evans. Leiden–Boston–Köln, 2002. P. 232.

му, чтобы он был способен поступать хорошо, из каковой общей помощи у каждого есть все необходимое, чтобы поступать хорошо в возможности (*de possibili*). Тем не менее он не помогает каждому специально (*assistentia speciali*), посредством каковой [помощи] люди могут поступать хорошо по природе (*de inesse*) в реальности. Скорее, эта помощь предоставляется только избранным в конце. И в этом избрании проявляется чистое милосердие: то, что Он помогает одним *de inesse*, а другим нет, происходит вследствие дарующей благодати божьей, а не со стороны тех, [кому помогает]. И Он не является несправедливым, поскольку помогает всем общим образом, так чтобы все могли поступать хорошо *de possibili*. И поэтому то, что кто-то поступает не хорошо, проистекает не со стороны Бога, а самих [людей], ибо со стороны Бога имеют [поддержку], чтобы могли поступать хорошо. И в этом обнаруживается различие между “призванными” и “избранными”, потому что и избранные и неизбранные имеют все необходимое, чтобы смочь прийти на вечерю (*ad cenam*) *de possibili*, но избранные также имеют нечто, чтобы прийти, посредством содействия к совершению благих поступков»⁹⁴.

Из этого очевиден ответ на вопрос, что является причиной предопределения и осуждения. В первом случае причина кроется в божественной милости и желании спасти всех людей: Бог дает каждому возможность поступать хорошо, более того, у Бога есть произвольное желание устранить препятствия на пути благодати. Причиной осуждения являются сами люди, совершающие по природе злые поступки. Однако в то же время Бог помогает некоторым людям поступать хорошо и тем самым (т. е. не помогая другим) Он является причиной осуждения этих людей. Таким образом, позиции Франциска из Марке присуща некоторая тройственность. С одной стороны, он близок к Петру Ауреоли, полагая, что Бог желает спасти всех, а поэтому каждый человек в возможности может совершать благие поступки. С другой стороны, Франциск близок к традиционному воззрению на причину предопределения и осуждения: Бог только предопределяет, а осуждение есть кара за человеческие проступки, т. е. человек – сам причина своего осуждения. В то же время, поскольку все исходит от Бога, постольку и предопределение и осуждение имеют своим последним источником чистую божественную волю.

⁹⁴ *Franciscus de Marchia*. Scriptum. I, dd. 39–40 / Ed. C. Schabel. La dottrina sulla predestinazione di Francesco di Marchia // *Picenum seraphicum: rivista di studi storici e francescani*. Assisi, 2001. Anno XX. P. 38.

Герард Одонис

Герард Одонис (*Gerardus Odonis*) – один из интереснейших и влиятельных францисканских магистров – родился около 1285 г. в Камбули (юг Франции)⁹⁵. Прежде всего, он известен тем, что занимал должность генерала ордена францисканцев, а также за поддержку папы Иоанна XXII в споре о блаженном видении (*visio beatifica*). О времени, когда он читал лекции по «Сентенциям» в Париже, нет единого мнения. Но если предложенная датировка года его рождения верна, то, скорее всего, он читал лекции в 1326–1328 гг. (т. е. два академических года подряд)⁹⁶. В поддержку этих дат также выступают два факта: 1) Герард Одонис знал парижский комментарий Петра Ауреоли, 2) Одонис по крайней мере один раз упоминает Франциска из Марке. Основываясь на тексте комментария, можно предположить, что Герард в первый год прокомментировал первую и четвертую книги, а во второй год – вторую и третью⁹⁷. В 1329 г. на генеральном капитуле в Париже Герард Одонис был избран генералом ордена. В 1342 г. папой Клементом VI Герард был назначен патриархом Антиохии и возведен в кардиналы, в том же году он был назначен епископом Катании. Герард Одонис скончался в 1348 г. от чумы.

Герард был плодовитым автором. Из-под его пера вышли «Комментарий на четыре книги “Сентенций”» (*Commentarius in IV libros Sententiarum*), трактат по логике в трех книгах, «Комментарий на этику Аристотеля» (*Commentarius in Aristotelis Ethicam*), благодаря которому он получил титул Морального Учителя (*Doctor Moralis*), трактат «Естественная философия» (*Philosophia Naturalis*), в котором он отстаивал атомистическое учение, а также работы по экзегетике – «О фигурах Библии» (*De figuris Bibliorum*), комментарии

⁹⁵ Schabel C. Parisian Commentaries... P. 243.

⁹⁶ О других датировках времени преподавания Герарда см. в: Teetaert A. Ot Guiral / Dictionnaire de Théologie Catholique. T. XI. P., 1932. Col. 1658 et 1660.; *De Rijk L.M.* Introduction / Giraldu Odonis O.F.M.: Opera Philosophica. Vol. I: Logica. Critical Edition from the Manuscripts / Ed. De Rijk L.M. Leiden, 1997. P. 2–3.

⁹⁷ О второй книге «Комментария» Одониса см. в: Zoubov V.P. Walter Chatton, Gérard d’Odon et Nicolas Bonet. Physis I, 1959. Fasc. 4. P. 261–278. [Зубов В.П. Вальтер Кэттон, Герард Одонис и Николай Бонет // Точки – Puncta. М., 2004. № 3–4(4). С. 110–153].

на Псалмы, Первое послание апостола Павла к Коринфянам, Послание к Галатам, а также различные речи (*Sermones*). В настоящее время ведется активная работа по критическому изданию произведений Герарда⁹⁸.

Центральный вопрос всего блока проблем касательно предопределения – может ли у предопределения быть причина, проистекающая из заслуг. Разумеется, параллельно с этим вопросом появляется второй – может ли отсутствие заслуг быть причиной осуждения. Ответы на эти вопросы для Герарда совсем не очевидны: с одной стороны, в Рим. 9:13 апостол Павел, вспоминая слова из Мал 1:2–3, пишет: «Иакова я возлюбил, а Исава возненавидел», что обычно трактуется как любовь и ненависть без заслуг; с другой стороны Одонис приводит цитаты из сочинений Августина, как в пользу того, что предопределение и осуждение имеют своими причинами заслуги людей, так и в против этого⁹⁹. Для решения этой проблемы Одонис прибегает к традиционной схоластической дилемме между предшествующим и последующим волением Бога. Герард полагает, что своим предшествующим волением (*voluntas antecedens*) Бог до всякого предвидения заслуг (и уже тем более до актуальных заслуг) желает спасти всех людей (1 Тим. 2:4). Эта воля недействующая и безразличная, дарующая общую благодать.

«Воление, посредством которого Бог желает кому-либо блаженства до воления и предвидения благодати и их заслуг, есть предшествующее воление, которое не всегда исполняется, ведь оно является общим для хороших и дурных людей. Этим волением Бог “хочет, чтобы все люди спаслись”, согласно тому, что поясняет Дамаскин, и это воление является недействующим, поскольку оно не определено. В самом деле, не определено к дарованию славы без заслуг. И если является определенной к дарованию славы ввиду заслуг, то оно уже есть не то воление, которое, как полагается, должно быть прежде предвиденных заслуг»¹⁰⁰.

⁹⁸ *Geraldus Odonis, OFM. Opera philosophica. Vol. 1: Logica / Ed. De Rijk L.M. / Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 60. Leiden–N.Y., 1997; ibid. Opera philosophica. Vol. 2: De intentionibus / Ed. De Rijk L.M. / Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 60, 86. Leiden–N.Y., 2005; Schabel C. Non aliter novit facienda quam facta. Gerard Odonis's questions on Divine Foreknowledge // Chemins de la pensée médiévale: études offertes à Zénon Kaluza / Ed. Bakker P.J.J.M. Turnhout, 2002. P. 351–377.*

⁹⁹ *Gerardus Odonis. Commentaria in quattuor libros Sententiarum. I, d. 41, q. 2 / Ed. C.Schabel // Schabel C. Landolph Caracciolo and Gerard Odonis... S. 77.*

¹⁰⁰ *Ibid. a. 2 / Ed. C.Schabel // Ibid. S. 78, 56–66.*

Очевидно, Одонис в интерпретации 1 Тим. 2:4 заимствует важный элемент концепции у Петра Ауреоли – безразличное желание Бога спасти всех.

Понятно, что предопределение осуществляется последующем волением Бога (*voluntas consequens*), которое должно согласовываться с заслугами (т. е. с актуальными поступками) людей:

«Однако предопределяющая воля есть воление последующее, которое исполняется везде и всегда, и это воление свойственно благу, а именно: то, посредством которого, Бог желает блаженства только тем, которые в конце будут хорошими людьми. И это воление есть действующее и определенное действовать непогрешимо. Поэтому предопределяющее воление не есть то, которое имели в виду другие¹⁰¹, но есть просто воление, дарующее награду в соответствии с заслугами»¹⁰².

Таким образом, окончательное спасение осуществляется последующим волением, основанием для которого являются заслуги.

Но можно ли утверждать, что различие между предопределенными и отвергнутыми кроется только в наличии/отсутствии заслуг? В конечном счете на этот вопрос Одонис отвечает утвердительно: без заслуг Бог не дарует спасающей благодати.

«Третий вывод доказываю так: любое воление оказать благодеяние, когда заслуги имеются у некоторых людей, а другим не оказать имеет некоторое основание, взятое из самих заслуг. Что очевидно, поскольку таковое воление оказать [благодеяние] определяется им самим в силу этих заслуг. А божественное воление, посредством которого Он желает даровать благодать людям в соответствии с общим порядком, такого рода. Поэтому, как кажется, имеется некоторое основание из этих предвиденных заслуг»¹⁰³.

С другой стороны, смысл означенного вопроса теперь состоит в том, почему одни люди под влиянием общей благодати совершают богоугодные поступки, и затем спасаются специальной благодатью, даруемой последующим божественным волением, а другие совершают дурные поступки, и осуждаются Богом. При ответе на этот вопрос Герард Одонис снова прибегает к учению Петра Ауре-

¹⁰¹ Герард имеет в виду последователей Дунса Скота, с которыми он часто вступает в полемику при обсуждении этого и смежных вопросов.

¹⁰² *Gerardus Odonis. Commentaria in quattuor libros Sententiarum. I, d. 41, q. 2, a. 2 / Ed. C. Schabel // Schabel C. Landulph Caracciolo and Gerard Odonis...* S. 78, 66–71.

¹⁰³ *Ibid.* S. 96–100.

оли: если причиной предопределения может быть положительной, то причина осуждения – только отрицательной. В случае Одониса такая отрицательная причина осуждения – воздержание, понимаемое как отказ от пребывания в благодати (например, когда у человека нет веры) или как оставление благодати (когда человек отказывается от веры)¹⁰⁴.

Позиция Герарда Одониса очень значима и интересна. Во-первых, указанием на важность свободных действий людей, их влияния на его участь она близка к «полупелагианской» позиции, от которой он дистанцируется в подчеркивании зависимости действующей воли (т. е. последующего воления) от имеющихся заслуг. Во-вторых, в различных местах собственной теории Одониса очевидны если не заимствования, то положительное влияние идей Петра Ауреоли. В первую очередь это касается разделения божественной воли на действующую и недействующую, а также трактовки причины осуждения как полностью негативной – это важные элементы теории «общего избрания» (общее предложение благодати всем людям), выработанное Петром. В-третьих, как уже упоминалось, Герард устанавливает положительную причину предопределения – заслуги людей – и, как это ни странно, он считал, что следует мысли Августина; насколько это справедливо – вопрос другого обстоятельного исследования.

2. Комментарии августинцев-еремитов

Герард из Сиены, Михаил из Массы

Важная группа комментариев, составленных в парижскими магистрами в 1320–1340 гг., относится к представителям ордена августинцев-еремитов. У августинцев был свой официальный учитель ордена – Эгидий Римский, а потому в первых комментариях рассматриваемого периода главной целью было защитить, обосновать и по возможности развить учение Эгидия. Комментарии многих августинцев до сих пор большей частью находятся в рукописях или, в лучшем случае, имеются издания XV–XVI столетий.

¹⁰⁴ *Gerardus Odonis*. Op. cit., I, d. 41, q. 3 / Ed. C.Schabel // *Schabel C. Parian Commentaries...* P. 249.

Первым из августинцев стоит упомянуть Герарда из Сиены (*Gerardus de Senis*). Его «Комментарий на первую книгу “Сентенций”» был издан в Падуе в 1598 г. Анализ текста и маргиналий, проведенный Дамасусом Трэппом, свидетельствует, что он был близким последователем Эгидия Римского и защищал его идеи от многих знаменитых магистров: прежде всего от Дунса Скота, Генриха Гентского, Аквината, Петра Ауреоли¹⁰⁵.

Обсуждение Герардом из Сиены вопроса о причине предопределения достаточно маленькое по объему: оно занимает, в общей сложности, всего две с половиной страницы в падуанском издании его «Комментария»¹⁰⁶. Герард не рассматривает учение Петра Ауреоли об «общем избрании», не обсуждает вопроса о препятствии действию благодати (*obex gratiae*), но вместо этого его внимание сосредоточено на опровержении тех, кто полагал, что имеется положительная причина предопределения со стороны людей. Его решение традиционно – у предопределения может быть только одна причина:

«Нельзя приписать ни одной причины переопределения, кроме как воли самого первого творца – Бога, который может создать из этого куска сосуда к славе и к гибели, как сказано Павлом в Послании к Римлянам»¹⁰⁷.

Михаил из Массы (*Michael Beccucci de Massa*) – известный философ и теолог ордена августинцев-еремитов (ум. в 1337 г.). К сожалению, произведения Михаила по до сих пор практически не изданы, а его «Комментарий» вообще малоизучен. Многие манускрипты «Комментария к первой книге “Сентенций”» содержат только часть текста; среди рукописей, содержащих полный текст «Комментария» лучше других сохранился Болонский (*Bologna, Universitaria 2214*). Скорее всего, Михаил из Массы читал лекции по «Сентенциям» после 1330 г., но «Комментарий» был составлен до этого – вероятно, в конце 1320-х гг.¹⁰⁸. Как уже упоминалось в предыдущих главах, «Комментарий» Михаила важен и потому,

¹⁰⁵ *Trapp D.* Augustinian Theology of the 14th Century. Notes on Editions, Marginalia, Opinions, and Book-Lore // *Augustiniana*. Louvain, 1956. Vol. 6. P. 146–274.

¹⁰⁶ *Gerardus de Senis*. In *I Sententiarum*, d. 41, q. un. Patavii, 1598. P. 581b–584a.

¹⁰⁷ *Ibid.* P. 582 b.

¹⁰⁸ *Schabel C.* Parisian Commentaries... P. 252.

что является одним из первых, в котором упоминается о рецепции Оккама в Парижском университете, и в нем даже указывается на существование в Париже особой группы «оккаμισстов».

В отличие от большинства своих предшественников, Михаил из Массы был весьма независимым мыслителем и по многим вопросам был настроен критически по отношению к официальному учителю ордена. Кроме того, если Герард из Сиены не упоминает Петра Ауреоли, то Михаил демонстрирует знание учения францисканского магистра. Исследователи отмечают, что Михаил из Массы по интересующим нас вопросам адаптировал идеи Франциска из Марке и во многом был проводником его учения. Наконец, поскольку манускрипты полной версии «Комментария» Михаила были найдены в Болонье, городе, где преподавал Григорий из Римини, постольку вполне вероятно, что некоторые идеи, которые высказывал Григорий, могли быть почерпнуты именно из «Комментария» Михаила. Однако Григорий в своем «Комментарии» не упоминает ни Франциска из Марке, ни Михаила из Массы, а потому это влияние пока не может быть доказано.

Фома Страсбургский

Фома Страсбургский (*Thomas Argentinensis*, ум. 1357 г.) был весьма известным теологом своего времени. В 1345–1357 гг. занимал пост генерала ордена августинцев-еремитов. По всей видимости он читал лекции по «Сентенциям» в 1334–1335 гг.¹⁰⁹. Сохранился его комментарий на все четыре книги «Сентенций» и был издан несколько раз в начале Нового времени: в Страсбурге (1490 г.), Венеции (1564 и 1588 гг.), Генуе (1585 г.), Женеве (1635 г.). О большой популярности «Комментария» Фомы Страсбургского свидетельствует и тот факт, что имеется множество манускриптов, содержащих как одну из книг «Комментария», так и все четыре¹¹⁰. «Комментарий» Фомы был популярен настолько,

¹⁰⁹ Kaluza Z. Serbi un sasso il nome: une inscription de San Gimignano et la rencontre entre Bernard d'Arezzo et Nicolas d'Autrecourt // *Historia Philosophiae Medii Aevi*. Vol. 1 / Hrsg. von Mojsisich B. Amsterdam, 1991. P. 437–466.

¹¹⁰ Штегмюллер и Дусе указывают 35 таких манускриптов. *Stegmüller F. Repertorium...*; *Doucet V. Commentaires...* В 50–60 гг. XX в. были обнаружены еще 12 манускриптов в Польше. *Golaszewska M. Commentaires sur les Sentences, supplément au Répertoire de F. Stegmüller // Mediaevalia Philosophica Polonorum.*

что копия этого текста была у одного доминиканского епископа на Кипре уже в середине XIV столетия. Однако популярность мыслителя не всегда свидетельствует о его оригинальности. Часто о Фоме Страсбургском пишут как о последователе Эгидия Римского, отказывая ему в самостоятельности¹¹¹. Но в последнее время исследователи обнаруживают в философско-богословской мысли Фомы и самостоятельность, и новаторство, а также отмечают, что он, возможно, был знаком с современными ему оксфордскими философией и теологией¹¹².

Свое рассуждение о предопределении Фома Страсбургский традиционно начинает с определения терминов «предопределение» и «осуждение». Осуждением Фома называет предвидение греха, сообразно с которым Бог отказывает индивиду в благодати и наказывает его. Под предопределением он понимает направление человека Богом к вечному блаженству, включающее в себя ниспослание благодати.

«В отношении первого раздела – что есть осуждение – надлежит отметить, что “осуждение”, как кажется, может обозначать три [вещи], а именно: предвидение вины, лишение благодати и подготовка наказания. <...>. В отношении второго раздела – что есть предопределение – надлежит отметить, что предопределение может рассматриваться двояко. Одним способом – в общем смысле: возможно соответствует разумному (интеллектуальному) творению в отношении направления его Богом к благодетанию. Вторым способом – специальным: в отношении направления людей к вечному блаженству. Первый способ описал блаженный Августин в книге “О вере, к Петру”, так говоря: «предопределение есть приготовление к дару благодати». О втором способе говорит Августин в книге “О предопределении святых”: “предопределение есть направление некоторых к цели”, или так: “предопределение есть подготовка благодати

Warszawa, 1958. Vol. 2. P. 22–27; *Rebeta J.* Commentaires sur les Sentences, supplément au Répertoire de F. Stegmüller // *Mediaevalia Philosophica Polonorum*. Warszawa, 1967. Vol. 12. P. 135–137.

¹¹¹ *De Vooght P.* Les sources de la doctrine chrétienne: d’après les théologiens du XIVe siècle et du début du XVe avec le texte intégral des XII premières questions de la Summa inédite de Gérard de Bologne (1317). P., 1954. P. 100–104.

¹¹² *Schabel C.* Theology at Paris, 1316–1345: Peter Auriol and the problem of divine foreknowledge and future contingents. Aldershot, Burlington, Vt.: Ashgate, 2000. P. 259–262; *Tachau K.* Vision and certitude in the age of Ockham: optics, epistemology, and the foundations of semantics, 1250–1345. Leiden, N.Y., 1988. P. 320.

в настоящем и славы в будущем». Существуют и многие другие описания предопределения, данные апостолами и другими различными учителями, которые я для краткости [изложения] опускаю»¹¹³.

Из этих определений становится ясно, что Фома придерживается обычной схоластической позиции («единичное индивидуальное избрание» по классификации Хэлверсона): божественная воля направлена на спасение избранных, тогда как те, кто будет осужден, остаются без внимания Бога – Он просто предвидит грех и поэтому осуждает.

«И из этого очевидно различие между предвидением осужденных и предопределением избранных. Ведь предвидение обозначает простое знание (*notitia simplex*), которое имеется у [Бога] в отношении осужденных. И если знание каким-нибудь способом означает божественную цель (*propositum*), то это не та [цель], сообразно с которой Бог предлагает действовать, но, скорее, та, сообразно с которой Бог предлагает отказаться от действия. Но предопределение не обозначает простое знание, поскольку оно обозначает или включает божественную цель – вместе с ее результатом – [обретение] милости или славы. И поэтому, хотя злые [вещи] не осуждаются на основании того, что Бог ввергает их в грех или побуждает к греху, тем не менее благая [вещь] спасается, только если Бог направит, пошлет или побудит ее к славе посредством Своей благодати»¹¹⁴.

Далее Фома Страсбургский обращается к вопросу о причинах предопределения и осуждения. Что касается причины осуждения, то в этом вопросе Фома довольно точно следует мысли Петра Ауреоли: осужденные отвергают благодать вследствие имеющегося у них препятствия, выражающегося в использовании свободного решения к злу, и это препятствие предвиделось Богом от века:

«В отношении взрослых можно сказать, что причиной осуждения является от века предвиденное Богом злое использование свободного решения, продолжающееся вплоть до конца жизни»¹¹⁵.

На этом, однако, сходство между Ауреоли и Фомой Страсбургским заканчивается. Причина предопределения мыслится ими совершенно по-разному. Тогда как для Ауреоли противо-

¹¹³ *Thomas Argentinensis*. Commentaria in quattuor libros Sententiarum. I, d. 40, q. 1, a. 1. Venice: Ex officina Stelæ, Iordani Ziletti, 1564. P. 110.

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ Ibid. P. 112.

положностью наличия препятствия для благодати является его отсутствие (а это означает отрицание любой возможной позитивной причины со стороны предопределяемого), для Фомы причина предопределения кроется в противоположности злого использования свободного решения – применения, направленного на благо.

«В отношении второго раздела – что есть причина предопределения – надлежит отметить, что поскольку причины противоположностей противоположны, а предопределение и осуждение каким-то образом противоположны, постольку мы можем приписать предопределению причину противоположную причине осуждения. Следовательно, поскольку имеет смысл по одному соотнести противоположности, постольку говорю, всегда, разумеется, сообразуясь с лучшим мнением, что причиной предопределения тех самых взрослых, как кажется, является от века предвиденное Богом благое использование свободного решения, продолжающееся вплоть до конца [жизни]. И Бог, вечно созерцающий благое использование свободного решения, предлагает дарование благодати тем людям, которые будут обладать подобным использованием свободного решения до конца настоящей [жизни], так что посредством благодати в настоящей [жизни] они бы достигли славы в будущей»¹¹⁶.

Ответы Фомы Страсбургского на возможные возражения против его понимания причины предопределения помогают более точно определить его позицию, которая, как он и сам осознавал, во-первых, близка к пелагианству, а во-вторых, противоречит учению по данному вопросу Эгидия Римского, официального на тот момент учителю ордена августинцев-еремитов¹¹⁷. Первое возражение – благое использование свободной воли есть не причина, а следствие предопределения; второе – если со стороны

¹¹⁶ Quantum ad secundum articulum, quae sit causa praedestinationis, est advertendum quod, quia oppositorum oppositae sunt causae, praedestinatio autem et reprobatio aliquo modo sunt opposita, ideo causam praedestinationis assignare possumus ex oppositis causarum reprobationis. Ut igitur singula singulis per oppositum valeant respondere, dico, salvo tamen semper meliori iudicio, quod causa praedestinationis ipsorum adultorum videtur esse bonus usus liberi arbitrii ab aeterno a Deo praecognitus finaliter duraturus. Et bonum usum finalem Deus ab aeterno contemplans, proposuit talibus hominibus huiusmodi usum habiturus sic dare gratiam finaliter in praesenti, ut mediante gratia in praesenti perveniant ad gloriam in futuro (Ibid. I, d. 41, q. 1, a. 2. P. 112).

¹¹⁷ Ibid.

предопределяемого имеется положительная причина предопределения, выражающаяся в заслугах, то благодать не является в данном случае благодатью¹¹⁸.

Ответом Фомы Страсбургского на первое возражение является определение понятия «благое использование свободного решения». Оно подразделяется Фомой на действия, достойные награды, и действия, направленные на достижения морального блага. В первом случае подразумевается движение человека к освящающей благодати, а следовательно, ему уже была ниспослана предваряющая благодать. И в этом смысле «благое использование свободного решения, действительно, является следствием предопределения. Во втором же случае имеется в виду естественная склонность человека к моральному благу. Именно эта естественная склонность не может быть названа следствием предопределения. Фома не пишет о том, является ли эта склонность причиной предопределения – это вообще не является предметом его исследования, поскольку задача состоит в опровержении контраргумента: показать, что не всякое благое использование свободного решения является следствием предопределения:

«На второе надлежит сказать, что “благое использование свободного решения” может пониматься двояко. Первым способом как [действие], достойное награды вечной жизни *de condigno*, или даже *de congruo*, в соответствии с подобным расположением или движением к освящающей благодати (о том, посредством какого движения будет сказано ниже). Вторым способом “благое использование свободного решения” может приниматься как принадлежность к моральному благу, к каковому человек может [склоняться] на основе своих чисто естественных [способностей]; и даже философы, занимающиеся мора-

¹¹⁸ «Кроме того, то, что является следствием предопределения, не может быть его причиной. Но благое использование свободной воли есть следствие предопределения. Следовательно, то [утверждение], которое было сделано выше, не имеет силы. Большая посылка очевидна, поскольку одно и то же не может быть причиной и следствием в отношении одной и той же [вещи]. Меньшая посылка также очевидна, поскольку все благое, проистекающее со стороны предопределенного, кажется, является следствием предопределения. Кроме того, если бы причина предопределения проистекала со стороны предопределенного, то причина благодати Божьей [проистекала] со стороны предопределенного. Ложность консеквента очевидна, так как если бы благодать проистекала из заслуг, то благодать не была бы благодатью, как говорит апостол» (*Thomas Argentinensis. Commentaria... I, d. 41, q. 1, a. 2. P. 112*).

лю, писали об этом благе. Следовательно, принимая первое значение благого использования свободного решения, меньшая посылка [благое использование свободной воли есть следствие предопределения] будет истинной. Принимая благо такого рода во втором значении, меньшая посылка будет ложной, так как не следует сводить это благо к сверхъестественному началу, напротив, благое расположение человека (если принять во внимание общее и универсальное влияние Бога) достаточно для достижения этого блага, о котором я говорил выше. Следовательно, этот аргумент не валиден»¹¹⁹.

Ответ Фомы на второе возражение сводится к тому, что в определенном смысле благодать может иметь причиной заслуживающие деяния человека, и это касается освящающей (начальной) благодати. Рассуждение Фомы основывается на соответствующей мысли Фомы Аквинского и Эгидия Римского, что позволяет ему избежать возможного обвинения в пелагианской ереси.

«На третье надлежит сказать, что у благодати Божьей не может иметься причины в виде награды *de condigno*, поскольку тогда благодать не будет благодатью. Однако благодать может иметь причину в виду награды *de congruo*. И хотя некоторым это может показаться чрезмерным, однако же это с необходимостью следует из общепринятого учения этих докторов¹²⁰, потому что они говорят, что хотя человек не может заслужить жизнь вечную *de condigno*, прежде чем он обретет любовь и освящающую благодать, но может, однако, заслужить ее *de congruo*. Рассуждая сообразно тому, как делают эти учителя, [можно сказать, что] слава вечной жизни есть совершенная благодать. Из чего следует, что не обладающий благодатью может заслужить *de congruo* совершеннейшую благодать. Поэтому подходяще и правильно можно

¹¹⁹ Ad secundam dicendum quod “bonus usus liberi arbitrii” potest dupliciter intelligi. Uno modo ut est meritorius vitae aeternae de condigno, vel etiam de congruo, secundum propinquam dispositionem vel motionem ad gratiam gratum facientem, de qua motione dicetur infra. Secundo potest accipi “bonus usus liberi arbitrii” penes bonitatem morum in quam bonitatem potest homo ex puris naturalibus; de qua etiam bonitate scripserunt philosophi morales. Primo ergo modo accipiendo bonitatem usus liberi arbitrii, tunc minor est vera. Secundo modo accipiendo huiusmodi bonitatem, minor non est vera, quia non oportet illam bonitatem reducere in supernaturale principium, sed sufficit ad eam consequendam bona consuetudo hominis praesupposita communi et univesrali Dei influentia, et de hac bonitate locutus sum superius. Ideo argumentum non est ad propositum (Ibid.).

¹²⁰ Имеются в виду Фома Аквинский и Эгидий Римский.

сказать, что не имеющий благодати может заслужить *de congruo* изначальную благодать, то есть благодать прощения, о чем говорилось в ранее упомянутом аргументе»¹²¹.

Для прояснения своей позиции Фома приводит пример из Писания, в котором, как он считает, можно обнаружить описание того благого использования свободного решения, которое имеет место быть в случае заслуженности благодати (и предопределения). Этот пример – история блудного сына. Бог милостив к грешнику и находится с ним в таких же отношениях, как отец со своим блудным сыном. Сын из этой истории был принят отцом не потому, что он совершил какое-то достойное деяние, искупающее его проступки, – он не заслужил (и, возможно, не мог заслужить) доброго отношения отца. Отец его всегда ждал и всегда был готов принять обратно. Все, что требовалось для этого от блудного сына, – отказаться от избранного им греховного пути и попросить отца принять его. Так и Бог: он дает всем Свою благодать, а все, что требуется от человека, – открыть двери своего сердца и принять ее¹²². Это последнее и есть благое использование свободного решения, которое является причиной предопределения.

Итак, понятно, что Форма Страсбургский усматривает причину предопределения как в Боге, так и в человеческих действиях. Но если для Петра Ауреоли со стороны человека причина предопределения отрицательная (отсутствие препятствия для действия благодати), то для Фомы эта причина положительная (благое ис-

¹²¹ Ad tertiam dicendum quod gratia Dei non potest habere causam meritoriam de condigno, quia tunc gratia non esset gratia. Tamen gratia potest habere causam de congruo meritoriam. Et quamvis forte alicui illud videatur abusivum, tamen de communi doctrina istorum doctorum necessario sequitur, quia ipsi dicunt quod, licet homo priusquam habeat caritatem et gratiam gratum facientem non possit mereri vitam aeternam de condigno, potest tamen de congruo. Modo secundum eosdem doctores, gloria vitae aeternae est gratia consummata. Ex quibus sequitur quod non habens gratiam potest mereri de congruo gratiam consummatam. Et per consequens convenienter et sine abusione dici potest quod non habens gratiam potest mereri de congruo gratiam initiam, puta gratiam veniae, de qua procedit praedictum argumentum (*Thomas Argentinensis*. Commentaria in quattuor libros Sententiarum. I, d. 41, q. 1, a. 2. Venice: Ex officina Stelæ, Iordani Ziletti, 1564. P. 112).

¹²² *Thomas Argentinensis*. Commentaria in quattuor libros Sententiarum. II, d. 26–27, q. 1, a. 3. Venice: Ex officina Stelæ, Iordani Ziletti, 1564. P. 179. Отметим, что Фома Страсбургский использует образ Бога, стучащегося в двери. До него подобной метафорой пользовался Роберт Холкот.

пользование свободного решения). И это главное отличие между двумя теологами по данному вопросу. Более того, коль скоро эта причина положительная, то человеческое действие является в некотором смысле достойным награды. Положительная причина со стороны предопределенного, достойное награды действие человека – эти понятия используются Фомой для объяснения той роли, которую, как он полагает, играет человек в процессе своего спасения. Чтобы показать различие между причиной предопределения, исходящей от Бога, и имеющейся со стороны человека, Фома использует аналогию между действующей силой и принимающей (согласяющейся):

«В отношении второго раздела, скажу кратко, что человек никак не может сам по себе достаточным образом подготовиться к освящающей благодати, потому что естественные формы соединяются с материей только через первоначальное движение действующего. Так, сверхъестественная форма (например, благодать) не соединяется с душой взрослого человека без сверхъестественного действующего, который сверхъестественным образом движет саму душу. Поскольку же в подобного рода движении Бог не применяет силы к человеку, но побуждает [его], и Он не сообщает благодать, пока [человек] не согласится с этим движением, постольку все наше оправдание и подготовка к божественной благодати проистекает от Бога и от нас. Однако [от Него проистекает] одним способом, а [от нас] – другим, так как от Него они происходят как от действующей причины, а от нас же – как от согласованной, от Него – преимущественно, от нас же инструментально. Отсюда происходят то, что авторы Священного Писания приписывают иногда эту подготовку нам, так у Захарии: “Обратитесь ко Мне, говорит Господь Саваоф, и Я обращусь к вам” (Зах 1:1)»¹²³.

¹²³ Quantum ad secundum articulum, dico breviter quod homo praecise ex se non potest se ad gratiam gratum facientem sufficienter praeparare, quia sicut formae naturales non inducuntur in materiam nisi per motum prius factum ab agente naturali, sic forma supernaturalis, puta gratia, non inducitur in animam adulti hominis sine supernaturali agente supernaturaliter movente ipsam animam. Quia tamen in huiusmodi motionibus Deus hominem non violentat, sed allicit; nec sibi infundit gratiam nisi talibus motionibus assentiat, ideo tota nostra iustificatio et ad gratiam Dei praeparatio est a Deo et a nobis. Aliter tamen et aliter, quia a Deo est efficienter, a nobis autem consentienter; a Deo principaliter, a nobis autem quasi instrumentaliter. Hinc est quod auctoritates sacri canonis huiusmodi praeparationem quandoque attribuunt a nobis, sicut illud Zacchaeus, “Convertimini ad me”, ait Dominus exercituum, “et ergo convertar ad vos” (Ibid. d. 28–29, q. 1, a. 2. P. 181. Venice: Ex officina Stelæ, Iordani Ziletti, 1564).

В контексте традиции латинской теологии учение Фомы Страсбургского выглядит более чем вызывающим. Он так же, как и Петр Ауреоли, стремится избежать традиционного подхода к решению проблемы (модель единичного индивидуального избрания: причина предопределения – Бог, а отвержения – человек), и еще больше, чем последний, склоняется на путь пелагианства. Более того, если Петр старался скрыть следствия разработанного им подхода, то Фома, наоборот, подчеркивал их. Как мы видели, мыслители были сильно обеспокоены выдвинутой Петром концепцией отрицательной причины предопределения со стороны предопределенного, поэтому о принятии учения Фомы Страсбургского о положительной причине предопределения, выражающейся в активном принятии благодати, не могло быть и речи. Всеобщее дарование Богом благодати, подтверждаемого 1 Тим. 2:4, служит своего рода барьером против пелагианского истолкования его учения – для Фомы, но не для его коллег: как мы увидим, Григорий из Римини жестко критиковал его позицию.

ГЛАВА V УЧЕНИЕ О ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИИ ГРИГОРИЯ ИЗ РИМИНИ

1. Католический орден Братев-отшельников (еремитов) св. Августина. Биографические сведения о Григории из Римини

Католический монашеский орден августинцев-еремитов основан буллой папы Александра IV «*Licet Ecclesiae catholicae*» 4 мая 1256 г. Принятие Устава блаж. Августина определило название ордена. По мере постепенного перемещения членов ордена из еремиториев в городские обители и с соответствующих санкций папы становится одним из четырех главных нищенствующих орденов Римско-католической Церкви. Основной деятельностью августинцев-еремитов изначально было пастырское служение, проповедь и занятия теологией. К ордену принадлежат более 70 блаженных и святых, из числа представителей ордена вышли многие епископы и кардиналы. Уже в XIII в. орден ориентировался на фундаментальное религиозно-богословское образование своих проповедников. Поэтому неудивительно, что в Средние века августинская школа теологии была одной из влиятельнейших, просуществовав до начала XIX столетия¹²⁴.

В 1285 г. первым магистром августинцев-еремитов в Парижском университете стал Эгидий Римский (Эгидий Колонна, Жиль Римский, *Aegidius Romanus*, ок. 1247–1316 гг.). Официально орденская школа была учреждена в 1287 г. генеральным капитулом во Флоренции, предписавшим орденским преподавателям ориентироваться на труды Эгидия Римского. Тогда же были выработаны основные принципы орденской доктрины, сочетавшей в себе августинизм и томизм.

¹²⁴ Более подробную историю ордена августинцев-еремитов см. в: *Усков Н.Ф. Августинцы-еремиты // Православная энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 115–117.*

Григорий из Римини – один из самых интересных и влиятельных авторов XIV столетия. Биографические данные о Григории из Римини крайне скупы: у нас имеются только некоторые данные о важнейших событиях его академической карьеры, а вот об отрочестве и юности Григория практически ничего не известно. Время его рождения приходится на пору расцвета творчества Дунса Скота – около 1300 г. В юном возрасте он вступил в католический Орден братьев отшельников св. Августина. В монастыре родного города он получил базовое образование, необходимое для поступления в университет. Одним из главных источников биографии Григория из Римини является послание папы римского Климента VI канцлеру Парижского университета от 12 января 1345 г.¹²⁵, являющееся своего рода аналогом современного рекомендательного письма. Согласно этому папскому письму, Григорий из Римини изучал теологию в Парижском университете в 1323–1329 гг. Затем, около 1338 г., он начал преподавать в *studium generale* своего ордена в Болонье. До своего возвращения в Париж в 1342 г., на этот раз уже в качестве лектора, Григорий из Римини преподавал также в Падуе и Перудже. Скорее всего, именно во время преподавания в северной и центральной частях современной Италии Григорий из Римини познакомился с работами оксфордских философов первой трети XIV столетия: Уильяма Оккама, Адама Вудхема, Ричарда Фитцрального и Уольтера Чаттона¹²⁶.

В 1342 г. Григорий из Римини прибыл в Париж для подготовки к лекциям по «Сентенциям» Петра Ломбардского (*annus expectationis*)¹²⁷, которые были прочитаны им в 1343–1344 акаде-

¹²⁵ *Gregorius Ariminensis, OESA. Lectura super primum et secundum sententiarum* / Ed. A.D.Trapp. Berlin–N.Y., 1978–1987. 7 t. (Spätmittelalter und Reformation Texte und Untersuchungen. Bd. 6–12). T. 1: Super Primum (Prol. et dist. 1–6). 1981. S. XI.

¹²⁶ Григорий из Римини был одним из первых философов, начавших использовать сочинения оксфордских магистров при чтении своих лекций в Париже. Так, после Дунса Скота Григорий чаще всего цитирует Петра Ауреоли и Оккама (около 200 раз), Вудхема (66 раз), Фитцрального (34 раза). Подробнее см. в: *Schabel C. Parisian commentaries from Peter Auriol to Gregory of Rimini, and the problem of predestination // Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Vol. 1 / Ed. by G.R.Evans. Leiden–Boston–Köln, 2002. P. 261.*

¹²⁷ Известный американский историк Уильям Кортнэй полагает, что целью первого посещения Парижа Григорием было обучение, которое проводилось орденом, для того чтобы пополнить свои ряды новыми препода-

мическом году. В 1345 г. он получает степень магистра теологии и остается в Париже до лета 1346 г. В конце 1346 г. Григорий возвращается в Римини, а осенью 1347 г. мы находим его уже в *studium generale* своего ордена в Падуе.

В 1351 г. на генеральном капитуле в Базеле Григорий из Римини был выбран главным лектором нового *studium generale* в Римини. Этот пост он занимал до 1357 г., когда он на генеральном капитуле в Монпелье был избран генералом ордена августинцев-еремитов в качестве преемника Фомы Страсбургского (ум. 1357 г.). На своем последнем посту Григорий из Римини проявил себя строгим хранителем орденского монашеского идеала, направив свои основные усилия на соблюдение обета бедности¹²⁸. Однако его пребывание в должности генерала ордена было весьма непродолжительным: в конце ноября 1358 г. он скончался во время своего визита в Вену.

Большим авторитетом и продолжительной славой, которыми обладал Григорий из Римини в позднее Средневековье и раннее Новое время, он обязан именно своему «Комментарию» на первые две книги «Сентенций» – все похвальные отзывы в различных средневековых биографиях Григория относятся именно к этой, несомненно главной, работе. Иордан Саксонский (*Iordanus de Saxonia, OESA*) пишет: «Григорий из Римини, муж обширнейших знаний и святой жизни, пользовался большим уважением у всего университета благодаря своему известному труду. Он написал [комментарий] на первую и вторую книги “Сентенций”, бо-

вателями. Таким образом, в первое пребывание Григория в Парижском университете не предполагалось получение им магистерской степени. Целью второго посещения было как раз получение научной степени. Courtenay W.J. The Instructional Program of the Mendicant Convents at Paris in the Early Fourteenth Century / The Medieval Church: Universities, Heresy, and the Religious Life. Essays in Honor of Gordon Leff. Ed. P.Biller and V.Dobson. Westbridge, 1999. P. 77–92. По этому вопросу немецкий историк Франц-Бернард Ликтайг пишет: «К пятнадцатому столетию большинство *studia generalia* служили практической цели: они были школами по подготовке преподавателей теологии. После успешного окончания лекционного курса по теологии новых лекторов отправляли преподавать в свои провинции» (*Lickteig F.-B. The German Carmelites at the medieval universities. Roma: Institutum Carmelitanum, 1981. P. 79*).

¹²⁸ Gregorii de Arimino, O.S.A. Registrum Generalatus 1357–1358 / Ed. Albericus de Meijer // Fontes Historiae Ordinis Sancti Augustini. Prima Series. Registra Priorum Generalium. Romae, 1976. Vol. I.

лее славный и обстоятельный, чем другие, и потому заслуженно охотно его слушают и был он для всех зеркалом как в традиции, так и в науке»¹²⁹.

2. «Комментарий на “Сентенции” Петра Ломбардского» Григория из Римини

Известные манускрипты, а также ранние издания «Комментария» представляют собой окончательный текст этого труда Григория из Римини¹³⁰. Комментарий на первую книгу был окончательно составлен в конце 1344 г. Данная датировка вытекает, во-первых, из указания самого Григория в конце первой книги: «*Explicit lectura Primi Sententiarum edita a fratre Gregorio de Arimino ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini, qui legit Parisius anno domini MCCCXLIII*»¹³¹. Как отмечает Виницио Марколино во «Введении» к первому тому критического издания сочинения Григория, указанная датировка комментария на «Сентенции» вытекает также из того факта, что «доминиканец Франциск из Тревизо (*Franciscus de Trivisio*), читавший свои лекции в Париже в то же самое время, что и Григорий, был определен руководством своего ордена сделать это в 1343–1344 академическом году»¹³². Последние исправления

¹²⁹ *Iordanus de Saxonia, OESA. Liber Vitasfratrum 2,22. Ed. Rudolphus Arbesmann, OSA et Winfridus Hümpfner, OSA / Cassiciacum, American Series. N.Y., 1943. Vol. 1. P. 241.*

¹³⁰ Список и описание сохранившихся манускриптов первой книги представлены в: *Marcolino V. Einleitung. II. Die Handschriften und Drucke / Gregorius Ariminensis, OESA. Lectura super primum et secundum sententiarum. T. 1: Super Primum (Prol. et dist. 1–6). Berlin–N.Y., 1981. S. XXI–XLVI; второй книги в: Schulze M. Einleitung / Gregorius Ariminensis, OESA. Lectura super primum et secundum sententiarum. T. 4: Super Secundum (Prol. et dist. 1–6). Berlin–N.Y., 1981. S. XII–XIX.*

¹³¹ «Завершается комментарий на первую книгу “Сентенций”, отредактированный братом Григорием из Римини из ордена братьев-отшельников св. Августина, прочитан в Париже в 1344 г.» (*Gregorius Ariminensis, OESA. Lectura super primum et secundum sententiarum / Ed. A.D.Trapp. Berlin–N.Y., 1978–1987. 7 t. (Spätmittelalter und Reformation Texte und Untersuchungen. Bd. 6–12). T. 3: Super Primum (Dist. 19–48). Berlin–N.Y., 1984. S. 525).*

¹³² *Marcolino V. Einleitung. I. Zur Entstehungdes Sentenzkommentars / Gregorius Ariminensis, OESA. Lectura... T. 1: Super Primum (Prol. et dist. 1–6). Berlin–N.Y., 1981. S. XII.*

в комментарий на вторую книгу были внесены не позднее начала 1346 г.¹³³. С этой датировкой согласуется также и упомянутое выше письмо Климента VI.

Среди изданий «Комментария» Григория из Римини, отпечатанных в эпоху Ренессанса, особого внимания заслуживает венецианское, вышедшее в 1522 г. и подготовленное Августином Монтефалькским (*OESA*). Оно важно потому, что, во-первых, у Августина имелись в распоряжении части «Комментария», которые были записаны еще самим Григорием и которые, к сожалению, не сохранились до наших дней; во-вторых, именно в этом издании впервые появились так называемые «*additiones*». Большинство *additiones* представляют собой те части «Комментария», которые, вероятнее всего, относятся к составленной в Италии, а также в 1342 г. (во время подготовки к преподавательской деятельности) версии «Комментария»¹³⁴. Позже эти фрагменты были значительно переработаны или вовсе удалены Григорием из последнего варианта сочинения¹³⁵. Однако Августин из Монтефалько полагал, что эти отрывки являются добавлениями (*additiones*) к уже известным текстам. С тех пор эти, удаленные из окончательного варианта «Комментария», пассажи издателями называются «добавлениями» (*additiones*).

¹³³ *Marcolino V. Einleitung. I... S. XV–XVI.*

¹³⁴ Например, *additiones 54–56* второй книги (*Gregorius Ariminensis, OESA. Lectura super primum et secundum sententiarum.*, Т. 6. Super secundum (Dist. 24–44). Berlin–N.Y., 1980. S. 155–165, 170–173) относятся к диспутам, имевшим место в 1342–1346 академические года.

¹³⁵ Виницио Марколино предположил, что некоторые из коротких *additiones* могут в самом деле быть позднейшими вставками, сделанными после 1346 г. *Marcolino V. Einleitung. I... S. XCV.*

Наконец, стоит отметить тот факт, что свой «Комментарий» Григорий составлял в период сильных волнений: сочинения Оккама были осуждены в 1339 и 1340 гг.¹³⁶, в 1346 г. были осуждены некоторые положения учения Николая из Отрекура¹³⁷, в 1347 – Иоанна из Мирекура¹³⁸.

Составляя комментарий только на первые две книги «Сентенций», посвященные Богу и творению, Григорий из Римини следовал уже устоявшейся в Парижском университете традиции не комментировать третью и четвертую книги, в которых речь ведется о Христе и таинствах¹³⁹. По мнению Бермон, такой подход позволял сконцентрироваться больше на вопросах метафизики, нежели теологии¹⁴⁰. Однако в то же время очевидно, что Григорий, по крайней мере, планировал составить комментарии к третьей и четвертой книгам «Сентенций», поскольку в тексте *Lectura* имеются на них указания¹⁴¹.

¹³⁶ Полемика о точном содержании постановлений об осуждении некоторых положений учения У.Оккама может быть представлена следующими статьями: Courtenay W.J. The Registers of the University of Paris and the Statutes against the *Scientia Occamica* // Vivarium. Leiden, 1991. Vol. 29. P. 13–49; Kaluza Z. Les étapes d’une controverse. Les nominalistes et les réalistes parisiens de 1339 à 1482 / La controverse religieuse et ses formes / Éd. Le Boulluec A. P., 1995. P. 297–317.

¹³⁷ Об осуждении положений учения Николая из Отрекура см. в: Kaluza Z. Nicolas d’Autrecourt. *Ami de la vérité / Histoire littéraire de la France*. Т. XLII, fascicule 1. P., 1995. (основополагающая работа о биографии Николая из Отрекура и его философском наследии).

¹³⁸ Об осуждении положений учения Иоанна из Мирекура см. в: Courtenay W.J. John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God can undo the Past // Recherches de théologie ancienne et médiévale. Louvain, 1972. 1973. Vol. 39, 40 P. 224–256, 147–174. *Idem*. Pastor de Serrescuderio (d. 1356) and MS Saint Omer 239 // Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge. Paris, 1996. Vol. 63. P. 325–356. Genest J.-F., Vignaux P. La bibliothèque anglaise de Jean de Mirecourt: “subtilitas” ou plagiat? // Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. Im memoriam Konstanty Michalski (1879–1947) / Ed. Pluta O. Amsterdam, 1988. P. 275–301.

¹³⁹ Bermon P. La *Lectura* sur les deux premiers livres des *Sentences* de Grégoire de Rimini O.E.S.A. (1300–1358) / Medieval Commentaries on the *Sentences* of Peter Lombard. Vol. 1 / Ed. G.R.Evans. Leiden–Boston–Köln, 2002. P. 274.

¹⁴⁰ *Ibid*.

¹⁴¹ Указания на комментарий к третьей книге «Сентенций» – I, d. 3, q. 1, additio 9; I, d. 3, q. 3; I, d. 8, q. 3; II, d. 7, q. 3, additio 36. Указания на комментарий к четвертой книге «Сентенций» – I, d. 17, q. 4; II, d. 1, q. 2; II, d. 12, q. 1.

Выделяют три основных источника, которыми пользовался Григорий из Римини при составлении «Комментария»: 1) записи диспутов, которые также посещал Григорий (изначально устный источник), 2) диалоги и комментарии на «Сентенции» современников Григория (письменный, но «современный» (*modernus*) источник), 3) традиционные «Комментарии на “Сентенции”» авторов прошлых лет (письменный, но «древний» (*antiquus*) источник)¹⁴². Григорий из Римини называл «современными» (*moderni*) тех авторов, которые писали после 1320 г., т. е. после того момента, когда он в первый раз прибыл в Парижский университет. А таких авторов, как Генрих Гентский и Дунс Скот, он называл «старыми» (*antiqui*). Таким образом, для Григория определения *antiquus* и *modernus* имели сугубо хронологическое значение и не связывались с положительной или отрицательной оценкой. Среди записей диспутов как источников «Комментария» особого внимания заслуживает так называемая «антипелагианская полемика», поскольку Григорий из Римини был одним из главных оппонентов «современных пелагиан» (*pelagiani moderni*)¹⁴³. К примеру, Григорий из Римини включил в комментарий на вторую книгу полемику с Уильямом Белломонтским по вопросу, что ни один дурной поступок не является морально благом.

Большую часть «Комментария» Григория составляют его полемические диалоги с трудами, написанными его современниками. Так, Григорий из Римини цитирует многих представителей английской теологической школы, которая зародилась в процессе актив-

¹⁴² Об употреблении терминов «*antiquus*» и «*modernus*» см. в: Courtenay W.J. *Antiqui et moderni in Late Medieval Thought* // Journal of the History of Ideas. Baltimore, 1987. Vol. 48. P. 1–8.

¹⁴³ Григорий из Римини был основным оппонентом «современных пелагиан» в Париже. В Англии оппонентом «современных пелагиан» был Фома Брэдвардин, который нападал на них в своем знаменитом труде «О Божественном причинении против Пелагия» (*De causa Dei contra Pelagium*), написанном им в 1344 г., т. е. в то же самое время, когда Григорий из Римини читал лекции по «Сентенциям» Петра Ломбардского в Парижском университете. Подробнее о Фоме Брэдвардине и его месте в антипелагианской полемике XIV столетия см. в: Leff G. Bradwardine and the Pelagians: A study of his «De causa Dei» and its opponents. Cambridge, 1957; Oberman H.A. Archbishop Thomas Bradwardine – a fourteenth century Augustinian a study of his theology in its historical context. Utrecht, 1957; Genest J.-F. Prédétermination et liberté créée à Oxford au XIV^e siècle. Buckingham contre Bradwardine. P., 1992.

нейшего обсуждения новых идей, предложенных Петром Ауреоли и Уильямом Оккамом¹⁴⁴: Уолтера Чаттона, Роберта Галифакса, Ричарда Килвингтона, Фому Букингема, а особенно часто Адама Вудхема и Ричарда Фитцральфа. О том, насколько широко Григорий из Римини использовал идеи его английских коллег, может вполне свидетельствовать обсуждение им эпистемологического вопроса об «общем обозначаемом» (*complexe significabile*), в котором широко обсуждается «Второе чтение на “Первую книгу Сентенций”» Адама Вудхема¹⁴⁵. Другими авторами, с которыми Григорий из Римини часто вступает в «диалог» письменной полемики, являются Иоанн из Лана¹⁴⁶, Михаил из Массы¹⁴⁷, Петр Ауреоли, Дуранд из Сен-Пурсена, Фома Страсбургский. Из «древних учителей» Григорий из Римини чаще других цитирует и полемизирует с Генрихом Гентским, Фомой Аквинским, Дунсом Скотом и Эгидием Римским¹⁴⁸.

В своих «диалогах» с современниками Григорий из Римини различными способами цитирует множество авторов. Во-первых, необходимо различать цитирование с указанием источника и простое переложение. Во-вторых, среди цитат «современных» авторов (*moderni*) следует выделять прямые и косвенные, когда цитируемый автор не упоминается.

Итак, «Комментарий» Григория из Римини представляет собой совокупность вопросов, многие из которых обсуждались в Парижском университете в 1320-х и 1340-х гг.; выделим основные из них. Во-первых, следует упомянуть вопросы, касающиеся

¹⁴⁴ Подробнее об английской школе теологии первой половины XIV в. см. в: *Tachau K.* Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250–1345. Leiden, 1988; *Courtenay W.J.* Schools and Scholars in Fourteenth-Century England. New Jersey, Princeton, 1987; *Maier A.* Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert // *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*. 2e ed. Rome, 1966.

¹⁴⁵ *Adam Wodeham.* Lectura secunda in Librum primum Sententiarum. 3 vols / Ed. R. Wood, G. Gal. N.Y.; St. Bonaventure, 1990. *Gal G.* Adam's Wodeham Question On The Complex Significabile As The Immediate Object of Scientific Knowledge // *Franciscan Studies*. N.Y.; St. Bonaventure, 1977. Vol. 37. P. 66–102.

¹⁴⁶ *Gutiérrez D.* De Fratre Johannes de Bononia qui dicitur de Lana Oesa († ca 1350), baccalaureo Parisiensi // *Analecta Augustiniana*. Roma, 1943–1944. Vol. 19. P. 180–209.

¹⁴⁷ *Courtenay W.J.* The *Quaestiones in Sententias* of Michael de Massa, OESA: A Reading // *Augustiniana*. Louvain, 1995. Vol. 45/1–2. P. 191–207.

¹⁴⁸ *Bermon P.* La Lectura... P. 281–283.

определения божественного всемогущества, в частности широко обсуждавшийся в первой половине XIV столетия вопрос, может ли Бог обманывать¹⁴⁹. Далее выделим обнаруживаемый в «Комментарии» трактат «Об усилении и ослаблении телесных форм» (“*De intensione et remissione formarum corporalium*” I, d. 17, q. 2–4)¹⁵⁰. Другая группа вопросов связана с лингвистикой и эпистемологией (например, о значении «общего обозначаемого»)¹⁵¹. Наконец, следует выделить группу вопросов о человеческой свободе, благодати, предопределении.

В большой степени «Комментарий» Григория из Римини способствовал представлению современной оксфордской теологии парижским коллегам. Однако в данном вопросе не следует преувеличивать масштабы увлеченности Григорием разработками оксфордских магистров, поэтому не стоит особенно полагаться на подсчеты цитат английских философов в тексте «Комментария». Скорее всего, зависимость риминийского мыслителя от современных ему парижских теологов гораздо значительнее, чем это принято думать. В поддержку последнего утверждения выступают открывающиеся заимствования из «Комментариев» 20-х – 30-х гг. XIV в.

Текст «Комментария» предваряется прологом, который представляет собой самостоятельную часть, никак не связанную с вопросами, обсуждаемыми в первой и второй книгах «Сентенций», и служащую своеобразным введением к обеим книгам¹⁵².

Мысль Григория из Римини оказала сильное влияние на мыслителей последующих поколений. Для исследователей совершенно очевидно, что с конца XIV в. существовала особая школа внутри ордена августинцев-еремитов, идейным вдохновителем ко-

¹⁴⁹ О месте этих вопросов в средневековой теологии см. *Genest J.-F.* Adam et l'Antéchrist. Questions disputées sur la nécessité du passé et la tromperie divine. Grégoire de Rimini // Boulnois O. La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther. Textes traduits et présentés. Paris: Aubier, 1994 (“Bibliothèque philosophique”). P. 357–390.

¹⁵⁰ О влиянии натурфилософских идей Оккама на Григория см.: *Maier A.* Zwei Grundprobleme der Scholastischen Naturphilosophie. Das Problem der intensiven Größe. Die Impetustheorie. Rome, 1968.

¹⁵¹ Об этом см. в: *Eckermann W.* Wort und Wirklichkeit: Das Sprachverständnis in der Theologie Gregors von Rimini und sein Weiterwirken in der Augustinerschule. Würzburg, 1978.

¹⁵² *Bermon P.* La Lectura... P. 273.

торой был Григорий из Римини¹⁵³. Основными характеристиками этой школы является принятие идей оккамистской школы в области эпистемологии и развитие антипелагианских идей Григория из Римини в сотериологии и теологии.

3. Природа человека и благодать

Перед тем как приступить к рассмотрению учения Григория из Римини о преопределении, необходимо вкратце изложить основные пункты сотериологии риминийца, частью которой оно и является. Главная цель такого предварительного изложения – показать контекст мысли Григория, в котором он развивает свои воззрения по вопросу о роли человека в спасении.

Душа

Согласно Григорию из Римини, душа является тем, благодаря чему человек является человеком, говоря языком схоластической терминологии, душа – это субстанциальная форма человека:

«В-четвертых, не следует полагать в человеке другой субстанциальной формы за исключением разумной души»¹⁵⁴.

«В отношении первого [раздела] предпосылаю, что под субстанциальной формой человека я понимаю внутреннее начало, отличное от материи, посредством которого человек является человеком»¹⁵⁵.

¹⁵³ Trapp D. *Augustinian Theology of the 14th Century. Notes on Editions, Marginalia, Opinions, and Book-Lore // Augustiniana. Louvain, 1956. Vol. 6. P. 146–274; Schulze M. 'Via Gregorii' in Forschung und Quellen // Gregor von Rimini: Werk und Wirkung bis zur Reformation / Ed. H.A.Oberman. Berlin–N.Y., 1981. S. 1–126; McGrath A.E. *The Intellectual Origins of the European Reformation*. 2nd ed. Oxford, 2004. P. 87.*

¹⁵⁴ *Gregorius Ariminensis*. II, d. 16 et 17, q. 2, a. 1. V, 333,9–10. В настоящей работе применяется следующая система цитирования «Комментрия» Григория. Все цитаты приводятся по критическому изданию: *Gregorius Ariminensis, OESA. Lectura super primum et secundum sententiarum*. / Ed. A.D. Trapp. Berlin, N.Y., Walter de Gruyter, 1978–1987. 7 t. (Spätmittelalter und Reformation Texte und Untersuchungen. Bd. 6–12). После обозначения книги «Комментария», номеров раздела, вопросы и части следует указание на номер тома, страницу и строки в критическом издании.

¹⁵⁵ *Ibid.*, q. 1, a. 1. V, 307,12–13.

Человеческая душа представляет собой сложное единство, содержащее в себе чувственную и разумную способности:

«На четвертое [возражение] надлежит сказать, что в человеке чувственная и разумная способности не представляют собой две существенно различные способности, но являются одной и той же душой»¹⁵⁶.

Также разум и воля являются различными действиями души. Таким образом, Григорий, комментируя Августина, выделявшего в душе три способности (разум, память и воля), замечает, что душа по своей сущности едина, а восприятие, разум и воля являются ее действиями (способностями)¹⁵⁷. Объединение действий души под ее единой сущностью означает их взаимосвязанность. Например, волеию всегда должно предшествовать знание объекта, на которое оно направлено. Говоря иначе, знание является необходимым условием, одной из причин акта воли. В свою очередь волеие порождает новое знание об объекте волеия, даже если ранее о нем имелось знание, но в отношении него не было волеия.

Грех, свобода воли, «морально благие поступки»

Для Григория из Римини наличие у человека свободной воли не вызывало никаких сомнений, поскольку этот факт надежнейшим образом доказывается из опыта:

«Этот вопрос предполагает, что человек осуществляет что-либо посредством свободного решения. Ведь то, что известно из опыта, не возможно доказать более ясным образом»¹⁵⁸.

По мнению Григория из Римини, главное отличие состояний человеческой воли до и после грехопадения сводится к 1) ее немощи вследствие незнания, что есть добро, и 2) ее зависимости от дополнительной божественной помощи для совершения добрых поступков. Дополнительная божественная помощь, в отличие от общей, дается только людям для совершения богоугодных поступков. Эта помощь называется благодатью, которой Бог может награждать непосредственно, или она может быть дана Богом даром как сверхъестественная склонность, помогающая в совершении

¹⁵⁶ *Gregorius Ariminensis*. II, d. 16 et 17, q. 3, a. 1. V, 368,1–2.

¹⁵⁷ *Ibid.* a. 2. V, 372,17–21.

¹⁵⁸ *Gregorius Ariminensis*. II, d. 24 et 25, q. 1.VI, 2,1–3.

благих поступков¹⁵⁹. Итак, человеческая природа в результате грехопадения претерпела изменения: она потеряла способность распознавать, желать и совершать благо. Обратимся теперь к вопросу о том, какие последствия имеют эти изменения в отношении способностей падшего человека.

Во-первых, самое основное ограничение человеческих способностей связано с невозможностью совершать морально благие поступки. Это ограничение следует непосредственно из повреждения природы: если человек потерял способность распознавать, желать и совершать благо, он никоим образом не может поступать хорошо с моральной точки зрения¹⁶⁰. Эта неспособность влечет, в свою очередь, не просто то, что человек не может достичь спасения без специальной божественной помощи, но и то, что любое действие не может быть хорошим с точки зрения Бога, и, в конечном счете, любой поступок является злым. Такое решение проистекает из самого понятия «морально хорошего поступка», под которым Григорий из Римини понимает поступок, соответствующий с правильным решением¹⁶¹. Подобным поступком может быть только тот, последней целью которого является Бог.

С неспособностью человека совершать морально благие поступки связано то, что человек после грехопадения не может познавать, что надлежит желать и отрицать, совершать и избегать, и, следовательно, выполнять божественные установления¹⁶², а также после грехопадения человек лишился способности избегать любого греха: в самом деле, если бы он сохранил эту способность, он бы знал, что следует желать и делать, а обладая этим знанием, он мог бы потенциально выполнять божественные установления и, в конечном счете, совершать морально благие поступки¹⁶³.

Благодать

Григорий из Римини выделяет два вида божественной помощи: общее божественное влияние и специальное. Специальное божественное влияние Григорий из Римини называет бла-

¹⁵⁹ Idem. II, d. 29, q. 1, a. 1. VI, 116,8–16.

¹⁶⁰ Ibid. d. 26–28, q. 1, a. 1. VI, 24,11–13.

¹⁶¹ Ibid. VI, 24,21–26.

¹⁶² Ibid. VI, 24,13–16.

¹⁶³ Ibid. VI, 94,13–15.

годатью и подразделяет его на два вида, различных по способу и результатам своих воздействий. Первый вид благодати – это действующая благодать, дающаяся непосредственно Богом. Второй вид благодати дается посредством дара склонности (*habitus*) к благодати, этот вид благодати называется хабитуальной благодатью (*gratia habitualis*).

«В отношении первого раздела предпосылаю, что согласно с общим употреблением божественная помощь может пониматься двояко. Первым способом как помощь общего [божественного] влияния, о котором говорится, что оно поддерживает всякое действующее творение во всех актах. Вторым образом как помощь специального [божественного] влияния, которое особым способом помогает только некоторым действующим, а не всем, и только в некоторых деяниях, а не во всех. И эта специальная помощь обычно называется помощью благодати, применяя название “благодать” ко всему дарованному ею и к специальной помощи, и оказывается она либо непосредственно самим [Богом], либо посредством какого-либо Его дара»¹⁶⁴.

Касательно хабитуальной благодати Григорий утверждает: 1) Бог может посредством своего абсолютного могущества¹⁶⁵ спасти человека, который не обладает этим видом благодати; 2) Бог может не спасать того, кто обладает хабитуальной благодатью; 3) некто, не обладающий хабитуальной благодатью, может любить Бога.

«Во-первых, возможно, чтобы некто, не обладающей сообщенной любовью, о которой уже сказано, был возлюблен и принят Богом посредством Его абсолютного могущества. Во-вторых, возможно, чтобы некто,

¹⁶⁴ Quantum ad primum articulum praemitto iuxta commune dictum quod adiutorium dei dupliciter potest capi: Uno modo pro adiutorio generalis influentiae, quo scilicet dicitur adiuvare generaliter omne agens creatum in omne sua actione. Alio modo pro adiutorio assistentiae seu influentiae generalis, quo specialiter aliqua agentia iuvat et non omnia, et ad aliquas actiones et non ad omnes; quod etiam consuevit vacari adiutorium gratiae, extendendo nomen gratiae ad omnem eius gratuitam et specialem opitulationem, sive ipse immediate per se ipsum sive mediante aliquo dono suo opitulentur ad agendum (*Gregorius Ariminensis*. II, d. 29, q. 1, a. 1. VI, 116,8–16).

¹⁶⁵ В отношении абсолютного могущества Бога позицию итальянского философа можно свести к следующему: 1) в Боге есть только одно могущество; 2) соответственно упорядоченному могуществу Бог может сделать только то, что Он себе установил; 3) соответственно абсолютному могуществу Бог может сделать нечто без каких-либо предварительных условий и ограничений (*Idem*. I, d. 42–44, q. 1, a. 2. III, 368,2–27).

обладающей этой любовью, не был возлюблен и принят в жизнь вечную Богом. В-третьих, возможно, чтобы некто, не обладающий любовью, возлюбил Бога и был вознагражден [Им]»¹⁶⁶.

Из приведенной цитаты можно заключить, что для Григория из Римини действие, заслуживающее награды в виде вечной жизни, не может быть совершено на основе хабитуальной благодати. Причина такого порядка вещей кроется в том, что эта благодать представляет собой, по сравнению с действующей благодатью, не непосредственную причину спасения, но вторичную. А в соответствии с убеждениями своего времени итальянский теолог полагал: то, что происходит при помощи вторичных причин, может быть осуществлено абсолютным могуществом Бога непосредственно.

Данный вывод влечет за собой то, что никакая тварная форма (в т. ч. благодать) не может проявляться независимо от Бога. Поэтому спасение человека целиком лежит в сфере действия божественной воли, от которой исходит действующая благодать:

«Первый [вывод]: никто из правых или имеющих хабитуальную освящающую благодать не может избежать любого греха без другой специальной божественной помощи»¹⁶⁷.

Действие данной благодати многогранно. Во-первых, она направляет человека к добру и позволяет ему сопротивляться греху.

«Поскольку эта помощь, которая, как я говорю, необходима помимо склонности (*habitus*) к благодати, не является неким хабитуальным тварным даром в душе, но некоторой специальной помощью Бога. Иначе говоря, сам Бог специальным образом помогает и поддерживает имеющих благодать для совершения и желания блага, а не для греха, или не позволяет соблазняться, заставляет нас сильнее и тверже сопротивляться искушению или каким-либо иным, известным для Себя, но неизвестным нам, способом помогает»¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Prima est quod possibile est de dei potentia absoluta aliquem esse deo carum et acceptum non habendam caritatem infusam de qua sermo processit. Secunda est quod possibile est aliquem habendo huius caritatem non esse deo carum et acceptum ad vitam aeternam. Tertia quod possibile est aliquem non habendo charitatem diligere deum meritorie (*Idem*. I, d. 17, q. 1, a. 2. II, 222, 5–10).

¹⁶⁷ Prima est quod nullus iustus seu habens habitualem gratiam gratum facientem potest sine auxilio dei alio speciali vitare omne peccatum (*Idem*. II, d. 26–28, q. 2, a. 2. VI, 102, 3–5).

¹⁶⁸ Quoniam tale adiutorium, quod ultra habitum gratiae necessarium dico, non est aliquod habituale donum creatum in anima, sed quaedam specialis dei assistentia, sive deus ipse specialiter assistens et gratis iuvans ad bene agendum et volendum et

Во-вторых, она является началом, порождающим в человеке желание блага и помогающим воле достичь его таким образом, что воля является соработницей благодати. Сначала Бог при помощи этой благодати независимо от нас порождает в нашей воле упомянутое желание и сообщает ей силу, достаточную для достижения блага. Однако воля, несмотря на данную ей способность, не может совершать благо самостоятельно. Поэтому действие благодати продолжается: теперь она помогает воле реализовывать ее способность достигать новой желаемой цели. Разумеется, это действие благодати невозможно без божественного участия¹⁶⁹.

Наконец, хабитуальная благодать позволяет человеческой воле пребывать в добре:

«Оправданные и пребывающие в благодати нуждаются еще в божественной помощи, чтобы пребывать в добре и не отпасть. Следовательно, нуждаются в помощи, чтобы не грешить»¹⁷⁰.

4. Учение Григория из Римини о предопределении

4.1. Структура раздела 40–41 «Комментария»

Вопрос о предопределении рассматривается Григорием в комментарии на первую книгу «Сентенций», в разделах 40–41, т. е. там же, где обсуждает его Петр Ломбардский. Таким образом, в данном случае Григорий сохраняет традиционный порядок рассмотрения. Оба раздела занимает единственный вопрос: «Был ли какой-либо человек от века предопределен или осужден Богом» (*Utrum quilibet homo fuerit ab aeterno praedestinatus vel reprobatus a deo*)¹⁷¹. Разделы состоят из трех частей, предваряемых аргументами *pro et contra* положительного решения вопроса. В общей сложности весь раздел занимает 35 страниц в критическом издании¹⁷² и превышает тысячу строк.

ad non peccandum, sive non permittendo ultra virtutem ab ipso nobis praestitam tentari, sive faciendonos fortiter et recte contra tentationem pugnare, sive alio modo sibi noto, nobis ignoto iuvando (Ibid. VI, 111, 20–26).

¹⁶⁹ Ibid. q. 1, a. 3. VI, 79, 11–23.

¹⁷⁰ Ibid. q. 2, a. 2. VI, 102, 23–24.

¹⁷¹ *Gregorius Ariminensis*. I, d. 40 et 41, q. 1. III, 320, 3–4.

¹⁷² *Gregorius Ariminensis*. I, d. 40 et 41, q. 1 // *Gregorius Ariminensis, OESA. Lectura...* T. 3, Super Primum (Dist. 19–48). Berlin–N.Y., 1984. S. 320–354.

Писание – основной источник Григория, который он использует не просто для подтверждения своей позиции, но само свое учение риминиец дедуцирует из него. Первостепенное значение имеют послания ап. Павла: «Ибо, когда они еще не родились и не сделали ничего доброго или худого (дабы изволение Божие в избрании происходило не от дел, но от Призывающего), сказано было ей: больший будет в порабощении у меньшего, как и написано: Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел» Рим 9:11–13, «Кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает» Рим 9:18, «Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого?» Рим 9:21, «Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» 1 Тим. 2:4; а также стих из книги пророка Малахии: «Однако же Я возлюбил Иакова» Мал 1:2. В общей сложности Григорий 76 раз цитирует или отсылает к Писанию, 66 из них – прямые цитаты из Писания (учитывая случаи, когда цитаты из Августина включают цитаты из Писания), прямых цитат – 49, большинство из них принадлежит ап. Павлу – 44¹⁷³.

Этот главный источник истолковывается в свете другого: сочинений Августина – второго «кита», на котором стоит учение риминийца о предопределении. Количество и объем цитат из Августина превышает все остальные вместе взятые. Доказательства, подкрепленные ссылками на Августина, представляют собой не просто *dicta probantia*, но формируют сам контекст истолкования католического учения о предопределении. И часто цитаты из сочинений Августина открывают соответствующее понимание Священного Писания. Обычно Григорий использует сочинения Августина весьма разнообразно: ссылками на них риминиец часто подкрепляет возражения оппонентов, собственные пояснения и выводы, с их помощью интерпретируется Писание. Однако в рассматриваемом нами вопросе Григорий только один раз приводит цитату из Августина в поддержку контраргумента (*I, d.*

¹⁷³ Наши подсчеты незначительно расходятся с калькуляцией Кристофера Шабеля. Он насчитывает 46 цитат из Писания, 32 из которых принадлежат Павлу (*Schabel C. Parisian commentaries... P. 262*). Подобное расхождение может быть объяснено методом подсчета: нами были учтены все цитаты, включая те случаи, когда Григорий цитирует один и тот же стих через несколько своих слов, или когда он продолжает начатую цитату после пояснения ее первой части (своего или чьего-либо еще, чаще всего, Августина).

40–41, q. 1, a. 2. III, 343,24–29). Гораздо чаще мнения оппонентов подкрепляются выдержками из Библии. Этот примечательный факт лишний раз подчеркивает, насколько «августинской» является учение Григория о предопределении. Часто Григорий вписывает свое собственное мнение в рамку из многочисленных августиновских цитат (например, доказательство того, что никто не предопределен вследствие доброго использования свободного решения – I, d. 40–41, q. 1, a. 2, III, 326,28–331,14). Наконец, особо стоит отметить, что для Григория Августин – самый значительный комментатор Писания, в главной мере посланий ап. Павла. Именно в свете сочинений Августина задается интерпретация ключевых стихов из посланий Павла, формируется понимание предопределения как незаслуженного дара и божественной воли как высшего начала в судьбе человека, отрицается роль заслуг в сотериологическом процессе.

Общее количество упоминаний Августина – 87, учитывая работы, которые в наше время считаются неаутентичными, а также цитирование Фульгенция Руспийского и Проспера Аквитанского. Из 87 упоминаний 62 – это прямые цитаты, 30 из которых приходятся на антипелагианские сочинения позднего периода:

«Письмо 194. К римскому пресвитеру Сиксту»	2
«О благодати и свободном решении»	3
«Об упреке и благодати»	3
«О предопределении святых»	15
«О даре пребывания»	7

Раздел (*distinctio*) состоит из трех частей (*articulus*): первый посвящен обсуждению терминов «предопределение», «осуждение», «следствие предопределения», «следствие осуждения»; во втором Григорий формулирует свое учение в виде пяти утверждений; третья часть закрывает обсуждение вопроса и дается окончательное его решение. В вопросе имеются три «дополнения» (151–153), которые показывают порой существенное изменение мысли Григория от начала составления «Комментария» до его завершения (особенно наглядным в этом смысле является «дополнение 151»). Разделы заканчиваются ответом на общие возражения, приведенные в начале обсуждения.

4.2. Формирование новой традиции решения вопроса о предопределении, критика Петра Ауреоли и рецепция идей из парижских «Комментариев» 1321–1343 гг.

Часть I. Определения

Первая часть посвящена определению терминов «предопределение» и «осуждение», что, как уже отмечалось, было традиционным началом. Однако в данном случае мы сталкиваемся с двумя и принципиально различными подходами. Первый из них (*additio 151*) – более ранний, менее продуманный и поддерживает традиционное учение для латинской теологии (модель единичного индивидуального избрания: причина предопределения – Бог, а отвержения – человек): предопределение связано с предвидением и имеет место только в отношении добра.

«Бог не может предопределить то, что он не предвидит, хотя может предвидеть то, что не предопределяет, поскольку предвидение имеет место в отношении злого, предопределение же касается только добра»¹⁷⁴.

Практически сразу после этого (десятью строками ниже) Григорий атрибутирует предопределение и осуждение божественной воле:

«Следовательно, ясно, что под “предопределением” в собственном смысле слова понимается вечная божественная цель, посредством которой он назначил тех, кому дарует благодать. Поэтому “осуждение” обозначает вечную божественную цель, посредством которой Он предназначил не даровать благодать, но предназначил надлежащее [наказание] за вечное прегрешение (*praeordinavit autem iustam pro peccatis aeternam poenam*)»¹⁷⁵.

Понятно, что последний пассаж можно интерпретировать двояко, поскольку, даже принимая во внимание, что предопределение и осуждение приписываются божественной воле, остается совершенно неясным, происходит ли осуждение вследствие человеческих прегрешений или зависит только от божественной

¹⁷⁴ Deus non potest praedestinare, quae non praescit, quamvis possit praescire, quae non praedestinat (*Gregorius Ariminensis*. I, d. 40 et 41, q. 1, *additio 151*. III, 322, 6–7).

¹⁷⁵ Patet ergo, quid nomine praedestinationis proprie datur intelligi, quia scilicet aeternum dei propositum, quo quibusdam gratiam dare praestituit. Sic etiam per reprobationem significatur aeternum dei propositum, quo praeordinavit talem non dare gratiam, praeordinavit autem iustam pro peccatis aeternam poenam (*Ibid.* III, 322, 19–23).

воли. В данном случае стоит полностью согласиться с Хэлверсоном, утверждающим, что *praeordinavit autem iustam pro peccatis aeternam poenam* можно понимать по-разному¹⁷⁶. Во-первых, она может интерпретироваться в контексте теории единичного индивидуального избрания, и тогда она означает, что Бог приуготовил вечное наказание для грешников как наиболее подходящее и справедливое, вследствие предвидения грехов. Во-вторых, это утверждение может рассматриваться как поддержка двойного предопределения (теория двойного индивидуального избрания: причина как предопределения, так и отвержения – Бог), и тогда его следует понимать так, что Бог приуготовил вечное наказание для грешников без предвидения их грехов, но это наказание все равно справедливо, поскольку грешники в любом случае заслуживают наказания. Как бы то ни было, но найти в словах *praeordinavit autem iustam pro peccatis aeternam poenam* поддержку той или иной интерпретации невозможно.

Вероятно, что, осознавая эту двусмысленность, Григорий полностью переписал эту часть. Новые определения, относящиеся, по-видимому, к 1343–1344 гг. совершенно прозрачны и лишены какой-либо двусмысленности.

«Следовательно, предопределение есть само желание или намерение даровать вечную жизнь. Результатами же предопределения являются дарование вечной жизни, призвание и оправдание. Осуждение есть желание не быть милосердным или, что есть то же самое, намерение не даровать вечную жизнь. Результатами же осуждения (согласно тому, как выражается Учитель¹⁷⁷) являются отсутствие милосердия или недарование вечной жизни»¹⁷⁸.

Григорию только одних этих определений достаточно, чтобы положительно ответить на поставленный в разделах вопрос:

¹⁷⁶ Halverson J.L. Peter Aureol on Predestination: A Challenge to Late Medieval Thought. Leiden–Boston–Köln, 1998. P. 145.

¹⁷⁷ Petrus Lombardus. I Sent., d. 40, cap. 2.1–3 et d. 41, cap. 1.2.

¹⁷⁸ Est ergo praedestinatio ipsum velle seu propositum dandi vitam aeternam; dare autem vitam aeternam et vocare et iustificare sunt praedestinationis effectus. Reprobatio vero est velle non misereri seu, quod idem est, propositum non dandi vitam aeternam; non misereri autem seu non dare vitam aeternam est effectus reprobationis iuxta modum loquendi Magistri (*Gregorius Ariminensis*. I, d. 40–41, q. 1, a. 1. III, 323, 27–31).

«Из предпосланного к этому разделу надлежит сказать, что мне представляется, согласно сказанному святыми, что все от века предопределены или осуждены Богом»¹⁷⁹.

Обратимся к анализу аргументации Григория из Римини. Риминиец приписывает и предопределение и осуждение действующей воле Бога. Дефиниция «предопределения» никак не выделяет Григория из предшествующей традиции латинской теологии: оно типично для модели единичного индивидуального избрания; а вот определение «осуждения» дистанцирует риминийца и от традиции и от Петра Ауреоли (который, напомним, также в этом пункте расходится с предшествующими способами решения проблемы) самым радикальным образом. Свои определения Григорий подкрепляет цитатами из Писания (Рим 9:13, 9:18, 9:23¹⁸⁰; Мал 1:2–3) и Августина (*De quaest. Simpl. I, 2; 16 [PL 40, 120]*¹⁸¹). Григорий утверждает, что «возлюбил» (*dilexit*) и «возненавидел» (*odio habui*) означают то же самое, что и «кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает» (*vult miseretur et vult indurat*), что Августином интерпретируется, что, кого хочет, Бог милует, а кого не хочет, Бог не милует (*cuius vult miseretur et cuius non vult non miseretur*).

¹⁷⁹ Ibid. q. 1, a. 1. III, 324, 2–3.

¹⁸⁰ Cum enim nondum nati fuissent aut aliquid egissent bonum aut malum ut secundum electionem propositum Dei maneret non ex operibus sed ex vocante dictum est ei quia maior serviet minori, sicut scriptum est, “Iacob *dilexi*, Esau autem *odio habui*” <...> ergo cuius *vult miseretur* et quem *vult indurat* (Vulgate, ad Romanos 9:11–13) («Ибо, когда они еще не родились и не сделали ничего доброго или худого (дабы изволение Божие в избрании происходило не от дел, но от Призывающего), сказано было ей: больший будет в порабощении у меньшего, как и написано: Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел <...> Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает <...> Что же, если Бог, желая показать гнев и явить могущество Свое, с великим долготерпением щадил сосуды гнева, готовые к погибели, дабы вместе явить богатство славы Своей над сосудами милосердия, которые Он приготовил к славе» Рим 9:11–13, 18, 22–23).

¹⁸¹ «Основываясь на этом, да веруют все весьма крепко и твердо в то, что если Бог “кого хочет, милует; и кого хочет, ожесточает”, то есть кого хочет, милует, а кого не хочет, не милует (*deus cuius vult miseretur et quem vult obdurat, hoc est cuius vult miseretur et cuius non vult non miseretur*), то это есть свойство некой сокрытой и неизмеримой человеческими мерками справедливости, которую надлежит распознавать в самих человеческих делах и земных договоренностях» (*Бл. Августин. О различных вопросах к Симплициану // Блаженный Августин. Трактаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика / Пер. Д.Смирнова / Ред. А.Р.Фокин. М., 2005. С. 241*).

«Это лучше отмечает апостол, когда, желая показать безвозмездное вечное предопределение Иакова и осуждение Исава, приводит слово божие, говорящего: “Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел”, и после этого он в общем заключает: “кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает”. Как это объясняет Августин в первой книге “К Симплициану”, апостол имел в виду под “ожесточать” “желает не миловать”, а под “любить” – “желает миловать”, т. е. милостиво даровать жизнь вечную»¹⁸².

Далее Григорий приводит еще два отрывка из Августина, которые он также принимает как аксиомы и которые дают ему полное основание ассоциировать предопределение и осуждение с действующей божественной волей и только с ней. Первое утверждение – все, что Бог дает, дает по своему желанию; второе – что бы ни пожелал Бог сделать, Он всегда исполняет (Августин. «Энхиридион», 24, 95 [PL 40, 276], «О Троице», XV, 20,38 [PL 42, 1087]). Поэтому если Бог предопределяет/осуждает кого-либо, то Он исполняет это сообразно своей вечной активной воле.

«Доказывается так: любому человеку Бог дарует или не дарует жизнь вечную, следовательно, любой человек от века предопределен или осужден. Антецедент очевиден. Консеквент доказывается [так]: если кому-то дарует, то не подлежит сомнению, что дарует, желая, потому что Бог ничего не делает, не желая этого, как говорит Августин в “Энхиридион”, главе 103. Если же кому-то желает даровать, то всегда желает это даровать, поскольку нечего не может желать приходящим и новым волением, как очевидно из [утверждения] того же [автора] в пятнадцатой книге “О Троице”, главе 20. Следовательно, кому-то дает жизнь вечную, от века пожелал себе исполнить это, и, следовательно, [человек] предопределен. И подобным образом следует, что кому-то не дарует [жизнь вечную], от века не пожелал себе осуществить это, следовательно, от века [человек] осужден»¹⁸³.

¹⁸² *Gregorius Ariminensis*. I, d. 40–41, q. 1, a. 1. III, 323, 4–11.

¹⁸³ Quod probatur sic: Cuilibet homini deus dabit vel non dabit vitam aeternam; igitur quilibet homo fuit ab aeterno praedestinatus vel reprobatus. Antecedens patet. Consequentia probatur, quia, si alicui dabit, constat quod volens dabit, quia deus non nisi volens quicquam facit, ut dicit Augustinus Enchiridio capitulo 103. Si cui autem volet dare, semper illi voluit dare, cum ipse nihil possit velle voluntate accedente et nova, ut patet per eundem 15 De Trinitate capitulo 20. Igitur cuicumque dabit vitam aeternam, ab aeterno voluit illam sibi dare, et per consequens ab aeterno fuit praedestinatus. Et similiter sequitur quod cuicumque non dabit, ab aeterno voluit illi non dare, igitur ab aeterno fuit reprobatus (Ibid. III, 324, 4–13).

Как видно из *additio 151*, Григорий хорошо понимал, что традиционно понятия «предопределение» и «предвидение» связаны между собой. Для поддержки своих новых определений Григорий перетолковывает отношение между божественными волей, предвидением и предопределением:

«Следовательно, предопределение есть приуготовление и установление даровать жизнь вечную. Установление и приуготовление есть собственное обозначение имени “предопределение”. Однако поскольку для Бога невозможно предопределять, не предвидя, постольку святые часто определяют предопределение посредством предвидения, как в той же книжке говорит Августин (*О даре пребывания*, 18,47 [PL 45, 1022]): иногда термин “предвидение” используется вместо термина “предопределение”»¹⁸⁴.

Имея в виду это утверждение – неотличимость предопределения и осуждения по отношению к божественной воле – становится понятным тот по истине радикальный вывод для латинской теологии, к которому приходит Григорий:

«Любому человеку Бог от века приуготовил или предвидел [предузнал] царство вечное или кару вечную. Следовательно, любой человек от века предопределен или осужден»¹⁸⁵.

Итак, предопределение и осуждение зависят исключительно от действующей божественной воли, оба предвидятся и приуготовляются Им. Причины такого решительного разрыва с традицией видны из дальнейшего рассуждения Авторитетного Учителя.

Часть II. Предопределение и осуждение – от Бога

Во второй части Григорий обращается к важнейшему вопросу о причине предопределения: «Имеется ли в предопределяемом какая-то причина своего предопределения, а в осужденном – своего осуждения» (*utrum in praedestinatīs sit aliqua causa suae praedestinationis et in reprobatis suae reprobationis*)¹⁸⁶. В этой (самой большой) части

¹⁸⁴ Ibid. III, 323, 20–26.

¹⁸⁵ *Cuilibet homini deus ab aeterno praecordinavit vel praescivit regnum aeternum vel poenam aeternam; igitur quilibet homo fuit ab aeterno praedestinatus vel reprobatus* (Ibid. q. 1, a. 1. III, 324, 14–16).

¹⁸⁶ Ibid. q. 1. III, 321, 11–13.

Григорий выступает против двух заблуждений: 1) существует положительная причина предопределения со стороны предопределяемого (Фома Страсбургский); 2) существует отрицательная причина предопределения со стороны предопределяемого (Петр Ауреоли), и формулирует пять утверждений, выражающих его позицию и направленных против традиционного решения проблемы («единичное индивидуальное избрание») и новаторских учений Петра Ауреоли и Фомы Страсбургского («общее избрание»):

«Мне же представляется, что из сказанного в Писании и святыми следуют пять выводов. Во-первых, никто не предопределен вследствие правильного использования свободного решения, [из тех], для кого Бог предвидел такое использование, как бы ни рассматривалась “правильность”. Во-вторых, никто не предопределен вследствие того, что для его окончательного предвидения не существует препятствия для [действия] тварной и актуальной благодати. В-третьих, кого бы Бог ни предопределил, Он предопределил только на основании Своего милосердия и дара. В-четвертых, никто не осужден вследствие дурного использования свободного решения, [из тех], для кого Бог предвидел таковое использование. В-пятых, никто не осужден вследствие того, что для его окончательного предвидения существует препятствие для [действия] благодати»¹⁸⁷.

Первое утверждение (никто не предопределен вследствие правильного использования свободного решения) направлено против тех, кто полагает, что существует положительная причина предопределения – Герарда Одониса (Бог не дарует спасающей благодати без заслуг) и Фомы Страсбургского (Бог предвидит благое использование свободного решения)¹⁸⁸. Главный аргумент за-

¹⁸⁷ *Mihi autem videtur quod ex dictis scripturae et sanctorum sequuntur quinque conclusiones, cum quarum omnium veritate non stat veritas alicuius modi dicendi de praedictis. Harum prima est quod nullus est praedestinatus propter bonum usum liberi arbitrii, quem deus praescivit eum habiturum, qualitercumque consideretur bonitas eius. Secunda, quod nullus est praedestinatus, quia praestitus fore finaliter sine obice habituali et actuali gratiae. Tertia, quod quemcumque deus praedestinavit, gratis tantummodo et misericorditer praedestinavit. Quarta, quod nullus est reprobatus propter malum usum liberi arbitrii, quem illum deus praevidit habiturum. Quinta, quod nullus est reprobatus, quia praevisus fore finaliter cum obice gratiae (Ibid. a. 2. III, 326, 17–26).*

¹⁸⁸ Ср.: «Любое воление оказать благодетание, когда заслуги имеются у некоторых людей, а другим не оказать имеет некоторое основание, взятое из самих заслуг» (*Gerardus Odonis. Commentaria in quattuor libros Sententiarum. I, d. 41, q. 2, a. 2 / Ed. C. Schabel // Schabel C. Landolph Caracciolo and Gerard Odonis on Predesti-*

ключается в том, что благое использование свободного решения не является универсальным критерием отбора predeterminedных, поскольку есть predeterminedные, не использовавшие свободное решение (имеются в виду младенцы, умершие после крещения):

«Некоторые predeterminedные не будут обладать благим использованием свободного решения. Следовательно, никто не predetermined вследствие такого использования. Консеквент очевиден, поскольку если одним [Бог] намеревался даровать жизнь вечную без будущего благого использования свободного решения, то следует, что другим не намеревался даровать вследствие такого будущего использования, но [дал] свободно и даром или по другой причине. Антецедент очевиден из [случая] с крещеными младенцами, умирающими в детстве»¹⁸⁹.

Отвечая на возражение, что умершие младенцы судятся Богом на основании предвидения их возможного благого или злого использования свободного решения, Григорий борется с современным ему пелагианством: Бог дарует вечную жизнь не вследствие предвидения благого использования свободной воли, а само это использование есть следствие дарованной вечной жизни. И в этом пункте итальянский теолог соглашается с Петром Ауреоли¹⁹⁰. В своей атаке на пелагианство Григорий из Римини идет еще дальше. Для латинской теологии утверждение о том, что благое использование свободного решения является результатом благодати, было общим местом. Ауреоли отошел от нее, пытаясь доказать, что благодать предлагается Богом всем людям. Риминийский теолог, напротив, находя поддержку у Августина («О predeterminedниях святых», 17, 34 [PL 44, 986])¹⁹¹, подчеркивает, что благодать – дар, дающийся только избранным (predeterminedным):

nation: Opposite Approaches to Scotus and Auriol // Wissenschaft und Weisheit: franziskanische Studien zu Theologie, Philosophie und Geschichte. Werl. 2002. Band 65, Hft. 1. S. 79, 96–98; «И Бог, вечно созерцающий благое использование свободного решения, предлагает дарование благодати тем людям, которые будут обладать подобным использованием свободного решения до конца настоящей [жизни], так что посредством благодати в настоящей [жизни] они бы достигли славы в будущей» (*Thomas Argentinensis*. *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*. I, d. 41, q. 1, a. 2. Venice: Ex officina Stelæ, Iordani Ziletti, 1564. P. 112).

¹⁸⁹ *Gregorius Ariminensis*. I, d. 40–41, q. 1, a. 2. III, 326, 29–33.

¹⁹⁰ *Ibid.* a. 2. III, 329, 36–330, 6.

¹⁹¹ В данном месте Августин комментирует Рим 9:30: «А кого Он predeterminedлил, тех и призвал, а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил».

«Ибо кого Он предопределил, тех и призвал, т. е. тем призыванием, которое совершается по намерению [Его]. Поэтому не других каких-то, но кого предопределил Он, тех самых и призвал; не других каких-то, но кого так призвал, тех самых и оправдал; а не других каких-то, но кого предопределил, призвал, оправдал, – тех самых и прославил, – понятно, что [последнее будет] в том конце, которому не будет конца“ (*Августин. О предопределении святых. 17,34 [PL 44,986]*)¹⁹². Следовательно, только эти призванные и оправданные будут обладать тем благим использованием свободного решения, каковое требуется спасенным»¹⁹³.

Второе утверждение (никто не предопределен вследствие предвидения отсутствия препятствия для благодати) направлено против Петра Ауреоли (причина предопределения – отсутствие препятствия для благодати)¹⁹⁴. Здесь Григорий из Римини приводит следующий ход мысли Петра: крещение происходит вследствие естественного хода вещей. Так, если ребенок рожден у неверующих родителей или он умер до крещения, то это происходит не вследствие осуждения, а потому что Бог решил не вмешиваться в естественный ход вещей. И наоборот – крещение младенца не является следствием предопределения, но естественным ходом событий¹⁹⁵. Григорий формулирует девять возражений против подобной трактовки. Оставляя в стороне те, в которых утверждается, что мнение Ауреоли противоречит Писанию и Августину, остановимся на двух, в которых риминиец показывает, что позиция Петра ведет к пелагианству. Во-первых, если крещение и является естественным ходом событий (например, следствием веры родителей), то само желание родителей крестить ребенка является следствием божественной благодати, поскольку налицо доброе использование свободного решения (которое, согласно Григорию, является след-

¹⁹² Цит. по: *Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода* / Гл. ред. А.Р.Фокин, пер. с лат., примеч. Д.В.Смирнов. М., 2008. С. 364.

¹⁹³ *Gregorius Ariminensis. I, d. 40–41, q. 1, a. 1. III, 329, 10–16.*

¹⁹⁴ Ср.: «Следовательно, всякий, кому недостает благодати и спасения, лишен их по причине собственного препятствия и помехи, которые Бог распознал в них. Тот же, у кого имеется спасение и благодать, лишен такого рода препятствия. Первые суть осужденные, а вторые – предопределенные» (*Petrus Aureoli. Scriptum super primum Sententiarum (I, d. 41, q. 68)* // Appendix B / Halverson J.L. Peter Aureol and the re-emergence of predestinarian pluralism in latin theology, 1317–1344. Ann Arbor: UMI Diss. Services, ProQuest, 2008. P. 325, 678–682).

¹⁹⁵ *Gregorius Ariminensis. I, d. 40–41, q. 1, a. 2. III, 333, 16–25.*

ствием предопределения). Если же желание родителей крестить проистекает только лишь из их свободной воли, то для неверующего будет возможным, основываясь только на его волеии, придти к вере, получить отпущение грехов и спастись, что «не преодолевает цели пелагианской ереси»¹⁹⁶. Во-вторых, если крещение младенца, умирающего вскоре после таинства, является естественным ходом событий, то благодать и жизнь вечная также суть результаты естественного хода вещей, а не дар Божий, что противоречит и Писанию и вообще всей традиции латинской теологии¹⁹⁷.

Как справедливо замечает Хэлверсон, критика Григория из Римини сформулирована не совсем по делу, поскольку, как мы видели, с точки зрения Петра Ауреоли (т. е. с перспективы теории «общего избрания»), пелагианство не является необходимым следствием¹⁹⁸. Однако стоит, конечно, оценивать эту критику с точки зрения Григория, для которого предопределение зависит только от свободной действующей воли Бога, поэтому Он может спасти любого независимо от того, наличествует ли препятствие для благодати или нет.

«И не имеет смысла отвечать на возражение, что кому не дает подобного рода дара, то в них находит препятствие, потому что никакое препятствие не может быть в том, где [Он] желает действовать. Это ясно из обращения Павла, которому дал большую благодать, чем многим верующим и оправданным, в которых не было никакого препятствия, и другим, более подготовленным (*minus indispositis*), чем Павел, не даровал»¹⁹⁹.

Вообще, как кажется, можно с уверенностью утверждать, что полагание любого иного источника предопределения, иначе как божественной воли, для риминийца будет эквивалентно пелагианству. В приведенных примерах Григорий дает понять, насколько далеко его позиция отстоит от учения Ауреоли. Напомним, что Ауреоли утверждал отрицательную причину предопределения вследствие всеобщего предложения благодати: Бог хочет спасти всех, предлагает всем людям предваряющую благодать.

Интерпретация Григорием из Римини этого стиха из Писания (Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины 1 Тим. 2:4) показывает ту пропасть, которая лежит между

¹⁹⁶ *Gregorius Ariminensis*. I, d. 40–41, q. 1, a. 2. III, 335, 10.

¹⁹⁷ *Ibid.* a. 2. III, 335, 14–29.

¹⁹⁸ *Halverson J.L.* Peter Aureol on Predestination... P. 151.

¹⁹⁹ *Gregorius Ariminensis*. I, d. 40–41, q. 1, a. 2. III, 345, 21–23.

учениями Ауриоли и риминийца. Подробное толкование 1 Тим. 2:4 Григорий предлагает в разделах 46–47 первой книги «Комментария», вопросе «Всегда ли исполняется воля Бога» (*Utrum dei voluntas semper impleatur, I, d. 46–47, q. 1*) и предпосылает ему критический разбор наиболее распространенных его трактовок, предложенных Фомой Аквинским, Эгидием Римским, Дунсом Скотом и Уильямом Оккамом.

Согласно Фоме, данное изречение можно понимать тройко: 1) как спасение тех, кто действительно спасется; 2) как спасение всего человеческого рода; 3) как спасение людей, основанное на предшествующей воле Бога²⁰⁰. Под предшествующей (*antecedens*) волей Фома понимает безотносительное, первоначальное воление Бога. Последующая воля (*consequens*) представляет собой божественное воление, учитывающее все привходящие частные обстоятельства, и потому оно абсолютно. Поэтому согласно своей предшествующей воле Бог желает спасти данного конкретного человека, но если этот человек является убийцей, то, учитывая данное обстоятельство, Бог тем не менее желает, чтобы он был осужден²⁰¹. Поэтому предшествующее воление, т. е. воление не абсолютное, а «в некотором смысле», Фома называет «пожеланием» (*velleitas*)²⁰². Согласно Дунсу Скоту и Уильяму Оккаму, Бог, желая спасти всех людей, дарует им необходимые для спасения средства: правильные законы, свободную волю, Свою помощь²⁰³.

²⁰⁰ Разделение Божественной воли на предшествующую и последующую восходит в латинской традиции к Иоанну Дамаскину, введшему эти термины в употребление в трактате «Точное изложение православной веры»: «Итак, говорят, что первая, предшествующая воля и благоволение – от Него; вторая же, последующая воля и поущение – ради нас» (*Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры* (II, 29) / Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / Пер. А.А.Бронзова. М., 2002. С. 231. Как отмечают Афиногенов Д.А. и Бронзов А.А., само различие восходит к Иоанну Златоусту (Там же. С. 375).

²⁰¹ «Поэтому можно сказать, что справедливый судья исходно хочет, чтобы всякий человек жил, но при последующем рассмотрении он повелевает, чтобы убийца был казнен. Равным образом и Бог: исходно Он хочет, чтобы был спасен каждый человек, но впоследствии Он волит, чтобы некоторые были осуждены, сообразно осуществлению Его справедливости» (*Фома Аквинский. Сумма теологии* (I, q. 19, а. 6) / Пер. А.В.Апполонова. С. 270).

²⁰² Там же.

²⁰³ *Duns Scotus. Ordinatio I, d. 46, q. 1; Guillelmus de Ockham. In I Sent., d. 46, q. 1.*

Согласно Григорию, предшествующая воля – это принятие Богом людей; причины последующей воли Бога укоренены в человеческих поступках, поэтому ее действие соотносится с действиями людей. Однако само предопределение от людей не зависит²⁰⁴. Что касается того, что Бог дарует достаточно средств для спасения, то здесь итальянский теолог, следуя своему убеждению, что предопределение и отвержение проистекают только от божественной воли, выступает против расширения сферы действия человеческой воли за счет божественной. Это положение Григорий доказывает следующим образом. Во-первых, Бог не даровал необходимые средства для спасения некрещеным или умершим в чреве младенцам. Во-вторых, Бог дарует веру не всем людям, а без веры не может быть спасения. В-третьих, если справедливо, что Бог посредством предшествующей воли желает, чтобы спаслись все, то верно, что Он желает, чтобы все люди грешили, поскольку у всех людей имеется врожденная способность к греху. И это подтверждается тем, что все представители человеческого рода несут последствия первородного греха. В-четвертых, из принятия предложенной Фомой интерпретации последующей воли Бога следует, что основой божественного предопределения являются людские заслуги, что является пелагианской ересью.

«Но не этим способом ответа выявляется истина. Во-первых, потому что в том, что говорится о предшествующей воле, содержится ложь, а именно, что Бог предшествующей волей дает всем достаточно [средств] для спасения. Известно же, что детям до крещения или во чреве матерей, или только родившимся [Он] не дарует предшествующей волей таких достаточных [средств], которые могли бы привести к спасению <...> Кроме того, известно, что без веры невозможно быть кому-нибудь спасенным упорядоченным Божественным могуществом. Однако известно, что Бог не всем дарует веру, поэтому, как говорит Августин в [трактате] “О предопределении святых”: “и вовсе не следует тому, кто не желает противиться яснейшим словам Писания, сомневаться в том, что одним этот дар дается, а другим не дается” (*Августин. О предопределении святых. 8, 16 [PL 44,972]*)²⁰⁵. Следовательно, не всем дарует Бог предшествующей волей достаточно [средств] для последующего спасения <...> Кроме того, если потому говорится, что Бог изначально желал спасти всех, что Он

²⁰⁴ *Gregorius Ariminensis. I, d. 46–47, q. 1. III, 515, 5–16.*

²⁰⁵ Цит. по: *Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода... С. 341.*

хотел или даровал предшествующей волей всем спасение, то тем более надлежит сказать, что [Он] изначально желает, чтобы все грешили или пребывали в грехе <...> Во-вторых, согласно Дамаскину (*Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. II, 29), Бог волит то, что нам желает последующим волением, основываясь на наших поступках (*ex causa nostra*). Из этого следовало бы, что, принося человеку любое благо заслуги или вознаграждения, Бог даровал или желал бы их вследствие самих заслуг, что, несомненно, является ересью, ибо тогда не было бы никакой благодати»²⁰⁶.

Собственное толкование Григорием этого отрывка отлично от того, что предлагали его оппоненты. Авторитетный Учитель полагал, что «все» в рассматриваемой фразе имеет не количественное значение, но является характеристикой всех родов людей.

«Высказанное суждение можно понять в смысле распространенности [воли Бога] на роды индивидов, но не на индивидов всех этих родов, как он там же делает (*Августин*. Энциридион. 27, 103. [*PL 40,280–281*]). То есть смысл [фразы] “Желает...” и т. д. таков, что Бог хочет, чтобы были спасены люди всех типов: знатные и незнатные, бедные и богатые, мужчины и женщины. Таким образом, Бог хочет спасти некоторых в отношении различий индивидов»²⁰⁷.

И поскольку, как уже говорилось, предопределение и осуждение не зависит от людей, а только от действующей божественной воли, постольку можно заключить, что Бог желал спасти только избранных, но не всех людей, т. е. Бог далек от спасения всего человечества:

²⁰⁶ *Gregorius Ariminensis*. I, d. 46–47, q. 1. III, 516,4–517, 17.

²⁰⁷ Potest quoque intelligi praedicta auctoritas, ut ibidem subdit, ut sit distributio pro generibus singulorum, non pro singulis omnium generum, et est sensus vult etc., id est de omni hominum statu, et nobilium et ignobilium, pauperum et divitum, virorum et mulierum, et sic de singulis hominum differentiis vult aliquos salvos fieri (Ibid. III, 517, 27–31).

В этой части рассуждения Григорий из Римини близок к одной из интерпретаций данного фрагмента из Св. Писания, встречающейся у Фомы Аквинского: «Во-вторых, это можно понять в смысле распространенности [воли Бога] на роды индивидов, но не на индивиды этих родов, т. е. Бог хочет, чтобы были спасены люди всех типов: мужчины и женщины, иудеи и язычники, ничтожные и великие, но не каждый из тех, кто относится к этим типам» (*Фома Аквинский*. Сумма теологии (I, q. 19, а. 6) / Пер. А.В.Апполонова. С. 269).

«На возражение, следовательно, говорю, что консеквент истинен, а именно, что Бог не желает, чтобы все люди спаслись»²⁰⁸.

При этом осуждение не является наказанием за грех, т. к. спасение и осуждение зависят только от Божественной воли, но, наоборот, сами совершаемые грехи являются следствием отвержения человека Богом. Таким образом, без предваряющего действия благодати человек не может совершать богоугодные поступки, т. к. для совершения морально благих поступков одной свободы воли недостаточно²⁰⁹, и, следовательно, без помощи Божественной благодати человек не может быть спасен.

Итак, установив, что источником предопределения является только Бог и что спасающая благодать дается только избранным и от освящающей благодати никоим образом не возможно отказаться, Григорий из Римини переходит к своему *третьему утверждению*: Бог предопределяет только в силу Своего милосердия и дара. Оно направлено против Петра Ауреоли (Бог предопределяет вследствие отсутствия препятствия для благодати), Герарда Одониса (предопределение осуществляется последующим волением, согласующимся с заслугами людей) и Фомы Страсбургского (предопределение – следствие божественного и человеческого действий)²¹⁰.

В целом, доказательство этого, третьего утверждения вытекает из доказательства второго, например, из особого случая ап. Павла. Ведь Бог дал Павлу бóльшую благодать: не Павел ее заслужил, но

²⁰⁸ Ad rationem ergo dico quod consequens est verum, scilicet quod deus non vult omnes homines salvos fieri (*Gregorius Ariminensis*. I, d. 40–41, q. 1, a. 2. III, 348, 6–7).

²⁰⁹ «Свободной воли достаточно для совершения дурных [поступков], но недостаточно для совершения благих» (Id. II, d. 29, q. 1, a. 1. VI, 117, 27–28).

²¹⁰ Ср.: «Причина же предопределения есть предвидение и провидение отсутствия любого препятствия в отношении того, кто называется предопределенным» (*Petrus Aureoli*. Scriptum. I, d. 41, q. 68) // Appendix B / Halverson J.L. Peter Aureol and the re-emergence... P. 325, 684–686); «Однако предопределяющая воля есть воление последующее <...> Поэтому предопределяющее воление <...> есть просто воление, дарующее награду в соответствии с заслугами» (*Gerardus Odonis*. Commentaria in quattuor libros Sententiarum. I, d. 41, q. 2, a. 2. Ed. Schabel C. / Schabel C. Landulph Caracciolo and Gerard Odonis... S. 78, 66–71); «Бог не сообщает благодать, пока [человек] не согласится с этим движением, постольку все наше оправдание и подготовка к божественной благодати проистекает от Бога и от нас» (*Thomas Argentinensis*. Commentaria in quattuor libros Sententiarum. II, d. 28–29, q. 1, a. 2. Venice: Ex officina Stelæ, Iordani Ziletti. P. 181).

так решил сам Бог в силу своей благодати, и никакой иной причины здесь нет. Если бы Бог предвидел, что Павел не воспротивится благодати, обратится и совершит массу богоугодных дел, то, как полагает, Григорий у Божьего дара была бы причина – ответное действие человека, основанное на его свободном выборе. А этот вывод невозможен для Григория, поскольку граничит с пелагианством:

«Третий вывод (что любой предопределенный предопределен только в силу божественного милосердия и божественной дарующей воли) доказывается, во-первых, из предшествующего, с помощью чего надлежит показать, что некто предопределен не вследствие благих дел или благого использования свободного решения, а также не в силу недостатка греха или чего-либо иного, дающего невинному человеку жизнь вечную, которую Бог предвидит как будущее. Но скорее – сами все эти вещи следуют из предопределения этого человека»²¹¹.

Также в поддержку своего тезиса Григорий приводит слова из Писания: «предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей, в похвалу славы благодати Своей, кторую Он облагодатствовал нас в Возлюбленном» (*Еф 1:5–6*).

Четвертое утверждение (а именно: никто не осужден вследствие направленного к злу свободного решения) направлено против предшествовавшей традиции («единичное индивидуальное избрание») и Фомы Страсбургского²¹². Его доказательство полностью основано на толковании Рим 9:11–13: «Ибо, когда они еще не родились и не сделали ничего доброго или худого (дабы изволение Божие в избрании происходило не от дел, но от Призывающего), сказано было ей: больший будет в порабощении у меньшего, как и написано: Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел». Для Григория случай с Иаковом и Исавом – прямое подтверждение защищаемого им главного постулата: как предопределение, так и осуждение возможно атрибутировать только божественной воле:

«Этими словами: “больший будет в порабощении у меньшего” (Рим 9:12) обозначается осуждение Исава и предопределение Иакова, что и выражено в последующих словах: “как и написано: Иакова Я

²¹¹ *Gregorius Ariminensis*. I, d. 40-41, q. 1, a. 2. III, 337, 6–12.

²¹² Ср.: «Причиной осуждения является от века предвиденное Богом злое использование свободного решения, продолжающееся вплоть до конца жизни» (*Thomas Argentinensis*. *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*. I, d. 40, q. 1, a. 1. Venice: Ex officina Stelæ, Iordani Ziletti. P. 112).

возлюбил, а Исава возненавидел”. Говорит апостол, что как ненависть или осуждения [для Исава], так наравне любовь или предопределение для Иакова “не от дел, но от Бога, призывающего [его] в соответствии со [своим] избранием” (Рим 9:12). Следовательно, как нельзя сказать, что Иаков предопределен на основании прошлых, настоящих или будущих дел, как выше было доказано, так же не верно говорить, согласно изречениям апостола и Августина, что Исав осужден на основании своих будущих дел, поскольку апостол говорит: “не от дел и т. д.” касательно их обоих»²¹³.

В поддержку этой интерпретации Григорий из Римини обращается в стиху 18: «Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает» (Рим 9:18), а также к его интерпретации Августином (*De quaest. Simpl. I, 2; 15 et 16 [PL 40, 120]*²¹⁴). В свете Рим 9:18 и мнения Августина стих «Итак помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего» (Рим 9:16) следует понимать так, что как предопределение основывается на божественном милосердии, так и осуждение – на божественной непреклонности:

²¹³ Per hoc autem quod ait “maior serviet minori” significatur reprobatio Esau et praedestinatio Iacob, sicut declarant verba sequentia: “Sicut, inquit, scriptum esse: “Iacob dilexi, Esau autem odio habui””; hoc autem odium seu reprobationem aequae sicut et Iacob dilectionem vel praedestinationem dicit Apostolus “non ex operibus eorum esse, sed ex deo vocante ut secundum electionem etc” Unde, sicut non potest dici quod ex operibus praeteritis, praesentibus vel futuris sit Iacob praedestinatus, ut supra probatum est, sic secundum intentionem Apostoli et Augustini non vere dicitur quod Esau sit ex futuris operibus reprobatus; de utroque namque ait quod “non ex operibus etc” (*Gregorius Ariminensis. I, d. 40-41, q. 1, a. 2. III, 338, 5-14*).

²¹⁴ «Этим дано понять, что поставленные ниже слова: “Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает”, могут быть согласованы с вышестоящим изречением таким образом, что [происходящее] от Бога ожесточение есть Его нежелание помиловать; чтобы не оказалось, что совершает Он нечто, в результате чего человек становится хуже, в то время как в действительности Он лишь не предоставляет того, благодаря чему тот становится лучше (*ut obduratio Dei sit nolle misereri, ut non ab illo irrogetur aliquid quo sit homo deterior, sed tantum quo sit melior non erogetur*)» (*Бл. Августин. О различных вопросах к Симплициану. I, 2; 15 // Блаженный Августин. Тракаты о различных вопросах... С. 240*). “Основываясь на этом, да веруют все весьма крепко и твердо в то, что если Бог “кого хочет, милует; и кого хочет, ожесточает”, то есть кого хочет, милует, а кого не хочет, не милует (*hoc est cuius vult miseretur et cuius non vult non miseretur*), то это есть свойство некой сокрытой и неизмеримой человеческими мерками справедливости, которую надлежит распознавать в самих человеческих делах и земных договоренностях» (Там же. I, 2; 16. С. 241).

«Во-вторых, это же положение доказывается из слова апостола: “Итак помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего”, и тут же он заключает: “Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает”, т. е. “не милует”, как поясняет Августин (*О различных вопросах к Симплициану. I, 2; 16*). Из этих слов, согласно Августину, проистекает следствие, что, как сказал апостол, “от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего” и еще надлежит говорить, согласно изречению апостола: “не от желающего и не от подвизающегося, но [от] ожесточающего (*obdurantis*)”, т. е. не милующего Бога, поскольку «ожесточение», согласно тому, что говорит Августин “есть Его нежелание помиловать; чтобы не оказалось, что совершает Он нечто, в результате чего человек становится хуже, в то время как в действительности Он лишь не предоставляет того, благодаря чему тот становится лучше”. Следовательно, не потому Бог кого-то милует, что некто желает или подвизается (т. е. работает); и не так, что Бог от века желает этого [человека], поскольку он будет обладать добрыми волей и делами. Следовательно, не потому Бог не милует человека, что он обладал злыми волей и делами»²¹⁵.

Выше мы уже видели, что Григорий уже пользовался этим приемом в первой части раздела, когда доказывал, что «возлюбил» (*dilexit*) и «возненавидел» (*odio habui*) означают то же самое, что и «кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает» (*vult miseretur et vult indurat*).

Сразу же после представления этого доказательства Григорий из Римини обращается к традиционному контраргументу: если Бог предопределяет и осуждает только на основании своей милости или ожесточения, если избрание к жизни вечной и осуждение на погибель зависят только от Его воли и никак не соотносятся с человеческими делами и волей людей, то, во-первых, не будет ли выбор Бога несправедливым, а во-вторых, зависит ли хоть что-нибудь от самих людей, например, ответственны ли люди за свои грехи²¹⁶. В целом, ответ Григория как на первое, так и на второе возражение можно свести к тому, что, во-первых, если бы Бог предопределял на основании предвидения дел человека, то ап. Павел безусловно об этом бы сказал. Но главное это то, каким видит риминиец отношение между Богом и человеком. Бог, прежде всего, – Творец, имеющий такую власть над творением, что может его как миловать,

²¹⁵ *Gregorius Ariminensis. I, d. 40-41, q. 1, a. 2. III, 338, 26–339, 5.*

²¹⁶ *Ibid., III, 339, 23–31.*

так и наказывать: «Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого?» (Рим 9:21):

«Кроме того, то же ясно из ответа апостола, который не говорит о том, что Бог осуждает в силу злых дел [человека]: если бы так обстояло дело, то он сказал бы об этом и прямо устранил бы противоречие. Но он призывает человека к рассмотрению собственной немощи, немогущего понять возвышенного суждения Бога, и говорит: “А ты кто, человек, что споришь с Богом?” и после этого приводит пример о горшечнике, во власти которого “чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого”»²¹⁷.

Пятое утверждение (никто не осужден вследствие предвидения препятствия для действия благодати) направлено против Петра Ауреоли²¹⁸ и составляет смысловое единство с четвертым (никто не осужден вследствие дурного использования свободного решения), поскольку для Ауреоли злая свободная воля и грехи суть препятствие для благодати. В своем основном доказательстве пятого утверждения Григорий снова обращается к двум своим основным источникам: словам апостола и Августина. Ауреоли писал о том, что должна быть равная причина как для предопределения, так и для осуждения, отсутствующая в модели единичного индивидуального избрания; и именно исходя из этой симметричности он предлагал свою модель общего избрания. Григорий, соглашаясь с этим, повторяет мысль Петра: если осуждение проистекает вследствие препятствия, то предопределение должно проистекать из отсутствия этой причины, что ложно, согласно Писанию и Августину. А раз ложен консеквент, то ложен и антецедент.

«И, во-первых, это доказывается высказыванием апостола, говорящего: “Ибо, когда они еще не родились и не сделали ничего доброго или худого и т. д.”. Несомненно, что этими словами он хотел обозначить, что Иаков предопределен не вследствие какого-то благого его поступка, а Исаав осужден не из-за какого-то злого его поступка. Но известно, что в людях взрослых и крещенных не может быть препятствия для благодати, если только не для чего-то злого или смертного греха. Это подтверждается в со-

²¹⁷ Ibid., III, 339, 34–340, 6.

²¹⁸ Ср.: «Причина осуждения – извечно предвиденное установление препятствия». *Petrus Aureoli. Scriptum.* (I, d. 41, q. 68) // Appendix B / Halverson J.L. *Peter Aureol and the re-emergence...* P. 325, 684–683.

ответствии с предварительным способом аргументации Августина в первом доказательстве предыдущего вывода, т. к. если вследствие наличия подобного препятствия зовется Исав осужденным, то вследствие отсутствия [этого препятствия] можно назвать Иакова предопределенным, но тогда не заключал бы апостол, что [предопределяется] “от Призывающего”»²¹⁹.

В конце второй части раздела Григорий из Римини разбирает различные возражения, некоторые из которых были уже нами рассмотрены. Наиболее интересным из оставшихся представляется то, согласно которому Бог является источником греха (ведь если Бог – причина предопределения и осуждения, а грех – следствие осуждения, то можно заключить, что Бог – причина греха). Ответ Григория достаточно традиционен: Бог, осуждая, не побуждает к греху, Он не приводит отверженного к добрым делам через благодать:

«Ибо Бог не осуждает кого-то, сообщая ему греховность, но не общая благодать. [Осуждает Он], не направляя кого-то к греху, но не приводя к добрым делам через благодать»²²⁰.

Часть III. Изменяется ли число предопределенных

В третьей части Григорий из Римини обращается к вопросу о том, возможно ли, чтобы предопределенный был осужден, а осужденный спасен (*utrum scilicet sit possibile aliquem praeordinatum damnari vel reprobatum salvari*)²²¹. Григорий пишет, что этот вопрос можно понимать в двух смыслах. Во-первых, он может означать, что один и тот же человек будет осужден и спасен, и в этом – составном – смысле, такого быть не может, поскольку, 1) божественная воля, установившая участь для конкретного индивида, должна исполниться, а 2) божественное предопределение существует вместе с предвидением, которое не может ошибаться и должно исполниться, поэтому не может быть так, чтобы Бог предвидел вечную славу для человека, но он был бы осужден на вечные муки.

«Сначала, поскольку божественное предведение ошибаться не может, что, однако, следует, т. к. “предопределение без предведения существовать не может”, как говорит Августин в “О предопределении святых”

²¹⁹ *Gregorius Ariminensis*. I, d. 40-41, q. 1, a. 2. III, 342, 7-342, 17.

²²⁰ *Ibid.* III, 347, 14-16.

²²¹ *Ibid.* a. 3, III, 348, 28-29.

(Августин. О предопределении святых. 10, 19 [PL 44, 975]). И поэтому кого бы Бог ни предопределял, знает Он, что этот человек будет спасен. Так что если знает, что кто-нибудь спасется, и не спасся, то было ошибочного Его знание; и скорее было бы не знание, но ложное мнение, что невозможно»²²².

Во-вторых, «предопределенный был осужден» можно понимать в разделительном смысле: тот, который был предопределен, мог быть и осужден. И так понятое изначальное высказывание может быть истинным.

«Но истинно понимается в разделительном смысле, т. е. истинно, что кто-нибудь, кто был предопределен, может быть осужден»²²³.

Это возможно потому, что божественное избрание осуществляется свободно, и, следовательно, предопределенный к спасению мог быть равным образом осужден:

«Во-вторых, доказывается [так]: кому бы Бог ни даровал благодать и в результате славу, даровал ее свободно, и, следовательно, мог не даровать. Следовательно, этого человека может не спасти и может осудить»²²⁴.

К этому последнему выводу имеются два возражения. Во-первых, если дано, что конъюнкция «этот человек был предопределен и этот же человек будет осужден» ложна (т. е. утверждение «возможно спасение осужденного» ложно в составном смысле), то ложна и вторая часть конъюнкции («этот будет осужден»), поскольку первая часть конъюнкции необходима. Во-вторых, если кто-то из предопределенных погибнет, то изменится количественное соотношение предопределенных и осужденных: число предопределенных уменьшится, а осужденных — увеличится, что невозможно, т. к. Богу известно точное число и одних и других²²⁵. Из ответа Григория на первое возражение становится очевидно, что в высказывании «возможно предопределенного осудить», понятого в разделительном смысле («кто был предопределен, может быть осужден»), сама эта возможность относится к первоначальному свободному решению Бога:

²²² *Gregorius Ariminensis*. I, d. 40-41, q. 1, a. 3. III, 349, 6–11.

²²³ Si vero intelligatur in sensu diviso, videlicet quod aliquis, qui fuit praedestinatus, potest damnari, vera est (Ibid. III, 349, 4–5).

²²⁴ Ibid. III, 349, 24–26.

²²⁵ Ibid. III, 349, 28–350, 3.

«Возможно, чтобы те, кто был предопределен, никогда не были предопределены, и, сходным образом, те, которые были осуждены, никогда бы не были осуждены»²²⁶.

Таким образом, хотя Бог не может изменить однажды принятого решения, Он может изначально пожелать иначе. Сходным образом опровергает Григорий возражение о числе предопределенных и осужденных. Это число точно и известно Богу, поэтому нельзя сказать, что одних становится больше, а других – меньше. Напротив, можно утверждать, что число избранных может быть большим того числа, которое имеется сейчас. Поскольку же Бог мог изначально пожелать так, чтобы предопределенный был осужденным, постольку и само число как избранных, так и отверженных могло быть иным²²⁷.

Ответы на эти возражения в очередной раз показывают, что единственная причина предопределения и осуждения – воля Бога, что все, в конечном счете, зависит и восходит к Нему.

4.3. Является ли учение Григория из Римини о предопределении детерминистским?

Общий характер учения Григория из Римини о предопределении (зависимость предопределения и осуждения от божественной действующей воли), а также обсуждение вопроса о том, может ли предопределенный быть отвергнут Богом, подталкивают к вопросу о том, является ли учение Григория о двойном предопределении детерминистским (фаталистичным). Если каждый человек от века (*ab aeterno*) предопределен или осужден без учета использования им его свободной воли, то выходит, что участь человека определена с самого начала, а сам индивид будет с необходимостью осужден или предопределен.

«Если бы какой-либо человек был от века предопределен или осужден, то он был бы с необходимостью спасен или отвергнут»²²⁸.

²²⁶ *Gregorius Ariminensis*. I, d. 40-41, q. 1, a. 3. III, 350, 5–7.

²²⁷ *Ibid.* III, 351, 1–29.

²²⁸ *Secundo, quia, si quilibet homo est aeternaliter praedestinatus vel reprobatus, quilibet vel de necessitate salvabitur vel de necessitate damnabitur (Gregorius Ariminensis*. I, d. 40-41, q. 1. III, 320, 23–24).

Но этот вывод означает, что моральная ответственность индивида снимается, а также что невозможны никакие заслуги, соответствующие вечному воздаянию, что наказание человека может быть ошибочным и несправедливым, а молитвы и увещания не имеют никакого смысла²²⁹. Как мы видим, Григорий прекрасно понимал, какие выводы следуют из фаталистичной концепции предопределения, каковым и предстает его учение, тем не менее он его последовательно придерживается и отстаивает. Однако, как кажется, риминиец выделил в своем учении одну черту, которая существенно ослабляет присущий ему детерминизм, – неограниченно свободная воля Бога и абсолютно контингентный характер любых человеческих решений и действий.

Итак, третья часть разделов 40–41 – возможно ли, чтобы предопределенный был осужден, а осужденный спасен, – представляет собой по сути обсуждение вопроса о детерминизме. Как уже отмечалось выше, на поставленный вопрос Григорий из Римини отвечает раскрытием двойного смысла вопроса. Утверждение «этот человек был предопределен и этот же человек будет спасен» ложно (*in sensu composito*), поскольку содержит в себе противоречие: предопределение и не-предопределение одного и того же человека. Однако высказывание «тот, кто был предопределен, может быть осужден» верно (*in sensu diviso*), поскольку в нем нет никакого противоречия и оно указывает на абсолютное могущество и свободу воли Бога²³⁰. Поэтому вполне правомерно утверждать: Бог дарует предопределенному благодать и жизнь вечную сообразно Своему абсолютно свободному решению и мог ему ничего не даровать, следовательно, с абсолютной точки зрения, мог отвергнуть предопределенного.

«Кому бы Бог ни даровал благодать и в результате славу, даровал ее свободно, и, следовательно, мог не даровать. Следовательно, этого человека может не спасти и может осудить»²³¹.

Итак, предопределение и осуждение сводятся к свободной вечной божественной воле. Это означает, что божественная воля одинаково свободна в каждый мыслимый нами момент времени,

²²⁹ *Gregorius Ariminensis*. I, d. 40–41, q. 1, a. 3. III, 320, 24–30.

²³⁰ *Ibid.* a. 3. III, 348 28–349 5.

²³¹ *Ibid.* 349 24–26.

потому что для Бога нет никаких «моментов времени», а только вечное настоящее. Следовательно, Он может решить судьбу конкретного человека не только в начале времен, но также в каждый момент исторического времени, поскольку Его свобода не состоит из отрезков и не может быть осмыслена в категориях времени. Решение Бога предопределить или отвергнуть человека вечно, лежит вне времени, а потому окончательно не принято, не фиксировано. Благодаря Своему абсолютному могуществу (*potentia Dei absoluta*) Бог ничем не связан и мог принять иное решение:

«Бог может поменять решение осуждения, что не следует понимать так, что у Бога может последовательно после решения осудить появиться решение предопределить, но желает сказать (*Ps.-Augustinus. Hypomnesticon. VI, 7, 14 [PL 45, 1664]*), что Бог может не желать, и, соответственно, не желал осудить, и может предопределять и, соответственно, предопределял»²³².

То есть Бог в каждый момент времени может желать отвергнуть или предопределить человека, а поскольку Он теперь может это желать, постольку Он мог всегда этого желать.

Таким образом, понятно, что фаталистическому пониманию его учения Григорий противопоставляет идею всемогущей, свободной божественной воли. Именно вследствие того, что участь человека находится полностью во власти Бога, она не может быть понята как результат слепого рока или абсолютной необходимости. На этой божественной воле основывается и необходимость и действенность молитв: даже когда Бог кого-то осуждает на вечные муки, Он делает это не зря, поскольку Он может всегда сжалиться над ним, исходя из своей бесконечной благодати²³³. Итак, Григорий из Римини явно позиционирует контингентный характер предопределения и осуждения, однако эта контингентность принадлежит божественной, а не человеческой воле.

Отметим также, что, несмотря на то, что центральным моментом в учении Григория из Римини стало ничем не ограниченное действие божественной воли, он все же не отказывается от понятия свободного решения человеческой воли. Григорий указывает три основных условия, при соблюдении которых действие человека может быть названо

²³² *Gregorius Ariminensis. I, d. 40-41, q. 1, a. 3. III, 350 16–20.*

²³³ *Ibid. III, 350 20–30.*

свободным: 1) воля должна быть непосредственной причиной своих действий, 2) воля должна действовать на основании имеющегося знания, 3) знание не должно детерминировать волю к действию²³⁴. Тем не менее Григорий подчеркивает, что для совершения благих поступков свободной воле необходима помощь божественной благодати, даруемой свободным решением Бога. Здесь, однако, может иметься некоторое затруднение: может ли действие, направленное на благо, считаться свободным, если и знание о благе сообщается Богом и совершение доброго поступка инициируется и происходит совместно с действием благодати. Иначе говоря, можно ли считать человеческое действие свободным в отношении добра? Напомню, что именно невозможность назвать человеческое действие свободным в полном смысле слова послужила одной из причин возникновения «полупелагианской» полемики. Как представляется, в отношении Григория из Римини такой вопрос является скорее псевдопроблемой. Действительно, действие человека в отношении добра определяется не только его волей. Более того, сама человеческая воля не может желать и исполнять благое деяние. Но после сообщения воле некоторой силы в ней возникает желание блага. Эту ситуацию можно описать следующим образом: способность желать дается извне, а само желание происходит в воле. Далее, после того как воля начинает желать блага, она пытается его достичь. Опять же собственных способностей у нее для этого недостаточно, но это не значит, что она ничего не делает. Напротив, Григорий из Римини описывает эту ситуацию как совместное действие и воли и благодати.

Итак, решение Григорием из Римини вопроса о предопределении является частью того общего и запутанного движения по переосмыслению всей сотериологической проблематики, начало которого было положено Петром Ауреоли. Предложенная Петром критика традиционного подхода, когда причиной предопределения ставился Бог, а отвержения – люди, была воспринята многими парижскими магистрами. Суть критики сводится к этой несимметричности причин связанных, однопорядковых явлений: если отверженный является причиной своего осуждения, то и избранный должен быть причиной своего предопределения, в противном случае для одного и того же будут иметься две противоположные при-

²³⁴ *Gregorius Ariminensis*. II, d. 24-25, q. 1. VI, 2, 22–26.

чины. Ауреоли своим разбором теории единичного индивидуального избрания вынудил Григория (и некоторых его предшественников) отказаться от этого традиционного решения и обратиться к поиску новых. Парижские магистры после Ауреоли либо считали эту критику справедливой и тогда их мысль так или иначе следовала выработанному Ауреоли пути (теория «общего избрания»), либо, принимая ее, старались предложить свои контраргументы и поддержать традиционное решение («единичное индивидуальное избрание»). Риминиец выбирает другой путь: он соглашается с Ауреоли, но находит в его учении один важный недостаток – элементы пелагианской ереси. Для того чтобы сохранить стройность, логичность решения и свести на нет пелагианские элементы, у Григория оставался только один путь: вообще элиминировать ответственность людей и за предопределение и за осуждение.

Вторая главная причина, побудившая итальянского теолога встать на путь модели «двойного индивидуального избрания» (причина как предопределения, так и отвержения – Бог) – его трактовка божественных атрибутов. Как было показано, Петр Ауреоли особо подчеркивал, что поскольку Бог совершенен, постольку Он – прост, неизменен и все в Нем необходимо. И ежели Бог таков, то Он не может просто выбрать от века некоторых индивидов для спасения, напротив – Он предлагает спасение всем. В свою очередь, Григорий из Римини настаивает на божественной свободе, а потому Он делает то, что желает, как гончар с глиной. Поэтому в отношении заслуг и будущего воздаяния человек ничем не отличается от глины. Как мы видели, свое учение Григорий достаточно убедительно подкрепляет цитатами из Писания и Августина.

Для риминийца спасение и осуждение никак не связаны с человеческими делами, участь людей зависит только от Бога, но какова причина того, что один отвергнут, а другой избран для вечной жизни? Григорий не дает ответа на этот вопрос: нам только известно, что одним Бог дает благодать, а другим – нет. В связи с этим свободная человеческая воля мало влияет на поступки, и этот факт осознается Григорием, но, как кажется, это следствие его мало интересовало. В любом случае, как было показано, риминиец сохраняет свободу воли, не придает своему учению характер жесткого детерминизма, другие же вопросы (например, насколько люди свободны) его не занимали.

Заключение

Начиная с Августина и Пелагия, в западной сотериологии преобладала дихотомия благодати и заслуг. К XIII в. установился консенсус о решении проблемы предопределения: Бог предопределяет, осуждение зависит только от человека. Бог спасает избранных, даруя им благодать, остальные остаются в грехе и справедливо наказываются. В связи с этим термины «предопределение» и «осуждение» получают свое общепринятое употребление: первый означает божественную волю спасти некоторых людей, второй – предвидение грехов у отвергнутых. В начале XIV в. вызов этому согласию бросил Петр Ауреоли. В своей критике традиционного решения проблемы он утверждал, что оно 1) несимметрично в отношении причины предопределения и осуждения, 2) приводит к детерминизму, поскольку Бог избирает одних без учета заслуг и, следовательно, свободного решения воли. В своем собственном учении он настаивал, что Бог желает спасти всех, предлагая благодать каждому без исключений, а предопределение и осуждение зависят только от реакции (принятия/непринятия) этого общего предложения благодати. Идеи Ауреоли нашли как своих сторонников, так и противников. Только лишь беглый взгляд на «Комментарии на “Сентенции”» показывает, что в стенах Парижского университета велась полемика об учении Петра. Большинство философов старались опровергнуть Ауреоли и найти новые аргументы в пользу традиционного решения, однако были сторонники нового подхода, среди них особо стоит выделить Фому Страсбургского – предшественника Григория из Римини на посту генерала ордена августинцев-еремитов. Нельзя не сказать и о том, что характерной чертой дискуссий о предопределении XIV в. была актуализация проблемы из темы соотношения Бога и творения, поэтому можно утверждать, что проблема предопределения и свободы воли решается Григорием из Римини и его предшественниками в креационистском и антропологическом ключе.

Вся эта полемика по проблеме предопределения нашла свое отражение и в «Комментарии» Григория. Кроме этого, риминиец был прекрасно знаком с современными ему оксфордской философией и теологией, о которых в Париже имелись, по большому

счету, весьма смутные представления. Поэтому большой интерес представляет то, имеются ли в решении вопроса о предопределении Григория влияния, аллюзии, заимствования из «Комментариев» его оксфордских коллег, прежде всего, Роберта Холкота. Григорий из Римини усматривал в учении Петра Ауреоли сильные элементы пелагианской ереси. В предложенном им подходе Бог не только предопределяет, но и Своей действующей волей осуждает людей. При всем этом учение Григория – это не просто комбинация предшествующих подходов. Его трактовки понятий «предопределение», «осуждение», «следствие предопределения» и «следствие осуждения» в высокой степени новаторские, а общее решение вопроса, хоть и грешит крайними формулировками и идеями, является в высокой степени логичным, интеллектуально состоятельным. Его выводы из начальных посылок (стихов Писания и их интерпретации Августином) более чем убедительны, а сам выбор стихов из Писания и их интерпретация полностью зависят от его непоколебимой приверженности ап. Павлу и Августину. Кроме этого, точные и аккуратные формулировки, присущие его «Комментариям», являются весьма полезными для понимания западной теологии вообще, не только его времени.

Вместо того чтобы положить конец обсуждению проблемы или, по крайней мере, дать новый путь для согласия позиций, решение Григория породило еще большее разнообразие: вместо дилеммы появилась трилемма. Можно сказать, что учение Григория, выявив все трудности проблемы, запутало ситуацию окончательно. Историками не ставится под сомнение тот факт, что Григорий основал новую антипелагианскую школу внутри ордена августинцев (*schola Augustiniana moderna*)²³⁵. Однако единство этой группы вызывает все больше сомнений, особенно это касается учения об оправдании²³⁶. Верно, что августинцы после Григория уделяли большое внимание проблеме предопределения (Иоанн Кленкок, Хуголин из Орвьето, Иоганн Хилталинген), но сомнительно, чтобы они придерживались в полной мере стратегии рассуждения и уче-

²³⁵ McGrath A.E. The Anti-Pelagian Structure of 'Nominalist' doctrines of Justification // *Ephemerides Theologicae Lovanensis*. Louvain, 1981. T. 57. 107–119.

²³⁶ Ibid. 'Augustinianism'? A Critical Assessment of the So-Called 'Medieval Augustinian Tradition' on Justification // *Augustiniana*. Leuven, 1981. T. 31. P. 247–267.

ния Григория. Скорее, они избирали срединный путь и придерживались традиционного учения, модифицируя его на манер Григория, но лишая его крайностей. Согласно им, Бог только предопределяет, однако тем самым он влияет на не-избранных, поскольку они не-предопределены. Таким образом, осуждение отвергнутых определяется решением Бога предопределить избранных²³⁷. Этот подход в свою очередь согласуется с антропологией и Августина и Григория, полагавших, что после грехопадения человек склонен только к греху, так что не-предопределенные заслуживают только осуждения и вечной погибели.

²³⁷ *Schüller M.* Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini. Stuttgart, 1934; *Burger C.P.* Der Augustinschüler gegen die modernen Pelagianer: Das ‚auxilium speciale dei‘ in der Gnadenlehre Gregors von Rimini / Gregor von Rimini: Werk und Wirkung bis zur Reformation / Hrsg. H.A.Oberman. Berlin–N.Y., 1981. S. 195–240; *Zumkeller A.* Der Augustinertheologe Johannes Hiltalingen von Basel (+ 1392) über Urstand, Erbsünde, Gnade und Verdienst // *Analecta Augustiniana*. Roma, 1980. Vol. 43. P. 57–162; *Idem.* Hugolin von Orvieto (†1373) über Urstand und Erbsünde // *Augustiniana*. Leuven, 1953. T. 3, 4. P. 165–193, P. 25–46; *Idem.* Johannes Klenkok O.S.A. (†1374) im Kampf gegen den ‚Pelagianismus‘ seiner Zeit: Seine Lehre über Gnade, Rechtfertigung und Verdienst // *Recherches Augustiniennes*. Paris, 1978. Vol. 13. P. 231–333.

Библиография

Сочинения Григория из Римини

Gregorius Ariminensis. Super primo et secundo sententiarum. Venetiis: Giunta, 1522.

Gregorius Ariminensis. Super primum et secundum sententiarum. Reprint of the 1522 ed. St. Bonaventure–N.Y.: Franciscan Institute, 1955. (Franciscan Institute publications. Text series. No. 7.).

Gregorius Ariminensis, OESA. Lectura super primum et secundum sententiarum. / Ed. A.D.Trapp. Berlin–N.Y.: Walter de Gruyter, 1978–1987. 7 t. (Spätmittelalter und Reformation Texte und Untersuchungen. Bd. 6–12).

Переводы

Григорий из Римини. «Комментарий к первой книге “Сентенций” Петра Ломбардского». Пролог, вопрос 5, раздел 4 / Пер. и коммент. К.В.Карпова // Там же. С. 310–321.

Описание рукописей

Marcolino V. Einleitung. II. Die Handschriften und Drucke / *Gregorius Ariminensis, OESA*. Lectura super primum et secundum sententiarum. T. 1. Super Primum (Prol. et dist. 1–6). Berlin–N.Y.: Walter de Gruyter, 1981. S. XXI–XLVI.

Schulze M. Einleitung / *Gregorius Ariminensis, OESA*. Lectura super primum et secundum sententiarum. T. 4. Super Secundum (Prol. et dist. 1–6). Berlin–N.Y.: Walter de Gruyter, 1981. S. XII–XIX.

Источники

Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода / Гл. ред. А.Р.Фокин, пер. с лат., примеч. Д.В.Смирнов. М.: АСТРАСТ, 2008.

Блаженный Августин. Трактаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика / Ред. А.Р.Фокин. М.: Империиум Пресс, 2005.

Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / Пер. А.А.Бронзова. М.: Индрик, 2002.

Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. 1–4 / Пер. А.В.Апполонова. М., 2006–.

Alexander Halensis. Glossa in quattuor libros Sententiarum. In primum. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1951–1957.

Alexander Halensis. Summa Halensis. Pars I. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1924.

Augustinus Hipponensis. De correptione et gratia. PL 44, 915–946.

Augustinus Hipponensis. De diversis Quaestionibus ad Simplicianum libri duo. PL 40, 101–148.

Augustinus Hipponensis. De dono perseverantiae. PL 45, 993–1034.

Augustinus Hipponensis. De gratia et libero arbitrio. PL 44, 881–912.

Augustinus Hipponensis. De praedestinatione sanctorum. PL 44, 959–992.

Augustinus Hipponensis. Epistola CXCIV. PL 33, 874–891.

Bonaventura. In libros Sententiarum. Super primum. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1883.

Duns Scotus. Opera omnia. Ed. Carol Balić. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950–.

Duns Scotus. Opera omnia. Ed. Luke Wadding. Lyon: Sumptibus Laurentii Durand, 1639.

Franciscus de Marchia. Scriptum. I, dd. 39–40 / Ed. Schabel C. La dottrina sulla predestinazione di Francesco di Marchia // Picenum seraphicum: rivista di studi storici e francescani. Assisi, 2001. Anno XX. P. 9–45.

Gerardus de Senis. In I Sententiarum, d. 41, q. un. Patavii, 1598.

Gerardus Odonis. Commentaria in quattuor libros Sententiarum. I, d. 41, q. 2. Ed. Schabel C. / Schabel C. Landulph Caracciolo and Gerard Odonis on Predestination: Opposite Approaches to Scotus and Auriol // Wissenschaft und Weisheit: franziskanische Studien zu Theologie, Philosophie und Geschichte. Werl. 2002. Bd. 65, Hft. 1. S. 62–81.

Godescalcus. Œuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d’Orbais. Ed. D.C. Lambot, OSB. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense Bureaux, 1945.

Guillelmi de Ockham. Opera philosophica et theologica. Opera theologica. St. Bonaventure–N.Y.: St. Bonaventure University, 1967–.

Iordanus de Saxonia, *OESA*. Liber Vitas fratrum 2,22. Ed. Rudolphus Arbesmann, OSA et Winfridus Hümpfner, OSA / Cassiciacum, American Series. N.Y., 1943. Vol. 1.

Landulphus Caracciolo. Commentaria in quattuor libros Sententiarum. I, d. 41, a. 1. Ed. Schabel C. / Schabel C. Landulph Caracciolo and Gerard Odonis on Predestination: Opposite Approaches to Scotus and Auriol // Wissenschaft und Weisheit: franziskanische Studien zu Theologie, Philosophie und Geschichte. Werl. 2002. Bd. 65, Hft. 1. S. 62–81.

Petrus Aureoli. Scriptum super primum Sententiarum (I, d. 46, q. 73) // Appendix A–E / Halverson J.L. Peter Aureol and the re-emergence of predestinarian pluralism in latin theology, 1317–1344. Ann Arbor: UMI Diss. Services, ProQuest, 2008. P. 295–432.

Petrus Aureoli. Scriptum super primum sententiarum. Rome: Typographia vaticana, 1596.

Petrus Lombardus. Sententiae in IV libris distinctae. Romae: Grottaferrata Collegio S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1971.

Ricardus de Mediavilla. Super quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi quaestiones. Super primum. Brixiae: Apud Vincentium Sabbium, 1591.

Thomas Aquinatis. Summa Theologiae. Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888–1906.

Thomas Argentinensis. Commentaria in quattuor libros Sententiarum. I, d. 40, q. 1, a. 1. Venice: Ex officina Stelæ, Iordani Ziletti, 1564.

Исследования

Аполонов А.В. Григорий Риминийский // Православная энциклопедия. Т. 13. М., 2006. С. 47–49.

Бриллиантов Л.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. СПб., 1898 (переизд. М., 1998).

Карпов К.В. Доктрина абсолютного и упорядоченного могущества Бога в средневековой естественной теологии // Вестн. РГУ им. И.Канта. Калининград, 2009. № 6. С. 32–39.

Карпов К.В. Полемика о Божественном предопределении в IX в. // Философия и культура. 2008. № 3. С. 57–60.

Карпов К.В. Проблема предопределения и статуса будущих контингентных событий в теологии Григория из Римини // Вестн. Моск. Ун-та. Сер. 7: философия. 2010. С. 35–50.

Карпов К.В. Статус теологического знания в философии Григория из Римини // Философия религии: альманах 2010–2011 / Отв. ред. В.К.Шохин. М., 2011. С. 298–309.

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

Петров В.В. Каролингские школьные тексты: глоссы из круга Иоанна Скотта и Ремигия из Осерра // Философия природы в античности и в средние века. Ч. 2 / Отв. ред.: П.П.Гайденок, В.В.Петров. М., 1999. С. 233–292.

Уивер Р.Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров. М.: Империиум Пресс, 2006.

Усков Н.Ф. Августинцы–еремиты // Православная энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 115–117.

Хорьков М.Л. Томизм, альбертизм и августинизм в интеллектуальной и духовной культуре Рейнского региона в XIV–XV веках. М.: РУДН, 2007.

Хорьков М.Л. «Праведные вовеки живут»: К одной эсхатологической теме в рейнской мистике XIV–XV вв. / Эсхатологический сборник. СПб.: Алетей, 2006. С. 126–145.

Шишков А.М. Григорий из Римини / Новая философская энциклопедия. Т. 1. М.: Мысль, 2000. С. 556–557.

Шишков А.М. Средневековая интеллектуальная культура. М.: Издатель Савин С.А., 2003.

Bakker P.J.J.M. La raison et le miracle. Les doctrines eucharistiques (c. 1250–c. 1400): contribution à l'étude des rapports entre philosophie et théologie. Nijmegen: P.J.J.M. Bakker, 1999.

Bermon P. La Lectura sur les deux premiers livres des Sentences de Grégoire de Rimini O.E.S.A. (1300–1358) / Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Vol. 1. Ed. Evans G.R. Leiden–Boston–Köln: Brill, 2002. P. 297–285.

Boehner Ph., OFM. Introduction / Ockham. Philosophical Writings / Ed. Ph. Boehner, OFM. Indianapolis: Indianapolis Hackett, 1990. P. ix–li.

Burger C.P. Der Augustinschüler gegen die modernen Pelagianer: Das „auxilium speciale dei“ in der Gnadenlehre Gregors von Rimini // Gregor von Rimini: Werk und Wirkung bis zur Reformation / Hrsg. H.A. Oberman. Berlin–N.Y., 1981. S. 195–240.

Buytaert E.M. Introduction to Peter Aureoli / Petri Aureoli Scriptum Super Primum Sententiarum. Prologue – Distinction I. Ed. Buytaert E.M. Vol. 1. St. Bonaventure–N.Y.: The Franciscan Institute, 1952.

Courtenay W.J. Antqui et moderni in Late Madieval Thought // Journal of the History of Ideas. Baltimore, 1987. Vol. 48. P. 1–8.

Courtenay W.J. John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God Can Undo the Past // Recherches de théologie ancienne et médiévale. Louvain, 1972, 1973. Vol. 39, 40 P. 224–256, 147–174.

Courtenay W.J. Ockham and ockhamism: studies in the dissemination and impact of his thought (Studien und texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Bd. 99). Leiden–Boston: Brill, 2008.

Courtenay W.J. Pastor de Serrescuderio (d. 1356) and MS Saint Omer 239 // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge. Paris, 1996. Vol. 63. P. 325–356.

Courtenay W.J. Schools and Scholars in Fourteenth-Century England. Princeton: Princeton Univ. Press, 1987.

Courtenay W.J. The Instructional Program of the Mendicant Convents at Paris in the Early Fourteenth Century / The Medieval Church: Universities, Heresy, and the Religious Life. Essays in Honor of Gordon Leff. Ed. Peter Biller and Barrie Dobson. Westbridge: Boydell, 1999. P. 77–92.

Courtenay W.J. The Quaestiones in Sententias of Michael de Massa, OESA: A Reading // Augustiniana. Louvain, 1995. Vol. 45/1–2. P. 191–207.

Courtenay W.J. The Registers of the University of Paris and the Statutes against the Scientia Occamica // Vivarium. Leiden, 1991. Vol. 29. P. 13–49.

De Rijk L.M. Introduction / Giraldu Odonis O.F.M.: Opera Philosophica. Vol. I. Logica. Critical Edition from the Manuscripts/ Ed. De Rijk L.M. Leiden: Brill, 1997. P. 1–15.

De Vooght P. Les sources de la doctrine chrétienne: d'après les théologiens du XIVe siècle et du début du XVe avec le texte intégral des XII premières questions de la Summa inédite de Gérard de Bologne (1317). Paris: Desclée de Brouwer, 1954.

Diaz G. De peccati originalis essentia in schola augustiniana praetridentina. El Escorial: Real monasterio, 1961.

Doucet V. Commentaires sur les Sentences. Firenze: Coll. S. Bonaventura, 1954.

Eckermann W. Wort und Wirklichkeit: Das Sprachverständnis in der Theologie Gregors von Rimini und sein Weiterwirken in der Augustinerschule. Würzburg: [s.n.], 1978.

F.A. James III. A Late Medieval Parallel In Reformation Thought: Gemina Praedestinatio in Gregory of Rimini and Peter Martyr Vermigli / Via Augustini. Augustine in the Later Middle Ages, Renaissance and Reformation. Essays in Honor of Damasus Trapp, O.S.A. / Ed. by H.A. Oberman and F.A. James, III, in cooperation with E.L. Saak. Leiden–N.Y.–Kobenhavn–Köln: Brill, 1991. P. 157–188.

Fiorentino F. Gregorio da Rimini. Contingenza, futuro e scienza nel pensiero tardo-medievale. Roma: Antonianum, 2004.

Genest J.-F. Adam et l'Antéchrist. Questions disputées sur la nécessité du passé et la tromperie divine. Grégoire de Rimini / Boulnois O. La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther. Textes traduits et présentés. Paris: Aubier, 1994 ("Bibliothèque philosophique"). P. 357–390.

Genest J.-F. Prédétermination et liberté créée à Oxford au XIVe siècle. Buckingham contre Bradwardine. Paris: Vrin, 1992.

Genest J.-F., Vignaux P. La bibliothèque anglaise de Jean de Mirecourt: "subtilitas" ou plagiat? / Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. Im memoriam Konstanty Michalski (1879–1947) / Ed. O.Pluta. Amsterdam: B.R. Grüner, 1988. P. 275–301.

Golaszewska M. Commentaires sur les Sentences, supplément au Répertoire de F. Stegmüller // Mediaevalia Philosophica Polonorum. Warszawa, 1958. Vol. 2. P. 22–27.

Gregor von Rimini: Werk und Wirkung bis zur Reformation / Hrsg. v. H.A. Oberman. Berlin–N.Y.: Walter de Gruyter, 1981.

Gumpel P. Actus moraliter boni. Ein Beitrag zu der Erkenntnis der Gnadenlehre des Gregor von Rimini (1358). Roma: [s.n.], 1973.

Halverson J.L. Peter Aureol and the re-emergence of predestinarian pluralism in latin theology, 1317–1344. Ann Arbor: UMI Diss. Services, ProQuest, 2008.

Halverson J.L. Peter Aureol on Predestination: A Challenge to Late Medieval Thought. Leiden–Boston–Köln: Brill, 1998.

Heynck V. Der Skotist Hugo de Novo Castro, OFM // Franziskanische Studien. Werl. 1961. Bd. 43. S. 244–270.

Hrabanus Maurus und seine Schule / Hrsg. W.Böhne Fulda: Rabanus-Maurus-Schule, 1980.

Kaluza Z. Les étapes d'une controverse. Les nominalistes et les réalistes parisiens de 1339 à 1482 // La controverse religieuse et ses formes / Éd. Le Boulluec A. Paris: Les Éditions du Cerf, 1995. P. 297–317.

Kaluza Z. Nicolas d'Autrecourt. Ami de la vérité // Histoire littéraire de la France. Tome XLII, fascicule 1. Paris: De Boccard, 1995.

Kaluza Z. Serbi un sasso il nome: une inscription de San Gimignano et la rencontre entre Bernard d'Arezzo et Nicolas d'Autrecourt // Historia Philosophiae Medii Aevi. Vol. 1. Hrsg. von Mojsisch B. Amsterdam: Grüner, 1991. P. 437–466.

Knuuttila S., Lehtinen A.I. Change and Contradiction: A Fourteenth-Century Controversy // Synthes. Dordrecht. 1979. Vol. 40. P. 189–207
Lange H. Rezension zu: M. Schüler. Prädestination, Sünde und Freiheit bei Greror von Rimini // Theologische Revue. Münster, 1935. Bd. 35. S. 278–281.

Leff G. Bradwardine and the Pelagians: A study of his «De causa Dei» and its opponents. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1957.

Leff G. Gregory of Rimini: tradition and innovation in fourteenth century thought. Manchester: Manchester Univ. Press, 1961.

Lickteig F.-B. The German Carmelites at the medieval universities. Roma: Institutum Carmelitanum, 1981.

Maier A. An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft // Storia e letteratura: raccolta di studi e testi, 41. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1952.

Maier A. Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts. Bd. 1 / Storia e letteratura. Vol. 97. Rome: Edizioni di storia e letteratura, 1964.

Maier A. Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert / Storia e letteratura: raccolta di studi e testi, 22. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1949.

Maier A. Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie // Storia e letteratura: raccolta di studi e testi, 52. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1955.

Maier A. Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie: das Problem der intensiven Grösse: die Impetustheorie // Storia e letteratura: raccolta di studi e testi, 37. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1968.

Maier A. Zwischen Philosophie und Mechanik / Storia e letteratura: raccolta di studi e testi, 69. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1958.

Marcolino V. Einleitung. I. Zur Entstehung des Sentenzkommentars / Gregorius Ariminensis, OESA. super primum et secundum sententiarum / Ed. A.D. Trapp. T. 1. Super Primum (Prol. et dist. 1–6). Berlin–N.Y.: Walter de Gruyter, 1981.

McGrath A. Iustitia Dei: a history of the Christian doctrine of justification: the beginnings to the Reformation. Vol. 1. From the beginnings to 1500. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1986.

McGrath A.E. ‘Augustinianism’? A Critical Assessment of the So-Called ‘Medieval Augustinian Tradition’ on Justification // *Augustiniana*. Leuven, 1981. Tome 31. P. 247–267.

McGrath A.E. The Anti-Pelagian Structure of ‘Nominalist’ doctrines of Justification // *Ephemerides Theologicae Lovanensis*. Louvain, 1981. T. 57. 107–119.

McGrath A.E. The Intellectual Origins of the European Reformation. 2nd ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2004.

Nielsen L.O. Peter Auriol’s Way with Words. The Genesis of Peter Auriol’s Commentaries on Peter Lombard’s First and Fourth Books of the Sentences / Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Vol. 1 / Ed. G.R.Evans. Leiden–Boston–Köln: Brill, 2002. P. 149–219.

Nineham D.E. Gottschalk of Orbais: Reactionary or Precursor of the Reformation? // *The Journal of Ecclesiastical History*. L–N.Y., 1989. Vol. 40. № 1. P. 1–18.

Oberman H.A. Archbishop Thomas Bradwardine – a fourteenth century Augustinian a study of his theology in its historical context. Utrecht: Kemink & Zoon, 1957.

Oberman H.A. The dawn of the Reformation: essays in late medieval and early Reformation thought. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992.

Parisian Commentaries and the Problem of Predestination // *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*. Vol. 1 / Ed. G.R.Evans. Leiden–Boston–Köln: Brill, 2002.

Pelster F. Estudios sobre la transmisión de algunas obras de Pedro Aureoli O.F.M. (1322) / *Estudios eclesiásticos*. Madrid, 1930, 1931. Vol. 9, 10. P. 462–479, 449–474.

Pelzer A. Les 51 Articles de Guillaume d’Occam censurés en Avignon en 1326 // *Revue d’histoire ecclésiastique*. Louvain, 1922. T. XVIII. P. 240–271.

Rebeta J. Commentaires sur les Sentences, supplément au Répertoire de F. Stegmüller // *Mediaevalia Philosophica Polonorum*. Warszawa, 1967. Vol. 12. P. 135–137.

Santos-Noya M. Die Sünden- und Gnadenlehre des Gregor von Rimini. Frankfurt a/Main–Bern–N.Y.–P: Peter Lang, 1990.

Schabel C. La dottrina sulla predestinazione di Francesco di Marchia // *Picenum seraphicum: rivista di studi storici e francescani.* Assisi, 2001. Anno XX. P. 9–45.

Schabel C. Landulphus Caracciolo and a Sequax on Divine Foreknowledge // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge.* Paris, 1999. T. LXVI. P. 299–343.

Schabel C. Landulph Caracciolo and Gerard Odonis on Predestination: Opposite Approaches to Scotus and Auriol // *Wissenschaft und Weisheit: fran-ziskanische Studien zu Theologie, Philosophie und Geschichte.* Werl. 2002. Bd. 65, Hft. 1. S. 62–81.

Schabel C. Non aliter novit facienda quam facta. Gerard Odonis's questions on Divine Foreknowledge / *Chemins de la pensée médiévale: études offertes à Zénon Kaluza.* Ed. Bakker P.J.J.M. Turnhout: Brepols, 2002. P. 351–377.

Schabel C. Parisian Commentaries and the Problem of Predestination / *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard.* Vol. 1 / Ed. G.R.Evans. Leiden–Boston–Köln: Brill, 2002. P. 221–265.

Schabel C. Theology at Paris, 1316–1345: Peter Auriol and the problem of divine foreknowledge and future contingents. Aldershot, Burlington, Vt.: Ashgate, 2000.

Schiavella G. Il peccato originale negli scritti di Gregorio da Rimini // *Augustiniana.* [S.l.], 1958. Vol. 8. P. 444–464.

Schiavella G. L'atto morale e il fine ultimo nella polemica di Gregorio da Rimini // *Augustinianum.* Rome, 1961. Vol. 1. P. 50–78.

Schneider N. Die Kosmologie des Franciscus de Marchia: Texte, Quellen, und Untersuchungen zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts. Leiden: Brill, 1991.

Schrimpf G. Die ethischen Implikationen der Auseinandersetzung zwischen Hraban und Gottschalk um die Prädestinationslehre / *Hrabanus Maurus und seine Schule* / Hrsg. W.Böhne. Fulda: Rabanus-Maurus-Schule, 1980. S. 164–174.

Schüler M. Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini. Stuttgart: W.Kohlhammer, 1934.

Schulze M. Contra rectam rationem: Gabriel Biel's Reading of Gregory of Rimini, Versus Gregory / *Via Augustini.* Augustine in the Later Middle Ages, Renaissance and Reformation. Essays in Honor of Damasus Trapp, O.S.A. / Ed. by H.A. Oberman and F.A. James, III, in cooperation with E.L. Saak. Leiden–N.Y.–Kobenhavn–Köln: Brill, 1991. P. 55–71.

Schulze M. 'Via Gregorii' in Forschung und Quellen / *Gregor von Rimini: Werk und Wirkung bis zur Reformation.* Ed. Oberman H.A. Berlin–N.Y.: Walter Walter de Gruyter, 1981. S. 1–126.

Stegmüller F. Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi. Würzburg: Herbigpoli Schöning, 1947.

Tachau K.H. Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics, 1250–1345. Leiden–N.Y.: Brill, 1988.

Tavard G.H. Trina Deitas, the Controversy between Hinemar and Gottschalk. Milwaukee: Marquette Univ. Press, 1996.

Teetaert A. Ot Guiral / Dictionnaire de Théologie Catholique. T. XI. Paris: Letouzeyet Ané, 1932. Col. 1658 et 1660.

Teetaert A. Pierre Auriol ou Oriol / Dictionnaire de Théologie Catholique. T. XII, 2. Paris: Letouzeyet Ané, 1935. Col. 1810–1881.

Trapp D. Augustinian Theology of the 14th Century. Notes on Editions, Marginalia, Opinions, and Book-Lore // Augustiniana. Louvain: Nova et Vetera, 1956. Vol. 6. P. 146–274.

Trapp D. New approaches to Gregory of Rimini // Augustinianum. Rome, 1962. Vol. 2. P. 115–130.

Valois N. Pierre Auriol, frère mineur / Histoire littéraire de la France. T. 33. Paris: Imprimerie nationale, 1906. P. 479–528.

Van den Brink G. Almighty God. A study of the doctrine of Divine omnipotence. Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1993.

Via Augustini. Augustine in the Later Middle Ages, Renaissance and Reformation. Essays in Honor of Damasus Trapp, O.S.A. / Ed. by H.A.Oberman and F.A.James, III, in cooperation with E.L.Saak. Leiden–N.Y.–Kobenhavn–Köln: Brill, 1991.

Vignaux P. Justification et Prédestination au XIVe siècle: Duns Scot, Pierre d'Auriol, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini. Paris: E. Leroux, 1934.

Worek J. Historia de la salvación en el siglo XIV // Revista Augustiniana de Espiritualidad. Madrid, 1974. Vol. 15. P. 125–185: 337–404.

Zoubov V.P. Walter Chatton, Gérard d'Odon et Nicolas Bonet. Physis I, 1959. Fasc. 4. P. 261–278. [Зубов В.П. Вальтер Кэттон, Герард Одонис и Николай Бонет // Точки – Пункта. Москва, 2004. № 3–4(4). С. 110–153].

Zumkeller A. Der Augustinertheologe Johannes Hiltalingen von Basel (+ 1392) über Urstand, Erbsünde, Gnade und Verdienst // Analecta Augustiniana. Roma, 1980. Vol. 43. P. 57–162.

Zumkeller A. Hugolin von Orvieto (†1373) über Urstand und Erbsünde // Augustiniana. Leuven, 1953. T. 3, 4. P. 165–193, P. 25–46.

Zumkeller A. Johannes Klenkok O.S.A. (†1374) im Kampf gegen den 'Pelagianismus' seiner Zeit: Seine Lehre über Gnade, Rechtfertigung und Verdienst // Recherches Augustiniennes. Paris, 1978. Vol. 13. P. 231–333.

Zumkeller A. Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken // Augustiniana. Leuven, 1961. Vol. 11. P. 27–86, 261–319, 478–523; 1962. Vol. 12. P. 27–92, 299–357; 1963. Vol. 13. P. 418–473; 1964. Vol. 14. P. 105–162, 523–602; 1965. Vol. 15. P. 73–130, 521–566; 1966. Vol. 16. P. 146–203.

Zumkeller A., OSA. The Augustinian Theologian Konrad Treger (ca. 1480–1542) and His Disputation Theses of May 5, 1521 / Via Augustini: Augustine in the later Middle Ages, Renaissance, and Reformation: essays in honor of Damasus Trapp. Edited by Oberman H.A. and James F.A. in cooperation with Saak E.L. Leiden–N.Y.–Kobenhavn–Köln: Brill, 1991. P. 130–156.

Приложение

Индексы цитирования Григорием из Римини Писания и Августина

*Индекс цитирования Григорием из Римини Писания в I, d. 40–41, q. 1,
a. 1. III, 320–354.*

<i>Scriptura</i>	<i>Gregorius</i>
<i>Ветхий и Новый Завет, кроме посланий ап. Павла</i>	
ср. Быт 17:12	336,33
ср. Исх 4:21	348,25
Пс 32:11	320,31
Притч 8:35 (по LXX)	331,2–3 347,4–5
ср. Мф 2:16	336,30
Мф 6:10	350,13
ср. Мф 10:29	335,35
Мф 10:31	336,1–2
Мф 11:21	340,15–16
Мф 25:31–34	321,1–4
ср. Мф 25:31–34	324,18
Мф 25:41	321,5–6
Лк 2:14	346,30–31
Лк 10:13	340,22–24
ср. Лк 10:13	340,22–24
Ин 12:37–40	341,21–25
Деян 10:34	320,21–22
Откр 3:11	352,8–9
Кн. Премудрости Соломона 12:12 (неканонич.)	347,20–21
Кн. Премудрости Соломона 12:15 (неканонич.)	347,21–23
<i>Послания ап. Павла</i>	
Рим 8:28	330,9 335,34–35
Рим 8:28–29	321,29–322,3
Рим 8:29	333,3–4
Рим 8:30	322,9–11 330,13 334,29
Рим 9:11	338,16 342,8–9

Scriptura

Рим 9:11–13

Рим 9:11–14

Рим 9:12

ср. Рим 9:12–13

Рим 9:13

Рим 9:16

Рим 9:18

Рим 9:19

Рим 9:20

Рим 9:21

ср. Рим 9:21

Рим 9:23

Рим 9:27

Рим 11:5

Рим 11:33

1 Кор 4:7

1 Кор 15:22

2 Кор 3:5

Еф 1:4

Еф 1:4–5

Еф 1:5–6

Еф 1:11

ср. Еф 2:8

Еф 2:10

Флп 2:13

Gregorius

322,25–28

338,3–5

339,8–10

330,18–19

342,16

332,9

323,6

338,7–8

332,5–6

338,26–27

323,7–8

338,27–28

342,30–31

353,13

320,32

339,13

340,4

340,5–6

345,5

353,24

323,12–13

335,19–20

337,18

337,22

335,19

345,2–3

341,28

329,31

353,22–23

331,23–24

332,20–21

343,10–11

337,23

337,14–16

337,16–17

332,2

329,33–35

329,32–33

331,3–4

Scriptura

Кол 1:12–13
 1 Тим 2:4
 2 Тим 2:19
 Тит 3:5

Gregorius

332,4–5
 335,2–3
 335,11–13
 344,14–15
 350,11
 333,13–15
 333,27–28

**Индекс цитирования Григорием из Римини сочинений
 Августина в I, d. 40–41, q. 1, a. 1. III, 320–354.**

Augustinus*De civitate Dei*

XII,17,2 PL 41,367

De correptione et gratia

13,39 PL 44,940

7,14 PL 44,924

De diversis quaestionibus

68,4 PL 40,72

ср. 68,4 PL 40,72

ср. 68,4–5 PL 40,72–73

68,5 PL 40,73

De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo

I,2,3 PL 40,113

ср. I,2,4–7 PL 40,113–115

ср. I,2,5 PL 40,114

ср. I,2,5 PL 40,114

I,2,12–13 PL 40,118

I,2,15 PL 40,120

I,2,16 PL 40,120

ср. I,2,16 PL 40,120

I,2,21 PL 40,127

I,2,22 PL 40,127

Gregorius

350,22–23

352,6–7

352,8–10

349,17–19

343,24–29

346,14

346,13

346,25–31

348,24–25

330,15–18

330,19–21

337,30

338,21

342,14

330,22–24

338,33–339,2

323,8

338,28

342,31

353,19–21

353,14

331,19–20

345,1–4

	PL 40,128	331,16–18
<i>De dono perseverantiae</i>		
cp. 9,23	PL 45,1005–1006	340,21
12,31	PL 45,1011	336,3–6
	PL 45,1012	336,19–22
14,35	PL 45,1014	323,18–19
		341,17–30
		341,11–16
		341,3–8
17,41	PL 45,1019	323,15–17
cp. 18,47	PL 45,1022	323,25
<i>De gratia et libero arbitrio</i>		
16,32	PL 44,900–901	331,1–5
22,44	PL 44,909	336,14–18
23,45	PL 44,910	336,23–28
<i>De praedestinatione sanctorum</i>		
cp. 8,14	PL 44,971	348,9
8,16	PL 44,972	345,15–17
10,19	PL 44,974	321,25
	PL 44,975	321,27
		322,4–5
		349,7
12,24	PL 44,977	327,16–18
		327,22–24
cp. 12,24	PL 44,977	327,9
13,25	PL 44,979	327,18–21
cp. 13,25	PL 44,978–979	327,1
14,29	PL 44,981	327,31–328,1
		328,20–23
		334,2–5
15,31	PL 44,982	334,5–12
		334,12–14
		334,15–21
17,34	PL 44,986	329,10–14
<i>De Trinitate libri quindecim</i>		
cp. XV,20,38	PL 42,1087	324,9
<i>Enchiridion de Fide, Spe et Charitate liber unus</i>		
cp. 9,31	PL 40,247	332,2
cp. 9,32	PL 40,247–248	332,3
cp. 24,95	PL 40,275	340,12

	PL 40,276	324,7
cp. 24,95	PL 40,275–276	341,31
25,98	PL 40,277	339,10–12
		339,20–23
		342,27–29
25,99	PL 40,278	353,27–28
cp. 27,103	PL 40,280	348,10
		348,14
<i>Epistola CXCIV</i>		
7,31	PL 33,885	353,29–354,2
7,33	PL 33,886	354,7–8
<i>Expositio propositionum ex Epistola ad Romanos</i>		
60	PL 35,2078–2079	325,23–24
<i>Retractationum libri duo</i>		
1,26	PL 32,628	347,3–5
cp. 1,26	PL 32,628	345,28
		346,34
<i>Fulgentius Ruspensis. De fide ad Petrum</i>		
3,42	PL 40,767	322,13–18
		328,36–329,5
		337,24–26
cp. 34,77	PL 40,775	333,1–2
35,78	PL 40,776	333,5
		337,21–24
		349,20–23
<i>Prosper Aquitanus. Responsiones ad capitula objectionum Vincentianarum</i>		
cp. 2	PL 51,179	348,18
<i>Prosper Aquitanus. Sententiae delibatae ex Augustino</i>		
22 et 312	PL 45,1861 et 1886	331,6–7
<i>Ps-Augustinus. De praedestinatione et gratia</i>		
16,18	PL 45,1676	347,27–31
<i>Ps-Augustinus. Hypomnesticon</i>		
VI,6,9	PL 45,1661–1662	324,22–30
	PL 45,1662	324,30–32
VI,8,13	PL 45,1664	354,15–17
cp. VI,8,13	PL 45,1664	348,8
VI,8,14	PL 45,1664	350,10–15

Оглавление

Вступление	3
Глава I. История исследования учения Григория из Римини о предопределении	6
Глава II. Контекст дискуссий о Божественном предопределении в Парижском университете в первой половине XIV в.	16
Глава III. Учение о предопределении Петра Ауреоли	28
Глава IV. Проблема предопределения в парижских комментариях на «Сентенции» Петра Ломбардского в 1321–1343 гг.	48
Глава V. Учение о предопределении Григория из Римини	69
Заключение	110
Библиография	113
Приложение. Индексы цитирования Григорием из Римини Писания и Августина	123

Научное издание

Карпов Кирилл Витальевич

Учение Григория из Римини о предопределении и свободе воли

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 17.09.12.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 8,50. Уч.-изд. л. 6,86. Тираж 500 экз. Заказ № 029.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор:

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>