оно или нет, обладает ли смыслом или совсем бессмысленно" (пер. С.А. Ананьина); *Марий Викторин.* Послание к Кандиду Арианину V, 4–6: "и не рассматривай тех, что не суть, как лишенность тех, что суть. Ведь ничто, из [полностью] лишенных существования не может ни постигаться, ни существовать"), либо такую полную лишенность отвергали (*Лукреций.* О природе вещей I, 150: "из ничего не творится ничто по божественной воле" (пер. Ф.П. Петровского), *Аристотель.* Метафизика IX, 6, 25: "что ничто не возникает из *не сущего*, а все из *сущего* – это общее мнение почти всех, рассуждающих о природе" (пер. А.В. Кубицкого); *Он же.* О возникновении I, 3, 317b 23: "...если что-то возникает, то ясно, что в возможности, но не в действительности, должна быть некая сущность, из которой произойдет возникновение" (пер. Т.А. Миллер); *Он же.* Физика (пер. В.П. Карпова) I, 8, 191b 13: "...мы и сами говорим, что ничто прямо не возникает из *не сущего*"; Там же, 7, 190 b 1: "...сущности и все остальное... возникают из какого-нибудь субстрата"; Там же, 192 a 31: "...я называю материей первичный субстрат каждой [вещи]; Там же, 9, 192 a 28: "...[материи] необходимо быть неисчезающей и невозникающей"; *Боэций.* Комментарий к Порфирию IV: "...из ничего не может получиться нечто, ведь все, что возникает, должно иметь нечто, из чего оно создается и чем формируется" (пер. Т.Ю. Бородай).

[18] В "Категориях" Аристотеля *количество* обсуждается сразу после *сущности*, т.е. является "первой акциденцией" (*Аристотель.* Категории IV, 1b25–2 a 4; *Он же.* Топика I, 9, 103 b 20–23). Эту же последовательность сохранил в своем переводе "Категорий" Боэций, она воспроизводится Кассиодором (Institutiones ii, 10) и в Categoriae Decem 144, 17–19 (Minio-Paluello). Однако была и другая традиция, представленная у Марциана Капеллы (De nuptiis IV, Dick 168–170); у Боэция (Комментарий на "Эйсагог" Порфирия I и перечень реалий, которые *истинно суть* из Institutio arithmetica I, 1), у Халкидия (Tim. 305, 307, 3–6 Waszink). В соответствии с ней первым после "сущности" называлось "качество". Этот порядок предпочитали в кругу Алкуина: он таков в написанном около 817 г. манускрипте Roma Bibl. Padri Maristi A. II. 1, который принадлежал коллеге Алкуина Лейдраду; таков он у Фридугиса. Ср.: *Эриугена.* Annotationes 86, 17 (Lutz): "A quibusdam post substantiam quantitas ponitur, a quibusdam qualitas".

[19] Ср.: *Аристотель.* Категории 2, 2b 4 в переводе Боэция: "Quocirca cetera omnia aut de subiectis primis substantiis dicuntur aut in subiectis ipsis sunt", "таким образом, все другое [помимо первых сущностей] или говорится о первых сущностях как о подлежащих, или же находится в них как в подлежащих" (пер. А.В. Кубицкого).

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРЕВОДУ ТРАКТАТА АНСЕЛЬМА КЕНТЕРБЕРИЙСКОГО "О СОГЛАСИИ БОЖЕСТВЕННОГО ПРЕДЗНАНИЯ, ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЯ И БЛАГОДАТИ СО СВОБОДНЫМ ВЫБОРОМ"*

В.П. Гайденко

Трактат, перевод которого предлагается вниманию читателей, – последняя из значительных работ Ансельма, написанная в бытность его архиепископом Кентерберийским; она датируется 1107–1108 гг. Сочинение это по своей тематике примыкает к трем ранним диалогам

* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект 95—06—17220)

Ансельма Кентерберийского "Об истине", "О свободе выбора" и "О падении диавола" и продолжает начатое там обсуждение круга вопросов, касающихся свободы человека, – действительно ли она существует и какова ее роль в грехопадении и спасении человека. Преемственность между ранними работами Ансельма и трактатом "О согласии..." не только тематическая, но и концептуальная: в нем используются без всяких уточнений понятия "справедливость" и "свобода", сформулированные в ранних диалогах "Об истине" и "О свободе выбора", что отмечает и сам Ансельм. В позднем сочинении не только сохраняются основные понятия, введенные в ранних трактатах, но и содержится более подробный анализ тем, обозначенных прежде, но не проработанных еще достаточно тщательно. Например, оставленный без рассмотрения вопрос: не оказывается ли внутренне противоречивым декларированное в ранних диалогах требование одновременного участия и свободного выбора и благодати в спасении человека, – не отменяет ли благодать как непременное условие праведности человека его свободу – выходит на первый план в трактате "О согласии".

Преемственность и связь идей, высказанных в сочинениях, написанных в разные периоды жизни, – отличительная особенность творчества Ансельма Кентерберийского. Поразительную систематичность и внутреннюю связность всего его творчества отмечают многие исследователи. "В отличие от Августина, Ансельму нет нужды писать retractationes (пересмотры), – отмечает американский исследователь творчества христианского мыслителя Дж. Хопкинс, – разработка им своего учения не подчинена такого рода историческому развитию, при котором важно различие между *ранним* и *поздним* периодами. Гений Ансельма заключается в его способности формулировать отдельные проблемы и углубляться в них, не теряя из виду направление, куда должно привести предлагаемое им решение этих проблем"[1].

Однако можно все же констатировать некоторое отличие поздних сочинений Ансельма от ранних. Если ранние работы более философичны, то поздние – более доктринальны; одним из проявлений этого стало усиление в поздних трудах экзегетического начала, – большая опора на Св. Писание, большее стремление разъяснить трудные места в нем. Можно отметить и изменение стиля – в поздних сочинениях Ансельм, например, отказывается от самой формы диалога, хотя и его ранние диалоги изъяты из конкретных условий места и времени, а происходят в отвлеченном пространстве рационального рассуждения. Эти черты присущи и трактату "О согласии". Изложение здесь более догматично, и хотя внимание автора сосредоточено на теме свободы и предвидения, в центре трактата, в отличие от ранних диалогов, оказывается теологическое рассмотрение благодати.

Трактат "О согласии" делится на три раздела, в соответствии с тремя поставленными вопросами: во-первых, о согласованности свободного выбора с Божественным предзнанием, во-вторых, о согласованности его с Божественным предопределением и, в-третьих, с благодатью.

Ансельм обсуждает здесь вопрос о том, детерминирует ли Божественное знание все происходящее в этом мире и, если да, то каким образом. С одной стороны, если утверждается, что Бог знает все существующее и оно полностью определено Божественным знанием, – т.е. то, о чем Бог знает, что оно существовало, существует или будет существовать, с необходимостью или уже произошло, или происходит, или произойдет в будущем, – то это утверждение влечет за собой невозможность человеческой свободы и ответственность Бога за зло в этом мире. С другой стороны, недопустимо и отрицание Божественного всеведения, – знания не только о сущностях вещей, определяющих их природу, но и о существовании случайных событий, зависящих от свободного решения разумных существ. Св. Писание, авторитет которого, по утверждению Ансельма, превышает авторитет очевидного для разума, т.е. неопровержимого, аргумента, недвусмысленно свидетельствует о существовании как Божественного предведения, так и свободного выбора. Знание Бога о будущих событиях, называемое предзнанием, проявляется в пророчествах, и потому его существование неоспоримо. Однако и заповеди, данные человеку Богом, и пророчества-предупреждения не имеют смысла, если человек не имеет свободы самостоятельно решать и действовать. Но Божественное знание, коль скоро оно есть, является детерминирующим, так как оно истинно: то, о существовании чего знает Бог, истинно существует, т.е. не может не существовать, а значит его существование определено Божественным знанием.

Неоспоримо и Божественное всеведение, и наличие свободного выбора у разумных существ. Единственное, что остается, – это более тщательное рассмотрение вопроса о детерминации. Может ли Божественное знание не быть детерминирующим? И если может, то каким образом?

Ни в постановке вопроса, ни в подходе к его анализу Ансельм не оригинален. Формулировка этого противоречия восходит к Августину; что касается самого Ансельмова рассуждения, то подобные ходы мысли можно найти у Аристотеля (рассмотрение вопроса о будущих случайных событиях), а также у Боэция – обсуждение проблемы предзнания в "Утешении философией". Однако в том, как Ансельм решает этот вопрос, мы находим нечто принципиально новое, и это касается соотношения знания и существования.

В центре внимания Ансельма в первом из трех обсуждаемых им вопросов – о согласии Божественного предзнания и свободы выбора – оказывается понятие необходимости. Это понятие сопряжено с понятиями истины и существования. То, о существовании чего знает Бог, истинно существует, оно не может не существовать или, иначе, существует с необходимостью. Следовательно, его существование детерминировано Божественным знанием. Поскольку Божественное знание всеобъемлюще, оно содержит все, в том числе и все будущие события; из этого вытекает необходимость всех будущих событий, включая те, что, по нашему мнению, совершаются по свободному выбору.

Таким образом, анализ проблемы совместимости Божественного предзнания со свободой выбора предполагает рассмотрение взаимосвязи ключевых понятий философии и теологии: знания, истины, существования, необходимости, свободы, причем в двух планах – применительно к Богу и применительно к человеку. Представление о несовместимости предзнания со свободой выбора, считает Ансельм, возникает вследствие неправильной трактовки как отдельных понятий, так и соотношения, в котором они находятся между собой. В трактате "О согласии" он фактически пересматривает ряд онтологических и гносеологических предпосылок, из которых исходили в своих рассуждениях о знании, свободе и необходимости античные философы и христианские теологи патристического периода. Решение проблемы предзнания и свободы выбора, предлагаемое Ансельмом, станет более понятным, если мы предварительно проанализируем эти предпосылки.

В античной философии сформировались две альтернативные трактовки знания, которые условно можно назвать знанием (о) сущности и знанием о существовании. Согласно Аристотелю, знание будет обладать свойством всеобщности и необходимости лишь в том случае, если оно является знанием о причинах вещей. Знание о причинах предполагает прежде всего знание формальной причины, определяющей сущность вещи. Поскольку сущность вещи детерминирует те ее проявления, которые имеют статус необходимых признаков (то, что может быть только так и не может быть иначе), то из знания сущности вещи вытекает знание необходимых признаков последней. Однако из знания сущности вещи не следует знание ее привходящих, случайных признаков.

В платоновском варианте этой концепции сущность-идея, во-первых, наделена независимым от вещи бытием, во-вторых, детерминирует существование вещей, обладающим свойством, запечатленным в данной идее. Представление о том, что существование вещей вторично по отношению к их сущности, производно от бытия сущностей-идей, было использовано в патристике для описания акта творения: Бог творит мир с помощью умопостигаемых сущностей-идей (т.е. того, что является в собственном смысле предметом знания, но не имеет реального существования); Бог поэтому знает сущность каждой вещи до ее творения, причем знает наряду с ее сущностью и то, что она будет существовать. Означает ли это, что в Божественном знании существование как бы включено в ее сущность? При рассмотрении акта творения этот вопрос ставится в несколько иной форме: каким образом сообщается бытие вещи – благодаря сообщению ей формы, т.е. через сущность, или как-то иначе? Мыслители, интерпретировавшие акт творения в понятиях платоновской онтологии, склонялись к положительному ответу. В этом случае существование оказывалось признаком, определяемым сущностью вещи, признаком, предзаданным этой сущностью, связанным с нею необходимым существованием. Поэтому Божественное знание сущности – если исходить из данной трактовки соотношения сущности и существования – детерминирует

существование вещи, обладающей этой сущностью. Всякая вещь поэтому будет иметь *необходимое существование*, необходимое в смысле *каузальной необходимости* – детерминированности сущностью и знанием сущности.

Термин "необходимость" приобретает совсем иной смысл, когда он употребляется в контексте альтернативной концепции знания – знания о существовании. Эта концепция восходит к другому моменту системы Аристотеля, а именно к его учению об истинности суждений. Установление истинности суждения предполагает его сопоставление с существующим "положением дел"; суждение истинно, если оно соответствует некоторому предмету ("положению дел"), существующему независимо от суждения, т.е. независимо от знания об этом предмете. Суждение о существовании некоторой вещи истинно, если вещь действительно существует, и ложно в противном случае. Всякое истинное суждение о существовании вещи указывает на ее необходимое существование, поскольку в нем констатируется то, что уже есть (существует) и что, следовательно, не может не существовать. Однако это не каузальная, а *фактическая необходимость* (оговоримся, что термины "каузальная" и "фактическая необходимость", введенные нами для различения двух типов необходимости, сам Ансельм не употребляет). Истинное знание, по Ансельму, – это всегда знание о необходимом, т.е. о предметах, событиях, обладающих именно теми характеристиками, которые фиксируются в знании о них и не могут быть иными. Как мы увидим, даже знание о случайных событиях имеет дело с необходимым существованием . Но знание о фактически необходимом сводится к констатации того, что уже существует. Оно вторично по отношению к существованию вещей и потому не может детерминировать их существования. Здесь открывается возможность совмещения утверждений о Божественном предзнании и свободе выбора. Опираясь на трактовку знания как знания о существовании, Ансельм показывает, каким образом могут быть совмещены эти утверждения.

Ансельм исходит из того же положения, что и его предшественники: то, что предзнает Бог, с необходимостью произойдет. Дальше начинается расхождение. Бог может предзнать, что нечто произойдет, утверждает Ансельм, но существование его не будет необходимым, т.е. Бог может предзнать будущее не-необходимое (происходящее по свободному выбору) событие. В своем рассуждении Ансельм апеллирует к двум различенным выше смыслам понятия необходимости, зачастую смешивая их друг с другом. Божественное знание всегда истинно. Если это знание сущности, то оно детерминирует, т.е. из него следует с "каузальной" необходимостью существование необходимых характеристик, – в отношении к свободному выбору разумных существ (а свобода выбора – необходимый признак разумного существа) сам факт свободного выбора. Самое же событие, пока не совершится выбор, не является (каузально) необходимым – как будущий результат свободного выбора оно лишь возможно. Когда же событие действи-

тельно произойдет, оно приобретает необходимость; его необходимость – фактическая необходимость. Такую же, только фактическую, необходимость оно имеет и в Божественном знании: Бог знает о каждом событии как о чем-то уже совершившемся. Ведь в вечности Божественного знания нет ни прежде, ни после, нет вообще никаких временных характеристик, а все всегда одновременно есть. При таком истолковании Божественное предзнание (вернее сказать, знание; термин "предзнание" употребляется только затем, чтобы было отчетливо слышно, что речь идет о том, чего для нас еще нет) есть знание, что нечто произойдет по свободному выбору, – знание, санкционирующее, если угодно, свободу выбора.

Аналогичным образом опровергается и самый мощный аргумент в пользу того, что Божественное знание диктует (каузально) необходимое существование, именно аргумент от истинности Божественного знания. С этой целью Ансельм использует рассуждение, касающееся истинности случайных событий. Аргументация его такова. Знание Бога – истинно. Но знание случайного события – а именно таковы предзнаемые Богом решения воли разумных существ, которые интересуют Ансельма, – истинно, только если событие уже существует. Значит, необходимость его следует не из Божественного знания, а из действительного существования.

А то, что оно действительно произойдет, – следствие не знания, а свободного решения воли. Показательно рассуждение в третьем параграфе первого раздела, где Ансельм различает "предваряющую необходимость" и "последующую необходимость". В первом случае происходящее (например, восход солнца) обусловлено знанием Бога, и знание при этом – знание сущности, которой определены все события, случающиеся с этой вещью (эта необходимость была названа нами "каузальной"). "Последующая необходимость" следует из действительного события (в наших различениях – "фактическая" необходимость) – будь то необходимо происходящее (восход солнца) или случайное событие.

Однако происходящее обусловлено не только знанием Бога, но и свободным решением Божественной воли даже в случае "предваряющей необходимости"; а если это случайное событие, которое Бог предзнает как имеющее произойти или не произойти (без необходимости), то оно обусловлено и свободным решением человеческой воли, и свободным же решением Божественной воли предоставить происходящее воле человека. Самая необходимость происходящего "исходит от свободной воли". "Как не по необходимости Бог желает того, чего Он желает, так и человек по большей части не по необходимости желает того, чего желает". "И как необходимо, – продолжает Ансельм, – чтобы существовало все, чего желает Бог, так же необходимо, чтобы существовало и то, чего желает человек, во всех случаях, когда Бог предоставляет это человеческой воле, так что если человек желает, то это происходит, и не происходит, если не желает".

Итак, все действительно происходящее (имеющее существование в

прошлом, настоящем, будущем или всегда) имеет источником своего существования свободное решение воли, Божественной и человеческой или только Божественной, соответствующее знанию.

Может быть, самым сильным доказательством того, что не знание Бога, а его свободная воля обусловливает необходимость, т.е. действительность существующего, является следующее его рассуждение в четвертом параграфе первого раздела: "Если знание и предзнание Бога сообщают необходимость всему, что Он знает, и предзнает, тогда Бог сам ничего – ни применительно к вечности, ни применительно к какому-то времени – не делает свободно, но все по необходимости", что, согласно Ансельму, совершенно абсурдно.

Таким образом, существование не есть прямое следствие знания; знание не диктует необходимого существования. Правда, в творческом акте Бога знание неотделимо от свободного воления; однако только по отношению к тому, что не наделено разумом, а потому и свободой выбора, можно говорить, что Божественное знание, определяющее сущность вещи, которой задано все, чем эта вещь будет, диктует ее существование. Но и тут существование идет от Божественного воления, сопутствующего знанию сущности. И у разумного существа из самой его сущности следует неотъемлемое обладание свободным выбором. Факт наличия разума и свободы выбора у человека следует из Божественного знания, определяющего его сущность, и Божественного воления, сопутствующего этому знанию; здесь дело обстоит так же, как и с вещами, не обладающими разумом и свободой. Что же касается всякого конкретного решения, принимаемого свободно, то и оно не может произойти, обрести существование без Божественного изволения, и каково будет решение, открыто Божественному знанию, но последнее не является определяющим.

В рассуждениях Ансельма о детерминизме знания усматривается еще одно различение. Даже если Божественное знание является детерминирующим по отношению к знаемому (к содержанию знания), оно не является таковым по отношению к знающему. Зазор между знанием человека и его поступком, в котором античная философия начиная с Сократа усматривала ущербность человеческого знания, отвергался ею для Божественного знания: Божественное решение определяется знанием и сливается с ним. У Ансельма также знание и воля едины в творческом акте Бога, но Божественное знание не детерминирует Божественной воли, не препятствует ее свободе.

Общее решение проблемы совместимости Божественного предзнания и человеческой свободы, предложенное Ансельмом, как было показано выше, предполагает интерпретацию необходимости, свойственной предмету истинного (а тем более Божественного) знания, как "последующей" (фактической) необходимости. Однако эта интерпретация не снимает логического затруднения, связанного с рассмотрением конкретных поступков, совершаемых по свободному выбору. Для человека, принимающего свободное решение, его будущее действие не является необходимым, предзаданным, – оно может для него

быть только *возможным*, поскольку от него зависит, произвести это действие или нет. Бог же знает его будущее действие уже осуществленным, т.е. в качестве события, обладающего *необходимым* существованием. Каким же образом одно и то же событие может быть и возможным, и необходимым?

Ансельм устраняет указанное противоречие, утверждая, что модальности "возможное" и "необходимое" относятся к одному и тому же (т.е. к содержанию решения воли) в разных отношениях. В четвертом параграфе первого раздела он пишет: "Ничто не препятствует, чтобы что-либо, что знает или предзнает Бог в наших желаниях и действиях, произошло, теперь или в будущем по свободному выбору, так что хотя необходимо существовать тому, что Он знает или предзнает, однако многое имеет место вовсе не с необходимостью, но по свободной воле... В самом деле, что удивительного, если таким образом нечто существует и свободно, и по необходимости? Ведь много есть такого, что принимает противоположные [определения] в разных отношениях (diversa ratione)" В каких же разных отношениях? Ансельм апеллирует, – и здесь он воспроизводит аргумент, который мы находим и у Августина, и у Боэция, – к принципиальному различию времени и вечности. Действительно, Божественное знание принадлежит вечности, свободный выбор человека осуществляется во времени. Всякое событие по отношению к Божественному знанию получает одно определение, а по отношению к свободной воле человека – другое, и как характеризующие событие в разных отношениях они совместимы. «Ведь хотя то, что в вечности ни "было", ни "будет", но только "есть", – пишет Ансельм, – во времени, однако, и было, и будет, и это без всякого противоречия; точно так же не является несовместным, чтобы неизменное в вечности во времени благодаря свободной воле, прежде чем оно осуществится, было способно меняться. И хотя там [в вечности] есть только настоящее, однако то настоящее не является включенным во время, как наше, но вечным, в котором содержатся целиком все времена. Подобно тому как настоящее время содержит все место (omnem locum) и все, что находится в каком-нибудь месте, так вечным настоящим замкнуто все время и все, что находится в каком-либо времени» (I, V). Время и вечность совершенно разнородны: вечность – это не бесконечно длящееся время, вообще не время какого бы то ни было качества, она по отношению к времени столь же иное, как время по отношению к пространству.

Может, правда, показаться – аргумент, опирающийся на абсолютную разнородность времени и вечности, сводится просто к непостижимости для человека Божественного всеведения, что отменяло бы как аргумент, так и самое рассмотрение. Но Ансельм на самом деле вводит различие времени и вечности только для того, чтобы получить право утверждать совместимость свободного решения человека и Божественного знания как противоположностей, взятых в разных отношениях, и непостижимость вечного знания Бога здесь не играет роли. Впрочем, само описание вечности в отличие от времени как

настоящего,– пусть не нашего настоящего времени, а вечного настоящего, которое непостижимым образом объемлет все текущее время, – весьма примечательно. Этим ведь указывается на момент соприсутствия вечности во всяком нашем времени, точнее, во всяком происходящем во времени событии, соприсутствия Божественного изволения во всяком решении нашей воли. Действительно, не только ведь знание Бога, но и его воление принадлежит вечности, и вместе с тем никакого решения человеческой воли – а все они разнесены во времени– не будет без Божественного на то изволения. Воля человека в каждое мгновение его жизни соотнесена с актом волеизъявления Бога, будем ли мы представлять его себе одним единственным (все сотворено Богом до века и "однажды") или как бы распределенным по всему тому, где он соприсутствует, по всем актам человеческой воли ("непрерывное творение").

В последней части трактата, где Ансельм разбирает вопрос о согласии благодати и свободного выбора, рассматривается уже не проблема соотношения (Божественного) знания и (человеческой) воли, а проблема согласования двух свободных воль – Божественной и человеческой. Благодать, по Ансельму, собственно и предполагает совпадение человеческой воли с Божественной. Действие Божественной благодати распространяется только на существа, наделенные свободной волей: без содействия благодати действия разумных, т.е. свободных, существ не могут быть благими. Для всех природных вещей, не наделенных разумом, само их существование и все их проявления, поскольку они определены их сущностью, предсуществующей в Божественном знании, и санкционированы актом Божественной воли, являются благими. Благими являются также существование и сущностно детерминированные свойства, – например, свобода выбора, – и у разумных существ. Но их свободные действия и результаты этих действий являются благими или справедливыми только при согласии их воли с волей Творца.

Для Ансельма, в согласии со всей христианской традицией, бытие и благо совпадают; онтологически значимым будет, следовательно, только такое существование, которое является благим. Бытие природных вещей всегда онтологически значимо. Не так обстоит дело со свободными действиями разумных существ. Чтобы приобрести онтологически значимое существование, они должны быть бла́гими, а быть благими они могут только в случае, если санкционированы Божественной волей, т.е. при содействии благодати. По отношению к действиям разумных существ бытие и благобытие не совпадают. Действия, идущие вразрез с Божественным решением, – неправильные или несправедливые, злые действия, – хотя и имеют бытие как проявления способности разумного существа к свободному действию, но не обладают онтологически значимым бытием – благобытием. Зло в этом смысле не существует. "Воление, – пишет Ансельм, – ...когда оно правильно, является благим и справедливым; когда же неправильно, то только потому, что неправильно, является злым и несправедливым.

Существовать правильно – есть нечто, и это от Бога; а не существовать правильно – не есть нечто, и это не от Бога... То, что существует сущностно (essentialiter), не в большей и не в меньшей мере существует, когда воля справедлива, чем когда она несправедлива... Таким образом, во всех благих волях и благих действиях Бог производит и то, что они существуют сущностно, и то, что они благие, в злых же – не то, что они злые, но только то, что они существуют через сущность (per essentiam). Ибо как сущность вещей существует не иначе, как от Бога, так и правильность – только от Него" (I, VII).

* * *

Перевод с латинского языка трактата Ансельма Кентерберийского "De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio" выполнен В.П. Гайденко по изданию: Sancti Anselmi Cantuariensis Opera omnia / Ad fidem codicum rec. F.S. Schmitt. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1968, t. 1, vol. 2, p. 243–288.

[1] *Hopkins J.* A companion to the study of st. Anselm. Minneapolis, 1972, p. 3.

Ансельм Кентерберийский

О СОГЛАСИИ БОЖЕСТВЕННОГО ПРЕДЗНАНИЯ, ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЯ И БЛАГОДАТИ СО СВОБОДНЫМ ВЫБОРОМ

Представляется, что свобода выбора несовместима с Божественным предзнанием, предопределением, а также и с благодатью. Так ли это? С помощью Божией я попытаюсь записать здесь то, что Он благоволит мне открыть об этих трех вопросах.

[В о п р о с I]
О ПРЕДЗНАНИИ И СВОБОДЕ ВЫБОРА

[I]

Божественное предзнание и свободный выбор, как представляется, несовместимы, ибо то, что предзнает Бог, с необходимостью является будущим, а то, что совершается по свободному выбору, не диктуется никакой необходимостью. Но если они несовместимы, тогда невозможно, чтобы существовало и предзнание Бога, которое все предвидит, и в то же время что-то совершалось по свободному выбору. Если же уяснить себе, что в этом нет ничего невозможного, то полностью устраняется кажущаяся несовместимость Божественного предзнания и свободы выбора.