

**Т.И. Кухарец**

Харьковский национальный университет радиоэлектроники,  
аспирант кафедры философии

## **МЕТАФИЗИКА ВОЛИ И ЖЕЛАНИЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ**

---

*В данной статье рассматриваются основные аспекты средневековой философии, связанные с проблематикой воли и желания. В результате анализа работ наиболее значительных мыслителей эпохи Средневековья, а также некоторых современных исследований, в статье были представлены ключевые сдвиги в понимании понятий желания, воли, аффекта, произошедшие в этот период, а также выявлены те философские проблемы, касающиеся сущности воли и желания, которые в эту эпоху обозначились и сохраняют актуальность вплоть до настоящего времени.*

*Ключевые слова: желание, воля, аффект, разум, вера, познание, творение, провидение, благодать, спасение, смирение, свобода воли*

**Т.І. Кухарець**

### **МЕТАФІЗИКА ВОЛІ ТА БАЖАННЯ В ФІЛОСОФІЇ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ**

*У даній статті розглядаються головні аспекти середньовічної філософії, що пов'язані з проблематикою волі та бажання. В результаті аналізу робіт найбільш видатних мислителів епохи Середньовіччя, а також деяких сучасних досліджень, в статті були представлені ключові зрушення в розумінні понять бажання, волі, афекту, що сталися у цей період, а також визначені ті філософські проблеми, що стосуються сутності волі та бажання, які намітилися у цю епоху та залишаються актуальними до теперішнього часу.*

*Ключові слова: бажання, воля, афект, розум, віра, пізнання, творіння, провидіння, благодать, спасіння, смиренність, свобода воли*

**T. Kuharets**

### **METAPHISICS OF WILL AND DESIRE IN MEDIEVAL PHILOSOPHY**

*In this paper the principle aspects of medieval philosophy related to the will and desire problems have been considered. As a result of analyzing the works written by the most famous medieval philosophers, as well as some modern researches, the crucial changes in understanding the notions of desire, will, affect that happened in that period have been described in this article. In addition to that, an attempt was made to retrace those philosophical problems related to the essence of will and desire which appeared in that period and stay relevant right up to the present time.*

*Key words: desire, will, affect, mind, faith, perception, creation, providence, grace, salvation, resignation, free will*

*Постановка проблеми и её актуальность.* Проблематика желания и воли имеет большое значение для современных философских исследований, которые, без сомнения, должны учитывать наработки предшествующих эпох. В силу этого осмысление философских учений прошлых лет, затрагивающих данную сферу, и выявление ключевых вневременных философских проблем представляется актуальной задачей. Проблема заключается в том, что средневековая философская традиция, в принципе, не привнесла ничего кардинально нового в теорию воли и аффектов, разработанную античными мыслителями. Она лишь иначе расставила акценты, сообразуя античные наработки с

постулатами христианского вероучения. Однако, недостаток внимания со стороны современных исследователей волевой проблематики к философии этого периода представляется не вполне оправданным, в силу того, что в работах некоторых средневековых авторов можно обнаружить множество глубоких размышлений на тему воли и желания, выходящих за рамки теологических догм и ставящих важные, доселе не звучавшие в мировой философии вопросы. Именно эти новые вопросы, возникшие у средневековых мыслителей, а также все те существенные аспекты их учений, которые привнесли нечто новое в философское представление понятий воли, желания и аффекта, имеет целью осветить статья «Метафизика воли и желания в средневековой философии».

*Степень разработанности проблемы.* На протяжении всей истории западной философии можно выделить определенный спектр вопросов, без осмысления которых не может обойтись ни одно значительное философское учение. Понятия воли и желания несомненно относятся к числу наиболее важных категорий, привлекавших пристальное внимание мыслителей различных эпох. В отношении развития данной проблематики самым плодотворным периодом в истории философии принято считать XIX – XX века, главным образом, благодаря работам Гегеля, Ницше, Шопенгауэра, Фрейда, Лакана, Батая, Фуко, Делеза, в которых создается принципиально новое представление о понятиях воли и желания. Философы Античности и Нового Времени, в особенности, Платон, Аристотель, Эпикур, Лейбниц, Спиноза своими трудами составили основу проблемного поля в области исследований человеческих желаний и аффектов. Что касается Средневековья, эта эпоха в философии во многих отношениях, в том числе и в отношении проблематики желания, представляется беднее в силу того, что философия этого периода была тесно сопряжена с теологией, зачастую оказывавшей негативное влияние на свободное течение мысли. В этот период все основные направления развития западноевропейской философии задает христианское учение.

Тем не менее, некоторые выдающиеся средневековые мыслители, отталкиваясь от основополагающих принципов христианства, создали значительные философские произведения, составившие золотой фонд мировой культуры. Работы Оригена, Августина, Викторина, Аквината представляют собой основу средневековой метафизики воли, выводя на передний план философских исследований проблемы соотношения воли, желания, аффектов со сферами рационального и религиозного постижения действительности.

Начиная с III века до н. э., в античной философии сформировалась определенная классическая традиция представления воли и желания. В рамках этой традиции доминировали два основных положения: желание и воля есть, в значительной степени, функции разума, и, соответственно, все их проявления должны быть полностью разуму подчинены и им контролируемы. Тем не менее, даже в рамках этой традиции возникали концепции, которые были направлены на придание волевому аспекту человеческой природы более-менее самостоятельного статуса [1].

Через всю историю античной мысли проходит то скрытое, то явное сопротивление аффекту и прославление способности властвовать над страстями. Во времена античности незыблемым оставалось убеждение, согласно которому аффект есть потенциальный источник нестабильности, дисгармонии, а, следовательно, и зла, а между желанием как вожделием и волей, т.е. разумным стремлением, пролегает пропасть. Существовали, конечно, определенные философские направления, уделявшие большее внимание аффективному аспекту души (киренаики, либертинисты), но это были скорее маргинальные ответвления от общей античной парадигмы.

Однако, при всем присущем классической традиции интеллектуализме, она не могла не признать, что в человеческой душе присутствуют достаточно сильные и самостоятельные иррациональные потенции. В учении Платона этим потенциям

соответствует идея эроса – некоего влечения, или тяготения вообще, независимого от разума. По мнению А.А. Столярова, именно в ней следует искать истоки средневековой «метафизики воли», венчавшейся порой неким гипертрофированием момента влечения и даже превознесением его над разумом [1, с. 63].

Аристотель определял желание как способность к действию, как необходимое условие для деятельного разума. Вместе с тем, понятие о способности стремления у Аристотеля с самого начала четко отделялось от понятия об аффекте и о чувственности в целом. Вслед за Аристотелем стойки продолжили развитие классической традиции представления воли как, прежде всего, интеллектуальной интенции, главным элементом которой является некий проект действия. Важнейшим оказывается собственно интеллектуальный акт – решение как чистая способность к действию, которое является критерием подлинности волевого акта. Воля, не стремящаяся к цели, т.е. к действию и изменению чего-то в мире, есть нонсенс.

Последним взлетом греческой мысли был неоплатонизм, который оказал огромное влияние на всю средневековую философию. Не предложив ничего принципиально нового в области проблематики желания, он, тем не менее, довел многие мыслительные ходы до полного завершения. Волевой тематике посвящен трактат Плотина «О произволе и желании Единого», в котором речь идет о «чистом» желании вне его психологических и прочих антропологических аспектов. Истинная воля, согласно Плотину – это энергия, чистая потенция разума. Иначе говоря, воля есть акт самоидентификации, самоопределения разума. Разум есть источник воли и свободы. Следовательно, подлинная свобода возможна лишь в сфере ума. Заключается она в чистом созерцании, а достигается в результате аскезы.

Наиболее влиятельным религиозно-философским направлением на стыке античности и средневековья был гностицизм. Его расцвет приходится на середину II в. Первоначально гностики претендовали на то, чтобы подвести философско-теологическую базу под формировавшееся в эту эпоху христианское вероучение. Гностическая картина мира и человека основывалась на дуалистических представлениях, согласно которым в мире действуют два взаимоисключающих начала. Одно из них восходит к возвышенным, чисто духовным, стремлениям человека, а другое – к его низменным, плотским стремлениям, порождаемым страстями. Эта двойственность человеческих стремлений отражает раздвоенность в высшем мире эонов. Духовное начало возглавляется высшим эоном, отождествляемым с Христом, который, будучи свидетелем и участником первоначального происхождения мира, становится потом хранителем и спасителем человеческого рода. Противоположный ему эон, носитель телесного и греховного начала, творец видимого мира, гностики называли демиургом [2].

Как справедливо замечает А.А. Столяров, главное отличие христианской картины мира от греческой космологии – это механизм творения. «Христианский мир появляется в результате уникального акта творения по воле Творца, который создает «из ничего» не только законы природы, но и сам субстрат, материю. Творец, в отличие от демиурга, во всех отношениях стоит над миром. Мир же существует не в силу его данности и разумности, но в силу созданности» [1, с. 95].

Принципиально новыми положениями средневековая философия обязана, скорее, не рационалистической стороне христианского учения, но его сверхрациональной, религиозной стороне. Во-первых, христианство предлагает совершенно иные (по сравнению с античными представлениями) отношения между Богом и человеком. Как показано уже в Ветхом Завете, с Богом невозможно войти в общение только путем интеллектуальных усилий. Разум вообще не может служить инстанцией, оценивающей отношения Бога и человека. Человеку Бог является в своих повелениях и откровениях.

Следовательно, можем заключить, что одним из наиболее существенных нововведений средневековой философии стало резкое ограничение притязаний разума на звание главного инструмента познания. Разум не способен познать Бога, Его решения и пути спасения. Однако, человек входит именно в спасительные отношения с Богом, предполагающие взаимную любовь. Античное стремление к благу, как один из основных аспектов воли, в некотором смысле тоже «любовь», но любовь, в первую очередь, к собственному совершенству. В этом заключается главное отличие античного эроса от христианской любви. Вместе с тем, объединяет эти два вида любви то, что в обоих случаях мы имеем дело со стремлением, в котором аффективный момент, как минимум не уступает моменту рациональному. «Гипертрофирование аффективного начала воли вплоть до противопоставления воли разуму и ее абсолютизации как отдельной способности – вот то новшество христианства, которое можно назвать «метафизикой воли» [1, с. 98].

В христианской традиции неисповедимость решений Бога составляет для разума величайшую трагедию – разум должен отказаться не только от многих притязаний, но в значительной мере и от самого себя, препоручив все вере. Проблема провидения, предопределенности порождает серьезную дилемму в средневековой теории воли и аффектов, а именно: как праведный человек, будучи обязанным полностью соотносить свои желания с Волей Божьей, может, в то же время, оставаться свободным. В такой ситуации остается либо признание свободы воли и безусловной ответственности свободного субъекта, но отступление от подлинного благочестия, либо всецелое благочестие, но тогда никакой свободы воли при безусловной ответственности и покорности высшим велениям.

В первые века патристики классический аристотелевско-стоический подход в понимании волевой проблематики определенно доминирует. Ранние отцы церкви – Климент, Тертуллиан и Ориген, – использовали именно его. Патристическая литература в ее восточном варианте наиболее полно представлена в трудах Иоанна Дамаскина, сведшего воедино канонические положения христиан и обосновавшего тезис свободы воли.

Для Оригена способность выбирать между благом и злом есть природное достояние любого разумного существа; даже о дьяволе нельзя сказать, что он не был способен к добру. Разумным существам присуща способность самодвижения, следовательно, стремления и, в конечном счете, разумного самоопределения по отношению к стремлениям и представлениям. Разумный выбор между представлениями, следовательно, между благом и злом – всегда в нашей власти. В силу этого человек – ответственное существо, поступки которого непременно подлежат вменению, то есть осуждению или одобрению.

Ориген полагал, что творение мира Богом не нужно понимать как однократный акт по созданию именно данного мира. Извечность Бога, доказывал философ-богослов, предполагает и извечность процесса творения. Наш мир, однако, отличается от всех других тем, что именно в нем божественный логос стал человеком и проявил свою спасительную функцию. Извечность божественного творчества проявилась не только в создании все новых и новых вещественных миров, но и в творении им – еще до создания мира – бессмертных и бестелесных духов. К сфере духов принадлежат как ангелы, так и человеческие души. Ориген наделяет духов свободой воли, свободой выбора. Именно в этом он видит главную функцию их разумности. В принципе, они все равны как творения единого Бога, создающего их по своему подобию. Но свобода воли создает различия между духами, которые становятся и различиями, проявляющимися сначала в иерархической структуре космоса, а затем и человеческого мира.

Приписывая духам свободу воли, Ориген стремился снять с Бога ответственность за зло, царящее в мире. Одни духи, проявившие абсолютную выдержку, пошли за творцом и составили мир ангелов, другие же, поддавшись какому-то соблазну, пали вниз, обрели материальные тела и образовали вещественный – растительный, животный и человеческий – мир [3].

Еще одним важным этапом в развитии волевой проблематики в философии следует считать учение о воле известного римского неоплатоника IV века Мária Викторина. Некоторые исследователи рассматривают его труды как первую на латинском Западе последовательную попытку понимать волю не психологически или функционально, а субстанциально. Викторин полагал, что в Боге воля совпадает с бытием и является чистой потенцией, способностью к самоопределению, самореализации Абсолюта. Сын есть Воля Отца. Что касается человека, Викторин не отрицал наличие у него свободы воли, однако, он считал, что человеческой воли достаточно только для греха, а благая воля – дар Благодати. От природы человек имеет только «плотскую волю», он раб страстей, и трудно даже говорить, что у него есть свобода воли в собственном смысле [4].

Можно считать доказанным, что именно вслед за Викториним шел в своем тринитарном учении Августин, наследие которого можно считать итоговым и наиболее обстоятельным теоретическим обобщением всего комплекса вопросов волевой проблематики, которые были поставлены как античной, так и предшествующей Августину христианской мыслью.

Согласно Августину, мудрец обладает четырьмя основными добродетелями: рассудительностью, мужеством, воздержностью и справедливостью. Рассудительность есть знание того, к каким вещам нужно стремиться и каких избегать. Мужество – это такой настрой души, с помощью которого мы преодолеваем все вредное и пагубное в вещах, нам неподвластных. Воздержность удерживает желание от тех вещей, желать которых постыдно, а справедливость – это добродетель, с помощью которой каждому воздается свое. Таким образом, мудрец – это человек бесстрастный, в своем образе жизни ищущий безмятежности [1].

Учение Августина о воле стало основополагающим в эпоху Средневековья, поскольку в нем содержатся и онтологическое, и гносеологическое доказательства бытия Бога и человека. В трактате «О Граде Божиим» воля определяется как природа, которая есть «дух жизни». Этот животворящий дух, по Августину, есть сам Бог. «Воля знаменует собой отношение, в котором она обретает свою сущность и качество. Она присуща Богу, поскольку Бог – Творец, т. е. Тот, Кто извечно находится в отношении с тем, что Он творит ... (...) Отношение воли есть сила, которая является внутренне присущей воле в качестве способности различения (силой воли)...» [5, с. 21].

В первой книге «О свободе воли» Августин рассуждает о воле как имманентно присущей человеку способности. Главная ее особенность состоит в том, что по мере того как в человеке увеличивается внутреннее побуждение к благу или желание блага и человек приближается к Истине Божией, он делается более свободным. Человек свободен не потому, что разумен и способен принимать решения по своему усмотрению, а потому, что своей волей возрастает как личность. Зло возникает в человеке от недостатка воли к благу или несовершенства его веры [5].

Свободное решение воли, согласно Августину, неподвластно природной причинности. Если стремление души есть нечто естественное, то воля обращается к греху по естественной же необходимости и ей ничего нельзя вменить в вину, т.к. нет никакой вины там, где господствует природная необходимость. Действующая в природе железная необходимость не затрагивает автономию волевого акта, поскольку сфера последнего должна находиться по ту сторону природной необходимости. Свободно человек

совершает лишь то, чего сам желает, и в его воле все, что от него зависит, прежде всего, – сама воля.

Августин приходит к выводу, что провидение не только не должно противоречить свободе воли, но, напротив, является веским доказательством ее существования. Ведь если Бог провидит нашу волю, то именно она и будет существовать. Но она не будет волей, если не будет в нашей власти. Следовательно, Бог провидит и нашу власть.

Одной из главнейших проблем, занимавших средневековых мыслителей, была проблема истоков моральности субъекта. Августин считал, что разум, постулируя автономию воли и выдвигая императивы, не способен сам по себе обеспечить моральность субъекта. Разум нельзя считать высшим и неизменным благом (это убеждение всей патристики). Все зависит от расположения воли, которой подчиняется разум, когда дело доходит до реализации способности. Это положение мы также можем отнести к числу наиболее значимых достижений философии Средневековья в области проблематики воли и желания.

Противоборству различных желаний в душе человека и, как следствие, проблеме целостности воли и желания, Августин посвятил немало страниц в своей знаменитой «Исповеди». В этом произведении Августин, в частности, попытался определить признаки греховного состояния, первый признак которого – это буря искушений. «Если я рвал волосы, ударял себя по лбу, сцепив пальцы, обхватывал колени, то я делал это потому, что хотел. Я мог, однако, захотеть и не сделать, откажи мне члены мои в повинении. Я делал, следовательно, многое в той области, где «хотеть» и «мочь» неравнозначны, и не делал того, что мне было несравненно желаннее и что я мог сделать, стоило только пожелать (...) Тут ведь возможность сделать и желание равнозначны: пожелать – значит уже сделать. И, однако, ничего не делалось: тело мое легче повиновалось самым ничтожным желаниям души, чем душа в исполнении главного желания своего – исполнении, зависящем от одной ее воли» [6, с. 489].

Согласно Августину, нужно захотеть, но захотеть сильно и целостно. В противном случае, душа приказывает себе пожелать и не повинуется сама себе. «Но она не вкладывает себя целиком в это желание, а, следовательно, и в приказ. Приказ действен в меру силы желания, и он не выполняется, если нет сильного желания. Воля ведь приказывает желать: она одна и себе тождественна. А значит, приказывает она не от всей полноты; поэтому приказ и не исполняется. Если бы она была целостной, не надо было бы и приказывать: все уже было бы исполнено. А, следовательно: одновременно желать и не желать – это не чудовищное явление, а болезнь души; душа не может совсем встать: ее поднимает истина, ее отягощает привычка. И потому в человеке два желания, но ни одно из них не обладает целостностью: в одном есть то, чего недостает другому» [6, с. 492].

Борьба желаний есть не что иное, как борьба различных мотивов – поскольку, согласно определению Августина, человек не может одновременно желать и не желать одного и того же. Спасение, целостность и здоровье больная душа может обрести лишь с помощью благодати, которая и будет тем самым весомым мотивом, недостававшим для принятия решения. Следовательно, лишь с Высшей помощью воля обретает целостность.

Логическим завершением учения Августина о свободе воли можно считать его концепцию личности. Личность выступает тем звеном, где связываются воедино разум, воля, свобода и совесть. На этом же уровне Августин пытается отыскать конечное разрешение проблемы свободы воли. Везде у Августина личность является отражением высочайшей Троицы, абсолютной личности Творца. Человеческая личность структурно подобна Абсолютной личности. Ум, или разумное начало – квинтэссенция человеческой сущности, образ Высшего ума, та составляющая человеческой природы, которая отличает ее от животных.

Как неразумной, так и разумной душой движут представления. Но разумная душа, в отличие от неразумной, либо соглашается с ними, либо не соглашается. Душа не властна над источником представлений, но согласие воли определяет направленность, стремление или побуждение воли, то есть конституирует то приказание, которое душа должна отдать самой себе. Поскольку ум вследствие определенной интенции постоянно обращен на самого себя, он непременно хранит и все свои предшествующие состояния, то есть обладает памятью. Память позволяет человеку быть самим собой, хранит его индивидуальную историю.

Ум так пребывает в памяти, рассудке и воле, что всегда себя знает, всегда желает, всегда любит и помнит. Итак, «память, рассудок и воля, поскольку они суть не три жизни, но одна жизнь, не три ума, но один ум, суть, следовательно, не три субстанции, но одна субстанция» [6, с. 521]. Рассудок «понимает» все три составляющие, воля «направляет», а память «охватывает». Прочная взаимосвязь обеспечивает психическую целостность индивидуальности.

Исходя из вышеизложенного, можем сделать закономерный вывод, что аффекты, согласно средневековой традиции представления волевой проблематики, сами по себе не свидетельствуют о моральной неупорядоченности субъекта. Любой аффект говорит прежде всего о некоем волевом стремлении: «Ведь воля, конечно, присуща всем [движениям души]; мало того, все они суть не что иное, как воля. Ибо что такое желание и радость, как не воля во одобрение того, что мы волим? И что такое страх и скорбь, как не воля в неодобрение того, чего мы не волим?» [6, с. 539]. Дело не в аффекте как таковом, а в его качестве, которое, в свою очередь, зависит от направленности желания. В силу этого лишь тот, кто вообще имеет хоть какие-нибудь аффекты, способен приближаться к Богу и удаляться от него. Если человеком владеют благие аффекты, это свидетельствует об его внутренней упорядоченности. Августин разграничивал все блага человеческой жизни на те, которые следует любить и наслаждаться, и на те, которыми нужно только пользоваться. К первым принадлежит любовь к богу как вечному добру и источнику всякого существования. Ко вторым – все вещи и блага конкретного мира.

Развитие волевой проблематики в период расцвета схоластической философии происходило преимущественно на основе ранних работ Августина. Посредниками между Августином и схоластикой можно считать Боэция и Эриугену. Оба они в этом вопросе почти целиком следует раннему Августину. Всякая внешняя причинность устраняет волю и свободу; воля есть самоопределение разума – там, где есть разумность, неизбежно есть свобода. Свободное решение – чистая способность выбора. В этом же духе рассуждала вся ранняя схоластика, включая Ансельма Кентерберийского, Абеляра, Петра Ломбардского, Бернара Клервосского. В XIII веке, тем не менее, появляется одна достойная упоминания вещь: в работах Альберта Великого и Фомы Аквинского основой аргументации становится аристотелевское учение о самодвижности души и самоопределении разума. Для Альберта воля – причина самой себя; воля и разум – хоть и разные, но тесно связанные способности души [1].

В трудах Фомы Аквинского многие аспекты волевой проблематики обрели окончательную ясность и четкость определений. По мнению Аквината, воление является, главным образом, актом интеллектуального самоопределения. Сама по себе способность выбора – также чисто интеллектуальная способность, близкая к способности суждения. И воля, и свобода выбора преимущественно определены сферой разума. Будучи актом сугубо внутренним, воление по определению неподвластно внешней необходимости по той причине, что решение воли само для себя является необходимостью.

Согласно представлению Фомы, воля распространяется не только на благо, но и на зло; не только на сущее, но и на не-сущее. Кроме того, разумные способности направлены на достижение противоположностей. Воля есть разумная способность, она пребывает в

разуме, следовательно, она соотносится с противоположностями. «Но воля движется как к цели, так и к тому, что является средством ее достижения. (...) Но действий, которыми воля движется к цели, три: воление, наслаждение и намерение. [7, с. 112].

По убеждению Аквината, воля есть некое разумное желание. Но любое желание – это желание блага. Основанием этому является то, что желание есть некая склонность желающего к чему-либо. Поскольку любая вещь, насколько она есть сущее и субстанция, является неким благом, то необходимо, чтобы всякая склонность была направлена на благо. Тем не менее, всякое устремление следует за определенной формой: природное желание следует за формой, существующей в природе, а чувственное и интеллектуальное, или разумное желание, называемое волей – за воспринятой формой. Поэтому то, на что направлено природное желание, является благом, существующим реально, а то, на что направлено животное желание или воля, является воспринятым благом. Следовательно, для того, чтобы воля стремилась к чему-либо, не требуется, чтобы таковое было реальным благом, достаточно того, что оно воспринимается как благо. «Итак, воля соотносится с благом и со злом, но с благом таким образом, что желает его, а со злом таким образом, что избегает его» [7, с. 113].

В отношении причины движения воли, Фома Аквинский полагал, что Бог движет волю человека как всеобщий двигатель к общему объекту воли, который является благом. И без этого общего движения человек не может волеить ничего. Но человек разумом определяет себя к волеению того или другого, истинного блага или блага только кажущегося.

Как познавательная деятельность невозможна без чувственных образов, так и земная жизнь человека невозможна без удовлетворения его телесных запросов и определенных страстей. Соответственно, в основе этической доктрины Аквината лежит идея о промежуточном положении человека, чувственная душа которого объединяет его с животным, а разумная приближает к бессмертному существу ангелов. Первостепенной проблемой этой доктрины была проблема соотношения свободной воли, разума и божественной благодати. Воля, принадлежащая к бессмертной сущности человека, но исключенная Аквинатом из собственно познавательных действий человека, полностью включается им при объяснении его морально-практических действий.

Признание свободной воли необходимо, считал Фома, ибо без такого признания отпадала бы ответственность человека за свои поступки. Вслед за Аристотелем, Аквинат различал разум теоретический, познающий главные принципы, и практический, который и выражается в волевых действиях. Свобода воли позволяет человеку делать выбор между добром и злом, морально ценными поступками, ведущими его к Богу, и аморальными действиями, отклоняющими от него. Но за этой будто бы свободной деятельностью человека скрывается его всевышний благодетель, ведущий по первому пути и не отвечающий за второй [7, с.138].

Последующие средневековые мыслители не добавили ничего принципиально нового в проблематику желания. Генрих Гентский и Дунс Скот в своих учениях возвышали волю над разумом. Их основной тезис: воля независима от разума и может оказывать на него воздействие не потому, что она безосновна и беспричинна, но потому, что она самообусловлена [1, с. 196].

*Выводы.* Таким образом, необходимо отметить, что проблема оппозиции разума, воли и желания, поставленная античными мыслителями, остается актуальной и в эпоху Средневековья, только акцент отныне смещен в сторону волевой составляющей личности. Христианство утвердило примат надрациональной веры и любви перед разумом и тем ограничило его в пользу аффекта. Как раз в этом и заключаются наиболее примечательные аспекты нового взгляда на природу воли в эпоху Средневековья.



Признание личного и абсолютного Бога-Творца, творения из ничего, и вера, обращающаяся не к разуму, а к откровению, обусловили отступление разума на второй план. Освободившееся место было отдано воле и желанию. Следствием этого стало обособление воли от разума, определение ее как отдельной способности и сближение последней с аффектом или, по крайней мере, оправдание аффективной стороны человеческой природы. Для средневекового христианского сознания понятия воля, желание, аффект, к которым античные мыслители относились с подозрением, приобретают иной смысл и выражают не грубую и деструктивную сторону человеческого существа, но всю личность целиком, во всей ее телесно-духовной полноте.

#### Перечень ссылок

1. Столяров, А. А. Свобода воли как проблема европейского морального самосознания [Текст] / А.А. Столяров. – М.: Греко-латинский каб. Ю. А. Шичалина, 1999. – 207 с.
2. Соколов, В. В. Средневековая философия [Текст] / В. В. Соколов. – М.: Высш. школа, 1979. – 448 с.
3. Ориген. О началах. Против Цельса [Текст] / Ориген. – СПб.: Библиополис, 2008. – 792 с.
4. Фокин, А. Р. Христианский платонизм Мария Викторина [Текст] / А. Р. Фокин. – М.: Имперіум Пресс, 2007. – 256 с.
5. Неретина, С. С. Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья [Текст] В 2 т. Т. 1 / С. С. Неретина. – СПб.: РХГИ, 2001. – 539 с.
6. Августин Блаженный. Творения [Текст] В 4 т. Т. 1 / Августин Блаженный – СПб.: Алетейя, 2000. – 569 с.
7. Фома Аквинский. Сумма теологии [Текст] В 4 т. Т. 3 / Фома Аквинский. – М.: Сигнум Веритатис, 2008. – 752 с.